

Amina: ritratto di una donna abitata dagli spiriti ancestrali (Senegal)

ANGELO MIRAMONTI*

Abstract

L'articolo presenta i risultati di una ricerca etnografica condotta in Senegal a partire dalla vita di Amina, una donna di etnia Lebu posseduta dagli spiriti del suo lignaggio. La storia di Amina mostra le lacerazioni della protagonista, che abita contemporaneamente due mondi: la cultura tradizionale lebu e quella occidentale. Quando gli spiriti si manifestano nella sua vita, Amina è costretta a scegliere tra due diverse interpretazioni della sua sofferenza: quella persecutiva tradizionale e quella psicopatologica occidentale. Sceglie di restare fedele all'interpretazione tradizionale, ma di rifiutare i guaritori che la sua famiglia le impone e di rivolgersi a un sacerdote di sua scelta, che si è dimostrato sensibile alle sue esigenze di individuazione della cura. Amina manipola strategicamente la plasticità del sistema di credenze tradizionali senza abbandonarlo, ma piegandolo alla sua tenace soggettività di persona liminare, che abita e ridisegna il confine tra due mondi.

Parole chiave: Possessione, *Ndöp*, Senegal, Lebu, Etnopsichiatria.

Introduzione

Questo articolo presenta i risultati di una ricerca etnografica condotta in Senegal dal 2014 al 2017, in un villaggio lebu della periferia di Dakar. Durante la ricerca ho incontrato Amina, una donna di etnia lebu, posseduta dagli spiriti ancestrali del suo lignaggio, che ha accettato di condividere con me la sua storia¹. Dai nostri incontri è nato questo "ritratto" di una posse-

* amiramonti@hotmail.com

1 I metodi utilizzati per raccogliere il materiale empirico sono stati l'osservazione partecipante e le interviste discorsive. La ricerca si è sviluppata durante tre anni di osservazione della vita di Amina in relazione coi suoi spiriti. La raccolta dei dati ha comportato circa sessanta interviste discorsive con Amina, la partecipazione a ventidue cerimonie pubbliche e a quattro cerimonie private di alleanza con gli spiriti. Per delineare il contesto storico e sociale in cui si sviluppa la storia della protagonista ho anche intervistato altre tre possedute del villaggio di Yoff, quattro sacerdoti e un *battueur* (suonatore di tamburo nelle cerimonie di possessione).

duta, che documenta la sua quotidiana convivenza con gli spiriti e la sua duplice appartenenza: al mondo tradizionale lebu e a quello della modernità occidentale.

I Lebu e i culti di possessione *Ndöp*

I Lebu sono un sotto-etnia dei Wolof, un gruppo etnico che emigrò dall'interno dell'Africa settentrionale e si insediò sull'attuale costa senegalese nel XVI secolo². All'inizio del Novecento i Lebu si convertirono in massa all'Islam, senza tuttavia abbandonare il culto degli spiriti ancestrali, detti *rab*. Dopo l'islamizzazione, il culto dei *rab* presso i Lebu si modificò senza scomparire: gli spiriti cominciarono a differenziarsi in *Ceddo* (animisti) e *Sëriñ* (musulmani, assimilati ai *djinn* coranici). Questo sincretismo tra i due sistemi di credenze permise al culto dei *rab* di sopravvivere all'islamizzazione.

I primi studiosi occidentali che descrissero il culto dei *rab* sono Mercier e Balandier (1952), mentre lo studio sistematico di questi culti iniziò alla fine degli anni Cinquanta del Novecento con l'*École de Dakar*, una delle esperienze pioniere dell'etnopsichiatria, coordinata dallo psichiatra francese Henri Collomb. Dalla fine degli anni Cinquanta alla fine degli anni Settanta, l'*École de Dakar* avviò una fertile collaborazione clinica con il guaritore tradizionale lebu Douda Seck all'ospedale psichiatrico di Fann-Dakar. Questa collaborazione produsse una vasta letteratura sui culti di possessione *Ndöp*, e più in generale sulla clinica psicopatologica in contesto africano, tra cui è fondamentale ricordare i contributi di Ortigues e Ortigues (1966) e di Zempléni (1966, 1968 e 1974). Le pubblicazioni di questo ventennio di ricerca sono sintetizzate in Collignon (1978).

Durante questa etnografia sono venuto in contatto coi culti di possessione *Ndöp* a Dakar, tuttora molto attivi, e ho documentato, attraverso l'analisi approfondita di un caso particolare, le sue espressioni in un contesto sociale profondamente trasformato rispetto a quello studiato dall'*École de Dakar*.

Nominazione e alleanza: la storia di Amina

Amina³ nasce nel 1955 a Yoff, un villaggio lebu della periferia di Dakar. Il padre è pescatore, imam e maestro coranico; la madre è commerciante di frutta e verdura. Nessuno dei genitori di Amina manifesta la presenza di spiriti ancestrali nella sua vita, anche se una sessione di divinazione, condotta

2 Per una breve introduzione alla storia dei Lebu vedi Ndoye (2010, pp. 14-22).

3 Il nome della protagonista è stato cambiato con il consenso dell'interessata, per tutelare la sua vita personale.

quando Amina è già adulta, rivela che due spiriti “seguivano” tacitamente i suoi genitori fin dalla loro nascita: Nylan, un *rab* femminile e animista seguiva il padre, e Samba Diop, spirito maschile e musulmano seguiva la madre.

Durante l'infanzia, Amina frequenta la scuola primaria e secondaria a Dakar. Fin dall'adolescenza comincia a manifestare la sua insofferenza verso le regole del villaggio, che percepisce come troppo costrittive, e il suo desiderio di fuga, al punto che ancora oggi nel villaggio Amina è chiamata la “toubab” (la bianca) per il suo tenace spirito d'indipendenza. Durante un'intervista, Amina racconta: “nel villaggio di Yoff mi sentivo presa in ostaggio dalla cultura della gente [...], ho portato i capelli corti per tutta l'adolescenza e rifiutavo di farmi le trecce. Per tutta la mia vita sono stata l'eccezione che conferma la regola” (intervista, 14 dicembre 2014).

Durante il liceo, Amina conosce Moussa, uno studente di alcuni anni più anziano, col quale inizia una relazione. Al termine del liceo, Amina si iscrive alla facoltà di Diritto a Dakar, mentre Moussa si era iscritto alcuni anni prima alla facoltà di Lingue Straniere. I due parlano di sposarsi quando Amina avrà terminato l'università. Dopo la laurea, Moussa riceve un'offerta di lavoro nel Regno Unito e Amina vorrebbe seguirlo, ma tra i due sorgono dei conflitti e Moussa decide di partire solo. Amina non sopporta di restare sola nel villaggio di Yoff, abbandona l'università e si trasferisce a Abidjan, in Costa d'Avorio, dove, attraverso i suoi contatti, trova lavoro come segretaria e vi rimane per cinque anni, durante i quali mantiene una relazione epistolare con Moussa. Quattro anni dopo la sua partenza, Moussa torna a Dakar e chiede ad Amina di tornare a Dakar e di sposarlo, ma Amina rifiuta recisamente. Moussa decide allora di rivolgersi a un guaritore musulmano (*marabout*) e gli chiede di preparare un *maraboutage* (rito magico) per indurre Amina a tornare a Dakar e a sposarlo. Dopo pochi mesi, il *maraboutage* produce i suoi effetti: Amina sente il bisogno impellente di tornare a Dakar e, pochi giorni dopo il suo arrivo, accetta di sposare Moussa. Amina ricorda:

È stato un colpo di testa: dopo cinque anni in Costa d'Avorio ho sentito che [...] dovevo tornare a Dakar. Sono arrivata a Dakar a fine gennaio e il 12 febbraio mi sono sposata con Moussa, senza sapere perché, non era programmato, ha preso tutti di sorpresa, anche me” (intervista, 14 dicembre 2014).

Ricordando questa fase della sua vita, Amina commenta: “Al mio ritorno da Abidjan non potevo più adattarmi alle ristrettezze del villaggio, dopo aver assaggiato la libertà per cinque anni”. Pochi mesi dopo il suo ritorno, Amina trova lavoro come segretaria di direzione in una banca di Dakar. Un anno dopo il matrimonio, nasce il primo figlio e pochi mesi dopo, il marito riceve un'altra offerta di lavoro all'estero, questa volta negli Stati Uniti. Amina è pronta a seguirlo, ma la madre di Moussa vuole che il figlio resti a

Dakar e teme che Amina indurrà il marito a restare per sempre all'estero. La suocera attacca allora Amina con un *maraboutage* per indurla a separarsi dal marito ed evitare che Moussa resti all'estero a lungo. Amina ricorda: "due mesi prima della partenza di Moussa, abbiamo avuto dei litigi molto seri e abbiamo incominciato a parlare di separarci. Io non volevo restare a Yoff, volevo andare con lui negli Stati Uniti". Due mesi dopo, Moussa parte per gli Stati Uniti, con l'accordo che Amina lo avrebbe raggiunto entro pochi mesi, ma il conflitto tra i due si acuisce; pochi mesi dopo, Amina si separa dal marito, che decide di continuare a vivere negli Stati Uniti, contro il volere della madre.

Dopo la separazione, Amina resta a Yoff e continua a lavorare come segretaria in una banca. Un anno dopo la separazione, Amina si risposa con un collega. A questo punto la ex-suocera si rende conto che Moussa voleva in realtà ricominciare la relazione con Amina e non tornerà in Senegal finché Amina sarà sposata con un altro. La madre di Moussa attacca di nuovo Amina con la magia, questa volta per ottenere che si separi dal secondo marito. Pochi mesi dopo, la magia produce di nuovo i suoi effetti: Amina si separa dal secondo marito e Moussa annuncia il suo ritorno dagli Stati Uniti. Di fronte alla possibilità che Amina ritorni con Moussa e i due vadano a vivere stabilmente all'estero, la suocera attacca di nuovo Amina con la magia, questa volta per allontanarla dal figlio. All'arrivo di Moussa, la ex-suocera convince il figlio a sposare un'altra donna, che desidera vivere stabilmente a Dakar. Quando Moussa sposa un'altra donna, gli spiriti che tacitamente seguivano Amina manifestano la loro presenza:

Quando Moussa si è risposato, i miei disturbi sono esplosi. Quando ha sposato un'altra donna mi sono sentita cadere... se non fai attenzione pensi che il *maraboutage* contro di me sia stato preparato dalla sua nuova moglie. Non è così. È stata la madre di Moussa" (intervista, 22 dicembre 2014).

Pochi giorni dopo il matrimonio di Moussa, durante una cerimonia in onore dello spirito Samba Diop, Amina cade in trance e un *rab* sconosciuto la possiede. Lo spirito chiede che Amina compia un sacrificio animale e costruisca un altare domestico in suo onore. La zia di Amina, guaritrice e sacerdotessa, viene incaricata del rituale dalla famiglia di Amina. Il giorno della cerimonia, la sacerdotessa non segue le consuete procedure rituali⁴: non induce la trance in Amina e non interroga lo spirito perché riveli il suo nome prima del sacrificio. Solo dopo la costruzione dell'altare, la zia annuncia che quest'ultimo è stato eretto in onore di Nylan/Diogoy, spirito androgino rappresentato spesso come un leone, che seguiva tacitamente il

⁴ Per una descrizione dettagliata del rituale di nominazione degli spiriti presso i Lebu, Wolof e Serer rimando a Zempléni (1966).

ramo paterno della famiglia di Amina. Dopo questa rivelazione, Amina sente che, a causa della mancata osservanza dei rituali da parte della zia, Nylan ha rifiutato l'alleanza e non ha preso dimora nell'altare, per questo Amina rifiuta di offrire libagioni sull'altare appena costruito. Riflettendo sul comportamento della zia, Amina commenta:

Non credo che mia zia abbia voluto sabotare la mia alleanza, penso che gli spiriti l'abbiano chiamata per esercitare la veggenza, ma non il sacerdozio, e che non fosse semplicemente in grado di condurre tutte le fasi del rituale di alleanza" (intervista, 13 febbraio 2016).

Negli anni successivi, i sintomi di Amina peggiorano: ha frequenti episodi di trance incontrollate, forti emicranie, momenti di spossatezza e isolamento in cui non esce di casa per giorni. Nel 2009, sei anni dopo la fallita alleanza con Nylan, Amina cade in una trance profonda che dura cinque ore. Durante la trance, lo spirito Samba Diop rivela il suo nome e dichiara di aver difeso Amina da numerosi *maraboutage* della sua famiglia; in cambio della sua protezione, lo spirito chiede una cerimonia di *Ndöp* di una settimana, il sacrificio di una capra e la costruzione di un altare in suo onore. Una potente sacerdotessa del villaggio di nome Adja, legata da vicoli di parentela alla zia di Amina e ritenuta più potente di quest'ultima, viene incaricata della cerimonia, che avverrà in concomitanza con il sacrificio e la costruzione degli altari di altre tre donne del villaggio. Durante la divinazione che precede il sacrificio, Adja si rende conto che gli spiriti hanno scelto Amina per conferirle il dono della veggenza e della guarigione e teme che, una volta compiuto il sacrificio, Amina possa accrescere i suoi poteri e diventare una pericolosa rivale. Per questo Adja decide di sabotare l'alleanza di Amina con lo spirito. Il giorno della cerimonia, Adja sacrifica una capra per ciascuna delle quattro donne, ma seppellisce la testa della capra sacrificata per lo spirito di Amina sotto uno degli altari delle altre tre donne e seppellisce solo le zampe e il fegato della capra sotto l'altare di Amina, lasciandolo senza la testa dell'animale: un elemento indispensabile delle sue "fondazioni". Ricordando l'episodio, Amina commenta:

Normalmente si seppellisce la testa dell'animale sotto l'altare perché la persona in cura pensi, gli occhi dell'animale perché la malata veda, le orecchie perché senta, la lingua perché possa parlare e le zampe perché la malata possa camminare [...]. Nel mio altare mancavano completamente le fondamenta... (intervista, 20 settembre 2017)

In seguito al sabotaggio di Adja, Samba Diop, profondamente offeso, rifiuta di prendere dimora nell'altare di Amina e l'alleanza con lo spirito fallisce. I sintomi di Amina si acuiscono: ha frequenti disturbi psico-somatici e trance incontrollate. Incontro per la prima volta Amina durante questa

fase dolorosa della sua esistenza, nel 2014, e inizio a documentare la sua vita in relazione con gli spiriti. Dopo sei anni di prostrazione che seguono il sabotaggio del rituale, nel 2015 Amina si avvicina a un giovane sacerdote di nome Mohammed Ndiaye, che è stato allievo di Douda Seck e la cui reputazione terapeutica è in rapida ascesa, perché sente che è un guaritore sensibile alle sue esigenze e le permette di partecipare attivamente alla cura:

Mohammed passava spesso a casa mia a farmi delle domande, restavamo a parlare fino a molto tardi. Probabilmente sentiva che gli spiriti erano con me, ma erano scontenti. Ripensandoci ora, sento che erano i *rab* che lo stavano mettendo in contatto con me (intervista, 13 febbraio 2016).

Dopo oltre un decennio di sofferenza e due tentativi falliti di alleanza, Amina matura la scelta di rompere con le prescrizioni famigliari che la vincolano alla zia o a Adja e decide di rivolgersi a Mohammad, per tentare di nuovo di allearsi con gli spiriti che l'hanno difesa dai *maraboutage* della sua famiglia. Mohammed accetta Amina in cura e le chiede di cominciare da una cerimonia di divinazione in cui indurrà la trance in Amina e inviterà tutti gli spiriti che la seguono a possederla, a rivelare il loro nome e le loro richieste. Pochi giorni prima della cerimonia, Amina mi chiede di essere presente e di registrare quello che lei dirà durante la trance. Le chiedo perché vuole che registri il dialogo dei suoi *rab* con il sacerdote e lei mi risponde: “per poterlo riascoltare e sapere quello che ho detto, visto che nessuno intorno a me si ricorda mai quello che dico quando cado in trance e, ovviamente, neppure io”. Le chiedo allora: “cosa dirà la tua famiglia quando entreranno nel vostro cortile famigliare e troveranno il tuo nuovo altare, che non è stato costruito da tua zia o da Adja?” Mi risponde: “dovranno accettare il fatto compiuto: che mi sono costruita un vero altare per il mio *rab*, a casa mia, con un sacerdote che ho scelto. A quel punto non potranno fare più nulla”.

Per evitare le interferenze della famiglia, Amina organizza il rituale con il massimo riserbo: non sarà uno *Ndöp*, che prevede una parte pubblica con il suono dei tamburi e varie sessioni di danze di possessione. Sarà un *Samp*⁵, una discreta cerimonia privata, nella propria casa, senza musica né danze. Mohammed celebrerà il sacrificio e costruirà l'altare, protetto dalle alte mura del cortile famigliare. Le chiedo: “ma per il *rab* che nominerai, la vostra alleanza sarà valida anche senza il suono dei tamburi e le danze pubbliche?” Mi risponde:

Anche voi in Europa potete fare un matrimonio in forma pubblica, con centinaia di invitati, o in forma privata, solo con i testimoni e a porte chiuse. Resta

⁵ Per una descrizione dettagliata delle differenze tra *Ndöp* e *Samp* rimando a Zemplény (1966) p. 307.

sempre un matrimonio valido. Non tutti i *rab* chiedono i tamburi e le danze. Costruirò l'altare al mio *rab* senza fare uno *Ndöp*, sarà un *Samp* celebrato in segreto, nella mia dimora di famiglia.

Amina decide che solo tre persone parteciperanno alla sua cerimonia di alleanza: io, Mohammed e una sua aiutante. La sera prestabilita, Mohammed si presenta a casa di Amina con l'aiutante e con gli strumenti divinatori. Amina chiude porte e finestre e la cerimonia ha inizio. Mohammed dispone un tappeto sul pavimento del soggiorno di Amina e la invita a sedersi sopra. Poi induce la trance in Amina e invita tutti gli spiriti che la seguono a manifestarsi. Amina rimane in trance per circa quaranta minuti, durante i quali il sacerdote la interroga e lei nomina tre *rab*: Nylan, Samba Diop e Waly (un *rab* musulmano). Samba Diop chiede che Amina paghi subito il suo debito, sacrificandogli tre polli e costruendo un altare in suo onore l'indomani stesso⁶. Il giorno dopo, Mohammed compie il sacrificio e costruisce un altare nel cortile di Amina. Soddisfatto per l'adempimento della sua richiesta e per l'osservanza delle procedure rituali, Samba Diop accetta l'alleanza e prende dimora nell'altare.

I sintomi di Amina si attenuano considerevolmente. Amina è più serena, nonostante la costruzione dell'altare abbia manifestato la sua ribellione nei confronti della zia e di Adja, che, dopo essersi rese conto dell'accaduto, non ne parleranno mai e escluderanno tacitamente Amina dalla celebrazione di alcune cerimonie familiari. Nonostante il miglioramento del suo stato di salute, Amina sente che deve ancora saldare il suo debito con l'altro spirito che l'ha protetta dalla magia: Nylan. Un anno dopo, nel 2017, Amina chiede a Mohammed di costruire un altare in onore di Nylan. La cerimonia ha luogo ancora una volta a porte chiuse, senza il suono dei tamburi e senza danze pubbliche. Anche Nylan questa volta accetta l'alleanza, diventa protettrice e consigliera di Amina. I sintomi che affliggevano la protagonista si riducono ulteriormente.

Nei mesi successivi, Mohammed le rivela che gli spiriti l'hanno scelta perché diventi veggente e guaritrice, ma Amina esita, perché sente che intraprendere quel cammino la condurrebbe ad attraversare irreversibilmente la frontiera che separa il mondo dei *rab* da quello occidentale, e a consegnarsi irreversibilmente a uno dei due mondi, quello tradizionale, rinunciando al suo tenace desiderio di autonomia, che la lega al mondo occidentale.

La fase della storia di Amina che ho documentato finisce qui: con un presagio e un indugio, entrambi cifre di una personalità tenacemente e fecondamente sospesa tra mondi, che abita contemporaneamente.

6 Il dialogo di Mohammed Ndiaye con Amina in trance e con i suoi tre spiriti è presentato per esteso e commentato in Miramonti (2018, pp. 71-86).

Il ritratto di Amina: riflessioni

Cosa ci insegna il ritratto di Amina sulla possessione? Quali riflessioni possiamo formulare a partire da questo caso particolare? In questa seconda parte propongo cinque temi di riflessione e una conclusione.

La storia di vita: auto-riflessività e generalizzazione

Una prima riflessione scaturisce dalla scelta metodologica di documentare in profondità una storia di vita, anziché analizzare un campione più ampio di “vite di possedute”, all’interno di uno schema comparativo. Come nota Crapanzano, una storia di vita è la risposta a una domanda posta da un Altro, che introduce nella vita del soggetto interpellato *la propria aspettativa* (Crapanzano 1980, p. 8). Per Crapanzano la domanda dell’etnografo è un “costrutto estraneo”, che entra nel soggetto e lo costringe a “un’alienante presa di coscienza”. La storia di vita è il prodotto di un desiderio del soggetto interpellato di essere riconosciuto dall’Altro che ha posto la domanda; essa non si limita a dare informazioni, ma evoca il “desiderio di essere unico” di fronte all’interlocutore, di presentarsi come “individuo nella collettività” (Crapanzano, 1980, p. 10). Commentando la storia di vita di Tuhami, un posseduto marocchino, Crapanzano nota come Tuhami “modella” il suo interlocutore narrandosi, ed è a sua volta plasmato dalla domanda dell’etnografo. I due sono modellati dal comune scopo del reciproco auto-riconoscimento (Crapanzano, 1980, p. 10). Per Crapanzano il racconto di Tuhami esprime il suo desiderio di essere accettato per la sua unicità di individuo, e le versioni a volte contraddittorie che fornisce della sua biografia rappresentano un tentativo di stabilire, rispecchiandosi nel suo interlocutore, *la sua identità e il suo valore*. Anche Zempléni, presentando la sua etnografia individuale di Khady Fall, una posseduta senegalese, nota i caratteri di unicità della storia della sua interlocutrice e mette in guardia dall’“abuso di generalizzazione” di molte etnografie, dove un caso particolare diviene “espressione di un’intera cultura” (Zempléni 1974, p. 32).

Come abbiamo visto, anche Amina tenta di affermare l’unicità della sua esperienza e il valore della sua storia rispecchiandosi nell’aspettativa dell’etnografo e definendosi “l’eccezione che conferma la regola”. Dopo oltre tre anni di frequentazione della protagonista, ritengo che la mia scelta di accompagnare la sua vita in relazione con gli spiriti per un periodo abbastanza esteso mi abbia permesso di cogliere sia aspetti unici e non generalizzabili della sua biografia, sia aspetti più intimi della possessione presso i Lebu, che non sarebbero probabilmente emersi conducendo poche interviste con un più ampio campione di possedute. È innanzitutto questa profondità di sguardo che rende il racconto di Amina capace di illuminare sia l’unicità

della sua esistenza, sia molti aspetti contemporanei della possessione presso i Lebu. Come nota Karl Jaspers: “spesso la penetrazione profonda nel caso singolo insegna fenomenologicamente ciò che è comune a molti altri” (Jaspers 2015, p. 4).

La “dimensione ordinaria della possessione”

La biografia di Amina ha evidenziato la centralità della dimensione quotidiana della possessione rispetto ai momenti di possessione rituale. Analizzando due casi di posseduti marocchini, Crapanzano interpreta la possessione come un idioma, un discorso sociale che «influisce sull’orientamento di sé, sulla determinazione dell’individualità e [...] sui rapporti che si instaurano tra i posseduti e coloro che li circondano» (Crapanzano 1977, p. 142), anche al di fuori dei momenti rituali. Anche Schirripa analizzando i culti di possessione presso gli nzema del Ghana, scrive: “per gli nzema ciò che è importante è riconoscere che un individuo abbia una relazione con uno o più dei, ma questa non viene percepita unicamente nel momento della possessione, bensì come un processo continuo, duraturo” (Schirripa 2001, p. 83).

L’incontro tra il dispositivo rituale e la vita quotidiana dei posseduti mette dunque l’accento sulla possessione come tessuto di rappresentazioni che struttura l’intera esistenza dei posseduti. A questo proposito Lambek, analizzando la relazione tra esseri umani e spiriti nell’arcipelago delle Comore, propone una distinzione tra possessione “manifesta” e “latente”. La prima indica i momenti in cui lo spirito mostra la sua presenza nel corpo del posseduto alterando le sue parole, gesti e stati di coscienza, la seconda si riferisce all’intera biografia del posseduto in relazione coi suoi spiriti (Lambek 1993, p. 313).

Facendo nostra la continuità tra vita quotidiana ed esperienza rituale, questo “ritratto di Amina” ha tentato di “guardare alle azioni e rapporti che scandiscono il registro del quotidiano, là dove si possono cogliere aspetti forse meno eclatanti, ‘affascinanti’ (nel senso etimologico di fascino come “ammaliare, distorcere”) della possessione rituale” (Beneduce e Taliani 2001, p. 20). Il caso di Amina conferma che la possessione *intreccia biografia e messa in scena rituale*, e mette l’accento sulla *co-esistenza* della persona con lo spirito. In questa etnografia è dunque emerso “l’abitare con i *rab*” della protagonista (la possessione “latente”) in continuità con il suo “essere posseduta dai *rab*” (i momenti di possessione “manifesta”). Il caso di Amina ha dunque confermato la tesi che “la possessione non è solo un *contatto* momentaneo con gli spiriti, ma anche un *contratto* permanente con loro, come nota Barbara Frank (Frank 1995, p. 335, citato in Beneduce e Taliani 2001, p. 22).

Theatre vécu: la dimensione performativa della possessione

L'intreccio tra vita quotidiana e rituale solleva la questione degli aspetti performativi della possessione e della loro efficacia nel produrre cambiamenti *permanenti* nella biografia degli adepti. “Ogni possessione ha un lato “teatrale” osserva Métraux (1958 p. 125), secolo il quale i posseduti “riproducono” le forme di un attacco nervoso più che subirlo e tale “simulazione” è ottenuta conformandosi a precise regole rituali e assomiglia al lavoro di un attore che interpreta un personaggio. Per Métraux il comportamento dei posseduti è regolato da modelli prestabiliti, ma la “finzione” della crisi, non comporta da parte dei posseduti un inganno intenzionale: “queste similitudini fra la possessione e il teatro non devono farci dimenticare che agli occhi del pubblico nessun posseduto è davvero un attore. Egli non interpreta un personaggio, egli è quel personaggio per tutta la durata della trance” (Métraux, 1958, p. 126). Leiris (1958) riprende le tesi di Métraux e afferma che, l’efficacia della rappresentazione rituale culminante nella crisi produce un’atmosfera di estrema suggestione cui tutti i presenti aderiscono, che è in grado di provocare “effetti di realtà”. Per Leiris la possessione è dunque *théâtre vécu*, e non solo *théâtre joué* (Leiris 1958, p. 89), è un dispositivo comunicativo che moltiplica i ruoli, portando il posseduto a modellarli sul carattere dello spirito che sta incarnando. A questo proposito Pennacini nota che “l’alternativa ermeneutica fondamentale” tra sincerità e finzione si dissolve nel rito, che plasma e trasforma le percezioni stesse di chi vi partecipa giungendo [...] a produrre [...] una sorta di ristrutturazione cognitiva” (Pennacini 2001, p. 11). Anche Pussetti riferendosi alla possessione rituale delle isole Bijagó della Guinea Bissau, scrive: “le *performance* debbono [...] essere intese come modalità d’azione, *pratiche sociali con effetti reali*, componenti attive del sistema che contribuiscono a *foggiare*, non limitandosi a *rappresentarlo*. Trasformati e protetti da simboli in movimento, i significati più profondi e impliciti vengono *destrutturati, criticati, elaborati, modificati*” (Pussetti 2001, p. 114, corsivi miei).

Abbiamo notato come gli aspetti performativi delle cerimonie di Amina sono ispirati a un’apparente sobrietà: Amina rifiuta le cerimonie pubbliche per concentrarsi sul rapporto personale col sacerdote, non vuole essere visita in trance da membri della sua famiglia, ma solo dal suo sacerdote e da uno testimone *toubab* di sua elezione, e chiede di erigere il suo altare nel cortile di casa sua e non, come spesso accade, nel cortile di un sacerdote, vicino a quelli di altri posseduti. Questa scelta dei luoghi e del pubblico della sua cerimonia sottolinea, la privatizzazione e l’individualizzazione del *théâtre vécu* di Amina. Quando l’ho interrogata sull’efficacia della cerimonia in assenza di tamburi e danze pubbliche, mi ha risposto con la metafora del matrimonio in forma privata, la cui *efficacia* nel ridefinire le identità della partecipante non dipende dal numero di invitati, dal luogo o dalle danze.

Non a caso Amina decide di convocare come testimoni e garanti del suo “matrimonio” i rappresentanti dei due mondi ai quali sente di appartenere: quello ancestrale dei *rab* e quello moderno dei *toubab*. Questi due testimoni ascolteranno la voce degli spiriti che si manifesterà usando il suo corpo che si agita sul pavimento del suo soggiorno. Ciascuno dei testimoni parteciperà con gli strumenti del mondo che rappresenta: il sacerdote e la sua aiutante con gli oggetti divinatori e il *toubab* con un simbolo della magia dei bianchi, la tecnologia, che detiene il potere di fissare le parole del rituale: il registratore, che consegnerà ad Amina e al suo “pubblico” la trascrizione esatta del suo dialogo con gli spiriti. La richiesta di ascoltare la registrazione della sua voce in trance può essere letta non solo come un’esigenza di interiorizzazione, ma anche come la ricerca di un “pubblico” altro dalla sua cultura dove, rispecchiandosi nei suoi sconosciuti interlocutori stranieri, potrà affermare la sua identità e il valore della sua esistenza. Per la sua famiglia, che Amina ritiene responsabile dei falliti tentativi di alleanza, Amina sceglie invece la forma del “matrimonio a sorpresa”: metterli davanti al fatto compiuto e accettare le conseguenze della sua rottura.

Anche per Amina la possessione è dunque un evento performativo, ma quel che cambia è il pubblico (ristretto e di sua elezione) e il palcoscenico (il suo soggiorno, invece della piazza del villaggio). I personaggi e il copione del suo dramma sono invece lasciati agli spiriti, che Amina riproduce nel suo corpo seguendo condotte almeno in parte prestabilite. Durante la trance, Amina si agita, geme, trema, balbetta, accusa la famiglia, seguendo movenze che ha probabilmente visto fin dall’infanzia in altre possedute e che ha più o meno consciamente incorporato. Protetta dai tre “personaggi” che si alternano a possederla, Amina esprime e critica i suoi conflitti famigliari e identitari. La sua trance, dietro la maschera della riservatezza e della sobrietà, è profondamente performativa, è teatro vissuto, dove il suo “recitare un ruolo” ha profondi “effetti di realtà” sulla sua persona.

“Un truc de femme”: possessione e identità di genere

In uno dei nostri primi incontri, ho chiesto ad Amina perché la maggior parte degli uomini lebu non partecipassero alle cerimonie pubbliche di *Ndöp*, come invece fanno in gran numero le donne e i bambini di entrambi i sessi. Mi ha risposto: “perché gli uomini pensano che lo *Ndöp* sia roba da donne (*un truc de femme*)”. La netta prevalenza delle donne tra i partecipanti ai culti di possessione presso i lebu solleva la questione della dimensione di genere della possessione e della sua efficacia nel plasmare e ridefinire identità e relazioni di genere. Analizzando la possessione a Mayotte, Lambek (1980) enfatizza il potere della possessione di riconfigurare le identità di genere, concentrandosi in particolare sull’influenza degli spiriti nelle relazioni co-

niugali dei posseduti. Secondo questo autore, la possessione è “un sistema comunicativo attraverso il quale gli spiriti possono addensare i legami interpersonali e arricchire la trama comunicativa delle relazioni” (Lambek, 1980, p. 329).

Il ruolo della possessione nel ri-definire le identità di genere è analizzato anche nello studio di De Martino sulle tarantate pugliesi (De Martino 1961). In questa ricerca, l'autore documenta come le biografie delle tarantate sono profondamente segnate da una cultura che impone rigide norme alle donne, da limitati spazi decisionali, da traumi e prolungate frustrazioni. In questo contesto, De Martino interpreta il tarantismo come un rituale di risoluzione dei conflitti e dell'aggressività repressa, che si avvale dei colori, della musica e della “disciplina ritmica”:

Il tarantismo come rito è costantemente individuato dalla graduale risoluzione coreutica-musicale di uno stato di crisi dominato dal crollo della presenza individuale [...]. Tutto accade come se un certo ordine ritmico di suoni sbloccasse quell'elementarissimo segno del vivere che è il muoversi, e come se, al tempo stesso, la disciplina del ritmo impedisse al muoversi di liquidarsi nella mera irrelata scarica psicomotoria (De Martino 1961, p. 135)

De Martino interpreta il ciclico ripresentarsi dei sintomi del morso del ragno come *segno* di un conflitto rimosso che ritorna alla coscienza. Il morso è un passato doloroso che ri-morde la donna e il rituale si incarica di ricondurla ai ruoli che l'ordine sociale attribuisce al genere femminile. Anche nel caso delle tarantate pugliesi il meccanismo plasmatore della possessione si dispiega per ridefinire le identità di genere, in questo caso delle donne che abitano “la terra del rimorso”.

Abbiamo notato come la biografia di Amina, come quella di molte tarantate, è attraversata dalle frustrazioni generate dall'imposizione di rigide norme sociali rispetto al ruolo della donna nella società. Abbiamo anche evidenziato come la biografia di Amina sia attraversata da momenti di profonda crisi della sua presenza, del suo essere un individuo dotato di senso in un mondo dotato di senso. Durante queste crisi, la possessione interviene “ad arrestare il caos insorgente, a riscattarlo in un ordine” (De Martino, 1961, p.123). Il tentativo di ricondurre Amina nelle regole del gruppo avviene attraverso gli attacchi magici, con il fine specifico di plasmare le sue relazioni coniugali: indurla a interrompere la sua vita di donna nubile all'estero e a contrarre matrimonio nel suo villaggio, separarla dal primo e poi dal secondo marito e indurre il primo marito a sposare un'altra donna. Abbiamo notato come la “crisi della presenza” di Amina si palesa in tutta la sua violenza proprio quando l'ex marito sposa un'altra donna: “quando mio marito ha sposato un'altra donna mi sono sentita cadere”. Nella vita di Amina il palesarsi degli spiriti e il lungo cammino di adoramento costituisce da un lato una re-incor-

porazione nelle norme del gruppo, dall'altro un momento di rinegoziazione delle regole sociali, dove il "caos" evocato da De Martino è riscattato in un nuovo "ordine". La sobria performatività di Amina (che rifiuta la "disciplina ritmica") le permette infatti di esplicitare attraverso l'impunità che le conferisce lo status di "posseduta in trance" i conflitti latenti nella sua famiglia, che tentano di costringerla in ruoli e condotte di genere che Amina rifiuta. Protetta dalla maschera di "spirito incarnato" Amina può apertamente criticare questi tentavi di assoggettamento e resistervi utilizzando il linguaggio degli spiriti.

La dimensione terapeutica della possessione: soggettività e liminarietà

L'efficacia plasmatrice della possessione ci porta a riflettere sulla sua dimensione terapeutica. Nel già citato articolo su Khady Fall, Zempléni confronta il metodo etnografico e quello psicoanalitico e sostiene che la psicoanalisi in contesto africano formula enunciati su individui per i quali ammette implicitamente che non avranno mai accesso allo status di "soggetto"⁷ che parla in un *setting* analitico (Zempléni 1974, p. 32). Durante la loro esperienza di clinica psicoanalitica in Africa occidentale⁸ alcuni psicoanalisti occidentali incontrarono alcuni di questi *individui*, ma il dialogo in un *setting* psicoanalitico non poté svilupparsi che con coloro che potevano formulare una *domanda personale*, cioè per coloro che, secondo l'autore, "potevano negarsi [...] alle interpretazioni persecutive del male della loro cultura" (Zempléni 1974, p. 31). Zempléni nota che il metodo etnografico da lui adottato nel caso di Khady Fall distinse nettamente i suoi incontri da quelli che uno psicoanalista avrebbe potuto condurre all'ospedale di Fann-Dakar, perché la scelta di consultare uno psicoterapeuta costituiva per la persona malata *una faglia* nell'interpretazione tradizionale della sofferenza, dove il malato chiede al guaritore occidentale di essere l'arbitro della sua *ambigua posizione* tra un "modo di organizzazione" persecutorio della sofferenza e che egli già nega e uno interiorizzato, che ancora non può assumere (Zempléni 1974, p. 35).

7 Il dibattito sul rapporto tra soggettività, psicoanalisi e possessione è molto ampio e un approfondimento di questo argomento va oltre gli scopi di questo articolo. Mi limito a citare i fondamentali contributi sul tema di Vincent Crapanzano (1980) e Stefania Pandolfo (1997) in Marocco, di Ellen Corin in Repubblica Democratica del Congo (1976, 1982 e 1985) e di Susan Rasmussen (1994) tra i Tuareg Kel Ewey.

8 Il lavoro clinico degli Ortigues a Dakar non costituisce la prima esperienza di clinica psicoanalitica fuori dalla cultura occidentale. Prima degli Ortigues, la psicoanalisi è stata applicata a pazienti di cultura non occidentale da diversi autori, tra i quali ricordo René Laforgue in Marocco, Wulf Sachs in Sudafrica, Octave Mannoni in Madagascar, Gustav Jung in Kenya, Fritz Morgenthaler, Paul Parin e Goldy Parin-Matthey in Mali e Ghana e Girindrasekhar Bose in India.

Anche gli Ortigues notano come la *liminarità* degli *individui* che incontravano a Fann-Dakar sia stata decisiva perché questi individui accedessero alla psicoanalisi e perché gli psicoanalisti occidentali avessero accesso alla pratica psicoanalitica in Africa (Ortigues, 1966, p. 20). Gli altri “soggetti” incontrati restavano “inaccessibili alla clinica” (Zempléni, 1974, p. 31) e potevano essere conosciuti solo attraverso lo specchio deformante dei pochi individui *liminari*, che accedevano all’ospedale.

I concetti di liminarità e di ambiguità qui evocati richiamano l’analisi dei riti di passaggio di Van Gennep (1909) dove la liminarità è la fase in cui gli iniziandi sono separati dalla società e non sono più ciò che erano, ma non ancora ciò che saranno. La liminarità è il momento in cui si cristallizza lo “status” dell’iniziato, che il rituale ha il potere di “promuovere” a una condizione superiore o di “invertire” a un status opposto prima di re-incorporarlo nella società. Alcuni decenni più tardi, Turner riprende la nozione di liminarità nella sua riflessione sulla *performance* come pratica corporea capace di produrre una “ridefinizione critica del reale”. Per Turner la *performance* è un “luogo di margine e di passaggio” che si colloca tra strutture culturali definite e nuove aggregazioni. La *performance* produce il cambiamento attraverso il “dramma sociale”: la rottura di una norma che rende visibili gli antagonismi latenti di una società, che potranno essere risolti solo con una “rivisitazione critica” degli assetti culturali fino ad allora legittimati (Turner 1988, p. 33).

Applicando la nozione di liminarità alla storia di Amina, possiamo notare innanzitutto che essa non è una dimensione transitoria che precede la reintegrazione, ma una condizione esistenziale stabile, che la protagonista abita, riassumendo nel suo corpo e nelle sue relazioni la sua costituiva ambiguità, e che diviene la cifra del suo esserci nel mondo, della sua presenza. Il “dramma sociale” di Amina avviene quando rompe la norma che la vincola ai guaritori della sua famiglia per scegliere un sacerdote che combina l’iniziazione tradizionale con la sensibilità verso le inquiete soggettività dei contesti urbani, esposti a rapidi processi di occidentalizzazione. La “rivisitazione critica” delle norme adottata da Amina implica la rottura nei confronti delle istanze famigliari, ma non la separazione dell’universo dei *rab*. Nella sua narrazione ho riscontrato il suo desiderio di affrontare la crisi della sua presenza e di affermare la sua indocile soggettività di donna “*toubab*”, senza imboccare la via della deculturazione dalle categorie del suo gruppo e senza intraprendere un percorso di inculturazione nelle categorie dei terapeuti occidentali. Nel suo percorso di cura, Amina rimane protagonista del suo “romanzo personale”, ri-tessuto nella “tragedia del gruppo” cui sente di appartenere, intrecciato in un modo di dirsi e narrarsi che combina il registro persecutorio e quello interiorizzante, l’epopea e il romanzo. Al termine di tre anni di osservazioni, Amina mi è apparsa come una donna che *abita il confine* dei sistemi di credenze con cui è in contatto. La sua biografia è attraversa-

ta dalle imprescindibili istanze della modernità occidentale e dalle indocili memorie ancestrali, che reclamano di essere viste e riconosciute, per essere infine fissate nel suo cortile, dove risorgono gli altari che i suoi genitori non avevano costruito. Restando immersa nelle rappresentazioni del culto dei *rab*, Amina mi è apparsa tenacemente soggetto, *cosa del suo sé* e al tempo stesso inestricabilmente intrecciata alle *cose del suo gruppo*, non deculturata dalle rappresentazioni a cui aderisce, ma neppure appiattita su di esse. Mi è parsa cioè capace di “formulare una domanda personale” (Zempléni) usando il linguaggio dei *rab*. Mi è parsa, infine, capace di seguire il tortuoso cammino della cura e della guarigione, disegnando uno spazio di riscrittura delle alleanze (la “rivisitazione critica delle norme”) in seno al suo gruppo, accentuando il suo processo di individuazione⁹ e restando allo stesso tempo fieramente *inaccessibile* alla clinica occidentale.

Conclusioni

Ho iniziato queste riflessioni segnalando che Amina non è “rappresentativa” del suo gruppo. Come Tuhami, Amina è marcata dalla distanza e dalla differenza rispetto alla media e al gruppo. Nel suo villaggio, Amina è la *toubab*, la bianca con la pelle nera, la ribelle che per tutta l’adolescenza rifiuta di portare le trecce, che emigra e vive sola prima del matrimonio. Il tema del confine, del *limes* è più volte ritornato nella sua storia, sia un confine tra mondi simbolici dolorosamente abitato, sia un attraversamento di confini geografici e culturali sempre desiderato e una volta realizzato attraverso la migrazione. Vorrei qui concludere con una riflessione che superi l’interpretazione della liminarità come “abitare un confine”. Commentando l’articolo di Mastromattei sulla possessione come fenomeno interculturale (Mastromattei 2001), Pennacini sottolinea “la capacità della possessione di provocare un’alterazione della coscienza, un “salto d’identità” che sembra *spezzare i confini* non solo dell’individuo posseduto ma anche, in qualche modo, della sua cultura” (Pennacini 2001, p. 13, corsivo mio). Anche nel caso di Amina, la possessione è apparsa come un dispositivo per spezzare i confini che demarcano le sue identità e appartenenze, per attraversarli nei due sensi, per violare spazi interdetti e accrescere la sua autonomia decisionale. Nel caso di Amina, la possessione appare sia come un meccanismo di reincorporazione nel gruppo, che le conferisce un nuovo status, sia un meccanismo “rivisitazione critica” e di rinegoziazione di identità e poteri. Nella sua biografia, lo “stare sui confini” non appare solo come *l’essere stati spinti*

⁹ Questo aspetto della vita della protagonista conferma la tesi di Corin (Corin 1976, p. 360) che individua nella possessione da spiriti in contesto urbano una strategia di individuazione delle possedute.

ai margini da chi abita in posizione egemonica un mondo di senso, ma anche una posizione di ambiguo privilegio, da dove può sporgersi verso altri mondi senza abbandonare il proprio e da dove può connetterli e tracciare di nuovo i confini che li separano.

Questo ritratto di Amina ci ha restituito una “vita di traverso”, esistenza unica e non generalizzabile, che abita stabilmente un *limes* e lo attraversa nei due sensi, ma anche lo ridisegna. Nella sua vita, la frontiera non è uno stadio di un rito di passaggio, ma un luogo abitabile, benché “di traverso”, metaforicamente al prezzo di una torsione. La possessione di Amina le consente non solo di abitare i confini tra culture e categorie, ma di spezzarli, connetterli e ridisegnarli. Riflettendo sull’“efficacia storica” della possessione (Beneduce 2002, p. XIV) cioè sulla sua persistenza in contesti di rapida occidentalizzazione, possiamo dunque confermare che la possessione è una pratica più *transizionale* che tradizionale (Beneduce e Taliani 2001, p. 16) e non si configura quindi come un relitto affiorante di civiltà sulla via del tramonto, ma come cifra tuttora inspiegata di una inquieta modernità in cammino.

Il confronto di questo ritratto di Amina con il già citato ritratto di Tuhami è eloquente. Tuhami non riesce a ricevere aiuto dalla sua cultura simbolica, e gli spiriti appaiono nella sua vita sono «simboli irrigiditi» di un «codice culturale ormai irrilevante» (Crapanzano 1995, p. 143), al punto che Tuhami appare rassegnato a non poter cambiare la sua situazione (Crapanzano, 1995, p.133). Amina invece trova nella plasticità del suo sistema di credenze gli spazi per accedere alla guarigione. Mentre Tuhami appare come una “figura della marginalità” rispetto al suo sistema di credenze, un “fuoricasta” (Crapanzano 1980, p. 5), Amina è assimilabile a “figura della liminarità” nel senso performativo di Turner, non solo quindi una “vita di traverso”, ma anche una “figura del riscatto” che manipola strategicamente il suo sistema simbolico per accedere ad una forma di guarigione.

Tuttavia, questa guarigione implica contrarre *un nuovo debito* con gli spiriti: essa coincide con la chiamata ad un futuro di veggenza e guarigione. Al cospetto di questa rivelazione, Amina esita a varcare per sempre quel confine che gli spiriti trasformano per lei in *soglia* tra mondi, secondo la doppia etimologia della parola *limes*, che significa ad un tempo *frontiera* e *soglia*. Ritta davanti a quella soglia da cui gli spiriti la chiamano, Amina esita a sbilanciarsi irreversibilmente, a rompere quel suo precario equilibrio che è la cifra del suo esserci nel mondo, di quel suo “vivere di traverso” che, almeno per ora, gli spiriti sembrano aver accettato.

La vita di Amina rimane aperta a nuovi sviluppi. La sua “arte di vivere con gli spiriti” (Kramer 1993, Lambek 2003), la sua tenace soggettività di persona “liminare”, dimostra nella quotidianità della sua esistenza la dolorosa fertilità del suo abitare e ridisegnare quel confine elusivo che separa e connette diversi mondi di senso.

Bibliografia

- Beneduce, R., (2002), *Trance e possessione in Africa. Corpi, mimesi, storia*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Beneduce, R., Taliani, S., (2001), Un paradosso ordinato. Possessione, corpi migrazioni, *Antropologia*, 1, pp. 15-42.
- Collignon, R., (1978), Vingt ans de travaux à la clinique psychiatrique de Fann-Dakar, *Psychopathologie Africaine*, 14, 2-3, pp. 133-324.
- Corin, E., (1976), Zebola: une psychothérapie communautaire au milieu urbain, *Psychopathologie Africaine*, 12, 3, pp. 349-390.
- Corin, E., (1982), La transformation des codes religieux dans les groupes thérapeutiques de possession au Zaïre, *Cahier du CRSR*, 4, pp.138-163.
- Corin, E., (1985), La question du sujet dans les thérapies de possession, *Psychoanalyse*, 3, pp. 53-56.
- Crapanzano, V., (1977), Mohamed and Dawia: possession in Morocco, in Crapanzano, V., Garrison, V., eds, *Case Studies in Spirit Possession*, New York, John Wiley & Sons, pp. 141-75.
- Crapanzano, V., (1980), *Tuhami, Portrait of A Moroccan*, Chicago, University of Chicago Press.
- De Martino, E., (1997), *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Bollati Boringhieri.
- De Martino, E., (1961), *La terra del rimorso*, Milano, Feltrinelli.
- Jaspers, K., (2015), *Delirio di gelosia*, Milano, Raffaello Cortina.
- Kramer, F., (1993), *The Red Fez: Art and Spirit Possession in Africa*, London/ New York, Verso.
- Lambek, M., (1980), Spirit and Spouses: Possession as A System of Communication among Malagasy Speakers of Mayotte, *American Ethnologist*, 7, 2, pp. 318-331.
- Lambek, M., (1988), Spirit Possession/Spirit Succession: Aspects of Social Continuity among Malagasy Speakers in Mayotte, *American Ethnologist*, 15, 4, pp. 710-731.
- Lambek, M., (1993), *Knowledge and Practice in Mayotte. Local Discourses of Islam, Sorcery and Spirit Possession*, Toronto University, Toronto.
- Lambek, M., (2003), Rheumatic Irony: Questions of Agency and Self-deception as Refracted through the Art of Living with Spirits, *Social Analysis*, 47, 2, pp. 40-59.
- Leiris, M., (1958), *La possession et ses aspects théâtraux chez les éthiopiens de Gondhar*, Paris, Plon.
- Mastromattei, R., (2001), Aspetti interculturali della possessione, *Antropologia*, 1, pp. 43-54.
- Mercier, P., Balandier, G., (1952), Particularisme et évolution. Les pêcheurs lébou du Sénégal, *Études sénégalaises*, 3, Dakar, IFAN.

- Métraux, A., (2001), La commedia rituale nella possessione, *Antropologia*, 1, pp. 119-138.
- Miramonti, A., (2018), *Amina, ritratto una donna abitata dagli spiriti ancestrali*, Morrisville, Lulu Press.
- Ndoye, O., (2010), *Le N'doep, trance thérapeutique chez les Lébous du Sénégal*, Paris, L'Harmattan.
- Ortigues, E. e M.-C., (1966), *Cedipe Africain*, Paris, L'Harmattan.
- Pandolfo, S., (1997), Rapt de la voix, *Revue d'Études Berbères*, 15, pp. 31-50.
- Pennacini, (2001), Introduzione, *Antropologia*, 1, pp. 7-14.
- Pussetti, C., (2001), Il teatro degli spiriti. Possessione e performance nelle isole Bijagó della Guinea Bissau, *Antropologia*, 1, pp. 99-118.
- Rasmussen, S. J., (1994), The "Head Dance", Contested Self, and Art as a Balancing Act in Tuareg Spirit Possession, *Africa*, 61, 1, pp. 74-98.
- Schirripa, P., (2001), Di *abone*. Pratiche della possessione tra gli nzema del Ghana sud-occidentale, *Antropologia*, 1, pp. 77-98.
- Turner, V., (1988), *The Anthropology of Performance*, New York, PAJ Publications.
- Van Gennep, A., (1909), *Les rites de passage*, Paris, Nourry.
- Zempléni, A., (1966), La dimension thérapeutique du culte des rab. Ndöp, tuuru et samp. Rites de possession chez les Lebou et les Wolof, *Psychopathologie Africaine*, II, 3, pp. 295-439.
- Zempléni, A., (1968), *L'interprétation et la thérapie traditionnelle du désordre mental chez les Wolof et les Lebou (Sénégal)*, Université de Paris, tesi di dottorato del 3° ciclo in Psicologia.
- Zempléni, A., (1974), Du symptôme au sacrifice. Histoire de Khady Fall, *L'Homme*, XIV, 2, pp. 31-77.