



La stregoneria come discorso sulla percezione della modernità: la credenza nei *kôn*

Valentina Sbocchia

Independent researcher

KEYWORDS

stregoneria, *kôn*,
Africa equatoriale,
modernità, potere,
forze occulte, invidia.

ABSTRACT

*Following Gonzalez Díez's (2013 and 2014) work on Gabonese witchcraft, this article aims to understand how traditional forms of witchcraft, and specifically the transformation of people into *kôn*, that is zombie-like slaves laboring for their masters, is based on relationships of kinship and power. Regional variations in Cameroon and South Africa are also taken into consideration in order to highlight both temporal continuity or discontinuity as well as beliefs about the dominance of occult forces in contemporary African societies.*

Introduzione

“La strega attacca e inganna. Essa usa ciò che è impuro e potente per nuocere a ciò che è puro e debole” (Douglas, 1980:18), e in Africa centrale individui malvagi che utilizzano le forze oscure per scopi meramente egoistici sono presenti più che mai. Sembra si stia assistendo a un re-incantamento del mondo in cui la stregoneria si pone in rapporto con la modernità attraverso accuse pubbliche veicolate dai mass-media (Geschiere, 2000:19). La maniera in cui i mutamenti socio-economici hanno influito sulla vita delle persone sono rappresentati tramite il linguaggio delle forze occulte; l'esperienza coloniale, i conflitti interni ed esterni, le sofferenze e le contraddizioni vissute con i nuovi regimi fanno sì che la stregoneria richiami gli avvenimenti del passato, i valori e le tradizioni di specifiche società in una prospettiva più che mai attuale.

Nell'articolo analizzerò un'antica credenza e le modalità attraverso cui questa viene interpretata in un'ottica del tutto “moderna” e collegata al presente. Mediante i lavori di alcuni studiosi, metterò in luce come la paura di essere trasformati in zombie sia una credenza comune a diversi paesi come il Gabon, il Camerun e il Sud Africa e a diverse epoche che vanno dalla seconda metà del 1900 fino ai nostri giorni.

Il ruolo del mandante e della vittima è spesso interscambiabile; chi colpisce oggi non è detto che non possa cadere nelle stesse trappole in futuro, poiché i soggetti dell'accusato e dell'accusatore variano anch'essi a seconda della mutevolezza dei simboli, dei contesti, della struttura sociale e del linguaggio su cui si fonda la stregoneria. Il significato che riveste essere trasformati in zombie e la funzione di tale credenza hanno a che fare con i rapporti tra l'individuo e la società: fulcro del discorso sono le

dinamiche della parentela e del potere politico. La strega è infatti percepita come elemento esterno che colpisce da dentro la comunità o come parte integrante di essa che mina l'integrità altrui.

Stregoneria, corpo e potere

In molte parti dell'Africa equatoriale, discutere dei fatti legati alla quotidianità senza menzionare l'uso proprio e improprio delle forze occulte risulterebbe alquanto complesso (Geschiere, 1998:812). Le trasformazioni sociali ed economiche e l'avvio verso un sistema capitalista dopo l'indipendenza coloniale fanno sì che la stregoneria diventi un tema sempre più attuale tramite il quale è possibile interpretare i cambiamenti della collettività, la percezione sulle nuove forme di ricchezza e sulla logica di compra-vendita.

Una tra le molteplici forme di stregoneria è stata analizzata da Gonzalez Díez in Gabon, tra il 2005 e il 2008: soprattutto tra la popolazione di origine etnica Fang, gruppo più numeroso e importante, si crede che le persone vengano uccise, trasformate successivamente in *kôn*, una specie di "zombie", e mandate a lavorare gratuitamente in alcune piantagioni "invisibili" sotto il controllo di potenti stregoni che appartengono all'élite politica del paese (Gonzalez 2013:87). Credenze riguardanti la *sorcellerie*, secondo lo studioso, sembrano riprodursi e prendere forma di fronte alle disegualianze economiche e ai disordini sociali causati dal capitalismo e dalla modernità nella Repubblica gabonese.

Nell'immaginario collettivo gabonese, una morte improvvisa non possiede nulla di accidentale, è anzi percepita come un fenomeno legato alle forze occulte. Quest'ultima è un potere che ogni essere vivente possiede al suo interno. Il concetto, che in Gabon viene espresso con il termine *evu*¹, in Occidente verrebbe tradotto con *stregoneria*, *witchcraft*, e *sorcellerie*. Avere più potere mistico equivale ad avere più forza e autorità, fatto che spiega perché l'occulto viene normalmente gestito dai leader politici. La differenza sostanziale con la contrapposizione tra Bene e Male tipica del cristianesimo è che *l'evu* è estremamente ambivalente, una sorta di potere "neutro" utilizzato sia in maniera positiva – come beneficio collettivo, quindi per garantire sicurezza e prosperità – che negativa – arricchirsi a discapito di qualcun altro, fino ad uccidere. In effetti, la stessa figura dello *nganga* racchiude in sé la massima ambiguità: stregone potente capace di curare e aiutare chi viene trasformato in "zombie", è allo stesso tempo in grado di recare morte e dolore (Geschiere 1996:312). Sebbene i termini "witchcraft" e "sorcellerie" siano usati oggi dagli stessi africani, risultano alquanto riduttivi per descrivere la complessità che concerne tali credenze. Si dovrebbe, secondo Geschiere, parlare più che altro di "forze occulte" o di "energia speciale" (Geschiere 2000:18) per cercare di accostarsi più adeguatamente a certi concetti. Il termine occidentale "stregoneria" è ancorato a immagini esclusivamente immorali che riportano alla contrapposizione epistemologica tra Cristo e anti Cristo, dovuto all'uso che ne fece la Chiesa nel corso della storia. *L'evu* è un potere che racchiude la massima ambiguità e che non ricade nella logica dell'*aut-aut*; il tutto dipende dall'uso che si sceglierà di farne.

Nel contesto analizzato da Gonzalez in Gabon, *l'evu* è usato in maniera estremamente immorale: individui maligni compiono omicidi rituali, uccidono persone innocenti, "rubano" alcune parti del corpo rivendendole ai politici locali sotto forma di amuleti magici in grado di far arricchire coloro che li utilizzano. La visione comune che si ha in Africa centrale su questa forza mistica (*evu*) è che essa sia una sorta di sostanza contenuta nella pancia di ciascun individuo. Tuttavia, nei primi anni del

1 Il termine *evu* si ritrova in Gonzalez (2013 e 2014). Geschiere (1996) lo indica come terminologia utilizzata dai Beti del Camerun. Esistono differenti e molteplici varianti etniche per esprimere il concetto di stregoneria: *djambe* per i Maka del Camerun, *ewusu* tra i Duala, *liemba* tra i Bakweri, *sem* tra gli 'Nso.

1900, si attestò che tra i Fang del Camerun vi era la credenza che *l'evu* si trovasse in ogni frammento corporeo (Bernault 2006:208-212), fatto che potrebbe spiegare perché tra i Fang del Gabon vi è la concezione che "rubare" parti del corpo altrui significa possedere l'essenza della persona, appropriarsi indebitamente della sua vita e controllarla anche dopo la morte: l'anima non si può riconnettere con gli antenati ma è totalmente sottomessa ai lavori forzati nelle piantagioni mistiche di proprietà dei politici di zona. Nel mondo visibile, uno stregone che riduce in manodopera servile i membri della comunità è riconoscibile dal fatto che possiede beni estremamente di lusso, comodità raggiungibili solamente con pratiche immonde.

Questa dicotomia tra omicidi rituali e nuove forme di ricchezza sembra essere relegata a una sorta di "economia occulta"² che va espandendosi in molte zone dell'Africa centro-occidentale. L'importanza che gli organi rivestono a livello economico e il modo attraverso cui è possibile sottrarre a un morto la propria anima per schiavizzarla in queste piantagioni mistiche possono essere compresi mediante la concezione che si ha sul corpo. Non esistendo una divisione netta tra materialità e immaterialità, nemmeno il corpo è relegato alla sola realtà fisica; esso è più un'entità multipla connessa con le forze mistiche degli individui.³ Il potere spirituale – dunque l'accrescimento del proprio *evu* – poteva essere raggiunto con le manipolazioni del corpo già a fine '800; offrire in dono una vittima tramite un sacrificio rituale permetteva all'intero gruppo di negoziare con le forze ancestrali e di accaparrarsi la prosperità collettiva, mentre la convinzione che individui malvagi potessero "rubare" delle parti del corpo per nutrirsi dell'*evu* altrui era una delle preoccupazioni dell'epoca.

Tra i Fang, i cadaveri di coloro che venivano designati come stregoni in grado di recare malessere al prossimo venivano analizzati da uno *nganga* che toglieva le presenze oscure dal corpo. In caso di un individuo estremamente pericoloso, il corpo veniva poi bruciato per annientare qualsiasi potere. Secondo Bernault, quando furono applicati i divieti coloniali contro le autopsie rituali, la custodia dei cadaveri negli obitori fu una pratica a sua volta percepita come immorale, poiché in questo modo si manipolavano e si interagiva con le forze occulte e non si permettevano le giuste attenzioni al corpo da parte dei parenti e degli stregoni:

Ritual autopsies in particular were interpreted by European rulers as a profanation of cadavers, and more often as cannibalism, a crime punishable by the death penalty. [...] Victims' bodies were less prone to escape local authorities' control, unless colonizers ordered an official autopsy, or exhumed a corpse for investigation. In this case, the removal of the victim's organs by foreigners could be interpreted as manipulating spiritual forces (Bernault, 2006:218).

Inoltre, attorno al 1910 furono proibiti gli amuleti e le reliquie, simboli dei legami parentali ancestrali; il corpo fu privato della sua sacralità e del suo potere, così come furono sconvolti gli equilibri che legavano e regolavano i rapporti tra il mondo dei vivi e quello dei morti. Furono limitati i rituali locali secondo i quali si attendevano giorni o intere settimane per seppellire il defunto, affinché il percorso di riconciliazione con i discendenti non fosse completo. I cimiteri di stampo europeo presero il posto di quelli tradizionali arrecando disequilibri e incertezze nelle rappresentazioni sociali legate alla protezione dei morti e alla loro connessione con l'altro mondo. Se da una parte la morte è percepita

2 Termine coniato da Comaroff (1999) per indicare la proliferazione e l'importanza degli omicidi rituali all'interno dell'economia di mercato.

3 Esistono differenti terminologie: *nyol* in Fang, *nitu* in Kikongo, per designare il corpo nella sua vitalità, *mbim* in Fang, *ebembe* in Lingala, utilizzato per il cadavere, *ko'n* in Fang, *lila'ka* in Lingala, *kiubula* in Kikongo per indicare il corpo pronto alla sepoltura e alla riconnessione con gli antenati.

come un evento catastrofico, dall'altra unisce la comunità, ne stimola il rafforzamento dell'identità attraverso l'origine culturale del gruppo (Favole, 2004:5), creando collegamenti sempre più coesi tra i vivi e i morti. Distruggendo questi "luoghi sacri", si distrussero così i legami tra le due sfere.

I sacrifici umani aventi lo scopo di connettersi con i poteri ancestrali e di minimizzare i poteri malvagi di un individuo per il bene sociale⁴ non sono affatto un fenomeno recente. Quello su cui in effetti si interroga Bernault (2013) non è perché questi siano presenti, ma il motivo per cui stiano proliferando in molte zone dell'Africa equatoriale in questo periodo storico; secondo lo studioso sarebbero una delle conseguenze del disordine e della rottura della visione del mondo creati a partire dal colonialismo, a causa della violenza subita tramite i lavori forzati a cui la popolazione fu sottomessa durante la prima metà del 1900. Come ricorda Geschiere, gli ufficiali francesi denunciavano spesso la pigrizia delle comunità nella lavorazione dei campi a causa di una loro insensibilità alle leggi economiche occidentali. La risposta messa in atto fu appunto la coercizione tramite la collaborazione con i capi villaggio nel controllare e vigilare: la non sottomissione alle volontà dei comandanti francesi portava inevitabilmente alla prigionia. La figura dei capi clan si caricò di connotati estremamente ambivalenti poiché associati all'autorità dei bianchi e alle forme di controllo sociale occidentali esercitate nei confronti della popolazione (Geschiere 1996:309-313), fatto che portò a un cambiamento nella sfera soprannaturale. Nelle società altamente gerarchizzate si crede che il capo clan mantenga una sorta di controllo sulle forze occulte perché regola l'accesso alle risorse e vigila le vite altrui: una volta che la capacità dei capi villaggio fu resa vana nel gestire e controllare la sfera politica e quella spirituale, probabilmente si iniziò a ricorrere ai sacrifici umani anche per accaparrarsi la protezione degli antenati, dunque accrescere l'*evu* e competere con la supremazia dei bianchi. Se in passato i sacrifici si attuavano per il bene della comunità, ora appaiono più come veri e propri omicidi commessi per un tornaconto personale, ovvero con il fine di avere sempre più accesso al potere spirituale, dunque economico, o per mantenere inalterato uno status sociale, e a detta di Geschiere (1996:309), le comunità locali sono terrorizzate dalle attuali forme di stregoneria associate al potere delle autorità politiche: i beni di lusso posseduti dall'élite, dai capi villaggio e dalle persone benestanti sono percepiti come comodità ricavate dallo sfruttamento nelle piantagioni mistiche del "doppio corpo" (Bernault, 2013) dei membri della comunità dopo la loro morte nel mondo visibile.

Essere trasformati in "zombie" in Gabon

In Gabon, i racconti su persone vittime dei crimini rituali si diffondono e si espandono in tutto il territorio anche tramite i giornali locali; sono proprio questi secondo Gonzalez a indirizzare le persone a credere o meno di trovarsi di fronte a una pratica legata alla stregoneria. L'11 luglio 2008 «L'Union» riporta il caso di Ralph Minko, bambino ucciso nella periferia di Makokou dal nonno a causa di una maledizione, il cui sangue venne poi venduto a un politico locale (Gonzalez 2013:78). E ancora, sempre nel 2008 venne narrata la storia di un annegamento in mare di un altro bambino a Okala, una zona periferica di Libreville: il corpo fu trovato la mattina successiva completamente deturpato e privo delle orbite degli occhi. Dopo una consultazione con uno *nganga*⁵, i parenti compresero di trovarsi di fronte a un omicidio, poiché egli asserì che "lo spirito di vostro fratello è schiavo, in questo momento lavora per il Paese" (ibidem:262). A essere colpiti non sono solo i bambini: sempre «L'Union» nel 2008 riporta il caso di una donna uccisa a sud della capitale. Il cadavere era privo delle parti genitali. A essere

⁴ In Douglas M. (1980:191) Ardener descrive come tra i Bakweri del Camerun occidentale si faceva bere una bevanda a base di succo a chi venisse sospettato di essere una strega: se la persona vomitava significava fosse innocente, in caso contrario veniva impiccata.

⁵ Possessore dei poteri spirituali durante i rituali (termine utilizzato prevalentemente in Africa equatoriale).

incolpato fu anche il capo villaggio, complice nella vendita degli organi della donna a un qualche politico della zona (ibidem:78).

Secondo la rappresentazione sociale gabonese degli omicidi rituali, le vittime sarebbero trasformate in *kôn*⁶, "zombie" costretti a lavorare sul Monte Kupe, roccaforte degli stregoni, situata nel nord del paese, per portare ricchezza - tramite una manodopera sostanzialmente gratuita - ai membri dell'élite. Una persona diventa un *kôn* nel momento in cui viene uccisa e privata dell'*evu* attraverso l'esportazione di alcune sue parti del corpo. Gli organi vengono mercificati, rivenduti a terzi e contenuti all'interno di amuleti magici. Possedere questi amuleti magici significa essere padroni dell'anima altrui, intesa come una sorta di "doppio corpo" (Bernault, 2013) che diventa un mezzo attraverso il quale chi brama di arricchirsi ulteriormente può acquisire sempre più potere economico, poiché guadagna sulla riduzione in schiavitù delle vittime sul Monte Kupe. Manipolare l'invisibile in maniera scorretta porterebbe all'accesso concreto di beni considerati di lusso, come ville e automobili moderne, status symbol non posseduti dalla maggior parte della popolazione se non attraverso l'uso stregonesco del corpo degli altri. Chi commette l'omicidio non è mai scoperto sul momento, poiché la stregoneria è una pratica occulta che rimane inaccessibile agli occhi dei più, e tantomeno si arriva a conoscere il modo in cui il corpo della vittima viene "rubato". Le intere vicende sono ricostruite a posteriori, confessate dai committenti e riportate dalle testate giornalistiche.

Se i colpevoli di trasformare le vittime innocenti in *kôn* sono dunque i leader e gli appartenenti alle classi agiate, secondo l'analisi di Gonzalez coloro che commettono i crimini possono essere i parenti stessi della vittima o persone all'infuori del nucleo familiare, ad esempio immigrati equato-guineani⁷, individui non ritenuti appartenenti alla società che si mettono al servizio di qualche politico locale. Allo stesso tempo, notizie di cadaveri ritrovati in mare di persone intente a raggiungere le coste del Gabon dalla Guinea sono percepiti non tanto come degli annegamenti ma come un chiaro segno di omicidio rituale, poiché secondo la visione comune che si ha della morte, essa non è mai un fatto accidentale ma un fenomeno dovuto alla stregoneria come messa in atto di pratiche oscure e malvagie. Diventare *kôn* risulta così essere un qualcosa di complesso e ambiguo: in un clima di incertezza tale, chi commette il crimine non è detto che non possa essere una futura vittima. Essere schiavizzati e utilizzati come merce-lavoro può capitare a chiunque; non si segue un nesso di causalità e non dipende dalle azioni giuste o ingiuste che si possono commettere per impedire che la propria anima venga "catturata".

Il *kôn* non è una nuova forma di stregoneria⁸, bensì una pratica quiescente che diventa sempre più reale e presente in momenti specifici della vita politica gabonese, ovvero nel corso delle campagne elettorali. Il ruolo chiave dei mass-media sarebbe quello di enfatizzare ritrovamenti dei cadaveri connessi alla "zombificazione" mistica di corpi con l'avvicinarsi delle elezioni (Gonzales 2013:80).

Un altro elemento che emerge sovente in questi casi è che i mandanti spesso non vengono

⁶ *Kôn* oppure *kohng* per i termini utilizzati in Gabon. Si vedrà più avanti che essi sono riportati in maniera differente, da paese a paese: ad esempio, si parla di *famla* ed *ekongi* in Camerun e di *vekongi* in Sud Africa.

⁷ Le notizie a riguardo sono riportate in Gonzalez (2014:76-78) da articoli de «L'Union» del 1987, 1989 e 2008.

⁸ Il primo racconto sulla stampa nazionale relativo al *kôn* di cui parla lo studioso risale al 1987. La credenza non sembrerebbe tuttavia essere originaria del Gabon, ma deriverebbe dalle popolazioni imparentate linguisticamente con i Fang del Cameroon; il termine viene attestato già agli inizi del 1900 da Nekes tra i Beti del Camerun meridionale con il significato di spirito che torna sulla terra.

identificati; conseguentemente vi è, a torto o a ragione, l'accusa di affossamento dell'indagine da parte della polizia, in modo da coprire eventuali mandanti politici degli omicidi. Le stesse allusioni al fatto che gli omicidi avvengano maggiormente nel corso dei periodi elettorali, esplicitate dai giornali e dalla gente per strada, sono dei chiari atti di accusa contro i politici, in quanto si ritiene che sia proprio in queste occasioni che essi necessitino maggiormente di fortificare i propri poteri attraverso tali crimini. (Gonzalez 2013:80)

La stregoneria in Africa è prevalentemente un discorso sul potere politico. In Gabon la famiglia Bongo guida il paese dal 1967: l'appoggio francese e la repressione dell'opposizione non sono stati gli unici fattori che hanno portato a una tale longevità dinastica. La manipolazione e il controllo della sfera simbolica è una delle ragioni cardine nella trasmissione del potere politico nella famiglia, dunque non solo un potere economico quanto un potere spirituale, in linea con la cosmologia e i sistemi di significato gabonesi. In effetti i Bongo appartengono ai Teke o Bateke, un gruppo Bantu minoritario in Gabon, percepito e associato dalla maggioranza della popolazione ai Pigmei Baka per via di suoi supposti legami con essi. Facendo leva sulla sua presunta appartenenza al "popolo della foresta", Albert Bernard Bongo – primo della dinastia - fu presto visto dalla popolazione come portatore dei poteri mistici e manipolatore delle forze invisibili, acquistando l'appoggio politico delle società segrete *Bwiti*, una delle religioni ufficiali del Gabon. Ben presto la corruzione, la costante presenza francese nel territorio, l'arricchimento di pochi a discapito dei molti e l'iniqua distribuzione delle risorse conseguentemente a una crisi economica, portarono alla creazione di sette segrete contro il regime e tentativi di riformare il sistema politico multipartitico nel 1990 (Ngolet, 2000:55-68). Tuttavia, i Bongo si trovano ancora oggi alla guida del paese.

No wonder it still seems to be the obvious idiom with which to interpret modern developments, marked by new and shocking inequalities. It is a discourse which can serve to explain and even legitimate the astonishing wealth and the shocking accumulation of power by the new elite; but it can also serve to undermine their position. (Geschiere 1996:314-315)

Le accuse sull'aver a che fare con la stregoneria vengono mosse da parte dell'opposizione politica che, attraverso la stampa e i mass-media, punta il dito contro gli appartenenti al regime di fare un uso illegittimo delle forze occulte, schiavizzando misticamente le persone per acquisire sempre più potere, credenza che entra a far parte nell'immaginario collettivo della popolazione locale. Ecco che allora la stregoneria rispecchia il modo in cui la società esperisce i cambiamenti e i conflitti politico-economici, una chiave di lettura sul mondo che Evans-Pritchard definirebbe "un concetto fondamentale che dà forma alle esperienze delle avversità" (in Schultz, Lavenda, 2005:174).

L'interpretazione di Gonzalez del *kôn* e degli omicidi rituali sottolinea come gli sconvolgimenti provocati dall'avvento del sistema capitalista si tramutino e si esplichino tramite il linguaggio della stregoneria. Le persone vengono uccise, trasformate in "zombie" e utilizzate come merce-lavoro gratuita; la realtà viene rielaborata e articolata in un complesso sistema di pensiero che cela la non accettazione del sistema e le insicurezze vissute quotidianamente a causa della corruzione politica e dell'iniquità nella distribuzione delle risorse (Gonzalez 2014:276-278). In questo contesto è alquanto difficile comprendere a fondo le differenze tra ciò che è reale e ciò che viene solamente immaginato:

Corpi effettivamente mutilati per fini rituali, corpi deturpati per motivi accidentali e corpi scomparsi si amalgamano in un unico immaginario che non si cura di fare troppe distinzioni o di verificare la veridicità dei suoi casi. Può quindi succedere che il ritrovamento di un corpo in

mare, decomposto e deteriorato per cause naturali, sia considerato equivalente al ritrovamento di un cadavere intenzionalmente mutilato. (Gonzalez 2013:77)

Non tutte le rappresentazioni sociali legate alla ricchezza e alla visione politica possono essere perfettamente ricondotte a un'interpretazione del reale, tutt'al più ne evidenziano delle sfumature. Il linguaggio circa le forze occulte non mette in luce una chiara distinzione tra ciò che pura fantasia e ciò che non lo è (Geschiere 1997:19). A tal proposito, nell'articolo "*Religion: Fact or fancy*" (2008), Busatta si interroga su quanto le questioni circa la veridicità dei fatti legati alla religione, alla stregoneria e all'insieme delle credenze sul soprannaturale siano essenziali per lo studio di una cultura. Indubbiamente, l'idea che si ha sulla verità varia da società a società: interpretare un sistema di pensiero differente e ricondurlo a un punto di vista "etico" rischierebbe di offuscare il significato e il valore. La stregoneria è un discorso complesso, paradossale, l'espressione di una e più situazioni che generano conflitto, interiore ed esteriore, ed è un fatto ritenuto reale e "veramente" pericoloso, non solo perché concerne la violenza esercitata dall'élite politica ma anche perché riguarda l'incrinarsi dei rapporti con il proprio nucleo familiare e la propria comunità. Accumulare nuove forme di ricchezza può attirare a sé un altro male da cui è difficile liberarsi, vale a dire l'invidia dei parenti.

Variazioni regionali: l'invidia nelle società rurali

I Bakweri del Camerun occidentale furono oggetto di studio di Ardener a partire dalla seconda metà del 1900. Popolazione di lingua bantu, erano conosciuti per essere estremamente "apatichi" alle nuove forme di progresso importate dai tedeschi, quali la coltivazione del tabacco, del cacao e dell'olio di palma. L'accumulazione di nuove ricchezze non era affatto vista di buon occhio all'interno di questa società egualitaria; possedere beni, come bestiame e piantagioni, poteva scatenare l'*inona*, ossia l'invidia dei parenti di linea paterna, poiché i fratelli di un uomo avevano pieno diritto all'eredità prima dei figli. L'invidia esercitata dai membri della famiglia poteva infatti provocare attacchi di stregoneria, a tal punto che per allontanarsi dal pericolo chi aveva più possedimenti organizzava spesso dei banchetti a base di carne animale da distribuire tra la collettività, in un certo senso simili ai *potlatch*⁹ dei Kwakiutl dell'Isola di Vancouver descritti in Franz Boas (1897).

Con l'arrivo dei colonizzatori, le trasformazioni della società Bakweri portarono a un cambiamento paradossale dell'immaginario collettivo della stregoneria. I nuovi benestanti arricchiti con i beni importati dai tedeschi furono designati come stregoni malvagi che uccidevano i propri parenti o davano in pasto i figli a streghe ancora più potenti, costringendoli ai lavori forzati sul lontano Monte Kupe e trasformandoli in *ekongi*, vale a dire "zombie". Gli *nyongo* – così erano chiamate le streghe – si potevano facilmente riconoscere poiché erano gli unici a possedere case con tetti di latta. Spiega Ardener che nel 1953 la paura di destare sospetti e di chiamare a sé la forza oscura era tale che in pochi ebbero il coraggio di costruirsi abitazioni moderne, salvo poi essere stigmatizzati ed evitati dal resto della comunità (Douglas 1980:194). Probabilmente, beneficiare delle trasformazioni economiche indotte dal colonialismo era ritenuto un qualcosa di immorale che andava contro i valori della società Bakweri, dal momento in cui erano solo pochi gli individui che cambiavano status sociale a fronte del resto della collettività. Le nuove forme di ricchezza si percepivano come contaminate poiché provenienti dall'esterno, dunque non accettate dai Bakweri come beni facenti parte della società. Questa visione del denaro come immorale e pericoloso si può ricollegare a quella analizzata da Shipton tra i Luo del

⁹ Ardener parla a tutti gli effetti di "una cerimonia *potlatch* [tra i Bakweri] conosciuta come *ngbaya*, organizzata solo da persone molto ricche, [in cui] doveva essere fatta un'ecatombe di capre, polli e mucche di una razza nana indenne dalla mosca tse-tse, che poi venivano distribuiti tra i partecipanti" (in Douglas 1980:192).

Kenya (in MacGaffey, 1990), secondo cui il denaro era differenziato in due categorie ben distinte: quello “buono” e quello “amaro”. Quest’ultimo proveniva dal possesso di terra, oro, tabacco, cannabis e dalla vendita del gallo domestico, animale il cui benessere fisico era connesso con la ricchezza della famiglia. Tutti questi averi indicavano un elevato status sociale, simboli dell’irruzione di una cultura estranea all’interno della collettività, beni portatori di nuove diseguaglianze e ingiustizie. Quando questo tipo di denaro veniva messo in circolo all’interno della comunità, era possibile purificarlo tramite specifici rituali: a essere pericoloso non era il denaro in sé, quanto colui che lo aveva reso tale. L’entrata dei Luo nell’economia di mercato era percepita come un fenomeno che metteva in pericolo le norme sociali di una società essenzialmente agricola verso un emergente e destabilizzante individualismo. Accrescere il proprio status e possedere nuove forme ricchezza significava differenziarsi dal resto della comunità, non essere più riconosciuto come un membro ma come un soggetto “estraneo” contaminato e accecato dai beni di lusso provenienti dall’esterno. Ad ogni cambiamento sociale, politico ed economico corrisponde una reazione, un momento di transizione in cui la collettività deve appropriarsi degli sconvolgimenti vissuti, comprenderli e farli rientrare nelle proprie categorie di pensiero. La stregoneria si pone quindi come fenomeno liminale, transitorio, che si manifesta in maniera crescente con l’arrivo di alcuni elementi esterni e destabilizzanti, e che si affievolisce non appena viene creata una nuova situazione di equilibrio. Questo è ciò che accadde tra i Bakweri: non appena furono create delle unità cooperative per la coltivazione delle banane, i villaggi furono investiti da una grande ricchezza. Poco a poco, i positivi cambiamenti economici portarono a una riduzione di accuse di *nyongo*, e nei villaggi si iniziarono a intravedere sempre più case fabbricate con ondulati di latta.

Quando essi furono scossi dai traumi durati cinquant’anni, le preesistenti credenze di stregoneria assunsero una forma più oscura e più morbosa. Quando le circostanze “oggettive” cambiarono, essi non abbandonarono le credenze; agirono, come abbiamo visto, accordandosi alla logica di quelle ed esorcizzarono gli zombi. (Douglas, 1980:202)

Dunque, in questo caso la stregoneria faceva parte di un complesso di rappresentazioni simboliche che si mettevano in atto nel momento in cui la collettività si ritrovò a dover subire cambiamenti nel proprio assetto dovuti ad agenti esterni che portarono a un iniziale disequilibrio. Non appena la situazione si stabilizzò e una nuova armonia sociale fu trovata, quei beni di lusso precedentemente ritenuti pericolosi subirono un processo di “purificazione simbolica” da parte del gruppo. Le streghe *nyongo* sembrarono cessare temporaneamente di esistere, “ma gli zombi ora non erano meno reali: erano solo privi di potere” (ibid).

La cosa interessante è che i Bakweri ritenevano che lo *nyongo* fosse una credenza portata dall’esterno, arrivata nel villaggio insieme a individui malvagi poco dopo la Prima Guerra Mondiale. La localizzazione del Monte Kupe come luogo delle piantagioni invisibili fece concludere Ardener che si trattasse di una nuova forma di stregoneria al tempo diffusa in Africa orientale e centrale ma non nella parte occidentale (1980:194). Caratterizzandosi per non avere nessuna origine certa, né in termini cronologici che geografici, il *kôn*, seppur chiamato con diverse terminologie, è un male che si manifesta in tempi e momenti differenti nell’immaginario collettivo di molte società dell’Africa centro-occidentale, seguendo diverse sfumature all’interno delle comunità in cui questo tipo di stregoneria si manifesta.

Anche tra i Maka del Camerun sudorientale sembrerebbe impossibile parlare di potere senza menzionare la *djambe*. I discorsi su queste forze malvage dilagano sia tra le classi agiate che nei ceti medio-bassi. Geschiere definisce la credenza del *famla (kôn)* come una forma di “stregoneria che attacca

la casa”¹⁰, mina le sicurezze famigliari e si esprime attraverso il lato oscuro della parentela.

L’invidia si fa più presente quanto più le differenze nello stile di vita tra villaggio e città sono rese esplicite, in base all’idea che le nuove comodità portino inevitabilmente ad altre diseguaglianze. Spesso, chi sceglie di andare a lavorare fuori dall’area di controllo del proprio capo villaggio è attaccato dall’invidia dei famigliari. I giovani che si allontanano dalla terra natale in cerca di un successo futuro accusano i parenti di lanciare maledizioni contro di loro. Un famigliare è in grado di farti ammalare, risucchiare le energie vitali e trasformarti in “zombie” perché invidioso della realizzazione altrui all’infuori della comunità. Chi esce dal villaggio non è più protetto, viene anzi attaccato per aver disobbedito agli anziani, figure gerarchicamente importanti che regolano l’accesso alle risorse e ai beni.

La stessa logica dell’invidia è presente anche tra gli ‘Nso del Nord-Ovest del Camerun. La gerarchia sociale patrilineare dei Bamenda Grassfields o Altopiani Occidentali prevede che il capo lignaggio disponga delle intere risorse, mentre i giovani, nella speranza di essere eletti come futuri capi - solamente un figlio può prendere il posto del padre - rimangono esclusi dalla mobilità sociale. Anche la regolamentazione del sesso è una prerogativa del tutto in mano agli anziani. In questo determinato contesto, sono in molti a scappare dal villaggio e a recarsi in città per fare fortuna, lontani dalla propria famiglia e dai valori tradizionali. Le accuse verso gli anziani di proibire l’accesso alla sessualità e ai beni di cui dispongono si rispecchiano anche nei discorsi attorno all’AIDS, percepito dai ‘Nso come un male legato alla sfera dell’immoralità: i giovani pensano che si tratti di una maledizione lanciata loro dai parenti invidiosi della loro libertà, mentre gli anziani lo percepiscono come una diretta conseguenza della distruzione dei valori tradizionali. La malattia si presenta ogniqualvolta ci si comporta in modo promiscuo non rispettando l’astinenza prematrimoniale o commettendo adulterio nei confronti del proprio partner: viene rappresentata come una forma di stregoneria che non deriva dall’azione malvagia altrui, bensì dall’individuo stesso che si comporta in modo illecito e immorale. Uscire dalla società e allontanarsi dalla sfera d’influenza del capo villaggio significa venire contaminati da mali quali l’AIDS, essere emarginati, non essere più riconosciuti come pari a causa dell’acquisizione delle modalità di comportamento e di pensiero che si ritrovano al di fuori, mentre per i giovani la malattia ha a che fare con l’invidia esercitata dalla propria famiglia, bramosa di regolare e gestire le vite altrui (Quaranta, 2004:5-14).

Il gap tra villaggio e città, tra tradizione e modernità, è centrale nei discorsi sulle forze occulte, poiché la stregoneria rivela l’approccio che una data comunità ha nell’esperire i cambiamenti culturali, dunque economici e sociali relativi alla vita moderna. Gli eventi sono spiegati come diretta conseguenza dell’agire umano. Trattandosi di occulto, è difficile capire chi ha fatto cosa; si è a conoscenza solo del perché. La stessa logica la si può ritrovare nel malocchio, fenomeno in cui l’invidia gioca un ruolo principale. Anche nelle comunità contadine sarde descritte da Gallini (1973) l’arrivo del capitalismo e le nuove forme di ricchezza si trovavano in contrasto con i valori che sostenevano la collettività. Chi troppo aveva si differenziava dagli altri e metteva sempre più a rischio sé stesso; un occhio che guardava di traverso e bramava i beni altrui era sempre dietro l’angolo. La “fortuna” non è eterna; possedere una bella casa, un buon terreno o anche dei figli modello non lasciava di certo immuni dagli eventi negativi. L’invidia era una forma di stregoneria oscura, poteva colpire in qualsiasi istante. Essa funzionava principalmente come “norma sociale” tramite la quale la società affermava la sua funzione autoritaria e punitiva. L’occhio controllava che tutti fossero allo stesso livello sociale ed economico e

¹⁰ In questo senso la “casa” è un termine che indica la corruzione politica interna al proprio paese e che designa le relazioni ambigue dettate dall’invidia che intercorrono nel proprio nucleo famigliare. Altri termini utilizzati dagli intervistati e riportati dallo studioso in “*The Modernity of Witchcraft*” (1998) sono “stregoneria dei bianchi” e “stregoneria dei ricchi”.

vigilava affinché si obbedisse alla legge (Gallini 1973:13). Nel momento in cui un membro disponeva di alcuni beni di lusso che lo potevano differenziare socialmente dal resto della comunità, si pensava che le regole fossero state trasgredite; vi era l'esigenza di portare tutti "alla pari" (ibidem). Togliere al singolo significava ridare alla collettività, e il ruolo dell'invidia era proprio quello di essere un fenomeno livellatore.

Di fatto limitatezza economica e invidia sociale si condizionano a vicenda: si invidia perché non si possiede e invidiando si fa di tutto perché l'altro non possieda. In quanto norma sociale, l'invidia è la legge di un gruppo che tende al proprio livellamento, utilizzando come strumento la punizione di chi emerge in modo considerato eccessivo. (Gallini, 1973:112)

L'invidia è perciò la norma all'interno di molte società rurali. Essa regola l'eccesso in una società in cui possedere troppo è ritenuto immorale nei confronti del gruppo. Allo stesso modo, la credenza nel *kôn* (*kohng*, *ekong*, *famla*, *vekongi*, *nyongo* nelle altre lingue dei gruppi che condividono questo complesso culturale) riguarda i beni di consumo e gli status. Il successo politico e/o sociale è reso noto agli altri attraverso il possesso di beni: tra i Maka con cui collaborò Geschiere si diceva che un uomo che piantava un albero di cocco non sarebbe vissuto a lungo per vederne i suoi frutti e lo stesso sarebbe accaduto a chi si accingeva a costruire tetti di latta per la sua casa (G. 1997:141). Le somiglianze con le credenze dei Bakweri di Ardener sono impressionanti. La superiorità sociale di chi si distingueva dagli altri – con le piantagioni di cocco e con abitazioni moderne - sulla base delle ricompense economiche grazie all'arrivo degli europei faceva percepire queste nuove ricchezze come un qualcosa di conquistato attraverso la trasformazione delle persone in morti viventi e il loro sfruttamento sul Monte Kupe. Non a caso, si pensava che questa forza malvagia di trasformazione magica si originasse a Duala, porto principale camerunese verso l'Europa. Tra i Maka, la trasformazione in *famla* (*kôn*) si attuava su due livelli distinti: venivano accusati i possessori di beni di lusso, persone che si trovavano all'interno del gruppo ma che si differenziavano dagli altri e per questo venivano emarginati, non più riconosciuti come membri bensì designati come stregoni perché contaminati spiritualmente dalle nuove forme di ricchezza occidentali. D'altra parte, coloro che uscivano dalla sfera d'influenza del capo villaggio credevano di correre il rischio di essere attaccati dall'invidia dei parenti per aver disobbedito e trasgredito le regole. Per essere trasformati in "zombie" non occorre necessariamente uccidere: ammalarsi, perdere il proprio denaro o il posto di lavoro in città non erano ritenuti fatti meramente accidentali ma significavano che un parente aveva lanciato una maledizione per non far realizzare il desiderio di affermazione personale della persona, rubandole la forza vitale e schiavizzandola nelle piantagioni mistiche.

I clienti che si rivolgevano al guaritore con il fine di ritrovare l'anima dispersa di un parente o del proprio partner erano per lo più donne o ragazze. Ad essere sospettati erano dunque gli anziani, accusati di aver lanciato la maledizione contro i giovani andati in città per fare fortuna e che non ce l'avevano fatta a causa di un sabotaggio o che si erano arricchiti, ma che dubitavano dei propri cari. Il "male" non è in questo contesto rappresentato dai politici o dai membri appartenenti all'élite come in Gabon, è qui "democratizzato" (1997:153) ed esteso ai ceti medio-bassi, poiché è una forma di stregoneria che riguarda i cambiamenti interni al nucleo familiare. L'individualismo trionfante è una minaccia per l'integrità della parentela, per questo lo *nganga* può purificare l'anima della vittima solo se vengono ammessi i problemi dai parenti. La figura del guaritore deve essere in grado, tramite appositi rituali, di assopire i contrasti e le gelosie conseguenti all'allontanamento che porta molti giovani ad andarsene dal villaggio e a rinnegare i valori su cui si basa la parentela, mettendola a rischio.

Questo tipo di stregoneria non è rintracciabile solo in Africa centro-occidentale: la crisi che

attraversano le comunità rurali in Sud Africa a causa dell'allontanamento dei propri membri per trovare lavoro altrove viene messa in risalto tramite la credenza nel *vekongi* (*kôn*). Le vittime non solo sono ridotte ai lavori forzati: vengono loro sottratti anche gli organi genitali. Le persone vengono private del lavoro e della fertilità, elementi chiave per la sopravvivenza futura e per il mantenimento dell'identità culturale. Non a caso a essere stigmatizzati come altro "tipo" di morti viventi sono gli appartenenti a tutta quella preponderante fascia sociale di persone provenienti da altre zone africane, ridotte in manodopera a basso costo, accusate perciò di "rubare il lavoro" agli altri, di prostituirsi e di essere portatori di AIDS (Comaroff, 2002).

Così il *kôn*, nella sua forma gabonese, camerunese e sudafricana, assume un ruolo rilevante nel rappresentare i rapporti conflittuali che intercorrono all'interno delle comunità a causa delle trasformazioni socio-economiche. La stregoneria è perciò estremamente connessa all'agency umana; riguarda i cambiamenti legati al proprio stile di vita e alla percezione della realtà. Le accuse nei confronti di quegli individui considerati streghe mettono in atto un processo di protezione e scherno verso quei fattori destabilizzanti che minano i valori e la morale del gruppo, siano essi immigrati, giovani che lasciano i villaggi, persone benestanti o leader politici. La *sorcellerie* si attiva maggiormente nei momenti di crisi – politica, sociale e individuale – e si disattiva quando l'equilibrio all'interno delle comunità viene temporaneamente ritrovato, non scomparendo del tutto ma presentandosi in forma latente. Ecco che allora, quello delle forze occulte è un fenomeno circolare e quiescente.

Essere trasformati in zombie non è solamente una metafora attraverso cui si critica e si resiste all'insicurezza e all'instabilità politica a seguito di precisi momenti storici quali l'avvento coloniale e il sistema neoliberista, distanti tra loro ma percepiti come un continuum verso una catastrofe identitaria e morale. Questo tipo di stregoneria rappresenta il modo attraverso cui si esperiscono e si interpretano certi cambiamenti, la maniera in cui si affrontano e si fanno propri i contrasti interni ed esterni. La credenza nei *kôn* nasce così dall'esigenza di comprendere gli aspetti negativi del quotidiano e della modernità in una logica "locale" e peculiare attraverso cui è possibile spiegare concetti quali povertà, malattie, cambiamenti, ripercussioni della politica internazionale in un'ottica del tutto attuale e propria all'Africa equatoriale, dunque come una interpretazione locale del globale.

Conclusione

Partendo dallo studio di Gonzalez in Gabon, ho analizzato come la credenza nelle forze occulte (*evu*) non sia un fenomeno "arcaico" legato alla tradizione, ma al contrario riveli l'approccio tipico delle società dell'Africa centrale per comprendere le trasformazioni socio-economiche esperite con l'avvento della globalizzazione e interagire con esse. La modernità è vissuta in un'ottica del tutto "eticizzata" (Geschiere, 1997:168); i cambiamenti a livello nazionale ed internazionale, il gap tra villaggio e città, la crisi dei valori tradizionali sono rappresentati anche tramite la credenza nei *kôn*. In Gabon, questo tipo di stregoneria è legata ai presunti omicidi rituali commessi da un'élite politica corrotta, che non spartisce i beni e le risorse con il resto della popolazione. La ricchezza accentrata nelle mani di pochi a discapito dei più è dovuta alla trasformazione in "zombie" dei membri della comunità, morti viventi al servizio dei politici di zona costretti a lavorare gratuitamente in alcune piantagioni mistiche. La ricostruzione storica dell'esistenza dei *kôn* in altri paesi come il Camerun ha permesso di comprendere come le forze occulte agiscano all'interno del nucleo familiare; i giovani che scelgono di andare a lavorare in città sotto attacco dall'invidia dei parenti perché infrangono le regole e i valori della propria comunità. Si allontanano dalla sfera d'influenza del capo villaggio e vengono contaminati dall'esterno: non essendo più protetti dai poteri ancestrali degli antenati possono essere facilmente trasformati in *kôn*. D'altro canto, le persone interne al villaggio che posseggono beni di lusso importati

dagli occidentali vengono emarginati e considerati stregoni malvagi arricchitisi con la riduzione in schiavitù degli altri.

Il tema centrale di questo tipo di stregoneria è il rapporto tra il locale e il globale: il crescente individualismo in vista dell'entrata in un'economia di mercato sempre più internazionale è percepito come la causa della rottura degli equilibri che regolavano i rapporti tra i membri di queste comunità essenzialmente agricole, in cui tutti, ora, non si trovano più sullo stesso piano economico e sociale. La *sorcellerie* è però un fenomeno quiescente: si manifesta a livello esponenziale in momenti precisi, vale a dire di fronte a situazioni di incertezza e di cambiamento. In Gabon, la credenza nei *kôn* si estende a tutte le classi sociali nei periodi delle elezioni politiche, in Camerun e in Sud Africa è attestata ogni volta vengono immessi dei nuovi elementi all'interno dell'economia dei villaggi, e quando la sopravvivenza del gruppo viene messa in crisi dall'emigrazione di massa dei suoi membri. La credenza nell'occulto non è una prerogativa che si riscontra solamente in Africa tra le fasce più basse della popolazione. Al contrario, in Italia settentrionale, come nella parte meridionale, persone istruite e di rango socialmente elevato credono nel paranormale (Busatta, 2008:97). Non ci sarebbe da stupirsi se tutt'oggi le persone che raggiungono le nostre coste e che vengono accolte in Europa diano una certa importanza alla stregoneria. L'approccio dei mediatori nei loro confronti dovrebbe tener conto di cosa fa parte del bagaglio culturale di chi emigra verso l'Occidente, poiché sebbene i fenomeni soprannaturali non abbiano a che fare con il mondo fisico, potrebbero essere considerati veritieri e reali all'interno di una cultura differente dalla nostra.

Bibliografia:

- Bernault, F. (2005). "Magie, sorcellerie et politique au Gabon et au Congo-Brazzaville". In Marc Mve Mbekale *Démocratie et Mutations Culturelles En Afrique Noire*, 21-39, Paris: L'Harmattan.
- Bernault, F. (2006). "Body, power and sacrifice in equatorial Africa". *Journal of African History*, 47(2):207-239. <https://doi.org/10.1017/S0021853706001836>
- Bernault, F. (2013). "Carnal technologies and the double life of the body in Gabon". *Critical African Studies*, 5(3):175-194. <https://doi.org/10.1080/21681392.2013.837782>
- Busatta S. (2008) "Religion: Fact or fancy?". *Antrocom* 2008 - Vol 4- n. 2 -95-98.
- Cinnamon, J. M. (2012). "Spirits, power and the political imagination in late-colonial Gabon". *Africa*, 82(2):187-211. <https://doi.org/10.1017/S0001972012000010>
- Comaroff, J. (2002). "Alien-Nation: Zombies, Immigrants, and Millennial Capitalism". *South Atlantic Quarterly*, 101(4):779-805.
- Douglas M. (a cura di) (1980) *La stregoneria. Confessioni e accuse, nell'analisi di storici e antropologi*, Torino, Einaudi. (Douglas M., 1970, *Witchcraft. Confession and accusations*. London, Association of Social Anthropologist of the Commonwealth)
- Favole, A., & Ligi, G. (2004). "L'antropologia e lo studio della morte: credenze, riti, luoghi, corpi, politiche". *La Ricerca Folklorica*, (49):3-13.
- Gallini C. (1973), *Dono e malocchio*, Palermo, Flaccovio Editore.
- Geschiere P. (1996). "Chiefs and the problem of witchcraft: varying patterns in south and west Cameroon". *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, nr. 37-38.
- Geschiere, P. (1996¹). "Sorcellerie et politique: les pièges du rapport élite-village". *Politique Africaine*, 63:82-96.
- Geschiere, P. (1997). *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville, University of Virginia Press.
- Geschiere, P. (1998). "Globalization and the Power of Indeterminate Meaning : Witchcraft and Spirit Cults in Africa and East Asia". *Development and Change*, 29(1998):811-837.
- Geschiere, P. (2000). "Sorcellerie et modernité: retour sur une étrange". *Politique Africaine*, 79(3):17-32. <https://doi.org/10.3917/polaf.079.0017>
- González Díez Javier. (2013). "Narrative della disegualianza: crimini rituali, profanazioni di tombe e mercificazione del

corpo nel Gabon contemporaneo". *Studi Tanatologici*, 6:73-103.

- González Díez Javier, A. C. Vargas, S. P. (2014). "Zombicapitalismo. Etnografia della disegualianza e discorsi (in) securitari in Gabon". In *(In)sicurezze: sguardi sul mondo neoliberale. Fra antropologia, sociologia e studi politici* (Vol. 1, pp. 259-278). Roma, Novalogos. <https://doi.org/10.1590/S1516-18462008000300012>
- Ilougou, Y. A. (2016). "Les métaphores postcoloniales du Sida au Gabon: regard et mise à mort de l'Autre". *Revue Gabonaise de Littérature et Sciences Humaines*.
- MacGaffey, J. (1990). *Journal of Anthropological Research*, 46(2), 205-207. <http://www.jstor.org/stable/3630076>
- Ngolet François. (2000). "Ideological Manipulations and Political Longevity: The Power of Omar Bongo". *African Studies Review*, 43(2):55-71.
- Quaranta, I. (2004). "Politiche del silenzio e della violenza: AIDS e nuove soggettività giovanili a Nso". *La Ricerca Folklorica*, N.50, (50):5-21.
- Remotti, F. (2004). "Il secco e il putrido: luoghi dei vivi e luoghi dei morti tra i baNande del Nord Kivu". *La Ricerca Folklorica*, (49):15-26.
- Schultz E.A., Lavenda R.H., 2010 [1999], *Antropologia culturale*, Bologna, Zanichelli [ed.or.(1987) *Cultural Anthropology: a Perspective on the Human Condition*, Oxford Univesity Press]
- Tonda, J. (2005). *Le Souverain moderne. Le corps et le pouvoir politique en Afrique centrale (Congo, Gabon)*. Paris, Karthala.