



## L'accusa di stregoneria nel sistema giudiziario in Repubblica Centrafricana

### Lettura antropologica di un fenomeno contemporaneo e delle sue implicazioni giuridiche e sociali

Chiara Musu

Independent researcher; e-mail: [chiara.musu@studio.unibo.it](mailto:chiara.musu@studio.unibo.it)

#### KEYWORDS

Repubblica Centrafricana, stregoneria, genere, accuse, processi, Codice Penale, African studies, colonialismo. Central African Republic, witchcraft, gender, accusations, trials, Criminal Code, African studies, colonialism.

#### ABSTRACT

*This article is an effort to understand today's re-significations of the phenomenon of witchcraft, and how it is intertwined in the meshes of the social fabric of contemporary Africa, penetrating every aspect, up to the point of being used as a means of prosecution during judicial trials. Together with this, the gender issue makes the picture more complex and articulated; incorporating today's social tensions, women very often suffer a stigmatization that leads them to be labeled as sorcières, and therefore imprisoned as required by the Penal Code of the Central African Republic. The first part of the article focuses on the various readings of the phenomenon of witchcraft, of which the legal one is discussed in the second part. The last section is dedicated to the gender issue, also addressed from a historical perspective.*

### Definire la stregoneria

*"...quiconque se sera livré des pratiques de charlatanisme ou de sorcellerie susceptibles de troubler l'ordre public ou de porter atteinte aux personnes ou à la propriété ou aura participé à l'achat, la vente, l'hange ou au don des restes et ossements Humains..."<sup>1</sup>*

*"Tu veux savoir ce qu'est la sorcellerie? C'est comme nous deux qui sommes bien ensemble, et tu ne sais pas que je te ronge le pied. C'est que je suis ce qu'on appelle une sorcière (ewusu). Nous sommes bien ensemble, nous rions, alors que j'ai de mauvaises pensées contre toi, mon coeur n'est pas en paix. Je ne fais que penser du mal et je te fais même du mal. Tu ne le sais pas. C'est qu'on m'a rendue sorcière. Cela peut arriver même la nuit..." (De Rosny 2005:180)<sup>2</sup>.*

1 Chiunque si sarà dedicato a pratiche di ciarlataneria o di stregoneria suscettibili di turbare l'ordine pubblico o di arrecare danno a persone o cose, o si sarà reso complice della vendita, dello scambio di organi umani...

2 [Vuoi sapere cos'è la stregoneria? È come se noi due stiamo bene insieme, ma tu non sai che ti sto divorando il piede. Questo è quello che significa essere una strega. Stiamo bene insieme, ridiamo, ma io nutro cattivi pensieri nei tuoi confronti, e il mio cuore non trova pace. Non faccio che pensare e fare del male. E tu non lo sai. È questo che mi ha reso una strega, e può arrivare anche di notte...]

Parlare della stregoneria può mettere in campo generalizzazioni e semplificazioni, trattandosi di uno degli argomenti più ampi e discussi dall'antropologia sociale e culturale. Il rischio è quello di accontentarsi di una visione riduttiva, magari accompagnata da stereotipi, che non tengono conto della profonda complessità di un fenomeno concreto creato sulla base di un sistema di pensiero dinamico e flessibile di fronte ai cambiamenti sociali, culturali, politici. Introdotta dagli europei per ricondurre a un sistema di pensiero comprensibile e familiare un complesso di credenze sconosciute, la nozione di stregoneria è oggi inserita a pieno titolo nel linguaggio comune di molte società in Africa per designare una pluralità di elementi, credenze e pratiche in bilico fra reale e sovrannaturale.

Ho scelto di mettere a confronto queste due citazioni, la prima tratta dall'articolo 162 del Codice Penale della Repubblica Centrafricana, la seconda (tradotta dalla lingua douala<sup>3</sup>) da un'intervista fatta da Eric de Rosny, missionario e antropologo francese, ad una donna camerunense. Entrambe hanno come tema centrale la stregoneria. Si cercherà di comprendere cosa sia la stregoneria, e come si intessa nelle maglie del tessuto sociale dell'Africa contemporanea penetrandone ogni aspetto, fino ad essere utilizzata come mezzo di accusa durante i processi giudiziari. Per questo una riflessione sulle diverse prospettive da cui guardare questo fenomeno può aiutare a districarsi nella sua complessità, prendendo in esame gli estratti sopra citati.

Il Codice Penale della Repubblica Centrafricana parla di pratiche di ciarlatanesimo e stregoneria, condannate perché suscettibili di turbare l'ordine pubblico e arrecare danno alle persone. È dunque un reato, punito con i lavori forzati o con l'ergastolo come prevede l'articolo 162 bis. Ma che cosa sono queste pratiche? Che cosa si fa, quando si dice fare stregoneria? Non se ne parla in modo definito, limitandosi alle conseguenze di qualcosa che resta non determinabile, indescrivibile concretamente. Esiste il reato di stregoneria, ma non una sua definizione. Questa incertezza legislativa è un'eredità coloniale: la stregoneria era conosciuta, ma il modo in cui le autorità coloniali vi si rapportavano presenta delle contraddizioni. Pur ammettendo l'esistenza di questo fenomeno fra le comunità sottoposte, da un lato cercavano di arginarne la portata sociale e le violenze che generava, riconducendo le pratiche rituali ad un tribalismo che mal si confaceva alla nuova amministrazione. Dall'altro, proprio comprendendo la ricaduta che tali credenze avevano sull'organizzazione sociale delle colonie, con una logica di cooptazione creavano rapporti di alleanza con i capi locali, sfruttando la loro autorità per estendere il loro controllo con più facilità (Bellagamba 2008:53). Compresero l'uso politico che si poteva fare di queste credenze, piegando la loro funzionalità a necessità pragmatiche di amministrazione.

La colonizzazione giudiziaria (Cimpric 2012:133) non si è realizzata con l'abrogazione totale del diritto tradizionale. Si instaurò invece quella che può essere chiamata *justice coutumière*, con lo scopo di mettere per iscritto norme della tradizione giuridica orale. Legate così insieme, si poneva la prima incertezza in materia di sentenze: la giustizia tradizionale era di tipo riconciliativo, ponendo al primo posto la ricostruzione di una coesione sociale interrotta dall'infrazione, mentre il diritto europeo prevedeva una soluzione di tipo penitenziario, finalizzata a punire colui che trasgrediva la legge. Una volta scritte, le norme di questa tipologia ibrida di diritto soddisfacevano le esigenze amministrative di controllo incorporando nella logica coloniale il sistema tradizionale, ma non riflettevano necessariamente la complessità della realtà sociale. Questa coabitazione incerta e approssimativa si riversò sulla creazione di norme apposite per sanzionare le pratiche di stregoneria. Ufficializzate giuridicamente, non furono comprese alla luce di una fenomenologia sociale concreta; bastava la sicurezza legislativa di una norma che potesse contribuire a tenere a freno azioni possibilmente sovversive dell'autorità coloniale. E dopo l'indipendenza dall'Europa, molti paesi africani ripresero integralmente la legislazione occidentale: alla giustizia statale si oppone ora quello che rimane del diritto tradizionale, tradotto nelle forme popolari di giustizia.

---

3 Minoranza linguistica del Camerun.

A questa visione giuridica, possiamo collegarne una più comune e popolare. La dinamica relazionale esplicita dagli articoli del Codice Penale può essere compresa ancora meglio attraverso le parole degli stessi attori sociali coinvolti. E la testimonianza della donna intervistata da De Rosny si rivela efficace: lei parla della stregoneria come di un insieme di pensieri negativi (*mauvaises pensées*) rivolti a una persona senza che essa ne sappia nulla. “È questo che mi rende una strega”, spiega la donna: emozioni come risentimento, invidia e gelosia sono alla base delle cosiddette pratiche di stregoneria. Una terza visione della stregoneria, quella antropologica, può fornire ulteriori spunti di riflessione. Francesco Remotti usa l’espressione antropologie spontanee: un meccanismo attraverso cui la società osserva se stessa e riflette sulla sua moralità e sui molteplici lati della sociabilità umana. Memore della lezione di Evans - Pritchard, l’antropologia ha spesso usato questa spiegazione: la stregoneria serve a dare un senso al male, alla sventura. Un contesto di violenze e povertà economica dilaganti nell’Africa post - indipendenze, in particolare a partire dagli anni Ottanta con l’acuirsi dei conflitti civili e a causa del fallimento dei programmi internazionali di sostegno economico, ha visto il riproporsi, sotto una nuova veste, del fenomeno di stregoneria, soprattutto nei contesti urbani, più popolosi e dinamici, creatori e fruitori dei cambiamenti socioculturali. In un contesto di povertà, violenza e incertezza generale, la spiegazione degli eventi negativi che possono accadere nella vita di una persona (un incidente, una morte, una malattia) si amplia su una dimensione sociale intimamente connessa: è un profondo turbamento interiore che si espande sulla cerchia sociale e familiare.

I Bakweri del Camerun, nell’analisi di Edwin Ardener, forniscono un esempio calzante. Negli anni Cinquanta, la riproposizione di una vecchia credenza di stregoneria, denominata *nyongo*, si inserisce nella complessità di un sistema economico in crescita. Dal divario sociale fra ricchi e poveri nasce la condivisione collettiva di un sentimento di invidia (*inona*) verso chi manifesta la propria stabilità economica attraverso la costruzione di case moderne, e la credenza che chi si era arricchito possedesse poteri di stregoneria, aggravando le condizioni di chi non aveva accesso ai frutti della ricchezza e provocando la morte dei parenti più stretti. La gente *nyongo*, secondo l’immaginario popolare, era riconosciuta perché poteva costruire case di latta sfruttando la forza – lavoro degli spiriti risuscitati delle persone uccise. (Ardener 1980:194). Questo contribuiva ad alimentare i sospetti verso chi otteneva qualsiasi tipo di successo materiale. Basterà una più omogenea divisione delle ricchezze per sciogliere gradualmente il legame fra invidia, proprietà immobiliari e stregoneria *nyongo*.

La stregoneria si può dunque considerare come un mezzo di regolazione sociale, un codice comportamentale non compreso nello schema di norme condivise e accettate, e per questa sua anormalità ricondotto a pratiche di stregoneria. È definito così ciò che è morale e ciò che non lo è, ciò a cui bisogna attenersi e ciò che invece produce scompiglio e conseguenze negative all’interno della comunità, venendo immediatamente etichettato. La ricerca africanistica a partire dagli anni Ottanta si è interessata nuovamente al fenomeno, osservandolo sotto una nuova lente e decostruendo i precedenti approcci funzionalisti che lo relegavano ad una nicchia di arcaicità e tribalismo. Se ne sottolinea la plasticità, la capacità di trasformarsi, il carattere complesso e multiforme profondamente legato alla contemporaneità delle realtà urbane in costante cambiamento in molti stati dell’Africa. La stregoneria parla al presente e del presente.

Secondo le rappresentazioni popolari, la stregoneria implica il possedere una forza interiore, una potenza nefasta. La strega o lo stregone (*zo ti likoundou*) incarna questi poteri; è la materializzazione, secondo la credenza, di forze malefiche. Questa “conoscenza superiore” gli permette di penetrare un’altra realtà o meglio la dimensione occulta della realtà esistente: si pensa che abbia “due intelligenze”: *celle d’homme et du jour* [intelligenza diurna, comune a tutti gli uomini], e l’altra *d’homme de la nuit ou sorcier* [intelligenza superiore, posseduta dagli “uomini della notte” o stregoni]. Il linguaggio

comportamentale tacciato di stregoneria comprende dunque atteggiamenti percepiti come sospetti nelle situazioni e nei rapporti quotidiani. Per esempio il silenzio, o al contrario l'irritabilità, parole a cui si attribuiscono intenzioni malevole, gelosia, avarizia, che danno origine a episodi negativi: è un gioco di insinuazioni e sospetti, una dinamica relazionale profondamente radicata fra la gente. I presunti poteri di uno stregone possono manifestarsi in varie forme, che in comune hanno la capacità di indebolire, ferire o uccidere una persona. La *dévoration* spossa della propria identità: il potere della stregoneria penetra all'interno del corpo della vittima impossessandosi a poco a poco della sua energia vitale. Il corpo è quindi concepito attivamente e passivamente, produttore e ricettore di poteri occulti.

La sociologia della stregoneria parla di un sistema relazionale volto a spiegare una situazione di disordine sociale e la presenza, all'interno della cerchia comunitaria, di persone che incorporano questo disagio, andando a definire la categoria dei comportamenti devianti, fondamentale perché ci sia un equilibrio di norme socialmente riconosciute. In un contesto di insicurezza generale, in cui proliferano sentimenti di sfiducia, malessere, inasprimento delle tensioni di genere e generazionali, questo meccanismo funge da appiglio psicologico rassicurante: posso spiegare il male che mi accade intorno attribuendo il potere di causarlo a qualcun altro (*bouc émissaire* - capro espiatorio). Sebbene le credenze sopra menzionate evocano un immaginario polimorfo relativo al mondo dell'occulto e dell'invisibile, è importante comprendere come questo fenomeno inneschi dinamiche sociali concrete, condizionando fortemente la quotidianità comune. Esso appare come un linguaggio di potere: attraverso le accuse, si mette in pratica quel sistema di individuazione dei comportamenti ritenuti non conformi, fuori dall'ordinario, riversando la frustrazione sulla persona indicata. La costruzione sociale dei ruoli di accusatore e accusato, persona comune e presunto *sorcier* si iscrive in questa dinamica. Concretezza nella quotidianità dunque, eppure resta un tabù nelle conversazioni comuni (Ndjapou 2012: 176): non si dice mai che una persona possiede poteri di stregoneria, ma che è di cattive intenzioni, nutrendo un ricco complesso di sospetti e insinuazioni.

### **La stregoneria e la giustizia**

La dinamica delle accuse si esplica su due fronti: la giustizia popolare e i Tribunali. L'accusa di stregoneria parte dal basso, a livello comunitario, e quando non si ricorre al giudice si cercano soluzioni alternative per ristabilire l'ordine: è il caso della giustizia privata. Il fatto di ufficializzare giuridicamente la credenza nella stregoneria fornisce una giustificazione alla giustizia popolare, facendo dilagare le violenze. Molti sono i casi di linciaggio perpetrati dagli stessi familiari di un accusato o dal vicinato. La possibilità di ricorrere ai meccanismi regolamentativi dello Stato o al contrario di rinunciarvi mette in luce, nonostante le pretese egemoniche della centralità giuridica dello Stato, l'esistenza di un pluralismo giurisdizionale. Un tale approccio permette di comprendere le dinamiche sociali che sorgono in relazione ai due percorsi di risoluzione dei conflitti. Comunque, il massiccio ricorso alla giustizia popolare denota le difficoltà della legge a imporre il suo monopolio: la violenza della stregoneria si nutre quotidianamente di questa precarietà. La legge non è in grado di tradurre efficacemente le esigenze e il complesso di credenze della popolazione. Che legittimità si può conferire a pratiche violente di giustizia popolare che cercano di reprimere un fenomeno tanto impalpabile quanto concretamente quotidiano? Riflettere sul significato della violenza significa mettere l'accento sul complesso di valori all'interno di una società, come essi sono incorporati, prodotti, modificati.

Le difficoltà e le criticità del sistema giudiziario centrafricano emergono in relazione alla presentazione di prove materiali per comprovare il misfatto. L'imputato è portato di fronte al commissariat (si può tradurre come caserma) dove viene sporta denuncia contro di lui. La caserma trasferisce il caso al

tribunale, dove ha inizio il lungo iter burocratico del processo (De Rosny, 2005:176). Come spiegato sopra, le maggiori criticità sorgono in questa fase: come i giudici si rapportino alle questioni di stregoneria, e in particolare come affrontino la validazione delle accuse e l'esame delle prove. "Turbare l'ordine pubblico", come si legge negli articoli, può significare che l'atto non deve essere per forza compiuto per costituire reato (essendo comunque di incerta definizione "l'atto di stregoneria"), ma è sufficiente destabilizzare una situazione prima equilibrata: per questo hanno così valore i sospetti nutriti dalla gente e le confessioni.

In un articolo della *Revue Centrafricaine d'Anthropologie* (N°2/2008) relativo all'approccio antropologico alle accuse viene riportato uno schema che esplica il funzionamento del Codice Penale nella Repubblica Centrafricana. (vedi Figura 1)

Il parallelo fra *domaine de l'observable* e *domaine du non observable* (ambito fisico e soprannaturale) a cui ricondurre i crimini, chiarisce il valore che il fenomeno della stregoneria occupa nella vita sociale e legislativa del paese. Entrambi gli ambiti sono accomunati da un elemento: la perturbazione dell'ordine sociale, a cui segue la sanzione penale per ristabilire l'equilibrio. Sia che ci si faccia giustizia privatamente, o che ci si appelli a un giudice, il ricorso agli *nganga* (termine kikongo) è molto documentato. Sono guaritori, divinatori o erboristi che si qualificano come *contre-sorcier*, il cui ruolo è socialmente riconosciuto (tanto quanto quello del *sorcier*, secondo un'opposizione dicotomica bene - male) in quanto sono in grado, tramite riti e ordalie, di individuare il colpevole e di comprovare l'accusa. L'efficacia della loro pratica si fonda sulla conoscenza e l'uso esperto di piante, erbe medicinali (*ngwa*) e sui riti che celebrano, tramite cui possono guarire malattie e disagi psicologici. L'ordalia (*la vérification*) si definisce come un dispositivo coercitivo (Martinelli 2012:38) attraverso cui l'innocenza o la colpevolezza di una persona è dimostrata con una prova. Le tipologie principali sono l'interrogatorio del cadavere, riti che consistono nell'ingerire bevande preparate con erbe velenose o acqua bollente. Queste due tipologie di ordalie svelano una dinamica sociale complessa non priva di contraddizioni: il rito può essere manipolato al fine di condannare una determinata persona rispetto a un'altra. Per esempio, la dose di veleno può essere maggiore o minore a seconda della conseguenza che si vuole ottenere; quantità maggiori possono portare alla morte che rappresenta un'autodichiarazione di colpevolezza, quantità minori provocano il vomito, dichiarando così l'innocenza dell'imputato. Oltre alle ordalie, le confessioni (*aveux*) spesso estorte con la forza (bruciature, percosse), rappresentano una prova contraddittoria da usare durante un processo. Ma, nella concezione popolare, materializzano e rendono tangibile la stregoneria come prodotto dell'immaginario collettivo, e il loro valore è indubitabile. La dinamica di violenze psicologiche che ha il suo inizio con l'accusa e la conseguenze stigmatizzazione e esclusione, prevede dunque anche una controparte fisica: ciò che le lega è una costante strutturale, la compartecipazione a livello collettivo finalizzata all'esorcismo catartico del male. La confessione molto spesso diventa l'unico mezzo per evitare il linciaggio e assicurarsi, malgrado le conseguenze, il ruolo di capro espiatorio di un male che, finalmente identificato, può essere eliminato garantendo il ritorno della pubblica sicurezza.

Tenere conto giuridicamente di elementi come l'ordalia, la confessione, i sospetti su una persona nella formulazione di una sentenza significa dare un valore legale a concezioni dell'immaginario popolare che rientrano nell'ambito dell'occulto, conferendo validità alle accuse, e che diventano oggetto di inchiesta secondo le modalità del diritto contemporaneo. Non è molto chiaro come la legislazione preveda la presenza di tali concezioni su cui basare una sentenza di incarcerazione. Può un giudice tenere conto di una confessione estorta con un rito? O di un vicino di casa sospettoso che punta il dito contro un suo concittadino? Emerge dunque, nella legislazione penale centrafricana, la costante presenza di accenni a un "soprannaturale" che si fa sempre più tangibile e concreto, nella

misura in cui si inserisce a pieno titolo nella vita sociale delle persone.

Alla demonizzazione del *sorcier* si contrappone il riconoscimento popolare della funzione riequilibratrice dell'ordine sociale svolta dal guaritore *nganga*. La loro *expertise* in materia di stregoneria è richiesta anche in tribunale: spesso assistono i giudici durante la fase della ricerca delle prove per validare l'accusa. I giudici, trovandosi nell'incertezza di giudicare un caso di stregoneria (privo molto spesso di prove concrete) e di pronunciarsi riguardo agli imputati, ricorrono all'aiuto dei divinatori, che figurano anche come testimoni. Ma la testimonianza, legalmente, si basa su qualcosa di visto, a cui si è preso parte.

La posizione dei divinatori *nganga*, infatti, si rivela essere contraddittoria nell'ambito processuale. Osannati fra il popolo in quanto figura antitetica al *sorcier*, garante dell'equilibrio sociale, sono talvolta condannati per gli stessi motivi: i loro poteri occulti. La legge, come si evince dagli articoli del Codice Penale e nello schema sopra citato, non distingue fra la stregoneria intesa come forza malevola e la stregoneria come insieme di pratiche volte a debellare questa forza e a ristabilire l'ordine. Si riferisce ad essa solo con l'espressione "pratiche di ciarlataneria". Molto spesso essi sono accusati di diffamazione, in quanto sono responsabili di comprovare un'accusa precedentemente emessa contro qualcuno. Siamo di fronte a un clima legislativo notevolmente caotico e instabile, in cui non è presente una chiara definizione della stregoneria a cui appellarsi per giudicare i casi in tribunale. E i giudici, colti dall'incertezza di fronte a prove controverse e prive di oggettiva validità, ricorrono a figure la cui posizione è altrettanto controversa.

## Perché le donne?

Ritornando alla figura sociale del *sorcier*, mi sembra interessante far cenno al caso del carcere femminile della capitale Bangui, in cui ad oggi sono detenute circa una quarantina di donne<sup>4</sup> incarcerate per reato di stregoneria, e ampliare la discussione alla dimensione di genere. Dopo l'abolizione della pena di morte nel 2010, la carcerazione è divenuta l'unico metodo di regolazione dei conflitti in materia di stregoneria. Per la legge, esse rispondono semplicemente ai requisiti tali che si possa parlare di reo: c'è stata un'accusa all'interno della comunità, un processo con delle prove presentate (da non sottovalutare la contraddittorietà di un tale sistema), la formulazione di una sentenza. Una sequenza precisa; può sembrare limpida nella sua semplicità, ma non considera la complessità delle situazioni concrete in cui sono coinvolte persone con una storia, con paure, domande e convinzioni sulla propria posizione.

La prospettiva del genere, nell'ambito degli studi sul fenomeno della stregoneria, sebbene sia stata spesso poco considerata, consente di adottare un approccio in profondità sulla società, svelandone le dinamiche interne e la loro riformulazione: come essa cambia e, soprattutto, come si osserva cambiare. Comprendere in che modo si arrivi alla stigmatizzazione femminile e alla creazione della figura della *sorcière* significa considerare attentamente il ruolo delle donne nelle società africane, e in particolare come esso abbia subito una notevole riconfigurazione a partire dall'epoca coloniale.

La categorizzazione della donna secondo il vocabolario della stregoneria si inserisce nel più ampio quadro di cambiamenti nelle relazioni di genere. L'imposizione, o meglio l'ingresso e l'adattamento delle istituzioni coloniali nelle società cosiddette "tradizionali" causarono profonde destrutturazioni di quello che era l'equilibrio socio – politico precedente. Se non venne a crearsi un sistema sociale

---

4 I dati in rete non sono certi, pertanto si tratta di una stima.

completamente nuovo, quello precedente venne rielaborato e riorganizzato, e con esso il complesso relazionale che ne è alla base. La riconfigurazione delle autorità politiche tradizionali e la loro collaborazione con i funzionari coloniali, l'inserimento di nuovi ritmi lavorativi stagionali nelle piantagioni furono teatro di profondi cambiamenti nelle relazioni sociali, in particolare nei rapporti di genere e intergenerazionali (Brivio 2018:166). Le donne da sempre ricoprivano un ruolo fondamentale, garanti di stabilità nel sistema patriarcale e intergenerazionale. Questo senso di responsabilità morale nei confronti della comunità di appartenenza assunse un nuovo carattere nei primi decenni del Novecento. Incorporando i mutamenti sociali che le rendevano più indipendenti e con nuove aspirazioni, sempre meno soggette ad un'autorità patriarcale ormai priva della risonanza precedente (per esempio le donne adultere o divorziate, o che migrando verso le città per cercare lavoro si rifiutavano di sottostare ai doveri matrimoniali), esse subivano ripercussioni all'interno della comunità, facendosi carico dei vari volti della destrutturazione sociale in atto e costituendo le motivazioni a cui ricorrere per spiegare il disagio provato. La frustrazione per la messa in discussione dell'integrità familiare era riversata su di loro: coloro che si sottraevano ai loro doveri ripensando il loro ruolo e la loro posizione, assumevano una dimensione pericolosa, troppo al di fuori degli equilibri morali socialmente riconosciuti. E la stregoneria forniva la risposta e le soluzioni per ripristinare un ordine morale e sociale che si credeva perduto.

Tornando ai nostri giorni, nonostante la Repubblica Centrafricana abbia sottoscritto la *Convention sur l'Élimination de toutes Formes de Discrimination à l'égard de la Femme* (CEDF) del 1993, che garantisce una protezione giuridica nei confronti delle donne, quella femminile (insieme a quella infantile) rimane ancora la fascia se non più debole più stigmatizzata. In un contesto di forte instabilità politica ed economica, a livello comunitario si creano tensioni incanalate nelle relazioni quotidiane, categorizzando le donne e la loro agency in base a un profilo identitario ben preciso, quello della sorcière. Individuato il nemico interno dunque, produttore di scompiglio e disordine sociale, si può avere qualcuno da biasimare, a cui ricondurre le proprie frustrazioni, che assumono una prospettiva collettiva. La stregoneria, oggi come allora, pone domande e fornisce risposte. E il carcere, in Repubblica Centrafricana, sembra essere la soluzione per sradicare malesseri e disagi dalla società.

## Conclusioni

In questo contributo si è cercato di capire come funziona la legge in materia di stregoneria, e perché continuano a perdurare le accuse come mezzo di regolazione delle tensioni sociali. Come scrive De Rosny, il ruolo degli antropologi e degli scienziati sociali (piuttosto che quello dei curatori *nganga*) potrebbe risultare fruttuoso nell'assistere i giudici durante i processi. In un contesto di instabilità legislativa e di condanne al carcere nel nome di un equilibrio sociale da ristabilire, manca ancora un'identificazione oggettiva del reato da perseguire. I tribunali dunque, non sarebbero i luoghi più adatti per regolare le questioni di stregoneria, mancando di metodologie adeguate per interpretare le dinamiche sociali che portano ad accusare una persona, e tradurre così l'etichetta di sorcier nei giusti termini legislativi ai fini di una pena. Ma questo non fa in modo, al contrario, di rafforzare il discorso sulla stregoneria riconoscendola e legittimandola come reato e inasprendo così le tensioni all'interno dei rapporti sociali? Credo che la questione principale sia quella affrontata inizialmente: definirla, prima di prevedere una colpa che porti il suo nome. Chiarire il suo significato nei termini della sua funzionalità all'interno della società, essendo la sua esistenza ormai comprovata e profondamente radicata nel sistema relazionale dell'Africa contemporanea. La stregoneria è ancora legata a un lessico coloniale, come concezione ambigua che rivela l'incapacità di una trasposizione completa di un complesso immaginativo, quello africano, in quello di tradizione occidentale.

Comprendere questo è utile per mappare l'evoluzione del fenomeno, come cambiano le credenze e gli immaginari come risposta a nuove circostanze e quali dinamiche concrete mettono in atto nella quotidianità.

## Bibliografia

- Ardener, E. (1980), "Stregoneria, economia e continuità di credenze", in Douglas, M., *La Stregoneria. Confessioni e accuse, nell'analisi di storici e antropologi*, pp. 185 – 208. Torino Einaudi (ed. or. 1970, *Witchcraft. Confessions and Accusations*, Association of Social Anthropologists of the Commonwealth).
- Bellagamba, A. (2008), *L'Africa e la stregoneria. Saggio di antropologia storica*, Bari, Laterza.
- Bernault, F., Tonda, J. (2000), "Dynamique de l'invisible en Afrique", *Politique Africaine* 3 (79), pp. 5 – 16, <<https://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2000-3-page-5.htm>>, ultimo accesso 05/09/2019.
- Brivio, A. (2018), "Soggettività devianti: le confessioni di stregoneria in Ghana in epoca coloniale", *Antropologia* 5 (1), pp. 151 – 172, <<http://dx.doi.org/10.14672/ada20181392151-172>>, ultimo accesso 06/09/2019.
- Cimpric, A. (2012), "Le magistrat et le sorcier. Les talimbi devant le tribunal centrafricain", in Martinelli, B., Bouju, J., *Sorcellerie et violence en Afrique*, pp. 131 – 152 Paris Karthala.
- Drucker – Brown, S. (1993), "Mamprusi Witchcraft, Subversion and Changing Gender Relations", *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 63, No. 4 (1993), pp. 531-549, <<https://www.jstor.org/stable/1161005>>, ultimo accesso 05/09/2019.
- De Rosny, E. (2005), "Justice et sorcellerie en Afrique", *Études*, 9 (403), pp. 171 – 181.
- Douzima – Lawson, E. (2008), "L'accusation de la sorcellerie et les droits de la femme en République Centrafricaine", *Revue Centrafricaine d'Anthropologie*, n°2, Acte du colloque de l'Université de Bangui 1er et 2 août 2008, <<http://recaa.mmsh.univ-aix.fr/2/Pages/2-8.aspx>>, ultimo accesso 05/09/2019.
- Fisiy, C.F. (1989), "La sorcellerie au banc des accusés", *Politique Africaine*, 34, pp. 127 – 132, <<http://www.politique-africaine.com/numeros/pdf/034127.pdf>>, ultimo accesso 05/09/2019.
- Fisiy, C. F., Geschiere, P. (1990), "Judges and Witches, or How is the State to Deal with Witchcraft? Examples from Southeast Cameroon", *Cahiers d'études africaines*, vol. 30, n°118, pp. 135-156; <<https://doi.org/10.3406/cea.1990.1617>>, ultimo accesso 05/09/2019.
- Fisiy, C.F. (1998), "Le monopole juridictionnel de l'État et le règlement des affaires de sorcellerie au Cameroun", *Politique Africaine*, 40, pp. 60 – 72, <<http://www.politique-africaine.com/numeros/pdf/040060.pdf>>, ultimo accesso 06/09/2019.
- Geschiere, P. (2000), "Sorcellerie et modernité: retour sur une étrange complicité", *Politique Africaine*, 79, pp. 17 – 32, <<https://doi.org/10.3917/polaf.079.0017>>, ultimo accesso 06/09/2019.
- Hopkins, E. (1973), "The politics of crime: Aggression and Control in a Colonial Context", *American Anthropologist*, n° 51 – 52, pp. 325 – 343.
- Koui, M. (2008), "L'appréciation des preuves en matière de sorcellerie par le juge répressif", *Revue Centrafricaine d'Anthropologie*, n°2, Acte du colloque de l'Université de Bangui 1er et 2 août 2008, <<http://recaa.mmsh.univ-aix.fr/2/Documents/2-10.pdf>>, ultimo accesso 06/09/2019.
- Martinelli, B. (2012), "Justice, religion et sorcellerie en Centrafrique", in Martinelli, B., Bouju, J., *Sorcellerie et violence en Afrique*, Paris Karthala, pp. 31 – 54.
- Mayneri C. A. (2014), "Sorcellerie et violence épistémologique en Centrafrique", *L'Homme* 211, pp. 75 – 95, DOI: 10.4000/lhomme.23607, ultimo accesso 05/09/2019.
- Ndjapou, E. (2012), "La sorcellerie et le droit moderne en République Centrafricaine", in Martinelli, B., Bouju, J., *Sorcellerie et violence en Afrique*, Paris Karthala, pp. 173 – 184.
- Ngovon, G. (2012), "La sorcellerie au sein du prétoire en Centrafrique. Illustration d'une session criminelle", in Martinelli, B., Bouju, J., *Sorcellerie et violence en Afrique*, Paris Karthala, pp. 153 – 172.



## Immagini

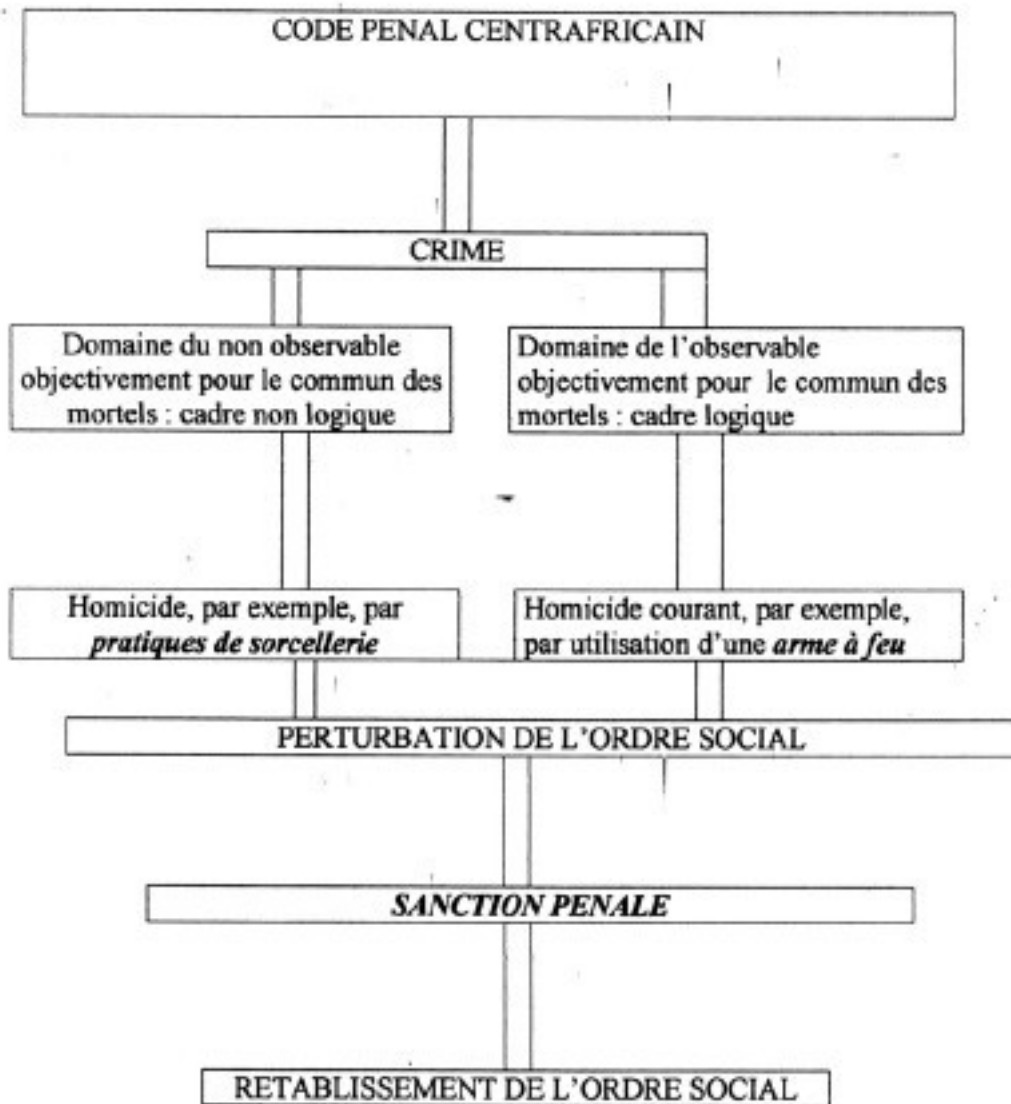


Fig. 1