

Alessandra Brivio

Antropologa, sta conducendo una ricerca in area Évhé-Ouatchi

FORME E FORZE: I “FETICCI” TRA VISIBILE E INVISIBILE

Pour les Ouatchi du Togo sud-oriental, la relation presque incessante entre hommes et forces qui habitent le monde de l'invisible structure la vie religieuse, sociale, politique aussi bien que la conception de la personne et du soi. Le fétiche, c'est à dire l'objet à travers lequel les hommes cherchent à communiquer avec les forces chaotiques qui gouvernent le monde et en même temps à les contrôler, est l'expression matérielle d'un système de relations très complexe. Parmi ces fétiches les amedzodzo ont une place qui n'est qu'apparemment marginale: il s'agit d'objets qui témoignent le "retour" d'un ancêtre dans un nouveau-né, ils sont donc porteurs d'une relation privilégiée avec le monde des morts aussi bien que garants de la continuité du lignage. Leur genèse et leur aspect ne diffèrent pas beaucoup de ceux des vodu mais leur dimension plus intime simplifie considérablement leur forme et les cérémonies qui les regardent. En tant que signe d'une relation personnelle avec l'au-delà et manifestation d'ouverture et de multiplicité vers l'extérieur, visible et invisible, ils sont importants pour comprendre la conception que l'individu a de soi.

Lo studio oggetto di queste pagine, è il risultato di una ricerca sul campo svolta tra

il 2001 e il 2002 in alcuni villaggi del Togo meridionale, lungo le rive del fiume Mono, che segna il confine con il Benin. Il panorama culturale in cui si inserisce quest'area geografica viene definito évhé; la maggior parte dei villaggi visitati (Amegniran,





*Il féticheur Sodejedo Kpoheto, detto Kakaklu-
lu nella sua casa ad Aklakou, Togo (2002).
Foto A. Brivio*

Yohonou, Afagnagan, Atikesime, Gninume) appartengono al mondo ouatchi. Gli Ouatchi “originari della città di Nuadja, che lasciarono all’inizio del XVII secolo” (Gilli 1997:8), sono essenzialmente agricoltori e vivono di piccolo commercio e dei prodotti della terra. L’area è circondata a Nord dalle zone abitate dagli adja, a sud dai ge mina, a ovest dagli évhé e a est dai fon. I villaggi di Agbetiko, Agomeseva e Aklakou, anch’essi interessati dalla ricerca, sono invece prevalentemente ge mina. La lingua degli Ouatchi è molto simile all’évhé e l’évhé, il gen, il fon e l’aja, hanno un’origine comune nella città di Tado, che esiste da più di mille anni e che dalla sua fondazione ha mantenuto la medesima famiglia reale (Pazzi 1976:3).

“Gli dei oggetto”

Camminando nei villaggi, che emergono tra i campi di mais, patate e manioca, si incontra un paesaggio profondamente caratterizzato dai segni visibili del dialogo continuo dell’uomo con il mondo

dell’aldilà e delle forze invisibili. L’ingresso delle case, i cortili, le porte di accesso ai templi o ai singoli altari, ma anche l’accesso ai campi e gli alberi, sono segnati da oggetti infissi nella terra o realizzati con la terra stessa, da ciotole contenenti erbe e acqua, da drappi di tela, da oggetti appesi ai rami degli alberi, ecc.

Questi oggetti, che furono definiti “feticci” dai primi viaggiatori, sono i segni visibili e materiali, che sembrano emergere dalla terra come protuberanze di un mondo ultraterreno e non visibile, che pervade e spesso domina l’esistenza quotidiana dell’uomo. La complessità di tale mondo, la ricchezza di forme espressive, la molteplicità dei significati e dei simbolismi che si accompagnano alle espressioni materiali, oltre ad avere un forte impatto disorientante, sia da un punto di vista emotivo che cognitivo, sull’osservatore, dischiudono un mondo difficilmente penetrabile o comunque solo in parte conoscibile. La religione degli évhé ha infatti una profonda impronta esoterica per cui la conoscenza dei significati è controllata e protetta dalle figure chiave della società, quali i *bokonoh*¹ i sacerdoti dei *vodu* detti *hunô* e i *féticheurs*².

Le persone non iniziate a un culto avranno solo una conoscenza superficiale delle energie e delle forze che agiscono nei differenti contesti sacri, così come di quelle che animano gli oggetti presenti nelle loro stesse case. Tale superficialità non coinvolge certamente il rapporto che ciascun individuo, intimamente o collettivamente, può instaurare con il mondo ultraterreno, ma riguarda la capacità di manipolare tutti gli strumenti, che consentono di dialogare e interagire attivamente con tale mondo.

Sotto i segni che scorgiamo lungo i campi, fuori dalle case, ma soprattutto all’interno degli altari, si nasconde un mondo culturale e spirituale estremamente ricco, su cui si fondano le concezioni co-

smiche, l'idea di individuo, di vita e di morte, nonché i fondamenti dell'ordine sociale. Si tratta di un mondo molto dinamico, perché dinamiche sono le forze con cui è abituato a confrontarsi; pronto a percepire sia i mutamenti interni che quelli esterni al suo ordine; capace di dare risposte attive e creative a nuovi impulsi e a ciò che apparentemente può sembrare estraneo alla sua logica.

Gli individui che abitano quest'area, costretti a un'esistenza sicuramente difficile e a confrontarsi costantemente con la malattia, la sfortuna e la morte, appaiono dotati degli strumenti che consentono di decodificare anche la realtà più aliena senza disancorarsi in modo sostanziale dalla cultura tradizionale.

Di fronte ai segni di una sorte nefasta, di fronte al disordine di un mondo spesso caotico e contraddittorio, si ricerca sempre un colpevole visibile o invisibile, e ci si avvale di tutti i mezzi conosciuti per poter difendere se stessi e la propria famiglia, attraverso la mediazione dell'insieme di forze che agiscono nel mondo del non visibile. Tale abitudine a muoversi, spesso come equilibristi, tra forze ambigue e in territori pericolosi, ha reso gli *évhé* estremamente pronti a plasmare il nuovo e a rispondere con il linguaggio della tradizione.

Tutte le divinità, i *vodu*, sono entità spirituali estremamente attive, dotate di una natura ambivalente e multiforme. I *vodu* sono potenze astratte in grado di manifestare la loro energia ovunque, legate alle forze cosmiche (il tuono, la terra, l'acqua, ecc.), a un luogo specifico, a un elemento vegetale (come il *logo*, cioè l'albero dell'*iroko*), a un uomo nato in circostanze o con caratteristiche fuori dal comune (i gemelli, i bambini idrocefali, ecc.) o anche a un particolare oggetto. Essi "non sono la realtà materiale in quanto tale, ma piuttosto la forza o la potenza che

si manifesta in essa e per essa. Il *vodu* non è ciò che si vede o ciò che appare, ma essenzialmente ciò che non si vede e ciò che non appare" (Gilli 1997:7). Ciascun *vodu* ha bisogno di un supporto su cui materializzarsi, ed è con la mediazione di questo oggetto, magico e sacro al tempo stesso, che l'uomo entra in contatto con la potenza di queste entità.

Secondo alcune interpretazioni i *vodu* sono dei mediatori tra il Dio supremo ma lontano dagli uomini, Mawu e le sue stesse creature, cioè gli uomini; in tale approccio si è cercato di riconoscere in questa religione un "monoteismo primitivo", che vede in Mawu il dio unico.

Effettivamente oggi, alcuni *bokonoh*, forse influenzati dalla cristianizzazione dell'area e soprattutto dalle traduzioni che i primi missionari danno della parola, parlano di Mawu, come di Dio, dandogli una forte connotazione cristiana; ma Mawu³ pur avendo un ruolo di privilegio nel pantheon, è anch'egli un *vodu*.

I *vodu* sono garanti dell'ordine sociale, morale e dell'equilibrio individuale di ciascun individuo, nonché della continuità dell'ordine cosmico e della tradizione. Il rapporto tra gli uomini e le divinità è incessante poiché la carica di energia da esse rappresentata deve essere continuamente regolata e manipolata dagli uomini attraverso i rituali. Le divinità non rappresentano per l'uomo delle entità semplicemente da venerare o in cui trovare rifugio e protezione; esse sono presenze con cui confrontarsi quotidianamente, entità da ascoltare, nutrire, temere e rispettare in modo che esse non inizino a comportarsi come agenti di disordine e dolore, tormentando l'uomo con la malattia fisica o psichica, con l'insuccesso e con la morte. Il rapporto tra uomini e divinità è biunivoco, come scrive Marc Augé "gli uomini e gli dei si assomigliano e hanno bisogno gli uni degli altri:

Bo nella bottiglia a Afindegnigba, Togo (2002).
Foto A. Brivio



Féticheur nel suo altare a Afindegnigba, Togo (2002).
Foto A. Brivio



gli uomini dell'indulgenza e del favore degli dei, gli dei delle offerte e dei sacrifici degli uomini" (2002:21).

I *vodu* fanno parte di un mondo che riconosce il disordine e la contraddizione come elementi intrinseci dell'esistenza e con i quali l'uomo deve costantemente confrontarsi; essi stessi sono disordine e al contempo fissano le leggi, mutevoli ma rigorose, che consentono di sopravvivere e danno all'uomo gli strumenti con cui districarsi in un'esistenza per nulla semplificata.

Il concetto di *vodu* nasconde al suo interno una complessità inspiegabile, un'idea di mistero e di inconoscibile che rimane sottesa a ogni realtà. Il *vodu*, come il cosmo, è mistero e l'uomo, sebbene cerchi con tutti gli strumenti di manipolarne le forze, sembra restare sempre consapevole dello scarto esistente tra ciò che egli può giungere a vedere e ciò che resterà ignoto.

I *féticheurs*, le persone che più sono in grado di manipolare le forze dell'invisibile, sono sempre consapevoli dei rischi che la loro professione comporta. Aiutati dai *vodu*, dalla magia e dalle loro personali capacità psichiche, essi si muovono nel disordine, e possono in ogni momento venirne travolti. La loro collocazione di frontiera è senza dubbio pericolosa poiché cercano di raggiungere una posizione di autonomia sia rispetto agli obblighi materiali e sociali che alle forze spirituali. Indubbiamente i *féticheurs* sono degli innovatori, poiché hanno il coraggio di affrontare le potenze dell'invisibile e di piegarle alle esigenze del mondo contemporaneo. Come già notava l'abbé Lafitte "grazie ai *féticheurs* non passa anno senza che qualche nuova divinità trovi posto tra quelle più antiche"⁴.

Il mondo dei *vodu* è infatti in continua evoluzione e nuovi *vodu* si affiancano a quelli tradizionali, mostrando ancora una volta una società in grado di negoziare, almeno a livello simbolico, tra differenti realtà. Molti di questi nuovi *vodu* sono in realtà *bo vodu*, cioè *vodu* magici; è impensabile e probabilmente inutile tracciare una linea di separazione netta tra queste entità; Gilli li differenzia dai *vodu* delle origini o cosmici, poiché "possono essere venduti, assieme alla conoscenza delle erbe medicinali che li accompagnano, per un prezzo di circa 35.000 CFA" (1997:17). I *bo vodu* convogliano al loro interno una notevole carica di energia ne-

gativa o positiva, a seconda di quale sia il loro scopo, che viene attivata dai *féticheurs* o dagli *hunô*, ma che ciascuna persona può gestire quotidianamente. Gilli, li chiama *vodu* automatici, proprio perché ci si appella a loro per ottenere immediata soddisfazione dei propri desideri, risultando sicuramente di più semplice approccio rispetto ai *vodu* tradizionali.

Questi *vodu* sconfinano evidentemente nel mondo della magia, degli amuleti e degli incantesimi. I *bo* sono infatti degli oggetti su cui viene convogliato, attraverso un rituale definito e delle formule magiche, un potere specifico. Esistono *bo* per i più diversi scopi, per fare innamorare di sé una persona, per proteggersi dai ladri, per vendicarsi di un nemico, per vendere al mercato, ecc⁵.

La funzione e l'efficacia dei *bo* in parte si sovrappone a quella dell'incantazione, *dzoka* cioè liana di fuoco; la differenza sostanziale è che i primi sono oggetti, mentre uno *dzoka* è costituito da parole attraverso le quali una persona può "legare il fuoco", cioè far sì che il fuoco produca l'effetto voluto. Il fuoco ha infatti una valenza di forza del male, poiché la sua capacità distruttiva è simbolo del disordine cosmico.

Il mondo degli antenati

A fianco dei *vodu* vi è l'ancestrale mondo degli antenati, il cui ruolo, pur non essendo così evidente o spettacolare come quello dei *vodu*, è fondante nella vita sociale e nella continuità del lignaggio.

Tra questi due mondi in realtà non vi è una distanza sostanziale; le divinità sono lontani e mitici antenati che vengono poi divinizzati, l'ancestralità sembra quindi precedere la divinità ed esserne il fondamento. L'identificazione delle divinità con gli antenati mitici è tipica di tutta l'a-

rea culturale in cui possiamo inserire gli *Évhé*; ad esempio gli Yoruba assimilano la maggior parte delle loro divinità, *orisa*, a lontani antenati e re fondatori. "L'*orisa* fu in principio un antenato divinizzato, che conseguì durante la sua vita un controllo su alcune forze della natura, come il tuono, il vento, le acque dolci e salate, oppure la possibilità di esercitare alcune attività quali la caccia, la lavorazione del metallo e ancora la conoscenza dell'uso e delle virtù delle piante" (Verger 1982:18).

Secondo de Surgy "sia travestiti da personaggi di pura finzione, o identificati con delle forze locali o universali della natura, *tro* e *vodu* ci appaiono essenzialmente costituiti dalle anime degli antenati" (1988:49).

La genesi dei *vodu* va quindi cercata nel culto degli antenati, dove questi ultimi, spiriti di morti la cui memoria è ancora viva, si occupano di una discendenza ridotta, svolgendo ad esempio il compito di antenato tutelare (*amedzoto*), mentre viene lasciato agli antenati ormai lontani o mitizzati di occuparsi di una sempre più ampia schiera di persone.

Le anime dei morti, sono comunque al centro dell'esistenza dei loro discendenti, continuano a muoversi al loro fianco, a influenzare e giudicare le loro azioni; essi rappresentano un mondo parallelo che condiziona e determina sia le concezioni cosmiche che la vita quotidiana. Il rapporto tra vivi e morti è un rapporto continuamente negoziato e che presenta delle zone estremamente pericolose e di difficile gestione. Tali aree sono frequentate dai morti di morte calda⁶ (*dzogbeku*, cioè morte della savana), coloro che non riescono a pacificarsi e a trovare la via verso l'aldilà; ciò può dipendere dal fatto che la morte sia avvenuta in modo "non naturale", appunto caldo, oppure che i riti funebri non siano stati celebrati, o lo siano stati non corretta-

Gruppo di *trosi* ad
 Atsassi Djita, Togo
 (2001).
 Foto A. Brivio



mente. Queste anime tendono a mantenere un legame con i vivi alimentato dal rancore, dal desiderio di vendetta e dalla paura di essere dimenticati. Il mondo invisibile è popolato da spiriti caldi, estremamente forti, carichi di energie, irrequieti e temibili, che si muovono con il vento, abitano le foreste, vivono ai limiti del villaggio, nei cortili delle case oppure viaggiano verso luoghi lontani, e che continuamente sollecitano o tormentano i vivi.

L'uomo si interroga su quale sia la migliore soluzione per placare questi spiriti, alcuni dei quali, sicuramente i più forti e potenti, sono assurti alla dignità di *vodu*.

Altare per il culto
 dei seggi degli an-
 tenati, togbesibi,
 Agbetiko, (2001).
 Foto A. Brivio



Un caso molto interessante è rappresentato dalle *trosi*, sacerdotesse dedite alla negromanzia, che venerano il Tro, una divinità presumibilmente antecedente ai *vodu*⁷. Esse comunicano con gli spiriti dei morti caldi, gestendo un carico di energie forti e pericolose. Il loro Tro è lo spirito di uno schiavo, appartenuto nel passato alla famiglia della sacerdotessa e, come suggerito mi da Roberto Pazzi, probabilmente sacrificato come offerta sull'altare di qualche divinità. Le *trosi* adottano gli spiriti degli schiavi, morti caldi e temibili, data la violenza della loro morte, dedicano loro un culto e li utilizzano come tramite per comunicare con il mondo dei defunti. In tal modo esse cercherebbero di limitare la minaccia costituita da questi spiriti dimenticati, dando loro un ruolo sociale.

Anche il culto dedicato ai seggi⁸ (*togbe zikpui*) appartiene a questo campo di significati. È un culto familiare che comprende tre tipologie di seggi, quelli degli antenati, quelli della guerra e quelli delle conchiglie cipree, cioè della ricchezza. Gli ultimi sono gli altari dove vengono ospitati ancora una volta gli spiriti degli schiavi appartenuti alla famiglia, che non avendo ricevuto i riti funebri propri della loro gente, non hanno avuto accesso al mondo degli antenati e si sono installati sui seggi dei

loro padroni, dove ricevono un culto. Analogamente sui seggi dei guerrieri troveranno posto gli spiriti dei nemici che gli antenati hanno ucciso in battaglia (Pazzi 1976:194). Le energie esuberanti degli spiriti caldi, vengono manipolate anche dai *féticheurs*, in particolare quelli che utilizzano la magia a scopo offensivo.

L'approccio a questi spiriti è sempre estremamente cauto, a cominciare dalla sepoltura dei cadaveri che avviene in un cimitero a loro dedicato, situato fuori dal villaggio, sotto il sole della savana o in mezzo ai campi. Solo i *féticheurs* possono toccare il cadavere di una persona morta di morte calda, senza rischiare loro stessi la morte. Nel caso di morte per fulminazione, fenomeno per niente raro nell'area, si deve interpellare il sacerdote di Heviesso e, solo dopo aver eseguito le necessarie cerimonie per placare il *vodu*, si potrà raccogliere il cadavere e dargli sepoltura. Si racconta spesso di catene di morti scatenate dal fatto che una famiglia non ha voluto rispettare le regole, offendendo così il *vodu* a cui apparteneva il corpo della persona.

Anche le anime degli antenati morti di morte naturale, continuano, almeno per qualche generazione, a muoversi nella casa in cui hanno vissuto; la loro presenza è meno forte, ma non viene certo sottovalutata; le cerimonie in onore degli antenati sono infatti fondamentali per l'equilibrio e la continuità del lignaggio. Il culto riservato ai seggi degli antenati (*togbe zikpui*) ad esempio è garante della continuità dell'autorità del capofamiglia. Come scrive Pazzi:

Si tratta del seggio del fondatore della famiglia, ma non è l'antenato stesso che si onora quando si fanno dei sacrifici ad esso. Si può supporre che il seggio fosse già appartenuto come oggetto sacro a un precedente antenato, che alla sua morte l'ha lasciato in eredità ai suoi discendenti così co-



me succede per i *vodu*... in occasione dei riti di insediamento di un nuovo capo famiglia, si confeziona un seggio in miniatura da abbandonare nella foresta, dove l'antenato defunto potrà prenderlo, in sostituzione del vero seggio, che dovrà cedere al suo successore (Pazzi 1976: 195).

Il mondo "selvaggio"

Fuori dai confini reali e simbolici del villaggio troviamo poi il mondo selvaggio della foresta, luogo di mistero, di forze occulte e magiche. La foresta che circonda il villaggio è l'archetipo dell'ignoto e il luogo di transizione e passaggio verso il mondo ultraterreno, è lo spazio della stregoneria - *adze* -, degli spiriti e

delle forze che insidiano l'uomo anche nella sua casa, ma che nella foresta realizzano le loro maggiori potenzialità.

Nella foresta si aggirano le anime dei morti caldi e la forma esteriore delle cose e degli animali è solo un'apparenza dietro a cui altre entità si nascondono. La foresta è anche il luogo in cui vivono gli *aziza*, piccole creature che conoscono tutti i segreti delle piante e quindi della medicina ma che possono uccidere chi accidentalmente incontra il loro sguardo⁹.

La foresta, anche se oggi quasi praticamente scomparsa, mantiene tutta la sua forza simbolica di luogo di transizione, di porta verso l'ignoto e l'inconoscibile, cioè verso l'essenza stessa della divinità. La foresta è infatti il luogo dove l'uomo si può addentrare solo ritualmente e dove si deve spingere per compiere le cerimonie che aprono la strada a un rapporto più stretto con il mondo ultraterreno e delle divinità. Analogamente la notte, opposta al giorno, periodo dell'attività umana, è il tempo degli spiriti e della stregoneria. Come spiega Pazzi: "durante la notte nella quale gli uomini riposano e tutto è invaso dal silenzio, la natura diventa pericolosa, poiché è sotto l'influsso delle forze malefiche della stregoneria. Ecco perché, si evita di uscire dal villaggio in questo momento, fino al canto del gallo, detto infatti *za voe* cioè - notte cattiva" (Pazzi 1976:48).

La notte d'altra parte è anche il momento in cui avvengono, nei limiti protetti del villaggio, la maggior parte delle cerimonie e delle veglie in onore dei *vodu* e in cui i *vodu* entrano e si impossessano dei loro adepti. In tali occasioni di contatto con gli spiriti e quindi di massima apertura al mondo invisibile, l'uomo è vulnerabile, poiché potrà essere "preso" anche da altre presenze. Per tale motivo queste feste vengono preparate con notevole anticipo in modo da poter allestire tutti i necessari *bo* di protezione e difesa.

La stregoneria è molto temuta e l'uomo cerca di utilizzare tutte le forze spirituali a sua disposizione, dai *vodu* ai *bo*, per difendersi; spesso però ciò che è in grado di difendere può anche aggredire, per cui si sospetta sempre delle persone che hanno troppi *bo*. In quest'area geografica si ritiene che la stregoneria possa essere sia femminile che maschile, ma più frequentemente le donne sono sospettate di possedere questo potere nascosto.

L'uomo deve quindi muoversi con estrema abilità e astuzia in un mondo evidentemente difficile, insidioso e complesso, e la magia è uno strumento che egli utilizza più o meno apertamente per aiutarsi in quella che spesso appare come una battaglia quotidiana. La magia non si trova ai margini della religione, le due realtà hanno confini molto incerti che spesso si compenetrano, divenendo l'una il sostegno dell'altra. La magia nella società contemporanea africana, e in particolare in Africa Occidentale, tende spesso a raggiungere livelli esasperati, cercando di porsi come risposta ai cambiamenti, allo sradicamento della struttura tradizionale, alle difficoltà economiche e sociali; la magia, così come il timore di essere oggetto di qualche stregoneria permeano la società, tanto rurale quanto urbana e, come abbiamo visto, strumenti di difesa quali i *bo*, o i *vodu* automatici sono estremamente diffusi.

Le espressioni materiali della comunicazione tra terreno e ultraterreno

Il mondo del visibile non si oppone in modo dualistico al mondo dell'invisibile, poiché l'esistenza, in questi contesti culturali, è costantemente tesa a superare questa divisione e a cercare di vedere ciò che "apparentemente" è invisibile:



Tutto richiede un'interpretazione, dal malessere passeggero o persistente del corpo alla siccità prolungata, dalla scoperta di una pietra alla constatazione di una rassomiglianza tra un bambino e suo nonno, perché tutto "fa segno". Se l'invisibile c'è, è un invisibile che tutti si preoccupano di decifrare, anche a costo di far ricorso a chi ha una vista migliore. L'opposizione tra visibile e invisibile non sembra più pertinente di quella tra naturale e soprannaturale per rendere conto di un universo essenzialmente non dualista, incessantemente sorvegliato, come il cielo dai nostri radar, dai sofisticati strumenti della divinazione, della consultazione e della diagnosi: un universo in cui le tracce si moltiplicano e i percorsi possono offuscarsi, anche se sempre relativamente (Augé 2002:47).

La conoscenza esoterica degli iniziati, cioè delle persone che sanno leggere i segni e vedere ciò che solo apparentemente è invisibile, è un linguaggio fatto di parole e di materia: le piante, le radici, la terra, il legno, il sangue e gli umori corporei formano il bagaglio di conoscenze attraverso il quale l'uomo, iniziato ai culti, parla con il mondo ultraterreno.

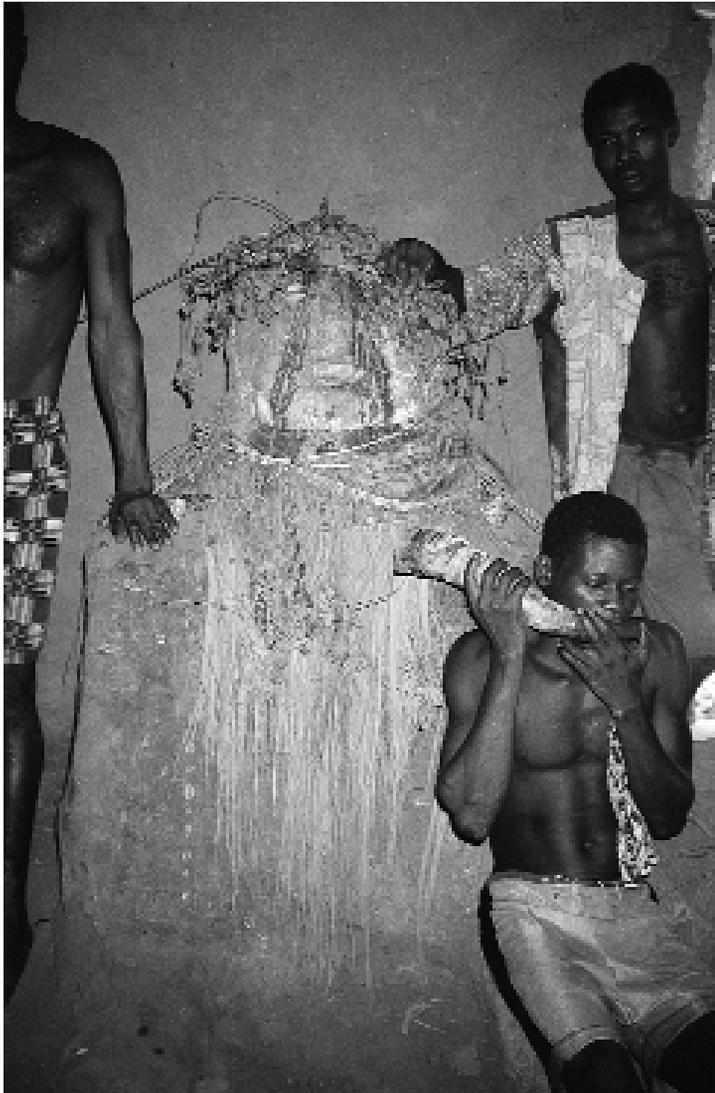
Le espressioni plastiche sono una delle forme più evidenti e riconoscibili dello

spazio liminale nel quale l'uomo cerca un punto di contatto con l'invisibile. Molti oggetti, in legno, ma anche in ferro o in argilla, sono solo la superficie visibile di questo mondo di confine; la loro stessa realizzazione induce a meditare sul valore di ciò che vediamo rispetto a ciò che non potremo mai vedere, ma che anima la forma delle cose. Il disorientamento, già forte alla sola visione di questi oggetti, dall'apparenza caotica, aumenta ulteriormente nel momento in cui li percepiamo come la superficie esteriore di una stratificazione di significati che ha il suo fulcro sottoterra. La forza e la potenza dell'oggetto sacro risiede in ciò che è stato sotterrato in una buca al di sotto dell'oggetto stesso o al suo interno.

Il concetto di *vodu* e l'etimologia del termine, come evidenziato da Gilli, sono profondamente legati all'idea di buco e di cavità, a qualche cosa di inconoscibile e segreto che rende inquieto l'uomo.

Durante l'installazione di un *vodu*, l'atto di scavare la terra per creare un buco in cui mettere tutti gli ingredienti che il *vodu* stesso richiede, assume quindi anche un significativo valore simbolico.

La forza dei "feticci" d'altra parte non può essere visibile, né conoscibile perché ciò li renderebbe vulnerabili e neutralizzabili da parte dei nemici. Gli ingredienti



Vodu Asagu a Zounhove, Benin (2001).
Foto A. Brivio

assicura l'efficacia dell'installazione.

Gli ingredienti consentono di accumulare forza e di concentrarla all'interno di un particolare oggetto attraverso il loro soffio vitale (*gbôgbô*). Le erbe, *ama*, che sono tra gli ingredienti più utilizzati, sono in grado di "attirare o riprodurre attorno a sé, di intensificare ciò che si accorda con la loro sostanza intima, cioè la potenza vitale, diffusa nell'atmosfera, che utilizzano per svilupparsi e della quale si ritiene che siano ancora pregne" (de Surgy 1994:56). È quindi il soffio vitale, che continua a permeare in parte la materia, anche dopo che questa si è allontanata dalla vita stessa, che eserciterà un'attrazione su altre forze che a essa corrispondono, donando potere ed efficacia al feticcio. L'oggetto risulta quindi pervaso dagli ingredienti che sono stati installati inizialmente e diventa il ricettore di un soffio vitale che viene periodicamente riattivato attraverso le cerimonie a lui dedicate e il contatto continuo con l'atmosfera.

Sono proprio le *ama*, la forza e il potere del *vodu*; senza di esse resterebbe solo un pezzo di legno o un ammasso di terra privo di significato e di valore. "Le erbe sono il *vodu*. Ci inganneremmo se le considerassimo solo come "oggetti" sacri al *vodu*! Sono le erbe che guariscono, sono le erbe che purificano, sono le erbe che uccidono" (Gilli 1987:49).

I singoli ingredienti vengono quindi scelti in funzione delle loro proprietà medicinali, del loro valore simbolico, del luogo particolare in cui sono cresciute, della loro forma, o dell'ambiente a cui appartengono, per cui è l'utilizzatore che in funzione di una rappresentazione delle forze della natura comunemente accettata e in funzione del suo contesto culturale unisce e miscela i componenti in base a ciò che vuole ottenere.

Come ci ricorda de Surgy, parlando dei *bo*, se inseriamo dei denti o dei capelli di

che vengono usati devono essere raccolti secondo delle indicazioni e delle regole precise, che non sono determinate dalla fantasia del singolo individuo; ma "sarebbe esagerato credere che vengano scelti applicando spontaneamente o deliberatamente un codice simbolico in funzione del quale essi diverrebbero decodificabili" (de Surgy 1994:54). Se così fosse gli oggetti perderebbero tutto il loro mistero e quindi la loro funzione magico religiosa.

Gli ingredienti vengono scelti, in funzione delle loro caratteristiche sia fisiche che simboliche, per evocare e convogliare in un punto le energie necessarie a ottenere gli effetti desiderati. Ogni singolo ingrediente non avrebbe senso se separato dal tutto ed è solo l'effetto sinergico che



morti di “morte calda”, significa che vogliamo far morire qualcuno di morte violenta; ma non utilizziamo questi elementi perché desideriamo evocare lo spirito a cui sono appartenuti e chiedergli di agire per noi, stiamo piuttosto evocando la volontà di far subire a una persona la stessa fine dei morti di morte calda e quindi ci mettiamo in contatto con tutto il loro mondo.

Il *féticheur* Sodejedo Kpoheto, nel descrivermi un *bo*, presente in uno dei suoi altari, che consente di ottenere sempre risposte affermative a ciò che si desidera e si domanda (utilizzato soprattutto per ottenere soldi), mi spiega che la forza è dovuta al fatto che sotto il feticcio, tra gli altri ingredienti vi è un gatto; i gatti infatti miagolando in continuazione e con una costanza unica tra gli animali, ottengono sempre ciò che vogliono

Spostandoci verso la superficie dello spazio liminale si arriva a ciò che è visibile, all’oggetto, centro di accumulo di energia. Anch’esso, che sia di legno, di terra o di ferro, non è di facile decodificazione. La stratificazione materica che accompagna l’esistenza dell’oggetto lo rende infatti estremamente complesso e ne deforma spesso la struttura di base. Esistono degli elementi comuni, come vedremo, che ci consentono di azzardare

un’interpretazione dell’oggetto che stiamo osservando, di leggere alcuni dei simboli con cui viene arricchito e supporre quindi il suo campo d’azione. Ma cercare di dare un’identità comune a oggetti che si assomigliano può essere fortemente fuorviante; spesso “alla loro apparenza è stata attribuita un’importanza eccessiva, divenuta una dimora coatta” (de Surgy 1994:53) e d’altra parte, un informatore di Suzanne Preston Blier, arriva ad affermare che “tutte le sculture si equivalgono, ma è il nome con cui verranno chiamate che le differenzierà” (1995:419).

Sicuramente nessun gesto e nessuna scelta che accompagna la realizzazione di un oggetto sacro, dalla scelta dei materiali agli animali da offrire durante la cerimonia, è casuale. Per un’accurata comprensione sarebbe quindi necessario seguire tutte le fasi che precedono e accompagnano l’installazione dell’oggetto. L’espressione materiale, in questo contesto, prima di ogni cosa è infatti un sistema sociale di segni circolante all’interno di una comunità specifica; risulta quindi impossibile e controproducente pensare di trovare un filo conduttore tra questi oggetti partendo dall’osservazione formale e meramente estetica, poiché facilmente si verrebbe tratti in inganno. Con ciò non si possono

*Il vodu Aclombe, della famiglia di Hevisso ad Assedi, Benin (2001).
Foto A. Brivio*



negare delle peculiarità estetiche comuni, che possono aiutare a districarsi nel complesso mondo della rappresentazione materiale; non bisogna comunque confondere un apparente caos estetico e formale con l'incoerenza, o pensare che sia il risultato di un approccio alla religione di ti-



*Altare a Midresucong, Togo (2001).
Foto A. Brivio*

po emotivo e non strutturato. La materia e la forma sono un tentativo di esprimere un mondo invisibile, problematico e plurale; il caos percepito a livello estetico è parte della complessità e dell'inesprimibilità delle forze e delle energie non immediatamente visibili.

Le sculture antropomorfe

I feticci o gli "dei oggetto" come vengono definiti da Augé, possono avere diversa natura e diversa materia: possono essere un oggetto di pietra, di legno, di terra o un elemento della natura – albero, montagna, bosco - un oggetto fabbricato, una reliquia oppure un residuo organico. Le divinità si possono identificare completamente con la materia che vediamo e che spesso ci appare informe – ammassi di legni, pezzi di ferro, cumuli di cocci di terracotta – oppure possono essere relazionali, quindi fare riferimento ad altre installazioni, altre divinità o altri uomini.

Spesso la loro forma allude in modo inquietante a quella umana, aumentando la sensazione di sgomento e quasi di aggressione alla propria essenza corporea, poiché queste forme sono trasfigurate da incrostazioni di olio, farina, sangue, uova, alcool, ecc.

L'antropomorfismo di questi oggetti, che si tratti di *vodu*, di loro emissari o di strumenti di "comunicazione" con il mondo invisibile, tuttavia "è appena abbozzato, come un'allusione alla necessità di comprendere qualche cosa e, simultaneamente, all'impossibilità di riuscirci: come se si trattasse di animare 'al punto giusto', per comprendere l'inanimato, l'inflessibile, l'inesorabile, il già là" (Augé 2002:28).

L'oggetto antropomorfo aiuta l'uomo "comune" nella comprensione del soprannaturale; modellare la materia bruta e

inerte consente infatti di pensare il soprannaturale, se con Augé accettiamo che “l’impensabile e, in un certo modo, la potenza sono dalla parte dell’inerzia bruta, della pura materialità” (2002:28).

I *vodu* cosmici, come Heviesso e Sakpata, per citare alcuni tra i più diffusi, hanno sempre una forma amorfa e incoerente, sono ammassi di materia spesso contenuti e nascosti dentro grosse zucche, che simbolizzano il cosmo. La forza di questi *vodu* è annientante e inesplicabile e la loro forma non può che essere la più incomprendibile. Essi sono circondati da una miriade di altre entità divine, figli, mogli, servitori e animali; spesso i *féticheurs* utilizzano la metafora della famiglia o del potere politico per cercare di spiegare la presenza e la funzione di tutte le entità che ruotano attorno a un altare. Molte di queste divinità hanno una fisionomia umana perché si devono relazionare direttamente con gli esseri umani. I *vodu* che proteggono la casa o gli altari, che viaggiano nello spazio alla ricerca di colpevoli (ladri, assassini, etc), che vendicano le offese da loro stessi subite, hanno una fisionomia umana, perché nel momento in cui eseguono materialmente il loro compito appaiono come veri esseri umani. Un caso emblematico è quello di Heviesso, la cui “famiglia” è particolarmente numerosa e articolata. Quando un essere umano viene colpito da un fulmine, nell’istante prima di morire vedrà un uomo, in realtà un *vodu* - Suada - incaricato da Heviesso, di uccidere con un colpo d’ascia, la persona verso cui il fulmine si sta dirigendo.

La potenza dei *vodu* è inesplicabile e assoluta come il mondo; la fisionomia umana dei feticci aiuta l’uomo a comprendere le leggi dei *vodu*, a relazionarsi con essi e a difendersi. I *féticheurs*, uomini che si assumono l’onore e il rischio di manipolare forze estremamente pericolo-



Vodu Agbade (*grande*), una danzatrice di Heviesso e *vodu* Suada (*piccolo*), colui che uccide con un colpo d’ascia quando il fulmine di Heviesso colpisce le sue vittime, ad Aklakou Togo (2002).
Foto A. Brivio

se, sono circondati da feticci attraverso i quali cercano di mediare e interagire con i *vodu*. La forma umana serve a rendere più comprensibile l’incomprensibile e allo stesso tempo ad aumentare l’insicurezza in cui vive l’individuo, poiché in tal modo il limite tra corpo umano e corpo divi-



Vodu Tolu ad Aklakou Togo (2002).
Foto A. Brivio

*Legba fuori da una casa ad Agbetiko, Togo (2001).
Foto A. Brivio*



no viene valicato, aumentando ulteriormente il senso di smarrimento e la complessità dei segni che l'uomo deve continuamente decodificare.

Legba, il *vodu* relazionale per eccellenza, antico come tutte le divinità e da sempre connessione tra l'uomo e l'aldilà, ha anch'egli una fisionomia umana. Le sue sculture in argilla, si trovano all'ingresso di tutti i villaggi (*to* Legba), ma anche fuori dalle case o di alcuni altari. Legba, oltre ad avere un volto umano, cioè occhi, bocca, orecchie e naso, è caratte-

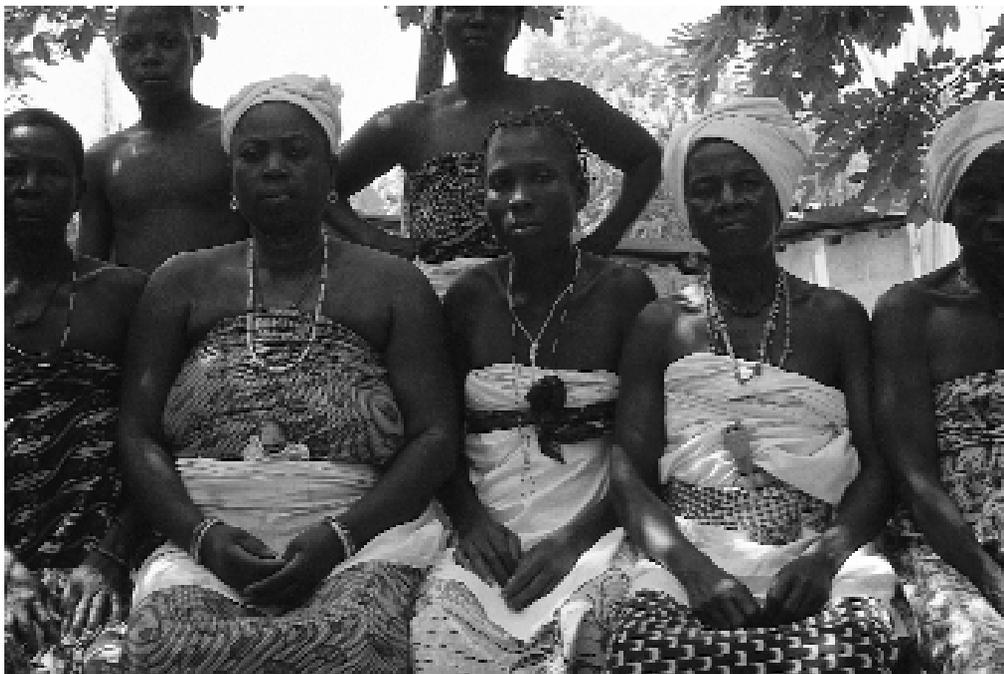
*Legba e vodu Gbagabsisi a Gninume-Togo (2002).
Foto A. Brivio*



rizzato da un fallo prominente ed eretto. Divinità ingannatrice e irascibile, viaggia tra il mondo ordinato della società umana e quello caotico delle origini; gli uomini si devono costantemente ricordare di lui, dandogli le prime offerte in quasi tutte le cerimonie in onore degli altri *vodu*. Egli assume un ruolo fondamentale nella consultazione dell'oracolo Afa e, se non lo si onorasse, gettando a terra della *sodabi*¹⁰ prima di chiamare l'oracolo, egli lancerebbe le sue energie negative sia contro il *bokono* che contro il suo cliente. Legba è vicino all'uomo, la sua immagine lo rende pensabile e il suo pene fa sì che spesso sia oggetto di scherzi e commenti pungenti; fisicamente viene riprodotto e moltiplicato fuori dalle case, a indicare la relazione con i singoli abitanti; il suo corpo è come una riproduzione seriale della stessa forma. Questo processo riproduttivo, così come le parole, a volte poco rispettose, con cui viene apostrofato, nulla tolgono al suo potere, all'energia, alla potenza e alla forza evocatrice che la sua immagine racchiude.

La forma dei "feticci", soprattutto quelli in legno, installati fuori dalle case, dai villaggi, ma anche negli altari è molto astratta e scarna, priva di dettagli, quasi priva di cura. Gli oggetti, e mi riferisco in particolare a quelli antropomorfi, sono solo abbozzati, e anche quelli realizzati con maggior cura, non cercano mai di riprodurre con fedeltà il corpo umano; si tratta in molti casi di pali in legno, dove il massimo sforzo scultoreo viene concentrato nella testa e nel volto, senza che per altro gli occhi, la bocca o il naso siano più che abbozzati.

La scelta di concentrare l'attenzione sulla testa è sicuramente dovuta al fatto che essa è parte privilegiata del corpo, contiene i tre organi fondamentali della comunicazione ed è considerata il seggio



Alcune donne con i loro venavi legati alla vita a Assedi, Benin (2001). Foto A. Brivio

dello spirito dell'uomo. Toccare la testa di un uomo è un atto estremamente grave; nel caso si tratti di un adepto è considerato un gesto sacrilego che comporta un rito di purificazione: è dalla testa che le potenze invisibili penetrano nei loro adepti.

“La testa, considerata come la parte più sacra dell'essere umano, riceve, durante i riti, le prime tre unzioni, una sulla fronte, una sulla sommità e una sulla nuca. Questi tre punti corrispondono d'altra parte rispettivamente all'oriente, allo zenith e all'occidente del cielo” (Pazzi 1976:148).

L'estrema astrattezza di questi oggetti è comunque una scelta formale dello scultore; nello stesso contesto, sia temporale che spaziale, la realizzazione dei *venavi*, cioè le statuette legate al culto dei gemelli, segue tutt'altro stile. Nei *venavi* si nota una maggiore cura per i dettagli, in particolare riscontrabile nella ricchezza delle acconciature, e l'uso di attrezzi da intaglio più fini, che consentono la realizzazione di superfici omogenee e continue.

Si tratta di contesti simbolici molto diversi: i *venavi* sono oggetto di un culto estremamente intimo e domestico, e in alcune occasioni sono trattati dalle donne e madri come dei veri bambini. I “feticci” non hanno un rapporto così intimo con gli

esseri umani, spesso la loro funzione è quella di proteggere la casa o il villaggio, di spaventare i malintenzionati, di placare un antenato inquieto, di essere i guardiani o soldati di un *vodu*, o di essere il *vodu* stesso.

La valenza protettiva che, in alcuni contesti, essi assumono, potrebbe quindi giustificare una scelta stilistica, da parte degli scultori, che punta innanzitutto ad allontanare e spaventare chi non appartiene al lignaggio, chi non condivide il medesimo sistema di segni e simboli e non è quindi in grado di riconoscere la vera identità dell'oggetto.

Una chiave interpretativa a questi oggetti può partire da un approccio di tipo emotivo, poiché sicuramente i sentimenti che suscitano sono di disorientamento e paura. Come afferma un informatore di Suzanne Preston Blier, parlando degli oggetti magici: “Si realizzano oggetti capaci di fare paura. Non è solo importante come un *bo* lavora, ma anche come appare. Se una persona lo vede, deve essere in grado di dire che ha visto qualche cosa” (Preston Blier 1995:59). Un secondo informatore, parlando di un oggetto realizzato con una bottiglia, spiega: “Sono l'acqua, la polvere, l'alcool, presenti dentro la bottiglia che fanno il lavoro. Tutto il resto



Agbo dodo a protezione dell'ingresso di una casa nei dintorni di Agbetiko Togo (2002).
Foto A. Brivio

è lì per suscitare paura nelle persone. Si mettono alcune cose dentro la bottiglia e altre si attaccano tutte attorno in modo che quando qualcuno la vede creda nel suo potere. Con una semplice bottiglia nessuno ci crederebbe” (Preston Blier 1995: 59).

Gli oggetti antropomorfi che si possono trovare attraversando un villaggio, anche senza addentrarsi negli altari, sono molti, e molteplici i motivi che hanno spinto alla loro realizzazione.

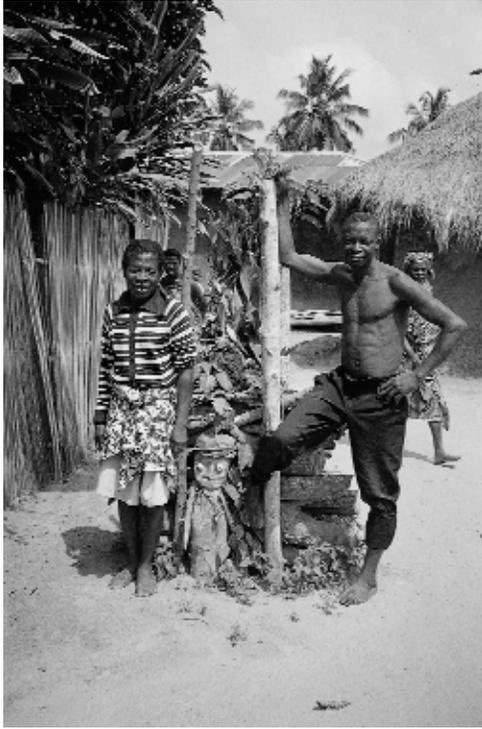
Le sculture, plasmate dal tempo e dalle intemperie, perdono quasi completamente ogni tipo di dettaglio e di peculiarità; non è raro che nessuno sappia il motivo preciso per cui furono installati, soprattutto quando sono già passate diverse generazioni.

In alcuni villaggi mi è stato detto che gli oggetti erano stati piantati a terra perché ci si ricordasse, per il tempo a venire, che lì, nel suolo era stata installata una forza.

Ciò è sicuramente vero per i *dema*, costituiti da semplici pali in legno senza

volto, pali sopra i quali viene appoggiato un masso, pali tagliati da un ferro o anche semplici alberi, che segnano la presenza delle *ama* (erbe, radici e foglie) interrate per purificare la terra prima di iniziare a costruire una casa, un villaggio o a lavorare un campo. “Non si può infatti sapere cosa vi sia o vi sia stato su quella terra, magari un cimitero di morti di morte calda o altre forze negative, per cui bisogna liberare la zona prima di iniziare a viverci. All'esterno si mette un bastone, un albero, un bastone con un ferro ...dipende, non è molto importante.”¹¹

Come ricorda l'informatore di Suzanne Preston Blier, chi vede un feticcio deve essere in grado di dire che ha visto qualche cosa; ciò significa che pur nella consapevolezza che la forza del feticcio è al di sotto di ciò che vediamo, così come le forze che agitano il cosmo sono al di là di ciò che appare, l'uomo deve essere messo nelle condizioni di riconoscere e quindi vedere l'invisibile. L'uomo messo di fronte alla difficoltà di dialogare con un mondo che parla una lingua differente,



Agbo dodo a protezione dell'ingresso del villaggio Zounhouè, Benin (2001).

Foto A. Brivio

usa tutte le forme espressive che conosce, per arricchire il suo linguaggio, usando la metafora come strumento di negoziazione tra la sua realtà materiale quotidiana e l'aldilà. Il rischio d'altra parte sarebbe la totale perdita di contatto tra i due mondi e la disintegrazione della società stessa.

Nella regione meridionale del Togo, lungo le rive del Mono, sono diffusi dei feticci in legno, affiancati agli *agbo dodo*¹² la cui funzione esplicita è di proteggere la casa dai malintenzionati, che si tratti di esseri umani o di forze maligne.

Afanu Kukponu, capofamiglia del villaggio di Agbetiko, parlando del suo *agbo dodo*¹³ che fu installato dal padre all'esterno della porta di accesso alla casa, racconta che: "tutte le notti lo spirito si aggira nella casa e controlla che nessuno entri con cattive intenzioni; egli ha un aspetto umano perché è come se fosse una persona e il malintenzionato la notte non vedrà il legno, ma proprio una persona, per cui scapperà terrorizzato".

Nei villaggi che si affacciano sulla riva beninese del fiume Mono sono diffusi, all'ingresso del villaggio o del singolo quartiere, dei pali in legno antropomorfi, sempre con funzione protettiva, che rap-

presentano, secondo quanto riferitomi, l'antenato del fondatore. Ad essi non è riservato un culto specifico, ma vengono alimentati ogni qual volta nella casa vi sia una cerimonia religiosa.

Ulli Beir scrive, parlando dei *botchio*, che "si tratta di spiriti guardiani personali che proteggono l'uomo che li ha installati, e servono come luogo per il culto reso allo spirito guardiano stesso... questa credenza non è dello stesso ordine di quella che viene legata ai *vodu*: non comprende né mitologia, né rituali complessi, né liturgia né sacerdote... È il capo del villaggio che installa questi oggetti a beneficio di tutti gli abitanti,... ogni membro della famiglia potrà fare dei sacrifici in suo onore ogni qual volta ne senta il bisogno"¹⁴.

Spesso le sculture vengono installate alla conclusione di un processo divinatorio, avvenuto in seguito a una malattia; sono una sorta di offerte, detta *vosa*, che viene donata alle forze malevole in cambio della persona che esse stanno cercando di portare via. Queste statue che in area fon vengono chiamate *kudjo bo* (*bo* di scambio con la morte) sono paliformi, sottili, e con i tratti del corpo solo abbozzati; non incorporano che pochi materiali

Agbo dodo a protezione dell'ingresso di una casa. Agbetiko, Togo (2001).

Foto A. Brivio



additivi spesso ridotti a un pezzo di stoffa legato attorno ai fianchi.

La loro funzione è essenzialmente di protezione e sostituzione; l'uomo attraverso la realizzazione di queste sculture riesce ad allontanare la morte che è stata annunciata da Afa. Le forze del male, giunte alla casa dove la persona malata risiede, vedranno la statua e, ingannate, prenderanno quest'ultima.

L'installazione di queste statue è accompagnata da una cerimonia che si svolge al tramonto, il momento della transizione per eccellenza. Come scriveva Maupoil:

Viene scavato un buco in cui si interra la testa di una capra, la testa di un pollo o delle foglie di Afa ... Il *bo* viene poi fissato sulla cima della cavità, quindi non ci si deve più preoccupare di nulla." Queste sculture trovano posto di fronte all'ingresso principale della casa, oppure di fianco alla porta della capanna, poiché sono legate a una specifica persona, ma Afa può chiedere di collocarne altre, che rispondo a differenti problemi, anche all'esterno del villaggio, all'incrocio tra due strade o sotto un *iroko* (Maupoil 1943:363).

Gli oggetti installati in seguito alla consultazione di Afa hanno quindi una doppia valenza, da una parte sono un bersaglio contro cui le energie negative si possono scaricare, dall'altra sono un'offerta alla divinità che sta intercedendo per il bene del postulante.

Il desiderio di suscitare paura è molto esplicito in quegli oggetti la cui immagine sottesa ha radici dirette nel *vodu*; essi sono caratterizzati da tratti distintivi di conferimento di forza e potenza; questi "feticci" sono arricchiti da *piercing*, da materiale di vario genere legato con stoffa (terra, erbe, pelli di animali, ecc.), da cor-



de legate attorno al corpo, da conchiglie e altri oggetti che appartengono al mondo del *vodu*. In questi oggetti c'è quindi una sorta di ostentazione di potenza apparentemente in contrasto con il linguaggio dei *vodu*, occulto e misterioso. I segreti restano comunque preservati poiché nascosti all'interno o sottoterra o comunque non percepibili; prevale una sorta di ostentazione di potere, di desiderio di suscitare timore e rispetto in chi si avvicina all'oggetto. Spesso poi si tratta di ulteriori amuleti per proteggere il feticcio dall'azione di potenze spirituali maligne (ad esempio erbe legate attorno al corpo) o più semplicemente di abiti, con cui anche gli spiriti, a volte, amano coprire il proprio corpo.

Le sculture legate a Heviesso sono generalmente arricchite da piccole asce che vengono conficcate nel legno, mentre quelle legate a Da¹⁵ sono caratterizzate da serpenti in ferro stilizzati. Molto importante è anche l'uso delle perle in vetro, perché ogni divinità è associata a un colore e a una specifica tipologia di perla, oppure l'abbigliamento o le decorazioni del corpo¹⁶.

Abbiamo visto come i *vodu*, per esprimere la loro energia, abbiano bisogno di



Vodu Awegibola, protegge la casa e accoglie gli stranieri a Afindegnigba, Togo (2001).
Foto G. Pezzoli

un supporto materiale nel quale focalizzare il loro potere; un feticcio in legno associato a Heviesso, non sarà quindi di fatto Heviesso, ma solo una sua parziale emanazione.

Come ricorda Suzanne Preston Blier “ogni *vodu* è caratterizzato da identità e poteri differenti, i quali spesso diventano centrali nel funzionamento psicologico delle sculture del genere dei *bo vodu*” (1995:301). La pratica del *vodu* concentra infatti energie psichiche su supporti materiali e i *vodu* possono differenziare le loro specifiche peculiarità su diversi oggetti.

Altri feticci “senza la complessa stratificazione superficiale dei *bo vodu* si possono trovare all’interno o vicino ai templi *vodu* stessi. ... essi sono il centro di cerimonie aventi lo scopo di alimentare (supporto, ricompensa) il *vodu*. ... si ritiene che proteggano dai ladri l’altare e la famiglia che lo ospita.... Questa tipologia di scultura spesso viene utilizzata per commemorare il deceduto prete *vodu* e per situare e focalizzare il potere di tali individui” (Preston Blier 1995:306). Spesso fuori dagli altari si possono infatti trovare dei picchetti antropomorfi che convogliano al loro interno le energie della

persona che ha introdotto il *vodu* e che ne era sacerdote o che ne ha concesso ad altri l’installazione. Il potere di questi individui consente ai *vodu* di continuare a lavorare a favore della famiglia che ospita l’altare e allo stesso tempo garantisce alla famiglia uno scambio positivo di energie con un individuo “forte”, che in vita manipolò forze e poteri.

I feticci che hanno un legame diretto con il mondo dei *vodu*, fungono quindi da mediatori tra l’uomo e i *vodu* stessi, diventando gli interpreti dei desideri e delle paure umane, assumendosi il carico di dare una risposta materiale e concreta a tali inquietudini; i *bo vodu* convogliano e avvicinano all’uomo le incommensurabili e caotiche energie diffuse dalle divinità, il cui comportamento è sempre ambiguo e ambivalente, e consentono all’uomo di essere parte, anche se marginale, delle energie che agitano il cosmo. Rilevante è il ruolo psicodinamico di tali sculture che possono condizionare e regolare la vita quotidiana, diventando degli interlocutori attivi con cui confrontare le proprie passioni ed emozioni. Evidentemente la forza e il potere di questi negoziatori dipenderà poi dalle capacità dell’individuo che interagisce con esse, dalla sua abilità nel far fronte e quindi controllare l’impatto che questo scambio tra terreno e ultraterreno provoca. Maggiori sono le capacità di queste persone – *féticheurs*, *bokonoh* e *hunô* – maggiore sarà la loro confidenza con l’ultraterreno, e quindi più richieste le loro performance. È normale che nello stesso villaggio vi siano più altari dello stesso *vodu* e che non tutti abbiano lo stesso potere e la stessa efficacia, poiché questa è strettamente correlata alle “capacità” di chi installò l’altare e di chi ora se ne prende cura.

Vi sono anche sculture antropomorfe che mettono in evidenza deformazioni



*Trosi durante la cerimonia di uscita dal convento tudede ad Atsassi Djita, Togo (2001).
Foto A. Brivio*

corporee e mostruosità; i più diffusi sono i feticci con due teste o bifronti. Questo genere di scultura viene spesso installato all'esterno del villaggio, poiché i due volti sono in grado di vedere, e quindi proteggere, dal male che arriva dall'esterno senza togliere l'attenzione da ciò che succede all'interno. Sono sculture la cui funzione prevalente è quella di difendere dalla stregoneria, poiché si ritiene che le streghe siano dotate di quattro occhi e che la seconda coppia di occhi sia in grado di distruggere.

Ad Agbetiko, lungo il sentiero che conduce al fiume, ai confini del villaggio, vi sono quattro pali in legno bifronte, che guardano verso il fiume e verso le case; furono installati per combattere le forze della stregoneria e in particolare per fron-

teggiare i *tavetono*, "spiriti proprietari di quattro occhi"¹⁷. Dosu Sogbegi, proprietario dei pali, racconta che con il secondo sguardo le streghe sono in grado di vedere nello stomaco delle persone, laddove i pensieri più segreti si trovano, intuire quindi i desideri e i futuri successi e uccidere per invidia. Il legame di questo tipo di sculture con il mondo della stregoneria viene sottolineato anche da una possibile ambivalenza sessuale del feticcio: il volto dell'identità femminile controlla il mondo notturno, il volto maschile quello diurno. Altri caratteri morfologici che si possono trovare nei *bo* direttamente legati alla stregoneria sono il ventre ampio e gonfio, i denti prominenti e la bocca larga.

Molto frequenti nell'area ouatchi, sono i pali in legno, installati, all'interno o all'esterno delle case, allo scopo di placare gli antenati che si sono reincarnati in un nuovo nato (*amedzodzo*). Anche gli *amedzodzo* sono scarni e privi di dettagli; l'attenzione viene posta nella realizzazione degli occhi, della bocca, del naso e delle orecchie, poiché sono questi i canali attraverso cui l'antenato può percepire la realtà, ascoltare e accettare le parole e le offerte dei suoi discendenti.

Questi oggetti, la cui funzione verrà meglio esplicitata nei paragrafi successivi, fungono anche da entità protettive della casa, da veri e propri guardiani.

Il corpo dei feticci

La corporeità dei feticci è sempre presente anche quando non si tratta di oggetti antropomorfi. Essi si riproducono; la loro riproduzione - una nuova installazione - si realizza a partire dalla materia di un'installazione preesistente; sono generalmente sessuati, in alcuni casi ermafroditi; hanno bisogno di nutrimento e sono soggetti a di-

Vodu Koku a
Sénaugah Condii
sulle rive del Mono,
Togo (2002).
Foto A. Brivio



vieti “alimentari”. L’aspetto forse più sorprendente è che possono anche morire, li si può uccidere, smettendo di alimentarli o dissotterrandoli; chiaramente essi cercheranno di richiamare l’attenzione di chi li dimentica attraverso la malattia, ma non sono rari gli altari abbandonati, sia perché la persona incaricata è morta, sia perché il *vodu* non si è dimostrato capace di rispondere alle esigenze dell’uomo.

La parentela del feticcio con l’uomo rimane sempre molto stretta e, come il corpo dell’uomo, il feticcio può essere passivo e attivo al contempo. È passivo in quanto oggetto di simbolizzazioni, è quindi segnato, ornato, vestito, mascherato, così come succede all’uomo quando deve sancire la sua appartenenza a un *vodu*, a una classe di età, ecc. Ma è comunque anche attivo, poiché parla della sua nascita, della sua salute, del suo sesso, dei suoi desideri, delle sue relazioni e della sua morte.

Il corpo è poi sia interno che esterno, sia ciò che appare come forma immediata, sia ciò che è espresso dalla sua interiorità organica. Per quanto riguarda l’uomo, gli organi interni sono considerati come “dotati di vita propria”, ricettacoli e diffusori di emozioni e stati d’animo. Come sottolinea Augé:

In Africa il corpo è sempre concepito come una parte dello spazio naturale e perciò, come ogni oggetto del mondo esterno, pezzi del corpo possono essere socializzati, divinizzati, simbolizzati. Inoltre le diverse componenti psichiche ed energetiche della persona sono incorporate, anche se questa espressione traduce male le concezioni locali che, proprio perché non dualistiche, non riducono mai la corporeità e l’attività psichica a un rapporto tra contenente e contenuto (Augé 2002:61).

Anche il *vodu* è “fabbricato” con altri oggetti (le erbe, le componenti organiche e inorganiche), che vivono di vita propria, che interagiscono tra loro, acquisendo così ulteriore senso nel corpo del feticcio. Le *ama*, sotterrate nel buco, sono gli organi interni del divino, e, come per l’uomo, ne determinano il carattere, la forza, le peculiarità e le specificità; per analogia potremmo dire che il “buco” dell’oggetto divino è lo stomaco dell’uomo.

“Il corpo degli dei africani, modellato nell’argilla o intagliato nel legno, è da ogni punto di vista, perfettamente omologo al corpo degli uomini” (Augé 2002:62). Interessante è il caso del *vodu Koku*, abbastanza diffuso nell’area in esame. Quando Koku viene chiamato e prende i suoi adepti

*Adepte di Heviesso durante la cerimonia di uscita dal convento. Tabligbo, Togo (2001).
Foto A. Brivio*



ti, questi, attratti in modo maniacale da vetri e coltelli, appena sfuggono al controllo, si tagliano con violenza, fendendo anche profondamente la pelle. Gli iniziati, uomini e donne, hanno il corpo completamente segnato dalle cicatrici che il *vodu* gli ha procurato; esse sono evidentemente un segno di orgoglio e un'evidenza dell'ombra divina che permea l'uomo. Ma anche Koku, realizzato in argilla e installato all'interno di un altare, ha il corpo profondamente segnato dai colpi di un coltello che tiene nella sua stessa mano.

Infine è sempre attraverso il corpo che avvengono molti degli scambi tra divino e umano. Il percorso patologico, la malattia e la morte sono i più frequenti segnali che la divinità manda all'uomo; il corpo dell'uomo, nel ruolo passivo, diviene il ricettacolo della divinità, viene posseduto, segnato, invaso da altre personalità e presenze; cambia le sembianze, la voce e anche linguaggio con cui parla. Ma lo scambio biunivoco può avvenire e continuare solo perché l'uomo è animato; la sopravvivenza del divino è quindi garantita dall'uomo come soggetto attivo.

Penetrare la superficie

Un tratto comune di molte delle sculture antropomorfe di questa regione, oltre all'essenzialità della forma, è la bocca aper-

ta, che sembra essere colta in un attimo di stupore o mentre emette un suono che si origina nel profondo. Il profondo dell'uomo si ritiene abbia sede nello stomaco, il "buco" dove l'uomo nasconde i propri segreti, sentimenti e pensieri non comunicabili. Nello stomaco si nascondono le parole non dette, esso "è come il cosmo, enorme, pieno di esseri sconosciuti, relazioni e parole..." (Rosenthal 1998:175).

Il corpo umano, in quanto realtà visibile, è l'aspetto esteriore dell'invisibile, cioè della reale personalità nascosta al suo interno. Possiamo quindi supporre che questa espressione di stupore che segna profondamente il volto di molte sculture, e che ai nostri occhi può apparire come un urlo di paura, sia l'apertura necessaria attraverso la quale si svela ciò che abitualmente è nascosto. La bocca aperta è la speranza dell'uomo di poter sapere la verità almeno dalle proprie divinità tutelari, sentirne le parole rivelatrici, superando così la paura di ciò che si nasconde dentro l'uomo, nella cavità, lo stomaco, attorno a cui si sviluppa il suo corpo e dentro la quale la sua personalità multiforme cambia e si trasforma.

La bocca aperta potrebbe quindi essere il canale da cui fuoriescono la forza e l'energia di ciò che è nascosto nello stomaco del feticcio, simbolicamente rappresentato dal buco nella terra in cui sono riposte le erbe. D'altra parte questo buco essendo

nella terra è parte del cosmo, capace quindi di nascondere e svelare i segreti su cui si fonda il trascorrere stesso della vita.

Le sculture in argilla¹⁸ ancora meglio evidenziano il desiderio di mantenere un canale aperto tra i due mondi; infatti dopo aver scavato il buco in cui sono messi gli oggetti e le erbe necessarie, il sacerdote crea una cavità nella scultura stessa che collega il buco con l'atmosfera esterna e, traslando i significati, garantisce il collegamento tra la divinità, sottoterra, e l'uomo, sopra la superficie; materialmente il canale consente di riattivare periodicamente, attraverso le cerimonie e il contatto con l'atmosfera, la presenza attiva della divinità. Ancora una volta ci si confronta quindi con l'idea di buco, cavità, che è anche sottesa al significato di *vodu*.

L'azione di impiantare nella terra, di bucare la superficie, di penetrare verso l'invisibile è tutt'altro che casuale; alcuni feticci, soprattutto quelli più vecchi, venivano infissi in terra anche per mezzo metro di profondità. Se sottoterra si trova il nucleo attivo del "feticcio", è intuitivo che la superficie terrestre venga vista come il limite superiore dell'inconoscibile, luogo di forze e di caos; ma l'azione di penetrare la terra, riempiendo un buco, porta con sé altre implicazioni, riscontrabili anche in differenti contesti magico religiosi.

Piantare un picchetto oppure chiudere un lucchetto sono gesti ricchi di valore simbolico, che spesso sconfinano nella magia, e che ogni individuo compie nella speranza che un suo desiderio si verifichi, o che una paura si vanifichi. Nel villaggio di Agomeseva, lungo le rive del fiume Mono, vi è un'area, un residuo di foresta sacra, dove chiunque può andare per trovare una risposta alle proprie inquietudini, sotto la protezione del *vodu* Dagbase. Si ritiene che piantando un picchetto di legno in terra e svolgendo un semplice e codificato ritua-



le, qualsiasi desiderio possa essere realizzato. Il luogo ha un notevole impatto visivo, poiché migliaia di picchetti spuntano dal suolo creando uno scenario irreali, reale territorio di transizione. Chiunque può andare in questo luogo, senza il bisogno di intermediari, di *bokonoh* o di *hunô*, e cercare di scacciare le proprie paure chiudendo con un legno il buco in cui si sono nascosti i propri timori¹⁹.

Esistono diversi luoghi simili a questo, sempre in prossimità di alberi sacri o a ridosso di templi, in cui picchetti in legno vengono piantati nella terra nella speranza che un sogno si realizzi.

Molti feticci sono oggetto essi stessi di questo processo di penetrazione e chiusura tramite picchetti in legno o ferro, lucchetti e oggetti d'altra natura. L'azione di



Il “feticcio dei lucchetti” ad Aklakou Togo (2001).

Foto G. Pezzoli

re psicologico e la paura della violazione del corpo stesso. Come ricorda Suzanne Preston Blier a seconda della parte del corpo che viene invasa si evocano differenti stati emotivi e fisici. Se l'intrusione avviene a livello del petto o del cuore, generalmente è per chiedere l'avverarsi di qualcosa di buono e per calmare lo spirito, se avviene nel collo è per uccidere, nella testa per causare perdita di memoria o di coscienza, nelle gambe per immobilizzare, nelle braccia per impedire un'azione offensiva, nello stomaco per convogliare emozioni, come gelosia, rabbia o paura, ecc. (Preston Blier 1995:292).

Il corpo del feticcio può essere poi legato con corde, stoffa o catene; anche questo gesto è carico di significati psicologici, poiché legare “parti del corpo serve sia a attaccare significato (desiderio, paura, energia) che ad aumentare (e dissipare) la tensione associata” (Preston Blier 1995:293). L'azione di legare, così come quella di chiudere (lucchetto o buco) si associa alle parole che spiegano lo scopo che si vuole perseguire, in modo che le parole restino nascoste e legate al corpo del feticcio, la cui forza spirituale le potrà rendere realtà. Analogo è il significato sotteso alle incantazioni, *dzoka*: attraverso la “liana” costituita dalle parole si lega l'energia caotica del fuoco e la si induce ad agire secondo i propri fini.

penetrare e quindi chiudere ha una doppia valenza, già implicita nell'azione di chiudere la porta, di cui questo rituale è divenuto metafora; da una parte la porta chiusa garantisce protezione e sicurezza, dall'altra consente di imprigionare, di negare una realtà non desiderata, di uccidere.

Il picchetto, così come il lucchetto²⁰ che verrà chiuso, preservano le parole che l'interessato avrà mormorato nel buco, ad esempio il nome di una persona che si vuole in qualche modo colpire. Ogni lucchetto, legato attorno a un oggetto, è un desiderio e quindi una paura, che si realizzerà grazie alla forza spirituale del feticcio e del *féticheur* che lo possiede.

La penetrazione del feticcio, in quanto oggetto raffigurante un corpo umano, porta con sé anche l'idea di un forte pote-

Amedzodzo – l'uomo che rinasce

*Amedzodzo*²¹ è il nome dato alle sculture che vengono installate quando un antenato, che chiameremo tutelar, chiede alla famiglia di riconoscere la sua presenza in un nuovo nato.

L'uso della parola reincarnazione non è appropriata per definire il rapporto che si instaura tra il bambino e l'antenato, più

correttamente si può parlare di “antenato tutelare”, poiché, effettivamente egli è presente nel bambino, ma continua a mantenere il suo status di antenato; la concezione dell’individuo nell’area évhé è estremamente articolata e la sovrapposizione tra i due spiriti è solo parziale e non esclusiva.

Le espressioni plastiche associate al culto degli *amedzodzo* rappresentano una categoria più omogenea rispetto ai *bo vodu*, ai *vodu*, o alle altre sculture antropomorfe a cui ho brevemente accennato. Gli *amedzodzo*, pur inserendosi in un ambito familiare, ed essendo quindi decodificabili secondo un sistema di segni condiviso da una comunità ridotta, trovano il loro senso nell’idea e nella concezione di individuo, ampiamente condivise a livello inconscio, quindi meno passibili di rielaborazioni individuali. Anche in questo ambito, comunque, vi sono notevoli differenziazioni di significato; l’importanza nel tempo attribuita al culto, dipende sia dal successo che gli oggetti hanno avuto, in termini prestazionali, sia dal carisma dell’antenato con cui si è instaurata la relazione.

In alcuni casi, in particolare quando l’antenato era un *hunô* o un *bokono*, il legame con il mondo dei *vodu*, sempre sotteso, è esplicitato, anche in modo formale, riprendendo alcuni dei simboli che conducono al *vodu* dell’antenato.

Queste forme rituali possono apparire come un aspetto marginale e separato dal complesso mondo religioso degli Évhé; in realtà il processo che porta al riconoscimento di un antenato, che in tal modo viene “tolto” dall’uniformante mondo dei morti, l’installazione dell’oggetto materiale nel quale l’antenato può far confluire le proprie energie e la modalità con cui ci si relaziona all’antenato “oggetto”, ripercorre le tappe della possibile genesi di un *vodu*.

Il culto degli *amedzodzo* si inserisce nel momento cruciale della vita dell’uomo rap-

presentato dalla nascita; al di là della sua evidente e universale valenza, essa acquisisce, in questi contesti, un importante valore aggiuntivo. La nascita, come momento di passaggio critico garantisce la continuità tra i non ancora nati, i vivi e i morti, andando a saldare la cesura che lo scorrere delle generazioni può provocare all’interno della comunità. Il continuo ritorno dal mondo dell’aldilà crea un legame molto forte all’interno del lignaggio, garantendone l’unità e la coesione, al di là dell’instabile susseguirsi delle generazioni.

Uscendo dal contesto del singolo lignaggio, la nascita è il segno tangibile di continuità senza il quale l’intero mondo smetterebbe di essere; il solo mondo ultraterreno, degli antenati e dei *vodu*, non potrebbe infatti esistere se venisse a mancare il dialogo quotidiano con l’uomo.

Gli antenati mantengono uno stretto legame con la famiglia che ancora si trova sulla terra e si ritiene che continuino a occuparsi e interessarsi del suo benessere; in virtù delle maggiori potenzialità spirituali della nuova esistenza ultraterrena, i morti rappresentano una protezione e sicurezza per i vivi; sono inoltre i guardiani della tradizione, della morale e anche degli interessi economici della famiglia.

Sono interessati al mondo dei vivi, serbano la capacità di vedere, sentire e provare passioni; pretendono attenzione e rispetto da parte dei vivi e chiedono di essere nutriti con offerte di cibo e bevande. Se una persona viene colpita dalla stregoneria, dalla malattia o dalla sfortuna probabilmente significa che gli antenati si sono dimenticati di lei, o peggio sono adirati.

Nel contesto in esame il luogo prescelto per il culto degli antenati è il *togbesibi*, cioè l’altare all’interno del quale vengono conservati i seggi dei capofamiglia. Gli *amedzodzo* sono un ulteriore strumento con cui l’uomo segna, anche materialmente, la ne-



Gli alberi Ago, da cui prendono nome i bambini che nascono podalici, che come l'albero, sembrano avere le radici verso il cielo, Togo (2002).

Foto A. Brivio

cessità della permanenza del lignaggio. La ciclicità delle esistenze, la certezza che gli antenati possano ritornare nella loro famiglia è rassicurante sia per i vivi, che avranno il privilegio di avere un “antenato” che vive tra le pareti di casa, che per l’antenato stesso, il quale vede rafforzato e stimolato il dialogo con i vivi e quindi la possibilità di non cadere nell’oblio.

La morte, per quanto momento drammatico, non assume quindi la valenza di abbandono definitivo o di rottura insuperabile. Dopo la morte, dall’aldilà, si può ritornare come antenato tutelare e vivere una nuova esistenza. Spesso si ritiene che proprio chi, morendo giovane, non è riuscito a portare a termine la propria esistenza, più facilmente tornerà sulla terra a compiere il proprio destino; i bambini morti nei primi anni di vita sicuramente torneranno a vivere nel nuovo bambino che la madre metterà al mondo.

La nascita

La nascita, cioè l’ingresso dell’uomo nel mondo del visibile, è un momento di transizione carico di significati ed estre-

mamente delicato. Il nuovo nato deve essere simbolicamente inserito sia nello spazio sociale e fisico del villaggio, che nel tempo; il bambino appena nato non ha infatti un’identità definita e non si può neppure affermare che appartenga alla famiglia che lo ha generato. Egli può essere l’incarnazione di un antenato, può appartenere a un *vodu*, quindi avere un’origine divina o può cadere vittima della *adze*, la stregoneria, che approfittando della sua vulnerabilità, può impossessarsene.

Nel caso in cui la responsabilità della nascita sia attribuita a un *vodu*, a questi bambini verrà dato un nome che li connoterà immediatamente, rendendo evidente la “paternità” sacra; ad esempio, se la responsabilità della nascita è del *vodu* Da, il bimbo si potrà chiamare Daklu, Dasi, Davi ecc.; come mi ha raccontato Bruno Gilli, capita spesso che i genitori si rivolgano al bambino chiamandolo direttamente “*vodu*”. Altre nascite ritenute divine sono quelle dei gemelli, *venavi*²² quelle dei bambini nati con delle anomalie, *toxosu*²³ o dei bambini nati podalici *ago*²⁴.

La vita di questi bambini sarà segnata dal contatto diretto con il divino, ogni loro azione sarà evocatrice di un messaggio ultraterreno e i loro comportamenti non potranno mai essere banali o inutili; per contro essi saranno soggetti a divieti e restrizioni, e la loro esistenza segnata dal volere del *vodu* che li ha “generati”.

La loro nascita sarà quindi accompagnata da rituali specifici e dall’installazione di un altare per il *vodu* a cui appartengono; anche per le nascite non direttamente veicolate da una divinità si dovranno svolgere delle cerimonie, meno complesse, che consacrano il fondamentale momento di transizione dall’aldilà al mondo terreno. La nascita è un momento comunque sacro e legato alle forze femminili della natura, considerate come parte della Grande Ma-

dre delle origini, Na. “Essa generò due coppie di gemelli, da cui poi ebbe origine tutto l’Universo oggi abitato. Ancora oggi, ogni donna che partorisce, partecipa in qualche misura della potenza generatrice di Na e ogni bambino che nasce porta in sé un po’ del mistero dell’universo gemellare delle origini” (Pazzi 1976: 259).

L’inserimento nel tempo dei vivi è sancito innanzitutto dando al bambino il nome del giorno in cui è nato, mentre un secondo nome lo inserirà nel tempo della famiglia, per cui dipenderà dall’ordine di nascita rispetto agli altri fratelli. Un terzo nome può essere infine scelto dalla famiglia e dato al bambino dopo sette o nove giorni di reclusione all’interno della casa in cui è stato partorito.

Durante il periodo di reclusione il bambino non appartiene ancora al mondo terreno e i suoi legami con l’ultraterreno sono molto forti. Il bambino è considerato come un visitatore che può decidere di fare ritorno nell’aldilà; per tal motivo verrà trattato con particolare riguardo in modo che non si arrabbi e le madri a ogni richiesta dovranno dargli il latte, evitando che si offenda. Il periodo di reclusione è poi necessario per proteggere un’esistenza ancora molto debole e vulnerabile di fronte alle gelosie e alle malevolenze che abitano il mondo.

Passato questo periodo viene eseguita una cerimonia, chiamata *videto*, con la quale la mamma e il bambino escono dalla casa e quest’ultimo viene definitivamente integrato nella vita sociale. In tal modo il bambino sarà inserito nella famiglia terrena e presentato a quella ultraterrena, cioè agli antenati. Durante la cerimonia, che si svolge all’alba, il bambino viene presentato per la prima volta al sole. La zia paterna si occuperà di far uscire fisicamente dalla porta di casa il bambino superando la soglia per sette volte e al settimo passaggio, un famigliare in attesa nel cortile, lo



bagnerà, lanciando in aria acqua mista ad erbe - *ama* - fredde; solo a questo punto il bambino potrà uscire e la sua nascita verrà socialmente riconosciuta, si comunicherà pubblicamente il suo nome e verranno ringraziati gli antenati.

Il terzo passo è l’integrazione del bambino nello spazio che, secondo Gilli (1997: 19-33), radica il neonato nella terra che lo ha originato. Si tratta del rito dell’interramento della placenta e del cordone ombelicale nella casa in cui il bambino è stato partorito. La placenta appartiene alla madre e viene interrata nel luogo dove lei abitualmente si lava, in un posto umido, nella terra “che possiamo interpretare come il seno materno, la matrice simbolica che continua a proteggere il bambino dopo la sua nascita.”²⁵ In tal modo si stabilisce un

*Una donna porta suo nipote fuori dalla casa durante la cerimonia del videto ad Afagnagan, Togo (2001).
Foto A. Brivio*

Bokono durante una consultazione ad Afagnagan, Togo (2001).
Foto A. Brivio



legame forte e inscindibile tra la madre e il figlio. Il cordone ombelicale appartiene invece al bambino e viene sotterrato in un posto più esposto, spesso all'esterno, in prossimità di un albero, creando un legame indissolubile con la sua terra di origine.

Infine, nel primo giorno di luna nuova, dopo la nascita, ha luogo il rito detto *sukuku*, che letteralmente significa "l'azione di soffiare alla luna". Il bambino viene presentato alla luna, astro che simboleggia il divenire, il nascere e il morire dell'esistenza; dalla luna dipende la fecondità della donna e della terra, e accompagna quindi sia simbolicamente che attivamente le fasi dell'esistenza di tutto ciò che è vivo nel cosmo.

L'antenato tutelare

Un ulteriore e fondamentale momento di inserimento del bambino nella vita sociale, che sancisce la continuità del susseguirsi del tempo e delle generazioni e il radicamento nel nucleo comunitario, è l'identificazione dell'antenato tutelare. Il primo segno che si imprime al bambino consiste nel dare lo stesso nome che era appartenuto all'anziano.

Alcuni anziani raccontano che, un tempo, già durante la gravidanza ci si re-

cava da un *bokono* per consultare gli antenati e le divinità e conoscere tutti i passi necessari per iniziare in modo corretto l'esistenza del bambino appena nato: in tal modo si scopriva il nome dell'antenato responsabile della nascita, le divinità più vicine al bambino e i conseguenti divieti da rispettare.

Diversi *bokonoh* mi hanno riferito che questa abitudine si è persa, anche perché sempre più spesso le donne vanno all'ospedale o comunque consultano del personale medico che imprime un diverso significato alla nascita e ai momenti della gravidanza²⁶.

Oggi la consultazione del *bokono*, per quanto ancora estremamente diffusa e frequente, avviene per interpretare un segno preciso mandato dall'aldilà. Il segnale che gli antenati inviano ai loro discendenti è generalmente veicolato da una malattia che colpisce il bambino. La malattia, così come la sfortuna, la mancanza di soldi e la morte (se prematura) non sono mai accettate passivamente, ma immediatamente indagate per capirne le cause generatrici. Il disordine provocato da una malattia può essere dovuto al maleficio di una strega, o di un qualsiasi essere umano che fa ricorso alla magia, o può risiedere nell'opposizione e nel cattivo umore di

qualche antenato o di qualche *vodu*. In tutti i casi solo consultando un *bokono*, l'uomo può mettersi in contatto con le forze del mondo ultraterreno e interpretarne i segnali. Nel caso un antenato o un *vodu* inviino una malattia, può significare che vogliono richiamare l'attenzione dei discendenti o dell'adepto, colpevoli di aver trascurato i rituali, interrompendo così il fondamentale dialogo tra i due mondi; oppure che stiano chiamando un nuovo adepto, o chiedano delle offerte, o siano semplicemente dispettosi. In tutti i casi è compito del *bokono* indicare a chi lo interroga le azioni necessarie per placare il conflitto, e soddisfare le richieste del mondo ultraterreno.

Quando un bambino si ammala nei primi mesi di vita, spesso significa che l'antenato "reincarnato" cerca il riconoscimento del suo lavoro e della sua presenza. Non tutti gli antenati hanno un *amedzodzo*: ciò non significa che il processo ciclico di ritorno dall'aldilà sia sporadico o interessi solo alcuni individui, ma semplicemente che non tutti gli antenati hanno bisogno di richiamare l'attenzione su di loro; laddove non vi sono segni da indagare si tende a dimenticare l'antenato tutelare.

Generalmente è sufficiente dare al bambino il nome dell'antenato e svolgere le cerimonie di riconoscimento nel *togbesibi*, ma se l'antenato invia la malattia significa che la crisi è più grave, la continuità del lignaggio effettivamente a rischio, e quindi la richiesta dell'antenato più onerosa; egli ricerca, chiedendo l'installazione di un *amedzodzo*, un rapporto quotidiano e duraturo.

Così come nel caso delle nascite divine, anche questi bambini hanno una relazione particolare con l'invisibile e verranno trattati con particolare riguardo. Non possono essere sgridati né tanto me-

no picchiati, perché in loro risiede l'antenato, un anziano, che mai accetterebbe le urla o gli insulti di un componente più giovane della sua famiglia. Il rischio che si corre è molto alto; un antenato offeso si dimostra spesso spietato e disposto a smettere di intercedere in suo favore, o addirittura a collaborare alla rovina della sua stessa famiglia. Nel caso dell'*amedzodzo*, l'antenato offeso per le poche attenzioni ricevute, se ne va portando con sé il bambino e causandone quindi la morte. La tensione dei genitori non può mai calare neppure dopo l'identificazione dell'antenato e l'installazione dell'oggetto, e la minaccia della morte rimane sempre forte non consentendo all'uomo di trovare un rifugio rassicurante neppure nel culto degli antenati. Questi bambini, diversi e dispettosi, che possono decidere di andarsene se vengono maltrattati o se si alza troppo la voce con loro, ricordano uno spirito bambino, diffuso in area yoruba, che è Abiku²⁷. Abiku e gli *amedzodzo* testimoniano come il dramma della mortalità infantile sia temuto, anche per il suo potere destabilizzante, per la minaccia rappresentata dalla possibilità di interrompere la continuità del lignaggio e il legame tra mondo dei vivi e di morti.

La persona come entità aperta e multipla

Presupposto di questa particolare forma di reincarnazione, di cui l'*amedzodzo* è un'espressione, è una concezione dell'individuo articolata e multipla, che consente quindi la sovrapposizione di due identità, antenato e bambino, in uno stesso corpo. La pluralità di componenti della persona, elemento comune della concezione di individuo in Africa nera, non è certo sinonimo di non integrazione e disarmonicità. Alla base vi è l'idea del proprio corpo come "li-

Alcuni amedzodzo,
in legno e in ferro,
fuori da una casa a
Kletome, Togo (2001).
Foto G. Pezzoli



mite valicabile”, dove la molteplicità di componenti non corrisponde a una divisione di tipo dualistico tra corpo e spirito. Ciascuno spirito è stato corpo e l’uomo è parte di un fluire continuo tra lo stato corporeo e lo stato spirituale, cioè tra il mondo visibile e il mondo invisibile che, come abbiamo visto, si compenetrano in un continuo dialogo reciproco. Il ritorno degli antenati significa che l’uomo è parte di questo flusso, e che la morte non è un punto di rottura definitivo.

Il concetto di persona per gli Évhé è flessibile e aperto alle interferenze esterne; l’uomo si percepisce come individuo, ma è consapevole di non essere un’entità chiusa, univocamente definita e connotata da una personalità esclusiva.

Ciascun individuo è aperto alla penetrazione di altre entità e quindi identità; è consapevole di poter essere posseduto da una divinità, fenomeno per nulla raro, di poter essere generato da una divinità, e portare al proprio interno parte dello spirito di un antenato che è tornato nel mondo visibile: lo *dzoto*, cioè il padrone della nascita.

L’influenza di un’altra personalità, quella appunto dell’antenato, agisce non solo a livello psicologico ma anche sul piano fisico, confermando come il dualismo anima corpo non sia possibile. Lo

spirito dell’antenato lascia dei segni evidenti sul corpo: spesso è proprio a partire da queste somiglianze che si identifica la presenza spirituale.

La multiformità dell’io non ha certo una connotazione patologica, come risulterebbe in un’ottica occidentale, ma mantiene l’uomo aperto al cambiamento; non sono rari i casi di persone che scoprono solo in età adulta di essere in realtà permeati da un *vodu* o da un antenato, e accettano cambiamenti radicali nella propria esistenza, alla ricerca di un’armonia con il mondo ultraterreno. Accettare di essere pervasi da uno spirito, di portare a termine il destino di un antenato, di accogliere un’alterità, anche distante dalla propria realtà contingente, consente all’uomo di mantenersi in equilibrio e in dialogo con il mondo ultraterreno, garantendosi quindi una stabilità e continuità sociale, morale e psicologica.

Le componenti dell’individuo, nell’area in esame, hanno nomi differenti a seconda del contesto geografico originario e delle conseguenti influenze culturali subite; ma ciò che mi pare importante mettere in luce è la dinamica di tali componenti, qualunque sia il nome a loro attribuito, sia nel concorrere a formare una personalità complessa e aperta, sia nel

Amedzodzo in legno e in ferro a Klikame, Togo (2001).

Foto G. Pezzoli

configurare, a livello sociale, una forma di permanenza del lignaggio.

Una delle parole utilizzate dagli Évhé per definire una delle componenti immateriali dell'uomo è *luvho* che si può definire come quella componente dell'uomo che più appartiene al mondo invisibile. *Luvho* viene in letteratura generalmente tradotto come anima, ma non bisogna caricare questa parola dei significati che hanno valore all'interno della nostra cultura.

Ellis definì *luvho* come lo spirito che abita l'uomo, presente anche negli animali e in tutti i fenomeni naturali. “Il *luvho* esiste prima della nascita ed è stato probabilmente lo spirito di una lunga serie di persone: dopo la morte diventa *nôli* o *luvho* senza residenza.” Per un breve intervallo di tempo dopo la morte rimane vicino al sepolcro dove è stato interrato il corpo; in seguito abitualmente entra nel corpo di un nuovo nato e di nuovo diventa *luvho* (Ellis 1890:102).

Il *luvho* può abbandonare il corpo, senza che questo apparentemente soffra di alcun disturbo, sia durante il sonno che durante la veglia e “quando si aggira e lascia il corpo, è chiamato *aklama* ... la parola *aklama* deriva da *kla* che significa disertare, abbandonare” (Ellis 1890: 103).

A fianco dello spirito, che secondo Ellis, abbiamo detto, si divide in tre differenti “stati o condizioni”, vi è l'anima, cioè “il fantasma, l'ombra che continua l'esistenza del corpo dopo la morte e che per ciò risponde alla definizione europea di anima” (Ellis 1890:105). Egli sostiene che spesso anima e spirito vengono confusi, ma vi è una differenza sostanziale poiché quando l'anima, che egli chiama *dsi*²⁸ si allontana dal corpo significa che l'uomo sta per morire.

Roberto Pazzi, che ha studiato in particolare l'area degli Ouatchi, analizza invece le due componenti del *luvho*: “Il con-



petto di anima comporta due livelli distinti, dove la parte più materiale, che è visibile risulta essere come l'immagine dell'altra, invisibile e spirituale. L'aspetto visibile è costituito dall'ombra del corpo umano. Si tratta dell'ombra densa, che è più piccola dell'ombra proiettata da un corpo esposto al sole. Quest'ultima infatti scompare quando il corpo si ritrae dal sole, mentre l'ombra densa l'accompagna ovunque, anche quando si trova nell'intimità della sua stanza. Quest'ombra è chiamata “anima della vita” (*agbè luvho*) ... tale aspetto visibile e materiale dell'anima scompare con la morte, ma l'aspetto invisibile e spirituale resta. Quest'ultimo si chiama ‘anima della morte’ (*ku luvho*)” (Pazzi 1976: 294).

Al *luvho*, che come vedremo può essere chiamato anche in modo differente, si affianca lo *gbôgbô*, cioè il soffio vitale o respirazione. Lo *gbôgbô*, spesso tradotto come “spirito”, è la componente che consente all’uomo, così come alle cose e agli animali di essere vivi.

Sempre secondo Pazzi “il concetto di *gbôgbô* è parallelo a quello di anima e anch’esso presenta due livelli, uno di respirazione che cessa con la morte e uno di spirito immateriale, che lascerà il corpo per ricongiungersi con gli antenati nell’aldilà”.

I due *luvho*, della vita e della morte, secondo de Surgy, durante l’esistenza terrena collaborano in una tensione continua, dovuta alla reciproca interferenza, a creare il campo di coscienza dell’uomo. L’*agbè luvho* è per de Surgy lo spirito vitale da cui dipendono “le simpatie e antipatie”, mentre *ku luvho* è lo “spirito immaginario dell’uomo, quello che riserva all’individuo un punto di inserimento all’interno dell’universo mutevole delle tracce ancestrali, in particolare nella memoria collettiva e nel linguaggio” (1998: 33).

Con la morte il rapporto tra i due *luvho* si affievolisce ed essi acquisiscono reciproca libertà. L’*agbè luvho* si allontanerà dal mondo visibile, a meno che l’individuo non abbia subito una “morte malevola”, che lo condannerà ad errare sulla terra, e farà ritorno al mondo delle origini. Il *ku luvho* non si allontanerà dall’ambiente e dalle cose che gli erano famigliari durante la vita, né dalle persone che gli sopravviveranno; il legame tra parenti vivi e defunti è quindi rinforzato e assicurato da una presenza continua, anche se parziale, degli antenati.

L’allontanamento tra i due spiriti non porta comunque a una dissociazione totale, essi continuano a essere partecipi di ciò che accade nel mondo visibile, e man-

tengono un’evidente capacità di giudizio sugli avvenimenti, anche se perdono la capacità di produzione fenomenologica.

Un’ulteriore componente spirituale si affianca nell’individuo ai due *luvho*: è lo spirito vitale, l’*agbè luvho* di un parente defunto, che decide di tornare più attivamente nel mondo terreno. Secondo de Surgy lo spirito vitale dell’antenato andrà ad affiancarsi ai due spiriti che già appartengono all’individuo e queste tre entità si posizioneranno in tre parti differenti del corpo. Il proprio spirito vitale, che governa l’esistenza corporale troverà posto nel torace che controlla le funzioni corporali; lo spirito immaginante si collocherà nel ventre, da dove si ritiene nasca l’intelligenza, e lo spirito tutelare dell’antenato nella testa, responsabile della condotta simbolica e in particolare del linguaggio.

Ciascun individuo è poi caratterizzato da un destino, detto *se*, attraverso il quale l’uomo partecipa al destino universale. “Il grande destino che governa l’universo contiene tutte le forme possibili di realtà: le differenti forme, si ritiene si articolino in 16 per 16 (256) immagini primordiali” (Pazzi 1976:297). Queste immagini sono chiamate *kpoli* e ciascun individuo nasce “sotto il segno” di una delle 256 possibili combinazioni. Conoscere il proprio *kpoli* è possibile attraverso l’iniziazione all’oracolo Afa²⁹ ed è quindi una cerimonia a cui solo pochi vengono sottoposti.

Lo *kpoli* accompagna l’uomo per tutta la vita, “unito all’uomo così come la placenta lo è al feto durante la sua vita intrauterina” (Pazzi 1976:297), e lo abbandona definitivamente con la morte.

Sempre Pazzi riferisce che, secondo opinione abbastanza diffusa, la componente identitaria dell’antenato che ritorna non sia il *luvho* ma il *se*, cioè il destino, come testimoniato da alcuni nomi di persona Sewa, Sewaxwe cioè “il destino è ri-

tornato nella casa”, attribuiti in seguito al riconoscimento dell’antenato. (Pazzi 1976:299). Effettivamente viene spesso riferito che il bambino dovrà portare a termine l’esistenza dell’antenato, qualora questa si sia interrotta prematuramente. Kofi, un abitante di Amegneran che condivide con un fratello lo stesso antenato tutelare, mi ha raccontato che le loro esistenze sono accomunate da avvenimenti (medesime malattie, medesima sfortuna con le donne) che li colpiscono più o meno contemporaneamente, a riprova di un vincolo di predestinazione dovuta al comune antenato

Maupoil a proposito del *se* scrive:

È invisibile. Ciascuno ha il proprio *se* ed esso è vicino all’uomo come le altre componenti dell’anima. Il *se* non conosce né la vita né la morte: è immutabile, perché non segue la materia nella tomba. Una volta morta la persona che il *se* ha protetto, esso si prenderà cura di colui di cui il morto diventerà *joto* [cioè l’*amedzoto n.d.r.*]. La sua attività è eterna (Maupoil 1943: 381).

L’informatore di Maupoil, Gedegbe riferiva:

Del *se*, in realtà non sappiamo nulla. Tutto ciò che conosciamo è lo *joto*: anche se invisibile lo *joto* ci ispira fiducia. Si fa infatti fatica ad ammettere che lo sperma da solo, cioè “dell’acqua”, sia sufficiente a formare la complessa personalità di un essere. Con il nome e le qualità di *joto*, il *se* diventa più comprensibile (Maupoil 1943: 389).

In alcuni casi, se Afa lo richiede, sarà necessario che il *bokono* realizzi un supporto materiale per il *se* dell’individuo che sta consultando l’oracolo. Questo piccolo oggetto di forma umana, verrà

conservato nel segreto della propria stanza e ci si rivolgerà a lui nei momenti difficili della propria esistenza. Il destino *se*, così come il proprio *kpoli*, non rappresentano una gabbia senza soluzioni e l’uomo ha lo spazio per intervenire cercando di comprenderlo per migliorare la propria esistenza. Se, ad esempio, ciclicamente una persona fallisce nelle sue imprese, e metaforicamente continua a sbagliare strada, può cercare, aiutato da un *bokono*, di correggere il suo percorso. Le cerimonie che vengono eseguite in questi casi, rimandano proprio a immagini di viaggio e di spostamento³⁰.

La ricerca che alcuni conducono, nel corso di tutta l’esistenza, per leggere, capire e interpretare il proprio *kpoli*, testimonia il desiderio di trovare un’armonia tra l’interno e l’esterno, tra l’invisibile e il visibile, e la disponibilità alla continua scoperta delle esigenze delle componenti invisibili che costituiscono la persona. La lettura dello *kpoli* può infatti manifestare la necessità di evitare determinati comportamenti o situazioni sconsigliate (per lo specifico segno), di nutrirsi solo di certi cibi o di utilizzare particolari erbe, ecc. Anche lo *kpoli* è legato a un oggetto materiale, infatti dopo la consultazione nella foresta sacra il *bokono* darà all’iniziato un sacchetto che contiene parte della terra su cui è stato tracciato il segno, le erbe di Afa e altri elementi associati al segno stesso. Questo sacchetto, sigillato, verrà conservato nella stanza dell’iniziato, e verrà distrutto alla sua morte, proprio perché lo *kpoli* è unico e scompare con il suo possessore. “Al di là di *kpoli* c’è un campo che nessuno ha saputo esplorare. Il primo Fa consultato per l’essere che viene al mondo scopre il nome dello *joto*, rivela il primo determinismo. Lo *kpoli* è l’estrema conoscenza che l’uomo può acquisire di se stesso e del suo destino” (Maupoil 1943: 389) e la conoscen-

Amedzodzo in legno ad Atikesime, Togo (2001).
Foto A. Brivio



za del proprio *kpoli* è un'impresa che segna tutta la vita dell'uomo che ha iniziato questo cammino.

I passi che l'uomo percorre per analizzare quello che noi definiremmo come il proprio io, ma che in questo contesto non assume evidentemente un connotato di unicità individuale, riconduce a quelli seguiti per scoprire le esigenze degli antenati o delle divinità, mettendo ancora una volta in evidenza un approccio sacrale e parzialmente distaccato dell'individuo da se stesso. L'uomo non è infatti padrone di sé, perché, anche se con livelli di consapevolezza estremamente differenti, sa di far parte di un continuo flusso di materia che unisce il mondo dei viventi all'aldilà, del quale fanno parte la sua vita come la sua morte.

La reciprocità tra uomo e divinità trova un senso anche nell'identità plurale dell'uomo. L'unione temporanea di elementi ed eredità distinte ha riscontro nella "pluralità identitaria" del divino. L'uomo è pronto a scoprire nuove tracce in se stesso e a cercarne all'esterno, nel mondo divino; i *vodu* dal canto loro, si moltiplicano e si differenziano. Uno stesso *vodu* può essere installato una, due, dieci volte all'interno del medesimo villaggio, perché ogni installazione ha un significato e

una funzione differente, e nuovi *vodu* possono generarsi e gli uomini così come le altre divinità sono sempre pronti ad accoglierli.

Le componenti della persona: alcune interpretazioni

Tutti i *bokonoh* con cui ho avuto modo di parlare, nei villaggi attorno a Afagnagan, sono concordi nell'affermare che "l'anima" di ogni individuo è costituita da tre componenti, come Ellis evidenziava, anche se solo come "stati" differenti di un'unica realtà, cioè il *luvho*. I nomi spesso si scostano da quanto sopra riportato, ma ciò può essere dovuto sia a differenze regionali e linguistiche che a possibili cambiamenti di quelli che si ritengono essere i saperi tradizionali. I termini utilizzati per definire le diverse componenti dell'anima variano notevolmente, anche tra *bokonoh* del medesimo villaggio. "Il motivo della forte differenziazione che noi troviamo nei termini utilizzati attualmente dipende dal fatto che queste parole non vengono pronunciate che dagli anziani e in circostanze assai rare e sempre circondate da mistero" (Pazzi 1976: 294). È comunque innegabile che, pur



*Preparativi per l'installazione di un amezodzo, il bokono Ametou Kojou sceglie le erbe necessarie. Gninume, Togo (2001).
Foto A. Brivio*

nelle notevoli differenziazioni riscontrabili tra villaggi situati a qualche chilometro di distanza, e a prescindere dalle motivazioni di esse, permane la medesima concezione dell'individuo, estremamente complessa e aperta.

Mi riferirò di seguito ai villaggi Yohonou, Gninume, Atikesime e Amegneran situati tra Afagnagan e Tabligbo, nell'area comunemente definita come ouatchi, nei quali le cerimonie di installazione degli *amedzodzo*, cioè di riconoscimento dell'antenato tutelare, sono molto frequenti.

I *bokonoh* distinguono tre differenti livelli nell'anima, o meglio, nell'aspetto non immediatamente visibile dell'essere umano, detto *luvho*; il primo è rappresentato dall'ombra, il secondo, è più evanescente, attaccato al primo ma visibile solo dalle persone dotate di particolari energie e il terzo è completamente invisibile.

Secondo un *bokono* di Gninume, Boko Ametou Kojou, la prima ombra, quella visibile con la luce, ma che non abbandona mai l'uomo neppure al buio, tant'è che basta accendere una luce per rivederla immediatamente, con la morte scompare e se ne va verso il mare, cioè verso il mondo degli antenati. La seconda anima resta nella casa in cui l'individuo

ha vissuto e mantiene un continuo contatto con il mondo dei vivi; infine la terza componente, completamente invisibile, se ne va nella natura, si muove con il vento e può andare in paesi lontani e ritornare a vivere, creandosi anche una nuova famiglia. Questa terza anima è la più potente e attraverso di essa gli uomini possono compiere azioni eccezionali. Durante il sonno o meglio quando l'uomo ha gli incubi, significa che questa componente è uscita dal corpo e sta viaggiando in luoghi spaventosi e sconosciuti oppure sta compiendo gesti straordinari che durante la veglia non avrebbe il coraggio o la capacità di fare. Essa rappresenta un potenziale di stregoneria che è in ciascuno di noi. Le streghe o gli stregoni sono quindi persone che hanno potenziato l'energia di questa componente, o per eredità da un antenato o per scelta "acquistandola" da altre streghe.

Secondo Boko Ametou Kojou è la seconda componente, cioè quella che comunque resta nella casa, detta *kla*, che andrà a permeare il nuovo nato; essa è vasta, può quindi entrare in più bambini della stessa famiglia senza esaurirsi mai, è come l'argilla con cui gli antenati plasmano i corpi e i *bokonoh* realizzano i *vodu*: una riserva infinita. La componente dell'ante-

nato si andrà a disperdere nelle tre anime e nel corpo del bambino, che infatti assomiglierà all'antenato.

L'antenato, che qui diventa *dzoto* o *joto* permea in parte tutte le componenti spirituali e il corpo, o forse si giustappone ad esse. In ogni caso, il flusso continuo che unisce gli uomini nello scorrere delle generazioni, interessa sia l'aspetto spirituale che quello materiale dell'uomo³¹.

La stessa visione dei tre *luvho* e dei percorsi che essi seguono dopo la morte appartiene anche a Boko Yao Seghu, *bokono* di Yohonou, il quale ricorda che solo una componente abbandona il mondo per sempre, assieme al corpo, ed è quella che torna da Mawu.

Anche il *bokono* di Aveglidivi, Boko Degbe Komba, sostiene che in ogni individuo coesistono tre *luvho*, fintanto che l'uomo è in vita restano uniti e sono visibili sotto il sole, mentre con la morte i *luvho* si separano e diventano invisibili; essi andranno nella natura, lavoreranno con gli *amedzodzo* e potranno apparire in paesi lontani. I *luvho* con la morte diventano invisibili, nel senso che venendo a mancare il corpo a cui sono uniti, l'uomo non riesce più a vederli, ma ciò non significa che scompaiano, poiché esistono dei *féticheurs* molto potenti che sono in grado di farlo.

Un autorevole *bokono* ad Afagnagan mi racconta invece che il *luvho* che vediamo alla luce, se ne andrà con il corpo sottoterra, destinato a diventare con esso semplice argilla. Il secondo livello resterà invece nel mondo terreno e generalmente si aggirerà nella natura e nei luoghi dove ha vissuto; questa componente è la stessa che può "abitare" il *togbi ho*, cioè l'altare dove si conservano i seggi degli antenati. Esso può anche apparire, come spettro, cioè *nôli*, prima della conclusione dei funerali, nei luoghi che le sono stati cari se

le cerimonie funebri non sono state svolte in modo appropriato; in questo caso le anime *nôli* potranno andare, in quanto stranieri, in un villaggio dove nessuno le conosce per iniziare una nuova vita³². La terza componente completamente invisibile, che il *bokono* chiama *kla*, tornerà nel mondo dei morti per ricongiungersi con gli antenati, e sarà proprio la *kla* a tornare sulla terra per "incarnarsi" in un nuovo nato della famiglia. Essa sembra coincidere con l'*agbè luvho*, così come definito da Pazzi e de Surgy, cioè l'ombra densa dei Fon. La seconda anima potrebbe invece essere il *ku luvho*, che come afferma de Surgy è poco visibile, evanescente e resta nel mondo continuando a influenzare i viventi.

Il percorso che l'*agbè luvho* deve seguire per giungere nell'aldilà passa attraverso il mare; i morti per essere aiutati nel loro tragitto vengono seppelliti con la testa verso il mare. Secondo il *bokono* sono le onde, che così come portano a riva oggetti, conchiglie e animali, raccolgono la *kla* dei morti e la conducono verso l'aldilà. Egli introduce un nuovo elemento, cioè il *se*, che sarebbe racchiuso all'interno della *kla*, come un seme all'interno del suo frutto.

Il *bokono* Alue Sude Hoja di Momeajidome sostiene che la terza componente, cioè quella completamente invisibile sia il *se* e che sia proprio il *se* dell'antenato a tornare nel nuovo nato.

Si possono quindi evidenziare, nell'area in esame, due approcci prevalenti; secondo il primo la componente ancestrale di ciascun individuo è costituita da uno dei *luvho* dell'antenato, mentre un secondo approccio riconosce nel *se*, cioè nel destino, la traccia che gli antenati lasciano in ogni nuovo nato.

Tutti i *bokonoh* con cui ho parlato affermano che il *gbôgbô* è la respirazione,

elemento essenziale per la vita dell'uomo, che gli consente di essere *agbeto*, ossia "colui che ha la vita"; secondo alcuni *gbôgbô* è un sinonimo di *luvho*, ma questa apparente confusione può essere dovuta al fatto che parole come *luvho* e *kla* non sono di uso comune, che sono linguaggio specifico dei *bokonoh*, mentre spesso *gbôgbô* viene usata proprio nel linguaggio comune per parlare di spiriti e anime, senza ulteriori distinzioni.

Il sapere legato a forme, nomi, funzioni e dinamiche delle diverse componenti dell'anima, o meglio dell'individuo, non è condiviso dalla collettività, ma resta conoscenza esclusiva dei *bokonoh* e probabilmente non di tutti i *bokonoh*. Nei villaggi, le persone, anche se direttamente interessate da questi fenomeni e disposte culturalmente ad accettarle, sembrano non conoscere i significati più profondi e i segreti del continuo migrare di spiriti che caratterizza il loro mondo. Si tratta infatti di una società che basa i fondamenti morali, etici e spirituali su una religione che, pur permeando ogni momento dell'esistenza, è altamente esoterica. I *bokonoh* sono i veri detentori del sapere, poiché oltre a comunicare con gli antenati, con gli spiriti e con i *vodu*, conoscono il segreto delle erbe, per cui hanno a disposizione tutti gli strumenti per manipolare il mondo, controllare gli uomini e sorvegliare gli spiriti. I *bokonoh* stessi mettono comunque spesso in evidenza che alcuni concetti non sono esprimibili; nonostante loro sappiano il nome corretto delle componenti dell'uomo, per cui sono in grado di comunicare con le forze dell'invisibile a tal riguardo, ciò non significa che siano in grado di vedere l'invisibile per "poterlo descrivere così come si descrive la vita del villaggio. Il *luvho* invisibile non si può vedere che a rischio della propria vita, vi sono persone che l'hanno fatto ma

poi sono impazzite" (*bokono* Alue Sude Hoja) e ancora "il *se* è invisibile, non posso conoscerne la forma, ma vedrò i suoi segni sul corpo delle persone che vengo al mondo". Come sostiene Augé:

L'esegesi, l'interpretazione dei simboli, la costruzione degli oggetti come la speculazione filosofica sono opera di specialisti o di amatori illuminati. Non a caso i commenti, le interpretazioni, le incertezze possono variare sensibilmente da un informatore all'altro, da un indovino all'altro. D'altra parte nuovi dei e nuovi culti sono apparsi nel corso della storia, e con diverse fortune (Augé 2002:100).

L'identità dell'uomo è in continuo divenire, una scoperta e una ricerca che può durare tutta una vita; è un processo che inizia con la nascita, quando l'uomo è totale alterità (estraneo al mondo terreno e alla famiglia che lo ha accolto) e si definisce strada facendo, anche se sempre in modo provvisorio e oggetto di possibili correzioni.

L'uomo per guardare se stesso deve sempre guardare il mondo, perché egli è in relazione all'altro: all'antenato, alle tracce lasciate da una serie di *dzoto*, che potrebbero portare fino ai tempi mitici dell'origine, ma anche all'invisibile, al mondo dei *vodu* nonché alla stessa stregoneria.

Questo è il sapere dei *bokonoh*, al di là delle interpretazioni soggettive, saper cercare nei mille segni visibili e invisibili, interpretare e dare risposte, che plasticamente si adegueranno alla realtà: "I sistemi feticisti rendono esplicite insieme l'intuizione del poeta e la scoperta dello psicanalista: non cessano di ripetere e di immaginare che l'io è l'altro" (Augé 2002:100).

Gli uomini e le donne di fronte ai misteri e alle svolte improvvise della vita si



Cerimonia di installazione di un amezodzo: un anziano della famiglia offre da bere agli antenati all'ingresso della casa. Gninumè, Togo (2001). Foto A. Brivio

rivolgono a loro per trovare una risposta e soprattutto una soluzione; essi non sono però considerati infallibili e spesso, nelle questioni importanti, si consultano più *bokonoh*, alla ricerca della risposta più convincente, poiché gli spiriti non sembrano disposti a perdonare errori di interpretazione.

Dzoto, il padrone della nascita

Dzoto, cioè “il padrone della nascita”, non è quindi una componente che si sostituisce o si affianca in modo definito e univoco al nuovo nato, ma il nome dato all’antenato nel suo ruolo di tutore della nascita. “ciascuno possiede un *joto*, i re co-

me gli umili. Quando un bambino nasce, bisogna domandare a Fa, chi l’ha inviato in questo mondo, a chi assomiglia: perché tutti i nuovi nati assomigliano a un morto” (Maupoil 1943: 382).

Il medesimo *dzoto* può passare di generazione in generazione, fissando lo scorrere del tempo: “Dei bambini che nascono con la pelle raggrinzita, si dice: questo bambino è molto vecchio – mettendo in luce che il suo *joto* deve essere molto antico” (Maupoil 1943: 382).

Ogni nuova nascita è la riproduzione parziale di un altro individuo, che ha lasciato, morendo una traccia importante di se stesso nella generazione futura, che a sua volta segnerà quella a venire. Ogni individuo originale è quindi frutto della combinazione delle componenti di una linea ancestrale che lega il lignaggio in un flusso continuo. Come visto, a prescindere dall’apparente contraddittorietà nei termini utilizzati o dai diversi percorsi che le molteplici componenti della persona paiono seguire, tutti i *bokonoh* concordano nell’affermare che una delle tre componenti, dopo la morte, tornerà a permeare un nuovo nato.

L’installazione di un oggetto è diffusa tra gli Ouatchi, mentre in altri villaggi, come Agbetiko o Aklakou, dove prevale un’influenza culturale *ge mina*, il ritorno dell’antenato viene consacrato nel *togbiho*, cioè nell’altare dei seggi degli antenati. Lo spirito dell’antenato, che viene riconosciuto, adottato e placato con le offerte, garantisce la tranquillità per la famiglia e per il bambino interessato. Come scriveva Ellis:

Gli Évhé danno grossa importanza al *nôli*, come protettore della famiglia: sulla costa degli schiavi, specialmente nei distretti occidentali, il *nôli*, che è stato il *luvho* di uno della famiglia, generalmente uno dei

capi, diventa il protettore della famiglia e a volte anche della piccola comunità o del villaggio. Egli spesso ha un altare, e a volte un'immagine, in tal modo effettivamente diventa un dio di "secondo ordine", ma in realtà si ritiene di essere sottoposti e di dover venerare gli uomini quasi quanto gli dei (Ellis 1890:102).

Sempre Ellis ricorda che i *nôli* senza casa si aggireranno, lavorando a fin di bene o a fin di male a seconda della loro disposizione. "Il bene è generalmente indirizzato alla famiglia dell'uomo presso cui il corpo ebbe l'ultima residenza ... lavora per il male causando malattia, entrando nei corpi degli esseri umani, durante la temporanea assenza del loro *luvho* e a volte addirittura cercando di sostituirsi a questa" (Ellis 1890:102).

È evidente che il riconoscimento e l'installazione dell'antenato, il cui scopo è quello di calmare un'anima inquieta, dandole un ruolo, una dimora e del cibo appartiene all'insieme di azioni che gli uomini cercano di compiere per pacificarsi con gli spiriti che popolano il loro mondo. Il riconoscimento dell'antenato tutelare, oltre a garantire la continuità del lignaggio, sancendo una visione diacronica della società in cui lo scorrere del tempo sembra contrastato, è uno dei momenti fondanti del mondo *évhé*. Riconoscere uno spirito e dargli una dimora è il passo iniziale della genesi dei *vodu*. Inoltre il rapporto stretto tra individuo e entità invisibile rimanda al tempo mitico delle origini nel quale l'umano e il divino erano indissociabili.

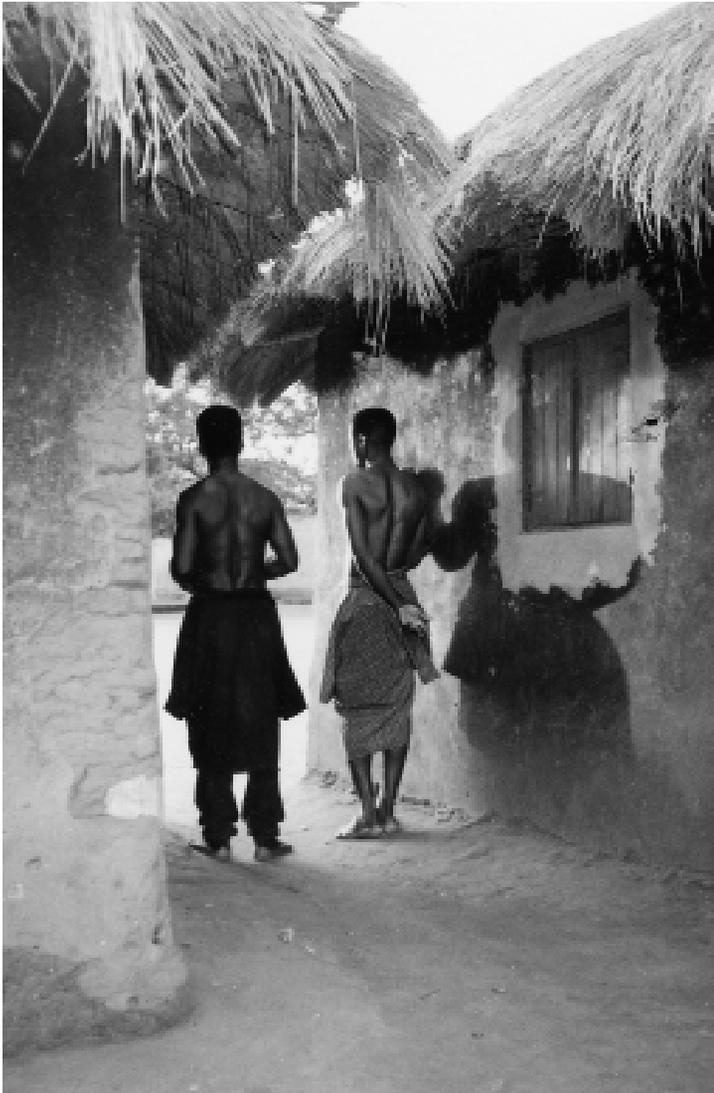
L'installazione di un supporto materiale rende poi lo *dzoto* più vicino al "feticcio" e quindi al *vodu*. Come avevamo già visto per il *se*, che può essere rappresentato come un piccolo uomo, per lo *kpoli*, racchiuso in un sacchetto contenente elementi differenti, anche lo *dzoto* può aver

bisogno, per esprimersi ed essere espresso, di un oggetto. Il riconoscimento "dell'altro" raggiunge in questo caso il massimo dell'esplicitazione, perché mentre il *se* e lo *kpoli* restano nascosti nella stanza, l'*amedzodzo* è installato fuori dalla porta di casa, visibile e riconoscibile da tutti. Egli è infatti una traccia che ha percorso tutto il lignaggio e in qualche modo gli appartiene. L'uomo per capire se stesso ha bisogno del "feticcio" e della possibilità di riconoscersi nella sua complessa materia. La reciprocità tra uomo e divinità, più volte sottolineata, trova ancora una volta riscontro proprio nella sfera più intima dell'individuo.

Il riconoscimento dell'antenato tutelare: una cerimonia a Yohonou

Il corpo è quasi sempre il tramite attraverso il quale le divinità parlano all'uomo e la malattia il più diffuso segnale di contrarietà, rabbia e risentimento che il mondo dell'invisibile invia sulla terra. L'antenato tutelare si palesa sempre attraverso un percorso patologico e la malattia può agire a livello fisico o psicologico. Nei bambini molto piccoli sono frequenti l'insonnia e i disturbi del sonno. Nel caso di un bambino di otto anni del villaggio di Akolwepme, vicino a Yohonou, il segnale è stato dato da problemi caratteriali molto forti, da un'eccessiva aggressività che gli impediva un normale inserimento nella vita scolastica e gli provocava crisi di panico notturne.

Il percorso che ha portato al riconoscimento dell'antenato, nel caso di una bambina di un anno di Yohonou, è stato abbastanza tortuoso. Il padre, che si dichiara cattolico, da principio si era rifiutato di consultare un *bokono* e aveva portato la bambina all'ospedale, dove le erano state



Il padre e lo zio della bambina per la quale si deve installare l'amedzodzo, parlano agli antenati all'ingresso della casa a Yohonou, Togo (2001).

Foto A. Brivio

somministrate alcune medicine. Dopo qualche settimana di apparente guarigione la malattia era ricomparsa e, dopo aver somministrato altre medicine, gli stessi medici avevano consigliato di rivolgersi a un *bokono*.

La consultazione aveva messo in luce che una zia defunta, responsabile della nascita della bambina, richiedeva che il suo ruolo venisse pubblicamente riconosciuto attraverso la cerimonia di installazione dell'*amedzodzo*. Il padre, dopo questa consultazione, sia per indisponibilità economica che per una non totale fiducia nei consigli del *bokono*, non aveva eseguito il rituale. La bambina si era ammalata nuovamente e il padre aveva quindi deciso di consultare altri due *bokonoh*. Questi, con-

fermata la presenta dello *dzoto*, suggerivano di tornare dal primo *bokono* per interpellare l'antenata e scoprire quali offerte fossero necessarie, ora che, inascoltato, lo spirito sarebbe sicuramente stato più esigente³³.

La consultazione di più *bokonoh* è una pratica diffusa e in caso di questioni delicate, o qualora le richieste siano eccessive, e non sostenibili economicamente, si consiglia sempre di consultare almeno tre *bokonoh* differenti.

Nell'area di cui stiamo parlando la cerimonia di installazione dello *dzoto* viene sempre accompagnata dall'installazione di un picchetto in legno o in ferro. L'installazione dell'*amedzodzo*, cioè dell'oggetto dove si convogliano le energie dell'antenato e dove verranno poste le offerte è tra le più semplici del ricco e fecondo panorama religioso *évhé*; il significato di tale cerimonia rappresenta comunque un momento fondamentale sia come segno di stabilità all'interno della società tradizionale, sia perché il linguaggio materiale attraverso cui si convogliano le forze dell'invisibile è lo stesso che porta e ha portato alla nascita dei *vodu*. Le cerimonie di installazione nell'area vengono effettuate, pur con una frequenza molto più bassa, anche dalle *trosi*, donne che praticano la negromanzia e che in questo loro ruolo vengono chiamate *xoyoto*, cioè coloro che sono incaricate (*to*) di effettuare delle evocazioni (*yo*) dentro una capanna (*xo*).

La cerimonia analizzata in queste pagine è stata eseguita a Yohonou e ha avuto inizio verso le quattro di pomeriggio, in modo da sfruttare la luce del tramonto, simbolico momento di transizione tra vita e morte. L'antenata, tornata come *dzoto*, era morta di morte calda, *dzogbeku*. I morti che appartengono a questa categoria vengono sepolti in un luogo appartato, nella campagna e generalmente sotto il



Installazione di un *amedzodzo* al cimitero dei morti di morte calda. Yohonou, Togo (2001).
Foto A. Brivio

sole. Qui di seguito descriviamo le varie fasi del rituale.

La cerimonia inizia proprio nel cimitero dei morti “cattivi”, come vengono generalmente chiamati, per indicare sia la violenza della loro morte che la pericolosità della loro presenza. Alla fase iniziale della cerimonia partecipano solo il *bokono*, il padre e lo zio della bambina. Lo zio e il padre, in piedi, guardando l’orizzonte, chiamano tutti gli spiriti morti di *dzogbeku*, gli altri spiriti presenti e tutti gli antenati conosciuti e non conosciuti.

L’installazione dell’*amedzodzo*, piccolo palo in legno, alto circa trenta centimetri, avviene prima al cimitero, ma sarà solo un’installazione provvisoria e l’*amedzodzo* verrà poi trasferito al villaggio, nella casa della bambina. Secondo il *bokono* è stata l’antenata a chiedere di non essere lasciata sola, ma in realtà il costo di una doppia installazione è troppo elevato. Si teme inoltre che questi oggetti, se abbandonati lontani dalla casa, vengano rubati.

Il *bokono* con delle foglie di *aklikoti* lava il legno e tre piccole anfore di terracotta, quindi riempie una delle tre anfore di parte delle *ama*³⁴ necessarie e, rivolto verso est, chiama tutti gli spiriti presenti in quel luogo, gli antenati della bambina e

i suoi stessi antenati, affinché essi vedano che lui, così come gli è stato ordinato, sta eseguendo il rituale e agiscano di conseguenza, preoccupandosi di proteggere la bambina e la sua famiglia. Ci si rivolge verso oriente “all’inizio dei riti solenni, perché è lì che sorgono gli astri e da lì sono arrivati gli antenati”. (Pazzi 1976: 44).

Vengono quindi offerte prima agli antenati e poi agli astanti quelle che sono considerate le bevande degli antenati, lo *jasi* (acqua con polvere di mais), la *sodabi* (distillato di vino di palma), la *liha* (birra di mais) e la *deha* (bibita di palma). Ci si sposta ora nel luogo ove la zia defunta è stata sepolta, viene scavata una buca all’interno della quale si inserisce l’anfora con le *ama* e quindi l’*amedzodzo* posto con il volto verso est. Ora il *bokono* si rivolge direttamente all’*amedzodzo*, come se parlasse all’antenata, le dà da bere, le chiede nuovamente di proteggere la famiglia e la veste con i colori dei *vodu*, bianco, rosso e nero³⁵.

La cerimonia si sposta poi nel villaggio; il pubblico presente aumenta e vi sono sia la bambina che la sorella maggiore, la quale funge da sostituta, essendo la prima troppo piccola per capire ciò che succede e per poter parlare. Il *bokono* aiutato dal padre scava un buco profondo nel cor-

Il bokono Yao Seghu con il padre e la sorella della bambina inseriscono l'amedzodzo nel terreno, dopo averlo sollevato sette volte al cielo. Yohonou, Togo (2001).
Foto A. Brivio



tile della casa, vicino al muro perimetrale. Nuovamente il padre con il fratello, posti sulla soglia di ingresso della casa, si rivolgono agli antenati e offrono loro le libagioni. All'interno del buco appena realizzato, la bambina, aiutata dal bokono, inserisce l'anfora di argilla con le ama e l'amedzodzo. Entrambi gli inserimenti avvengono dopo che per sette volte gli oggetti sono stati sollevati verso il cielo, mentre i nomi degli antenati venivano ripetuti.

Attorno all'amedzodzo in legno viene ora portata dell'argilla, che verrà plasmata con estrema cura dal bokono. Egli darà forma con precisione e lentezza a un volto, la cui bocca, orecchie e narici verranno perforati con un bastone, in modo da collegarsi al canale che porta alla cavità in cui sono sotterrate le ama. La forza dell'antenato è richiamata e concentrata nelle erbe che devono restare in contatto con l'atmosfera esterna dove si muovono gli spiriti; nella rappresentazione antropomorfa risulta quindi importante che i recettori sensibili, il naso, la bocca e le orecchie partecipino a questo scambio. Due conchiglie cauri rappresenteranno gli occhi mentre altre cipree³⁶ verranno fissate attorno alla base di argilla assieme a due piccole anfore di terracotta in cui

versare le bevande. Il volto dell'amedzodzo viene adornato con strisce di stoffa bianca, rossa e nera, simbolo del mondo dei vodù, mentre attorno al collo il bokono pone una collana di perle di vetro. In questi villaggi è abitudine che anche al bambino venga data la medesima collana di perle multicolore, che egli indosserà fino alla pubertà, differenziandosi così dagli altri bambini.

Finita l'installazione, il bokono, prima dell'offerta di sangue, si rivolge nuovamente agli antenati; ormai l'ora del tramonto è passata e la cerimonia continua nel buio più assoluto. Egli, sempre rivolgendosi a est, chiama, con enfasi e con tono autoritario, l'antenata per cui sta celebrando la cerimonia, tutti gli spiriti "cattivi", i vodù della casa e i suoi stessi vodù e antenati.

Non si tratta di una preghiera, né di una supplica, ma di una conversazione abbastanza animata nella quale il bokono spiega, entrando nei dettagli, la successione di sventure che hanno colpito la famiglia e la necessità, che non viene appunto implorata ma quasi imposta, di un intervento attivo da parte di tutti i soggetti che sono stati chiamati in causa. La parola viene lasciata poi al padre della bambina, che rivolgendosi ai due animali che



Cerimonia di installazione di un amedzodzo: si presentano le offerte all'antenato. Yohonou, Togo (2001). Foto A. Brivio

verranno offerti, racconta la storia della sua disoccupazione, della malattia della figlia, delle spese per l'acquisto di medicinali, rivelatisi inutili, e dell'arrivo degli stranieri, che hanno accelerato i tempi della realizzazione della cerimonia. Anche il *bokono* ringrazia gli antenati per aver inviato gli stranieri (la scrivente e il suo interprete) che hanno contribuito economicamente all'acquisto dei due animali e continua la conversazione, fungendo da intermediario tra il padre della bambina e gli antenati, ed elencando i buoni intenti delle due parti. La conversazione diviene una specie di contrattazione, il *bokono* un paciere, che cerca la migliore soluzione per tutti; egli minaccia il padre di ulteriori sventure se non sarà attento ai suoi doveri e l'antenata di perdere le offerte che le vengono assicurate per gli anni a venire, e di cui ha prova in quel momento, se non si adopererà attivamente per il benessere di tutta la famiglia.

I due animali, due polli, vengono abbeverati, perché solo accettando l'acqua accetteranno anche la missione per cui vengono chiamati e per cui è necessario il loro sangue; prima del sacrificio bisogna placarli, vengono quindi messi di fronte all'*amedzodzo*, che riesce a interrompere i loro starnazzamenti; il *bokono* passa le

sue mani e i due polli tra le mani della bambina, per liberarla simbolicamente dalle catene della malattia e, dopo aver rivolto gli animali verso i quattro punti cardinali, li sgozza e asperge del loro sangue l'*amedzodzo*. Il sangue viene versato anche sulla parete della casa, alle spalle dell'*amedzodzo* a formare tre nuclei differenti, per gli antenati, per i *vodu* e per gli spiriti caldi, sui quali si appoggeranno anche alcune penne di polli.

Si è raggiunto l'apice della cerimonia e si va verso la sua conclusione. I presenti si uniscono in un canto in cui ancora viene richiesto agli antenati di "aprire la porta, perché tutto vada bene ... che la terra sia fertile e gentile per la bambina che deve diventare grande ...". I polli vengono ora lanciati dal *bokono* per vedere se l'antenata ha accettato l'offerta, se cadranno con le ali aperte a coprire la terra la risposta sarà affermativa, altrimenti negativa. Uno dei due polli cade con le ali aperte verso il cielo, l'antenata non ha accettato completamente l'offerta; il *bokono* le promette una parte più sostanziosa del piatto che andranno a cucinare, il *jenkume*, e finalmente l'offerta viene accettata. La bambina e il padre si inginocchiano di fronte ai polli e li ringraziano per aver intercesso in loro favore; i polli si fanno infatti carico

*L'amedzodzo alla fine della cerimonia. Yohonou, Togo (2001).
Foto A. Brivio*



del peso della malattia e della sfortuna, portandola via con loro.

Finita la cerimonia si cucinano i polli e si condivide tra tutti gli invitati il piatto, ricordando di nutrire per prima l'antenata.

La materia dell'*amedzodzo*

Gli *amedzodzo* in legno o in ferro possono essere installati all'interno della casa o all'esterno, assecondando i desideri dell'antenato; secondo alcuni *bokonoh* si segue la regola secondo cui all'interno dell'abitazione può stare solo l'*amedzodzo* di chi è morto di morte naturale. La forza dei "morti caldi" è tale, per irruenza e potenza, da risultare pericolosa, soprattutto se posta nell'intimità della casa.

Anche la scelta del materiale con cui realizzare l'oggetto sul quale si concentreranno le energie è fatta dall'antenato stesso. Esistono tre tipologie di oggetti installati in queste cerimonie: pali di legno lavorato, steli di ferro e pali di legno grezzo o rami d'albero. Gli oggetti in legno scolpiti appartengono, almeno dal punto di vista estetico, all'ampia categoria dei feticci antropomorfi. Si tratta di pali di diverse dimensioni, con altezze che possono variare da poco più di dieci centimetri

a quasi un metro. Non sono particolarmente accurati e i lineamenti umani in molti casi appaiono solo tracciati. A volte, quando si tratta di un'antenata, si delineano i seni; per il resto il corpo non viene delineato, concentrando tutta l'attenzione sul volto.

Attualmente nell'area in esame sono più frequenti le installazioni di oggetti in ferro, e quando si sceglie il legno si tratta sempre di oggetti di piccole dimensioni, che si discostano notevolmente, per grandezza e cura nell'intaglio, dalle installazioni più antiche. Ciò è dovuto essenzialmente a ragioni pratiche, nonché economiche; la disponibilità di legno è sempre minore e il legno che scelgono gli antenati è generalmente troppo pregiato e raro. Nella cerimonia analizzata nel paragrafo precedente, l'oggetto è stato intagliato dallo stesso *bokono*, ma questa non è una scelta obbligata. La famiglia che deve eseguire la cerimonia può infatti scegliere di commissionare l'oggetto a uno scultore oppure affidarla a un componente della famiglia stessa.

Ad Atikesime abbiamo incontrato uno scultore di oggetti sacri, Sandolika Lotri, il quale ci ha detto che da molto tempo non scolpisce *amedzodzo*, mentre più frequenti sono le richieste di *vodu* e soprat-

tutto di *venavi*. Ad Afagnagan, abbiamo incontrato Kofi Tchibozo, il realizzatore di un *amedzodzo*, stilisticamente differente dalla maggior parte degli oggetti che si trovano nell'area. Egli è un commerciante e realizza oggetti per installazioni religiose, perché il mondo dell'invisibile lo ha chiamato a compiere questo lavoro ed egli svolge quindi una sorta di missione.

Per quanto riguarda gli oggetti in ferro essi sono costituiti da uno stelo, in cima al quale è fissato un piatto. Dal piatto pendono dei pendagli "simbolo dei principali vodu; su tali oggetti si possono chiamare tutte le categorie di spiriti e di vodu" (Gilli 1997: 226). Si tratta degli *ase*, altari "portatili" usati per il culto degli antenati. Vengono fissati generalmente davanti al muro delle case. Nelle abitazioni dei *bokonoh* sono sempre presenti poiché tali oggetti – che si collocano sempre in una linea di continuità con *ase* di *bokonoh* defunti - si utilizzano per l'iniziazione ad Afa.

Nei villaggi di Amegneran, Yohonou e nelle piccole frazioni attorno a questi centri, la scelta dell'antenato, in rapporto all'oggetto da costruire, spesso cade sugli *ase*. Ciò è probabilmente anche dovuto al fatto che si tratta di villaggi in cui la lavorazione del ferro è molto diffusa e il numero di forge presenti elevato. Gli oggetti vengono venduti al mercato, hanno un prezzo relativamente basso e sono sicuramente più economici di quelli in legno.

La scelta di un legno, non scolpito, cioè di un tronco, che talvolta può anche germogliare, è meno frequente, ma non rarissima.

In tutti i casi l'installazione dell'oggetto è accompagnata dalla realizzazione del cumulo in argilla, supporto tipico del culto dei *vodu*. Generalmente la parte in argilla risulta essere anche la base su cui viene inserito lo stelo di ferro o il palo in legno.



Amedzodzo in legno ad Afagnan, Togo (2002). Foto A. Brivio



Ase nel cortile del bokono Kulu Kojo ad Avencope, Togo (2002). Foto A. Brivio



Bokono Alue Sude Hoja durante l'installazione di un amedzodzo: l'antenato ha chiesto un tronco d'albero, a Momeajidome Togo (2002). Foto A. Brivio

Nel caso dell'installazione di un tronco di legno, durante una cerimonia a cui ho assistito, a Mome Ajidome, vicino ad Amegneran, il *bokono*, Alue Sude Hoja, ha realizzato il cumulo di argilla a fianco del legno. Sia per l'argilla che per il legno il *bokono* ha preventivamente creato un buco, all'interno del quale ha inserito le medesime *ama*. Secondo quanto raccontato da Alue Sude Hoja, il tronco è l'antenato, ma la terra, dotata di occhi, bocca, naso e orecchie è fondamentale per consentire all'antenato stesso di mangiare, vedere e sentire. La realizzazione in argilla ha una forte carica simbolica, e la cura con cui i *bokonoh* la plasmano enfatizza l'importanza di questo momento. Proprio con l'argilla l'uomo viene creato nell'aldilà; l'antenato incaricato della nascita infatti "tagliando l'argilla primordiale (*eka ko*) realizzerà il corpo del bambino" (Pazzi 1976: 299). Ritualmente durante la cerimonia si rivive il passaggio dal mondo invisibile a quello visibile. Il *bokono* dona simbolicamente, come in un gioco di specchi, una nuova vita all'antenato. Lo scambio tra i due mondi è in tal modo biunivoco e la continuità del lignaggio nonché il lavoro dell'antenato viene così ricordato e onorato.

Il *bokono* effettivamente crea l'*amedzodzo* e non si tratta di una operazione simbolica, poiché esso è di fatto un accumulo di materia organica, vegetale e minerale e in queste materie trova la sua identità e la sua energia vitale. "Nella fabbricazione del dio *vodu*, chi foggia gli dà una forma che gli conferisce una identità tipica. L'abbondanza e la diversità delle materie utilizzate costituiscono da sole una sorta di interrogazione oggettiva su ciò che esso è" (Augé 2002:81).

Il *bokono* Boko Degbe Komba di Aveglidivi nel descrivere i passi da seguire per la cerimonia di installazione di un

amedzodzo, racconta che la mattina il *bokono* andrà al cimitero, fisserà nella terra l'*ase* (altare portatile per gli antenati), offrirà delle bevande e chiamerà l'antenato. Quando questi sarà giunto, si potrà togliere l'*ase* e si raccoglierà un po' di terra che verrà, la sera della cerimonia, inserita con le *ama*, sottoterra nel punto in cui si fisserà l'installazione. Egli afferma che in questa terra è concentrato anche un po' dello spirito dell'antenato, dimostrando ancora come lo spirito o l'anima non siano comunque mai completamente separati dalla materia³⁷.

Come ricorda il *bokono* Alue Sude Hoja, senza le *ama* non potrebbe esserci la presenza dell'antenato; esse sono la sua energia e l'antenato continuerà a stare, o meglio a ritornare, dove è stato installato il feticcio, poiché solo lì vi è un "deposito di forza" in cui egli si può identificare.

Nel caso dell'installazione, a cui ho assistito, realizzata da Alue Sude Hoja, l'antenata aveva richiesto oltre alle *ama* più abituali, anche delle alghe. Il mare è un luogo di tesori e ricchezze e l'antenata era una donna ricca. Il *bokono* nella sua creazione cerca quindi il più possibile di interrogarsi sull'essenza dell'antenata, su quelli che possono essere stati i suoi desideri e le sue peculiarità. Egli deve riuscire ad amalgamare gli "ingredienti" cercando di ricreare l'identità dello spirito con cui sta negoziando la tranquillità sua e della della sua cliente.

Come ricorda Pazzi, anche nelle installazioni dei *vodu* si inseriscono "gli oggetti che simbolizzano il *vodu* stesso" (1976: 299). Le modalità di realizzazione dei supporti materiali nonché le tipologie di cerimonie eseguite per l'installazione di un *vodu* e di un *amedzodzo*, sono da molti punti di vista i medesimi. Il *bokono* Alue Sude Hoja, svelando il nome di alcune del-

le erbe inserite sotto l'*amedzodzo*, sottolinea come esse possano essere fondamentali anche nei procedimenti di installazione dei *vodu*. È il caso della *gbediaghe*, erba fredda³⁸ molto forte, fondamentale all'interno delle "ricette" del *bokono* Alue Sude Hoja che consente allo spirito di "parlare" e realizzare ciò che gli viene chiesto.

Ancora una volta ci viene ricordato che non possiamo fissare dei confini tra il mondo degli antenati e il mondo dei *vodu*, gli uni possono diventare gli altri, così come i *vodu* possono essere stati antenati. Anche la materia difficilmente ci può aiutare a discernere con certezza, poiché ogni singolo feticcio, analogamente a ogni singolo uomo, è stato creato e pensato con un'identità singolare ed esclusiva. Ogni classificazione è inutile e controproducente perché il mondo dell'invisibile così come quello che noi vediamo e percepiamo, è in flessibile, fluido e in continuo divenire.

Relazione tra antenato tutelare e nuovo nato

Secondo alcuni *bokonoh* non è possibile che lo *dzoto* di un antenato morto di *dzogbeku* possa tornare, perché la morte calda è quasi sempre una morte voluta dai *vodu*, per cui si tratta di spiriti cattivi, che non hanno il diritto di tornare sulla terra e che nessuno vorrebbe accettare in sé. Anche Maupoil scriveva che "tutte le persone decedute hanno il diritto di essere sostituite sulla terra da un nuovo nato, se non hanno fatto nulla di malvagio nel corso del loro ultimo soggiorno sulla terra" (Maupoil 1943:382).

I *bokonoh* intervistati affermano, tranne qualche eccezione, che qualsiasi antenato ha il diritto di ritornare tra i vivi; gli uomini per contro hanno la possibilità e il

dovere di richiedere all'antenato che "ritorna" una condotta morale ineccepibile. Se un antenato in vita fu un ladro, gli si imporrà di abbandonare la sua inclinazione al furto e assicurare al nuovo nato un'esistenza fortunata e moralmente retta, pena l'oblio.

Gli esseri umani pur essendo soggiogati al volere sia degli antenati sia dei *vodu*, che li condizionano attraverso la malattia e la sfortuna, sono anche in grado di imporsi a queste entità, decidendo della loro "morte" tramite la soppressione del dialogo, delle offerte e delle libagioni. Se un antenato non si adopera per la fortuna della famiglia, ma lascia che la miseria la sovrasti, verrà dimenticato dai suoi discendenti e il suo *amedzodzo* abbandonato all'usura del tempo.

Dopo la morte dell'uomo che era stato scelto dall'antenato, è possibile che la scultura venga tolta e messa sotto terra con il defunto; se l'antenato avrà dimostrato un vero interessamento alla vita di tutta la famiglia e delle doti straordinarie con le quali sarà intervenuto nella vita terrena, potrà restare ed essere oggetto di culto anche per le generazioni successive. Esiste quindi una sorta di gerarchizzazione tra gli *amedzodzo* su basi prettamente meritocratiche.

Nel cortile di un di *féticheur* di Agome-seva, vi è l'*amedzodzo* del nonno da cui egli ha ereditato i *vodu* e tutto il sapere che gli consente di svolgere il proprio lavoro. In questo caso l'*amedzodzo* ha una funzione importantissima e un ruolo cruciale; il *féticheur* prima di lasciare la casa per i frequenti viaggi che la sua professione gli impone, si rivolge innanzitutto all'*amedzodzo*. Questi si occuperà di proteggere la casa durante la sua assenza e di coadiuvare i suoi interventi nella sfera delle forze invisibili; il suo lavoro con il *vodu* Heviesso, di cui lui è sacerdote, non funzionerebbe, an-

Il bokono Ametou Kojou con la sua anziana cliente durante l'installazione dell'amedzodzo. Gnime, Togo (2001). Foto A. Brivio



zi potrebbe essere estremamente pericoloso se non vi fosse l'appoggio e l'intermediazione dell'antenato.

Secondo quanto riferito da Judy Rosenthal è anche possibile liberarsi dallo *joto*, qualora sia causa di comportamenti antisociali, di maltrattamenti nei confronti di qualche componente della famiglia o sia semplicemente poco amato, attraverso una cerimonia condotta da un *bokono* esperto. Un informatore della Rosenthal afferma infatti che: "se mio zio recentemente scomparso volesse tornare nel figlio che mi sta per nascere, farei rimuovere lo *joto*. Non andavo d'accordo con quello zio, non mi ha mai aiutato..." (1998:179).

Il rapporto tra vivi e morti è continuamente negoziato e mai nulla viene dato per scontato e per acquisito definitivamente; entrambe le parti devono dimostrarsi attive nel reciproco dialogo, al fine di mantenere un equilibrio che sia proficuo per tutti, per gli antenati che scongiureranno l'oblio e la rottura della continuità del lignaggio e per i vivi, che non verranno completamente esclusi dal complesso mondo delle entità invisibili che condiziona così profondamente la loro esistenza quotidiana.

Sempre più spesso gli *amedzodzo* vengono lasciati dai figli alle cure dei genito-

ri o dei parenti più anziani che restano nel villaggio e che si fanno carico di garantire la continuità del lignaggio. Durante una cerimonia a cui ho assistito a Aveglidivi, l'*amedzodzo* è stato reinstallato dopo che le intemperie lo avevano praticamente distrutto; il tramite comunicativo è stata la nonna della bambina per cui originariamente era stata fatta l'installazione, e che ora vive a Lomé. L'antenata ha ritenuto responsabile l'anziana donna dello stato di abbandono in cui era stata lasciata l'installazione e l'ha colpita con la malattia. Solo dopo diverse consultazioni e dopo aver escluso che si trattasse di un messaggio mandato dai *vodu* di cui lei è adepta, l'anziana ha scoperto la vera ragione della sua malattia e ha quindi provveduto a riattivare il canale comunicativo che si era interrotto, effettuando la cerimonia che l'antenata le chiedeva.

Il problema dell'interruzione della discendenza è molto forte e la divisione della famiglia, dove i figli sempre più spesso lasciano il villaggio natale, rappresenta un serio rischio di disgregazione. Gli strumenti in mano agli uomini, agli antenati e ai *vodu* sembrano comunque in grado di superare i limiti spaziali dovuti all'emigrazione e allo sradicamento territoriale. Tutti i *bokonoh* e *féticheurs* con cui ho parlato,



L'amedzodzo è stato coperto con un drappo di stoffa per proteggerlo dal freddo. Gninume, Togo (2001).

Foto A. Brivio

hanno sempre sottolineato che il potere delle entità invisibili non ha limiti geografici, essi sono in grado di proteggere e colpire anche i figli che si trovano in Europa. Effettivamente spesso questi figli, se si ammalano o sono perseguitati dalla mala-sorte, tornano al villaggio per farsi curare. Nel caso dell'anziana donna, lei stessa si è fatta carico di colmare la rottura con il mondo degli antenati, poiché è evidente che la funzione e quindi la responsabilità di chi è nel villaggio, cioè nell'ambiente dove gli antenati continuano a muoversi, è molto più forte e cruciale.

Il rapporto che i famigliari instaurano con queste installazioni lascia ampio spazio alla soggettività delle relazioni famigliari e spesso vengono messi in gioco sentimenti molto intimi e delicati³⁹; è comunque evidente che i genitori, soprattutto i più anziani, vedono nelle sculture anche i propri figli e le considerano lo strumento attraverso cui restare in contatto con i figli lontani, continuare ad occuparsi di loro e mantenere un costante controllo del loro stato di salute e benessere.

Il rapporto tra feticcio e spirito dell'antenato non si esaurisce con la guarigione; il legame che si instaura deve essere più duraturo. Emblematico è il caso dell'installazione eseguita dal *bokono*, Alue Sude Hoja:

era infatti coinvolta una donna già adulta che, avendo lasciato il villaggio natale dopo il matrimonio, aveva abbandonato anche l'*amedzodzo*, che era stato installato pochi mesi dopo la sua nascita. Come ci racconta il *bokono*, l'antenata chiedeva di essere portata nella nuova casa della donna, per essere nutrita quotidianamente e ricordata con maggiori attenzioni. In questo caso il segnale dato dall'antenata non è stato veicolato dalla malattia, ma da continui fallimenti dell'attività commerciale della giovane donna, la quale era stata ingannata nell'acquisto di alcune sementi. L'antenata tutelare, dimenticata dalla donna e dalla sua famiglia, si stava quindi comportando come agente di disordine, portando sfortuna e contrastando il benessere familiare. Non a caso gli ingredienti scelti durante la realizzazione dell'*amedzodzo* evocavano la ricchezza dell'antenata. Probabilmente, proprio seguendo il filo conduttore costituito dal successo negli affari, il *bokono* è giunto all'identificazione del problema ed è riuscito a far emergere la figura dell'antenata. Molteplici sono infatti le cause che possono portare all'insuccesso economico e che un esperto *bokono* deve analizzare: prima fra tutti l'invidia degli altri.

Il rapporto tra esseri umani e spiriti non è infatti casuale e anche se a volte

l'uomo può apparire schiacciato dal mondo dell'invisibile, coloro che più lo conoscono, come i *bokonoh*, cercano delle risposte che vadano in parte anche a soddisfare le esigenze psicologiche dei loro clienti, le loro paure e aspettative, scegliendo degli schemi interpretativi facilmente condivisibili e aderenti all'immaginario comune. Non ha senso chiedersi se i *bokonoh* siano in buona fede o invece abusino del loro potere; in ogni caso essi svolgono la funzione che da sempre è stata a loro attribuita, cioè quella di riequilibrare le forze in azione, dando risposte che ricollochino l'uomo in un punto chiaro e riconoscibile, salvandolo tempora-

neamente dal disordine. Il concetto di *dzoto*, come evidenziava Maupoil, aiuta l'uomo a concepire e immaginare la sua identità individuale e a collocarsi in una realtà sociale.

Ogni uomo è già tutto l'uomo; ogni vita è anche tutta la materia; ogni individuo è anche tutti gli altri. L'antenato sopravvive solo nella filiazione. Egli si preoccupa del culto che gli devono rendere i suoi successori, tormentandoli nel corpo e richiamandoli all'ordine, solo perché sa, come noi abbiamo sempre saputo, che c'è solo un'alternativa: vivere al plurale o morire solo (Augé 2002:137).

Note

¹ I *bokonoh* sono geomanti iniziati alla scienza di Fa, l'oracolo, (colui che conosce tutti i segreti del mondo); hanno un ruolo sociale fondamentale poiché, attraverso la loro interpretazione dei segni divini, danno risposte alle inquietudini dell'esistenza e cercano sempre di ristabilire l'equilibrio e l'ordine, sia sociale che esistenziale. I *bokonoh* costituiscono sicuramente la casta privilegiata della società tradizionale; vengono scelti da Afa stesso, considerato il padre e il principe della conoscenza, inviato tra gli uomini per indicare il comportamento necessario al fine di vivere in armonia con l'universo.

² Il termine generico designa coloro che lavorano con i "feticci", cioè li creano, li attivano e gestiscono i loro poteri.

³ Mawu "è stato introdotto ad Abomey dalla madre del re Tegbesu e, come la maggior parte degli altri *vodu*, vive in coppia e gli osservatori non sanno se considerare Mawu-Lisa come una coppia o l'insieme Mawu-Lisa come una divinità ermafrodita" (Augé 2002:20).

⁴ *Le Dahomé, souvenirs de voyage et de mission*, Tour, 1872 in de Surgy, 1995:9.

⁵ Uno dei *bo* più diffusi è il "fucile del *mélange*" così chiamato poiché si crede che un *mélange* di oggetti (capelli, aghi, lische di pesce, ecc.) venga inserito nel corpo della vittima, proprio come se fosse un proiettile.

⁶ Generalmente le morti calde sono quelle conseguenti a un incidente e quindi riconducibili alla volontà di un *vodu*, come ad esempio la morte per fulminazione, imputabile a Heviesso, *vodu* che ha il controllo dei fulmini o l'incidente stradale, imputabile a Gun, *vodu* legato alla guerra e al ferro. In generale tutte le morti premature, in quanto innaturali appartengono alla categoria delle morti calde.

⁷ "Gli Ovatchi hanno adottato come religione il culto dei *vodu*, ma qualche gruppo conserva ancora il culto di Nyigbla e il culto del Tro" (Gilli 1997:9). Secondo Pazzi (comunicazione personale) la stessa *tro*, che tra gli Évhé dell'ovest è spesso utilizzata come sinonimo di *vodu*, ha una radice linguistica molto più antica, testimone di una realtà e di un culto preesistente e che nell'area viene conservata con il suo significato originario.

⁸ Questi seggi sono generalmente costituiti da due piani paralleli, il più piccolo dei quali costituisce l'appoggio a terra. Nella zona intermedia vi sono quattro gambe laterali attorno a una colonna centrale.

⁹ Vi sono molte storie legate agli *aziza*, entità che fanno capo al *vodu* Agè. Essi sono uomini molto piccoli e vecchi, con capelli e barba lunga, che vivono tra gli alberi della foresta. Si ritiene che siano loro a svelare l'uso e il nome di tutte le piante agli esseri umani, ma un incontro non ritualizzato può costare la vita; ad esempio finire accidentalmente con un piede su una loro impronta, costa al malcapitato la totale perdita della memoria e della capacità di ritrovare il sentiero verso casa.

¹⁰ La *sodabi*, distillato di vino di palma, è una bevanda alcolica tradizionale, utilizzata in tutte le cerimonie e molto apprezzata da tutti i *vodu*.

¹¹ Da un'intervista semi strutturata a Degbevi Kpoti, notevole del villaggio di Zounhoué (Benin).

¹² *Agbo dodo* (la porta è stata messa) è un bastone di legno posto obliquamente a bloccare metà dell'ingresso della casa familiare; a ogni luna nuova, dopo aver svolto una breve cerimonia, il bastone viene spostato nell'altra metà dell'ingresso. "E' una forma di *dema* destinato a impedire l'ingresso degli spiriti malvagi, che troveranno la strada sbarrata" (Pazzi 1976:93).

¹³ Nel corso di un'intervista semi strutturata, Afanu Kukponu mi racconta che *Agbo dodo* è in grado di avvisare la famiglia se qualche cosa di brutto sta per sopraggiungere (malattia, sfortuna negli affari) e funziona anche per i familiari che vivono in un altro villaggio. *Agbo dodo* comunica l'avvicinarsi del "male" attraverso dei segni quali l'apparizione di cerchi di sangue sul pavimento oppure la morte improvvisa di un animale che prima godeva di ottima salute. In seguito a questi segni viene sempre consultato Afa, il quale indicherà le misure necessarie per scongiurare o ridurre le conseguenze di tale avvenimento nefasto.

¹⁴ Ulli Beir in C.Merlo, *Les botchio en civilisation béninoise*, Musée d'Ethnographie, Genève 1977, p. 99.

¹⁵ Il *vodu* Da, simbolizzato dal serpente e dall'arcobaleno, è legato all'idea della vita e della continuità.

¹⁶ Ad esempio gli oggetti associati a Sakpata, *vodu* della terra e del vaiolo, spesso sono coperti da macchie bianche.

¹⁷ Dosu Sogbegi mi spiega che in seguito al crescente numero di persone affogate o uccise da ippopotami e alligatori presenti nelle acque del Mono, fu consultato Afa il quale rivelò che non si trattava di semplici animali, ma di persone che prendevano queste sembianze, per uccidere i componenti della famiglia. Si trattava quindi di una stregoneria e fu suggerito di installare i “guardiani” lunga la strada del fiume, per allontanare gli spiriti del male, che proprio dal fiume venivano. Attualmente le statue sono molto rovinate, i due volti quasi scomparsi, e infatti il proprietario mi dice che dovrebbe sostituirle. A fianco a ciascuna vi è una pentola di terracotta all’interno della quale vi sono sia le erbe (*ama*) che servono a dare forza ai “guardiani” sia le offerte che chiedono per continuare a svolgere il loro compito.

¹⁸ Queste sculture sono realizzate in argilla, hanno la forma di un cumulo, nel quale vengono delineati gli occhi, spesso fatti di cipree, il naso e la bocca; in alcuni casi dall’argilla, a livello del suolo si ricavano anche le braccia posizionate ad arco in modo da contenere le offerte.

¹⁹ La cerimonia che viene eseguita è estremamente semplice; sono necessarie una bottiglia di *sodabi*, una bottiglia di olio rosso, della polvere di Guinea e una noce di cola a quattro spicchi. Sul posto si comprerà il picchetto di legno di *hati*; gli ingredienti vengono in parte versati sulla testa del picchetto, quindi mentre lo si colpisce per affondarlo nella terra si ripete il proprio desiderio e contemporaneamente si fa una promessa. Per verificare che la promessa sia stata accettata da Dagbase si gettano gli spicchi della noce di cola, se due spicchi su quattro cadono “coperti” la promessa è stata accettata, altrimenti si deve aumentare il valore dell’offerta, passando ad esempio da un gallo a una capra. Quando il desiderio si sarà realizzato sarà necessario tornare sul posto con l’offerta promessa, offrirne una parte al *vodu* Dagbase quindi cucinare la restante carne e condividere il cibo con gli uomini che vivono attorno a quest’area.

²⁰ Nell’area in esame mi è stato più volte riferito che i feticci con i lucchetti vengono utilizzati

dalle persone che hanno problemi con la legge, evocando quindi in modo esplicito la paura della reclusione e dell’impotenza. Lo stesso significato secondo la Preston Blier può essere associato anche ai feticci legati, dove la corda evoca la schiavitù e quindi ancora timore dell’imprigionamento e della perdita della propria incolumità.

²¹ Il significato letterale della parola *amedzodzo* è: “l’uomo nato”, dove *ame* significa uomo, *dzo* nascere, *dzodzo* nato. L’antenato viene invece chiamato *amedzôtô*, cioè “proprietario dell’uomo nato”, il suffisso *to* indica infatti la proprietà.

²² Tra gli Évhé il parto gemellare è un caso frequente, e il culto attribuito ai gemelli, così come in molte aree dell’Africa occidentale, è estremamente diffuso. La nascita di due o tre gemelli è sempre accolta come un avvenimento con una forte valenza di sacralità; questi bambini apparterranno sia alla famiglia che alla natura. “Sono stati i primi esseri viventi ad apparire sulla terra quando era ancora umida. Si crede che abbiano in essi tutta la complessità del dinamismo positivo e anche delle tensioni negative” (Pazzi 1976: 259). Secondo la cosmogonia tradizionale i gemelli esistono da prima della comparsa dei *vodu* e per tale motivo sono a essi superiori. “Il principio di gemellarità sembra essere all’origine del mondo. Presso i Fon del Bénin si racconta che Nana Buluku, la madre primordiale, mise al mondo una coppia di gemelli Mawu e Lisa. Da questa coppia nasceranno quattordici *vodu*, che si divideranno il controllo del mondo, ciascuno nel suo dominio specifico” (Gilli 1997:105). I gemelli non potranno quindi diventare adepti di un *vodu*, ma avranno rituali specifici ed erbe esclusive con le quali venire curati in caso di malattia.

La nascita dei gemelli viene sempre accolta come segno di fortuna ma porta con sé anche apprensione e timore, date le forze che vengono messe in gioco.

²³ I *vodu* Toxosu sono proprio i bambini nati con delle deformità, la cui apparizione nel mondo sembra compromettere gli equilibri e rivelare l’impotenza dell’uomo di fronte alle forze disordinate e imprevedibili del cosmo” (Gilli 1997:139). I bambini *toxosu* sono “i re dell’acqua”, poiché si ritiene che dopo la loro morte, che avveniva e spesso ancora oggi avviene nei

primi mesi di vita, essi vadano a popolare le sorgenti e le lagune. Il culto dedicato a Toxosu fu introdotto ad Abomey, in onore dei figli della famiglia reale e dei maggiori dignitari, nati con gravi deformazioni. Spesso nelle rappresentazioni plastiche il *vodu* Toxosu è un uomo con due teste.

²⁴ Il *vodu* Ago, che viene riconosciuto nelle nascite podaliche, è secondo Gilli associato al *rônier*, una palma nella quale il diametro del tronco è maggiore all'altezza della chioma che a quella delle radici. "Questo albero è apprezzato per la solidità del suo tronco che non viene mangiato dalle termiti. ... I due Ago sono intimamente legati, il *rônier* è un albero sacro al bambino *ago*, il quale non potrà utilizzare alcune sue parti, anche se le foglie sono presenti nell'altare che la famiglia avrà installato dopo la nascita del bambino podalico" (1997:37).

²⁵ Montilus in Gilli, 1997:29.

²⁶ Nell'area, ad Afagnagan, vi è uno dei più grandi ospedali del Togo, che attrae, soldi permettendo, persone anche dai villaggi più isolati.

²⁷ Abiku dispettoso, sovversivo e poco interessato al benessere dei vivi è uno spirito bambino il cui destino è quello di migrare da un corpo all'altro e ricondurre i bambini in cui si incarna, di solito della stessa famiglia, nel mondo degli spiriti. Gli sforzi fatti dagli uomini per bloccare questo flusso di vita e morte giungono fino alla mutilazione dei corpi dei bambini morti in modo da renderli indesiderati dagli spiriti e consentire loro di rimanere vivi nella futura reincarnazione.

²⁸ Secondo Ellis *dsi* significa "l'interno del mondo" e l'espressione *gbôgbô dsi* significa "respirare il fantasma", cioè morire. La definizione di Ellis potrebbe coincidere con quello che generalmente si intende per *gbôgbô* e che traduciamo come spirito o respirazione.

²⁹ Si tratta di una consultazione molto complessa, diretta da un *bokono* anziano, aiutato da altri colleghi. Quando la combinazione viene scritta sulla tavoletta di divinazione allora i *bokonoh* "cantano all'inizio il messaggio magico del suo *kpoli* e gli raccontano le leggende legate ad essa, poiché questa è l'immagine ideale i cui tratti egli dovrà riprodurre nel corso della sua vita" (Pazzi, 1976: 297).

³⁰ L'anziano *bokono* Kofi Kojou di Afagnagan racconta che è necessario percorrere tutte le stra-

de che il "cliente" percorre, la strada per il pozzo, per il mercato, per i campi, ecc. In ognuno di questi luoghi ci si fermerà a interrogare il *se* e gli si offrirà dello *jasi*. Con la terra raccolta laddove si sono fatte le offerte si tornerà a casa per la consultazione ad Afa il quale rivelerà "cosa è necessario fare per correggere la via ed evitare la sfortuna; spesso si scopre che la persona non ha rispettato le indicazioni del suo *kpoli* e quindi sarà possibile intervenire. Ma se nello *kpoli* vi è scritto che si deve morire, si morirà".

Il *bokono* Alue Sude Hoja, di Mome Addome racconta invece che bisogna fare una cerimonia in onore del proprio *se*: con il legno di *agliko* si realizza una piccola piroga, all'interno della quale si stendono delle *ama* e sopra si adagia la statuetta che rappresenta il *se*. "Questo oggetto si conserva nella propria camera, e lo si tratta con estrema cura, facendo attenzione a tenerlo sempre pulito, offrendogli profumi, biscotti, dolci, ecc."

³¹ Maupoil scrive: "Qualche anziano ci ha fatto capire che l'anima di un morto, al posto di reincarnarsi in un neonato, viene semplicemente a toccare, sfiorare il corpo del nuovo nato" (Maupoil 1943:25).

³² Secondo il *bokono* Boko Ametou Kojou di Yohonou la seconda anima dal momento della morte fino all'interramento resta vicino al cadavere, seduta al suo fianco finché resta nella casa e sopra la bara mentre questa viene portata verso il cimitero. Egli ci racconta che mettendosi a testa in giù, con la testa tra le proprie gambe è possibile vedere l'anima seduta sulla bara, ma nessuno osa farlo perché si rischia di scatenare le ire del defunto e di impazzire.

³³ Effettivamente le richieste dell'antenata erano aumentate in modo sostanziale: veniva infatti richiesta una capra, quando solitamente per questo tipo di cerimonie è sufficiente un pollo. Quando, con il nostro arrivo, si è palesata la possibilità di essere di aiuto nell'acquisto degli animali da sacrificare, il *bokono*, con un'ulteriore consultazione è riuscito a trovare un compromesso con l'antenata, per la quale alla fine sono stati sufficienti due polli.

³⁴ Difficilmente i *bokonoh* rivelano i nomi di tutte le *ama* con cui realizzano le loro "ricette", proprio perché si tratta del loro segreto più perso-

nale, importante e ottenuto con fatica attraverso la frequentazione degli anziani e complessi riti iniziatici. Elencare i nomi di tutti gli “ingredienti” rende i *bokonoh* vulnerabili. Altri *bokonoh* o *féticheurs* rivali possono carpire tali segreti e utilizzarli come armi di offesa contro il *bokono* che ingenuamente si è scoperto. Se un *bokono* svela i propri segreti e la notizia passa di casa in casa, egli perderà prestigio e quindi clienti. Infine, secondo alcuni *bokonoh*, svelare i segreti delle *ama*, significa rischiare di perderne il controllo, perchè gli spiriti che abitano la *brousse* toglierebbero ai *bokonoh* i loro poteri e, a seconda della gravità dei fatti, anche la vita stessa.

³⁵ Le fasce di colore bianco, nero e rosso, sono presenti in tutti i luoghi sacri, ove vi sono degli altari, dei *vodu*, ecc. “Questi colori simbolizzano la pienezza del dinamismo vitale, poiché ricordano l’arcobaleno” (Pazzi, 1976:46).

³⁶ Il numero di conchiglie cauri viene fissato dall’antenato durante la consultazione del *bokono*.

³⁷ Anche nel caso degli *amedzodzo* valgono tutte le considerazioni fatte per i *vodu* circa

l’importanza di ciò che viene inserito sottoterra e la necessità che tale contenuto mantenga un contatto con l’atmosfera esterna che consente una costante riattivazione dei principi “vitali” delle sostanze stesse.

³⁸ Nella realizzazione degli *amedzodzo* si utilizzano solo erbe fredde (*ama fafa*), cioè in grado di proteggere, placare ed equilibrare le forze. Le erbe calde possono “eccitare” e sono generalmente di aggressione; non avrebbe senso inserirle perché lo scopo è quello di riuscire a controllare le forze di un antenato che vuole andarsene con la sua “creazione”.

³⁹ Sempre ad Aveglidivi, l’anziana donna ha voluto che l’*amedzodzo*, oltre ad essere installato all’interno della casa, venisse anche protetto con un drappo di stoffa, in modo che non dovesse più in alcun modo soffrire a causa del freddo e delle intemperie. La donna, a riprova della sensibilità con cui affrontava la situazione, ci ha raccontato che la stoffa utilizzata era parte del vestito che lei stessa aveva indossato per il suo matrimonio.

Bibliografia

AUGÉ 1988

M. Augé, *Le dieu objet*, Flammarion, Paris; (trad. it.: *Il dio oggetto*, postfazione e cura di N. Gasbarro, Meltemi, Roma, 2002).

ELLIS 1890

A.B. Ellis, *The Ewe speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa*. Chapman and Hall, London.

GILLI 1997

B. Gilli, *Naissances humaines ou divines? Analyse de certains types de naissances attribués au Vodun*, Editions HAHO, Lomé.

GILLI 1987

B. Gilli, *Heviesso et le bon ordre du monde: approches d'une religion africaine*, Editions HAHO, Lomé.

KOSSI 1992

E. Kossi *Analyse et interpretation des pratiques religieuses ancestrales en pays adja: les cas des Azanou du moyen Mono*, Mémoire Université du Benin, Lomé.

LE HÉRISSÉ 1911

A. Le Hérisse, *L'Ancien Royaume du Dahomey. Moeurs, religion, histoire*, Émile Larose, Paris.

MAUPOIL 1943

B. Maupoil, *La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, XLII, Université de Paris, Paris.

MERLO 1977

C. Merlo, *Les "Botchio" en civilisa-*

tion béninoise, Musée d'ethnografie, Genève 1977.

PAZZI 1976

R. Pazzi *L'homme ewe, aja, gen, fon et son univers: dictionnaire*, Lomé, Togo (copia dattiloscritta).

PAZZI 1979

R. Pazzi "Éléments de cosmologie et anthropologie ewe, adja, gen, fon" in *Annales de l' Université du Benin*, Numéro spécial série Lettres, pp. 41-57.

PRESTON BLIER 1995

S: Preston Blier, *African Vodun: Art, Psychology and Power*, The University of Chicago Press, Chicago.

RIVIÈRE 1986

C. Rivière, *Anthropologie religieuse des Evé du Togo*, Les Nouvelles Editions Africaines, Lomé.

RIVIÈRE 1979

C. Rivière, "Mythes et rites de la naissance chez les Evé" in *Annales de l' Université du Benin*, Numero spécial série Lettres, pp. 123-14.9

ROSENTHAL 1998

J. Rosenthal *Possession, Ecstasy & Law in Ewe Voodoo*, The University Press of Virginia.

DA SILVEIRA 1983

A.K. Da Silveira. *Le culte des ancêtres chez les Gen du sud-est du Togo*, Mémoire, Université du Benin, Lomé.

SURGY (DE) 1979

A. de Surgy, "Les cérémonies de l'initiation à Afa chez les populations ewe du littoral" in *Annales de l' Université*

du Benin, Numéro spécial série Lettres, pp. 65-94.

SURGY (DE) 1981

A. de Surgy, *Géomancie et culte d'Afa chez les Évhé*, Publications Orientalistes de France, Paris,

SURGY (DE) 1994

A. de Surgy, *Nature et fonction des fétiches an Afrique noire*, L'Harmattan, Paris

SURGY (DE) 1995

A. de Surgy, *La voie des fétiches*, L'Harmattan, Paris.

SURGY (DE) 1998

A. de Surgy, *Le système religieux Évhé*, L'Harmattan, Paris

VERGER 1982

P. Verger, *Orisha*, A.M.Métaillé, Paris