

AFFARI DI FAMIGLIA. NOTE PRELIMINARI SULLA PROPRIETA' E LA TRASMISSIONE DEL POTERE SPIRITUALE TRA GLI NZEMA DEL GHANA SUD-OCCIDENTALE

Pino Schirripa
Università di Pisa

Il contributo qui presentato nasce da un lavoro svolto tra gli Nzema, nell'ambito della Missione Etnologica Italiana in Ghana, durante un primo sopralluogo di ricerca che è parte di una più ampia indagine sulla medicina tradizionale nzema e sui suoi attori (1) Quel che è mia intenzione mettere in luce in questa sede riguarda essenzialmente la trasmissione del potere spirituale tra i sacerdoti-guaritori tradizionali (*kɔmenle*; pl. *ahɔmenle*). Essa, a mio avviso, si delinea come una teoria del potere, o meglio di una sua forma particolare, e della sua trasmissione. Tale tipo di indagine evidenzia, come cercherò di dimostrare, diversi tratti che accomunano l'insieme delle elaborazioni nzema sul potere.

Tornerò in sede di conclusioni su alcune linee di ricerca che da quanto verrà esposto qui di seguito possono essere sviluppate, e su alcune implicazioni che tali teorie possono avere in una più generale valutazione di alcuni aspetti, quali ad esempio le trasmissioni ereditarie, della società nzema.

Luogo classico dell'etnologia italiana, gli nzema sono da più di trent'anni al centro della ricerca e della elaborazione teorica di una parte cospicua e significativa di ricercatori italiani che, nel corso del *L'Uomo*, Volume VIII n.s. - n. 2, 1995

tempo, si sono avvicendati all'interno della Missione Etnologica Italiana in Ghana. La diffusione delle conoscenze su questa popolazione akan, mi consente di soffermarmi solo su alcune sommarie informazioni etnografiche. Ove nel corso del discorso vi fosse necessità di chiarire qualche opacità, si daranno ulteriori chiarimenti nel testo o in note a pie' di pagina.

Gli Nzema, che vivono nella fascia costiera del Ghana al confine con la Costa d'Avorio, come quasi tutti i gruppi akan sono organizzati in clan matrilineari (*mbusua*: sing. *abusua*) privi di ogni funzione reale. Punto cardine dell'organizzazione sociale e familiare è invece il matrilineaggio (*suakunlu abusua*). La combinazione della regola di discendenza matrilinea con la residenza virilocale fa sì che tali gruppi corporati risultino dispersi nel territorio. Da un punto di vista terminologico la parentela nzema, pur se con "spiegabili stranezze", può essere ricondotta al sistema Crow (Signorini 1977, 1978; Signorini & Palumbo 1992).

Come si vedrà meglio in seguito, la regola di trasmissione matrilinea convive con, e viene attenuata da, l'importante ruolo che gioca il padre; il quale deve occuparsi dei suoi figli, provvedere al loro sostentamento e, al momento opportuno, fornire loro quei beni (*egya padee*, vedi oltre) che permettano di intraprendere un'attività economica autonoma e che garantiscano a lui la perenne gratitudine dei figli (Pavanello 1992: 171).

L'economia nzema si basa principalmente sull'agricoltura ed in parte sulla pesca. Negli ultimi decenni le coltivazioni per l'autosostentamento (essenzialmente manioca, igname, taro e riso) hanno progressivamente lasciato il posto a quelle di prodotti da commercializzare (*cash-crops*): noci di cocco, cacao e altro ancora. Ciò ha comportato un brusco mutamento del paesaggio che si è via via riempito di coccheti. Attualmente, viaggiando nel territorio nzema, si ha spesso l'impressione di trovarsi all'interno di una enorme monocultura di cocchi.

Ma il più brusco mutamento si è avuto sul piano sociale; a differenza delle coltivazioni da autosostentamento, piante annuali che si coltivavano su terreni sottoposti a rotazione, i *cash-crops* sono

piante da lungo fusto con una vita media di diverse decine di anni. Ciò, ad esempio, significa che la terra impegnata in un cocchetto non è per lungo tempo disponibile per altri usi, il che comporta la necessità di diversi aggiustamenti e l'insorgere di complesse questioni di trasmissione e di eredità.

1. Storie di fondazione dei villaggi

Narra Nana Nwia Arzane IV, *belemgbunli* (capo villaggio) di Allewule (Western Nzema) (2), che i suoi antenati dopo un lungo peregrinare raggiunsero finalmente il luogo in cui sarebbe sorto il villaggio di Ngelekazo. Il suo racconto continua così:

«Costruito il villaggio essi mandarono un messaggio all'*Omahene* [capo supremo] di Beyin, che era Amihya Kpanynli. L'*Omahene* non pose obiezioni sul luogo da loro scelto, e così essi poterono continuare a costruire. Non molto tempo dopo, un uomo della famiglia si ammalò. Fu fatta la divinazione e si scoprì che il posto in cui si erano sistemati era quello di uno spirito. Questi spiegò loro che al momento del loro insediamento non gli avevano comunicato la loro missione. Essi allora dichiararono la loro volontà di pacificarsi con lo spirito e gli chiesero cosa potevano offrirgli. Lo spirito allora rispose che mangiava solo cani. I miei antenati comunque presero un gallo e una gallina e poi alcune uova per preparare l'*afɔtɔ* (3) che aspersero e immediatamente dopo sacrificarono un cane allo spirito, così l'uomo guarì ...»

Il racconto di Nwia Arzane prende poi altre strade, continuando a descrivere la dispersione della sua famiglia ed enumerando i capi di Allewule. Del resto, il suo è un racconto di fondazione della supremazia politica e territoriale di un determinato gruppo parentale su di un determinato territorio. E' comunque significativo che in un contesto del genere si citi un episodio come quello sopra riportato. La domesticazione di un territorio, e la sua politicizzazione, si accompagnano allo stabilirsi di rapporti con lo spirito o gli spiriti che abitano quello spazio (4). Rapporti che continueranno con

l'avvicinarsi delle generazioni, affidati a specialisti dei rapporti con il sovrannaturale, quali appunto gli *ahomenle*. Ma il rapporto tra domesticazione ed umanizzazione del territorio da un lato, e relazioni con gli spiriti del luogo dall'altra, è da intendersi in modo multiforme e complesso, come l'intrecciarsi di due forme di potere pensate come non molto distanti tra loro.

2. Awozonle

Bozonle (pl. *Awozonle*) è il termine *nzema* con cui si designano gli spiriti che abitano, invisibili accanto a noi, il mondo. Nell'ideologia religiosa attuale, corrotta da più di un secolo di penetrazione missionaria, essi sono il tramite tra gli uomini e Dio e per questo sono detti anche *small-gods*. Sono gli *awozonle* a possedere gli uomini, che per loro tramite potranno così guarire gli ammalati, render feconde donne sterili, contrastare l'azione delle streghe, vedere nel passato e prevedere il futuro. Naturalmente gli uomini preposti al rapporto con gli *awozonle* sono gli *ahomenle*. In pagine molto belle e pregnanti sia Grottanelli (1978: 96-102) che Lanternari (1988: 150-151) ci raccontano di come nasca il difficile, e sulle prime tumultuoso, rapporto tra gli uomini e gli spiriti. Di come ogni carriera sia preceduta, similmente a quel che si è visto prima a proposito della relazione tra spirito e villaggio, da malattie e disgrazie, preludio obbligato ad una scelta comunque non facile.

La letteratura sugli *Nzema* non sembra però essersi soffermata sulle particolari forme che regolano la trasmissione dello spirito tra un individuo ed un altro; in effetti, pur se viene accennato che esso può essere ereditato dalla madre o dal padre, al momento non si è svolta una indagine esaustiva su quali siano le regole che presiedono tale trasmissione. Allo stesso modo non sono state approfondite le implicazioni di una particolare classificazione che gli *Nzema* fanno a proposito degli *awozonle*, che invece risulta centrale ai fini del

discorso che sto qui portando avanti. Nel corso della mia indagine ho potuto verificare che tali spiriti possono essere classificati, a seconda di chi sia considerato come il legittimo "possessore", come spiriti della famiglia, del seggio, del villaggio e altro ancora. E' questa classificazione a permettere la definizione dei modi e delle linee attraverso cui gli *awozonle* possono essere trasmessi.

Prima però di presentare e discutere questo particolare tipo di classificazione, vorrei meglio precisare in che senso l'elaborazione anzema sembra avvicinare le forme del potere politico e di quello spirituale. A questo proposito un punto di partenza può essere trovato nella discussione del termine *kōmenle*. Supporto umano dello spirito, e per suo tramite mediatore tra gli uomini e il dio supremo, in effetti il *kōmenle*, almeno per certi versi, può essere visto come il punto in cui i diversi discorsi sul potere sembrano intrecciarsi. O almeno così sembra dirci un'analisi linguistica e semantica di questo termine.

3. Kō - *ēmenle*

- Parlami dell'*ēmenle*

- Se vuoi ti posso mostrare alcuni medicinali a base di *ēmenle*, ma la pianta, quella non te la farò mai vedere. Si tratta di una medicina troppo potente perché tu, un estraneo, la possa conoscere (5).

Così mi rispondeva Azira, *kōmenle* di Ellonyi, da me sollecitata a parlare dell'*ēmenle*. La radice *ēmenle* compare nel termine che designa i sacerdoti-guaritori; *kōmenle* infatti può essere scomposto nei due radicali *kō* ed *ēmenle*. Il primo è il radicale che designa il movimento, *kō* infatti significa anche "andare", dunque ad una prima approssimazione potremmo dunque dire che il termine *kōmenle*, può essere reso come "colui che va con l' "*ēmenle*".

Ben altre e più complesse implicazioni presenta invece il radicale *ēmenle*. Nel suo dizionario Aboagye dà di questo termine la seguente definizione: «Un tipo di erba le cui foglie sono usate per allontanare

gli spiriti dei morti (ghosts); un albero il cui tronco è usato per intagliare i seggi» (1992: 71).

Il seggio, *ebia* in nzema, è uno dei simboli centrali del potere tra le popolazioni di ceppo akan. Su di esso è incentrata una complessa simbologia politica e religiosa che non può essere qui riassunta (6), mi limiterò dunque ad alcuni brevi cenni. Sull'*ebia* siedono quanti detengono una determinata carica all'interno della gerarchia del potere, così come anche i sacerdoti tradizionali. Esso è anche intimamente legato alla proprietà del suolo; è infatti la facoltà di sedere sul seggio, di possedere il seggio, che permette di controllare la terra (7). Ma, simbolo dell'autorità, l'*ebia* è anche il simbolo della continuità del lignaggio, del profondo legame che esiste tra i membri attuali e quelli passati (cioè gli antenati) di una unità parentale, ma anche di più vasti aggregati sociali: il villaggio è la nazione nel suo insieme.

Per quel che riguarda gli spiriti dei morti (*nwomente*), va sottolineato che nella cultura nzema essi presentano un carattere fortemente ambivalente; tale dato informa fortemente la relazione che i vivi instaurano con essi. Così riassume Grottanelli (1978: 154) questa complessa relazione:

E' chiaro che la relazione tra vivi e morti è molteplice e che deve essere valutata secondo i vari gradi di vitalità e di potere che per credenza tradizionale sono attribuiti agli spiriti stessi. Il termine *nwomente*, acquista diverse sfumature quando è applicato: 1) alle anime delle persone defunte dimoranti una volta per sempre nella loro sede normale, l'Ade; 2) ai defunti che si reincarnano nei neonati; 3) ai defunti che mediante tecniche culturalmente accettate vengono richiamati in questo mondo dai viventi per specifici scopi temporanei; 4) ai defunti che di loro iniziativa si manifestano nei sogni; 5) alle apparizioni spontanee in forma di spettri.

Un defunto può apparire ad un vivo perché ha nostalgia di questo mondo, o perché intende punire un parente vivo, colpevole di qualche mancanza nei suoi confronti, o infine perché intende utilizzare un vivo per un suo scopo specifico, quale ad esempio procurarsi oro o denaro di cui gli Nzema dicono che i morti siano molto bramosi (Grottanelli 1978: 133-147). In tutti questi casi si tratta di un incontro

non gradito ai vivi e gravido per loro di conseguenze nefaste. Quando il morto si manifesta in questo modo è necessario che intervenga il *komenle*, affinché venga ristabilito il giusto confine che separa i vivi dai morti e questi ritornino nella loro sede naturale. Sono questi i casi in cui il *komenle*, fa uso del fiore dell'arbusto chiamato *emenle* (8).

Dunque il radicale *emenle*, permette di racchiudere in un solo termine due differenti connotazioni entrambe relative alla sfera del potere. Il potere di governare gli spiriti dei morti, e dunque di liberare quando ciò è necessario gli uomini dalla loro persecuzione; il potere incarnato dall'*ebia*. Il campo semantico di *emenle* permette di porre assieme in uno stesso ambito il potere spirituale ed il potere politico; "colui che va con l'*emenle*", il *komenle*, partecipa dunque del potere, di un potere che nell'elaborazione nzema si estende dallo spirituale al politico.

Una breve analisi dei termini twi (la lingua degli Asante e degli Akwapim) che designano i sacerdoti-guaritori mostra come questi vengono formati con radici che rimandano ad ambiti semantici molto diversi (9). Due sono i termini twi che designano il sacerdote-guaritore: *obosomfo* e *ɔkɔmfo* (Christaller 1881: 42 e 242). Il primo è formato dal sostantivo *obosom*, che indica lo spirito tutelare (cfr. Il corrispondente nzema: *bozonle*), e dal suffisso *fo* che indica "persona" o "possessore" (Christaller 1881: 129); tale termine può dunque essere reso con "colui che è possessore di uno spirito".

Il termine *ɔkɔmfo* invece è composto, oltre che dal già analizzato suffisso *fo*, dalla radice verbale *kɔm*, il cui verbo corrispondente può essere tradotto con "danzare in stato di estasi o di possessione" (Christaller 1881: 240); *ɔkɔmfo* dunque può essere reso con l'espressione "colui (la persona: *fo*) che danza in stato di possessione" (10).

In modo molto diverso da quanto visto più sopra per gli Nzema, Asante ed Akwapim dunque sembrano enfatizzare la possibilità di essere proprietario di uno spirito, o il comportamento rituale (la danza in stato di possessione) di colui che è posseduto. Sembra dunque che sia specifico degli Nzema e degli Ahanta, riferirsi al sacerdote-guaritore con un termine che richiama immediatamente alla mente la

ere. O meglio, considerando che *emenle* si
la cui si intagliano i seggi quanto all'arbusto
morti (11), ad un termine che rimanda ad un
vivi e sui morti.

obiettare che quelle qui discusse sono delle
non possono spiegare molto, e che senza un
afico potrebbero anche indurre ad equivoci e
nunque sono una traccia che permette di
ampo che è quello dell'elaborazione di una
e.

frante questa prima missione di ricerca
quali siano le teorie *nzema* rispetto alla
one del potere spirituale. Una comparazione
proprietà e di ereditarietà applicate dagli
possono permettere inoltre di verificare

ione, proprietà e trasmissione dello spirito,
verse categorie di spiriti cui si accennava in
dunque, nel discuterle, descrivere
e classificazione.

azo con Kodwo, un noto erbalista, e Bonya
cesso lignaggio del clan *Ezohile* di Alumua,
un villaggio vicino. Si parlava del lavoro di
e *komenle*, e della sua vocazione.

menle Alumua.

Mame Alumua sta facendo è quello che Nana

acquisire il potere da lei?

abusua bozonle

(B.) - Sì, quan
questo e quello fin qu
abbiamo dato tutto l'a
che adesso fa.

Riferendosi a pote
spirito. Non è strano ch
che sostituisca quello m
girovaghi alla ricerca de

- Come fate ad e

(B.) - Il motivo
esso era il *bozonle* c
appartiene al nostro
possedeva. Quando l
persona nella famigl
bozonle (12)

Lo spirito può es
perché qualcuno ha ma
uno spirito affinché lo
dell'aggressore questi
portavoce, facendola d
pezzo di foresta per la
spirito che dimorava r
membro della famiglia.
trasmessi dentro il lign
in grado di dire come e
un *abusua bozonle* fa
viene trasmesso di gen
potrebbe obiettare che p
modo una forzatura, e c
del *suakunlu abusua*
patrimonio di quella fa
integrante del patrimon
esplicito, e l'*abusua bo*

Agya padee (ag

Nzema usano per indic

(B.) - Sì, quando lei è morta il suo potere ha girovagato tra questo e quello fin quando, infine, non ha scelto Alumua, allora noi le abbiamo dato tutto l'aiuto necessario affinché lei potesse fare il lavoro che adesso fa.

Riferendosi a potere, essi intendevano l'essere posseduti da uno spirito. Non è strano che lo spirito prima di scegliere un nuovo adepto che sostituisca quello morto, di innamorarsi come dicono gli Nzema, girovaghi alla ricerca della persona giusta. Il discorso continuò così:

- Come fate ad essere sicuri che si tratti di un *abusua bozonle*?

(B.) - Il motivo per cui diciamo che è un *abusua bozonle* è che esso era il *bozonle* della madre della madre di nostra madre; esso appartiene al nostro *suakunlu abusua*, il suo nome è *Tanoë*, lui la possedeva. Quando lei è morta, allora lei lo ha dato ad un'altra persona nella famiglia. E' per questo che viene chiamato *abusua bozonle* (12)

Lo spirito può essere entrato nella famiglia per motivi diversi: perché qualcuno ha maledetto un membro di questa ed ha invocato uno spirito affinché lo uccidesse, ma contrariamente ai propositi dell'aggressore questi ha scelto la sua potenziale vittima come sua portavoce, facendola diventare *komenle*. Altre volte preparando un pezzo di foresta per la coltivazione si è entrati in rapporto con uno spirito che dimorava nel luogo e questi ha scelto di possedere un membro della famiglia. Ma per lo più si tratta di spiriti che vengono trasmessi dentro il lignaggio da diverse generazioni, e nessuno oggi è in grado di dire come essi siano stati acquisiti. Quel che è certo è che un *abusua bozonle* fa parte del patrimonio della famiglia, ed esso viene trasmesso di generazione in generazione entro il lignaggio. Si potrebbe obiettare che parlare di patrimonio di famiglia sia in qualche modo una forzatura, e che il fatto che lo spirito si trasmetta all'interno del *suakunlu abusua* non implichi immediatamente che esso sia *patrimonio* di quella famiglia. In realtà il fatto che lo spirito sia parte integrante del patrimonio è cosa che gli stessi Nzema dicono in modo esplicito, e l'*abusua bozonle* è considerato *agya padeë*.

Agya padeë (*agya*: eredità, *padeë*: beni) è il termine che gli Nzema usano per indicare i beni che si trasmettono all'interno di un

suakunlu abusua; in diversi sensi esso può essere visto come opposto all'*egya padee*, (*egya*: padre) espressione con cui si indicano i beni trasmessi, sotto forma di doni, da padre a figlio (Pavanello 1995). E' l'*agya* dunque che designa quei beni che si trasmettono lungo le matrilinee. Scrive Pavanello (1995: 42):

Il termine *agya*, che il dizionario traduce come "eredità", è composto dal prefisso nominale *a* e da *gya* ("proprietà", "somma di beni") una parola che deriva probabilmente dalla forma verbale *gya* ("stare, rimanere", da cui derivano anche *egya*, "padre" e *gyima*, "lavoro"). Ciò sottolinea l'idea di una proprietà di famiglia che è trasmessa intatta da generazione in generazione.

Nell'*agya* viene compreso tutto ciò che, frutto del lavoro degli antenati, viene a perpetuarsi di generazione in generazione: si tratti di bene materiali, cariche o beni spirituali.

Ad un primo livello, l'*agya* è la ricchezza del matrilineaggio: l'oro e i gioielli custoditi dall'*abusua kpanyili*, le terre, i *compounds* che il gruppo controlla, ma anche la totalità dei suoi diritti, le sue cariche pubbliche, il patrimonio di narrazioni storiche e di conoscenze controllato dai suoi anziani. Ognuno di questi elementi costituisce un bene che non scompare, destinato a durare "per sempre". Sono beni di valore, *agya padee*, beni non deperibili, come il gruppo cui appartengono [...] *Agya* è la forza degli antenati, concentrata nei seggi che ne ricordano e ne attualizzano la presenza, e insieme il potere (politico ed economico) del *suakunlu abusua* (Palumbo 1995: 170-171).

Di questa totalità di beni che il termine *agya* esprime, fa parte anche l'*abusua bozonle*; questo deve dunque essere visto come uno degli elementi della ricchezza del lignaggio che, non deperibile, si trasmette lungo l'asse generazionale e, allo stesso tempo, come l'espressione di quella particolare forma di potere che è il potere spirituale appannaggio del lignaggio stesso.

5. Ebia bozonle

Come l'*abusa bozonle* appena discusso, anche l'*ebia bozonle* fa parte dell'*agya* del lignaggio. Esso infatti è lo spirito del seggio; lo spirito che ha seguito il gruppo parentale durante le sue trasmigrazioni, cioè durante il cammino di fondazione e domesticazione dello spazio. Non è uno spirito acquisito, o con cui si è entrati in rapporto in un certo momento, esso è l'incarnazione spirituale del seggio e ha iniziato ad esistere nello stesso momento in cui vi è stato un seggio.

Tale spirito, più di ogni altro, incarna la continuità della famiglia e del suo patrimonio, spirituale e materiale. La persona posseduta da un *ebia bozonle* officerà i riti durante l'annuale cerimonia di purificazione dei seggi, momento importantissimo nella vita di un lignaggio che ribadisce l'intimo legame e la continuità tra i membri vivi e quelli morti di un gruppo parentale. Egli infine dovrà mediare tra il gruppo parentale ed il suo spirito in tutte le occasioni in cui ciò è necessario. Per il resto egli si comporterà come tutti i sacerdoti-guaritori.

Quel che è importante sottolineare è che proprio per il fatto di incarnare la continuità del lignaggio, per nessun motivo un *ebia bozonle* potrà andar fuori dal lignaggio, nel senso che sarà sempre un membro del *suakunlu abusua* ad essere posseduto da lui. Come si illustrerà in seguito può invece a volte succedere che un *abusua bozonle* abbia la ventura di possedere una persona al di fuori della matrilinea.

6. Papa Bozonle

Agyeke è una *komenle* di Boyere che appartiene al clan dei Twea. Lei non ha ricevuto il suo spirito da nessuno, ma a suo dire è

nata con lo spirito, nel senso che la sua nascita è in qualche modo frutto di un particolare rapporto che suo padre aveva instaurato con uno spirito. La sua storia, simile ad altre da me raccolte, permette di illustrare un'altra categoria di spiriti.

Continuando una consuetudine inaugurata da suo padre, il padre di Agyeke ogni qual volta si recava nella sua piccola piantagione, attraversando una porzione di savana, soleva lasciare piccole offerte alimentari sotto un albero, sede di un *bozonle* con cui suo padre era entrato in contatto.

E' cosa diffusa che gli Nzema tentino di entrare in rapporto con uno spirito di cui poter in seguito godere il favore. E' lo spirito che una volta che ha deciso di voler ricompensare chi si è prodigato in doni decide di manifestarsi in una qualche forma. Una delle più comuni è quella di far sì l'individuo venga ricompensato con la nascita di un bambino, quest'ultimo al momento opportuno verrà posseduto da quello spirito diventandone l'interprete. Questo in effetti è ciò che è successo ad Agyeke. La sua nascita infatti fu un dono del *bozonle* a suo padre, a ricompensa dei doni ricevuti; e così, molti anni dopo, quando ella manifestò quei disturbi che sono segno probabile di una possessione nessuno si stupì del responso che diede il *komenle* chiamato a consulto: Agyeke era posseduta dallo spirito cui suo padre, e prima di lui il padre di suo padre, aveva fatto tanti doni.

Quel che è importante sottolineare è che in casi di questo tipo lo spirito non viene acquisto come patrimonio della famiglia, ma diventa patrimonio personale di colui che si è prodigato attraverso le offerte a creare il rapporto, diventa insomma parte di quell'insieme di beni che un uomo ha acquisito in vita in virtù della sua attività autonoma e che dunque costituiscono una sorta di patrimonio personale diverso dall'*agya padee*. Si tratta, del resto, di una forma di proprietà ben conosciuta da chi ha studiato il diritto tradizionale akan. Scrive Sarbah (1897: 77):

La proprietà è detta auto-acquisita o privata quando essa è acquisita da una persona attraverso mezzi di proprio impiego (*exertions*) personale, senza aiuto non remunerato o assistenza da parte di un membro della sua famiglia; o senza anticipo o contributo proveniente dalle proprietà ancestrali o familiari della sua famiglia. Il

possessore di proprietà auto-acquisite, sia che tali proprietà consistano in terra o in altro, può venderle o disporne per come crede meglio (13).

Proprio in virtù di tale proprietà personale lo spirito non può essere considerato come *abusua bozonle*. Proprietà del singolo individuo, esso seguirà altre vie di trasmissione ereditaria, che non per forza coincideranno con quelle del matrilineaggio; molto spesso anzi spiriti così acquisiti tenderanno a passare di padre in figlio, come è il caso più sopra accennato di Agyeke.

A tali spiriti viene dato il nome di *papa bozonle* che richiama immediatamente alla mente la proprietà paterna, poiché *papa* è l'allocutivo che designa il padre (Grottanelli 1977: 48).

Sembra qui riaffacciarsi una delle altre idee cardine della proprietà e della trasmissione, già analizzata da Pavanello (1995), e che vede in azione i due opposti principi incarnati dalla matrilinea di appartenenza e da quella del proprio padre. Si tornerà più diffusamente su questo argomento nelle conclusioni, proprio per vedere come i meccanismi che regolano la trasmissione del potere spirituale richiamino quello che regolano altri tipi di proprietà, e come sia possibile che tali principi si chiariscano a vicenda in una analisi complessiva.

7. Maanle bozonle

L'ultima tipologia di spiriti che deve essere illustrata è quella del *maanle bozonle*. Con questo termine ci si riferisce allo spirito del luogo in cui sorge un dato villaggio (*maanle*: paese, territorio). Primo abitatore del luogo, ben prima che questo venisse domesticizzato dagli uomini, esso è in qualche modo in rapporto con l'intera comunità che abita il villaggio. La sua trasmissione non segue dunque né le linee del gruppo parentale, né quelle della trasmissione da padre in figlio. Il *maanle bozonle* può possedere uno qualsiasi degli abitanti del villaggio, questi diventerà allora il mediatore presso lo spirito

dell'intera comunità ed a lui sarà affidato il benessere del villaggio per quel che riguarda i rapporti con il mondo ultraterreno. In questa veste egli presenzierà, assieme al *belemgbunli*, ai sacrifici ed alle offerte che ciclicamente il villaggio deve fare al suo spirito. Allo stesso modo sarà richiesta la sua opera di mediazione per riappacificarsi con lo spirito quando questi, attraverso una catena di malattia o di disgrazie, renderà evidente agli uomini la sua collera.

Come già per il caso visto in precedenza dell'*ebia bozonle*, anche chi è posseduto da un *maanle bozonle*, oltre che assolvere a compiti specifici, svolge le comuni attività di ogni *komenle*: principalmente interrogare gli spiriti ed intervenire in caso di malattie o disgrazie. E' di estremo interesse, ai fini di questo contributo, analizzare la ripartizione che in questo caso viene fatta dei proventi di tale attività.

Così Amoa, *komenle* del clan Ezohile posseduta da Bomo *maanle bozonle* di Takinta, spiega la ripartizione dei proventi:

- Io e il *belemgbunli* dividiamo in tre parti uguali, al mio linguista [cioè colui che interpreta le sue parole quando lei è posseduta dallo spirito] va una parte, a me va un'altra parte ed al *belemgbunli* va l'ultima.

In qualche modo si riconosce che, poiché lo spirito ha un rapporto con tutta la comunità, deve essere il villaggio nel suo intero, rappresentato dal *belemgbunli*, a godere almeno in parte dei frutti del lavoro dello spirito stesso. Ciò mette in luce, forse meglio dei casi illustrati in precedenza, la particolare concezione del potere spirituale che si riscontra tra gli Nzema. Chi ha un rapporto con lo spirito, chi possiede la possessione (se l'espressione è lecita), possiede una particolare forma di potere capace di creare un profitto (*nvasoε*); è per questa ragione che esso deve essere controllato da precise norme di trasmissione che, in molti casi, presiedono anche alle regole di ripartizione dei proventi.

L'idea che il potere spirituale sia una forma di profitto è espresso con chiarezza dagli stessi Nzema: nel corso della già

ricordata conversazione con Bonya e Kodwo avevo avuto modo di soffermarmi su questo argomento:

- (K.) L'*abusua bozonle* è *agya padee* perché se il tuo *bozonle* è potente ti permetterà di curare la gente e in tal modo tu ogni giorno guadagnerai del denaro

- Il *bozonle* è dunque come una specie di *nvasoe* che passa di generazione in generazione?

- (K.) Certo è *nvasoe*, è *nvasoe*. Se così non fosse credi che la gente vorrebbe avere a che fare con lui? (14)

In sede di conclusioni tornerò più diffusamente sul rapporto tra *nvasoe*, *bozonle* e *agya padee*, per il momento è comunque necessario chiarire un punto. Si potrebbe pensare che l'idea del potere spirituale come forma di profitto sia in qualche modo una corruzione recente dovuta alla sempre maggiore presenza dell'economia di mercato e dei suoi valori. Devo dire che una tale interpretazione mi lascia molto dubbioso per due ragioni. Innanzi tutto il sistema che si sta tentando di delineare qui appare fin troppo coerente per essere dovuto ad una corruzione tutto sommato recente; inoltre non so fino a che punto sia lecito pensare che le concezioni e i valori del mercato attacchino e trasformino in maniera così profonda un elemento quale quello del potere spirituale, a meno che esso non sia pensato già da prima come fortemente collegato ad una sfera più propriamente economica. E se questo legame era già presente non c'è motivo di pensare che il potere spirituale non fosse concettualizzato in termini di *nvasoe*.

A sostegno della tesi di una non "modernità" di tale rapporto vi è poi un'importante informazione rintracciata in una fonte di inizio secolo. Nel 1904 viene scritto da un ufficiale inglese per conto del Ministero della Guerra un resoconto riservato di informazioni sullo stato della colonia della Costa d'Oro e dell'Ashanti (Climo 1904). Le informazioni contenute nel libretto sono di varia natura e riguardano quanto poteva interessare lo Stato Maggiore: dalla storia, ai trasporti, alle risorse, alle malattie endemiche e così via. Naturalmente vi sono contenute anche preziose informazioni sulla religione e sugli *ahomenle*. Una di queste suona come indiretta conferma a quanto qui sostenuto:

Incantesimi, amuleti e presagi hanno una parte prominente nella vita di questi superstiziosi nativi, e dal loro commercio (*sale*), così come dai sacrifici periodici, *non solo i sacerdoti ma anche i capi traggono non piccoli emolumenti* (Climo 1904: 58, corsivo mio).

Vi è un altro elemento molto importante che emerge da quanto più sopra detto del *maanle bozonle*, e cioè che in esso si affaccia, seppur in forma in parte modificata, un principio ben conosciuto agli studiosi del mondo akan: quella della divisione in tre dei proventi di un'attività, l'*abusa* (vedi oltre). Che tale principio sia legittimamente applicabile anche all'esercizio del potere spirituale lo dimostra in modo chiaro la storia di Manyi.

8. Manyi: l'abusa e lo spirito

Manyi è una *kōmenle* di Beyin che vive in un compound lungo la spiaggia. Nonostante la sua non più giovane età essa continua ad essere visitata dai suoi spiriti ed esercita il suo sacerdozio. Manyi, a differenza di casi visti prima, non ha ricevuto il suo spirito attraverso il proprio *suakunlu abusua*, bensì lo ha avuto da suo padre. Ho già illustrato in precedenza i casi in cui lo spirito può essere trasmesso di padre in figlio, il caso di Manyi però non è tra questi. Lo spirito da cui è posseduta e che ha ricevuto dal padre è un *abusua bozonle* del lignaggio paterno, e come tale fa parte integrante dell'*agya* (vedi fig. 1). Nella ricostruzione della sua biografia, Manyi non è molto esplicita sui motivi che hanno fatto sì che lei diventasse di fatto erede di parte dell'*agya* del matrilineaggio paterno. Dalle sue parole si intuiscono profonde e sotterranee tensioni che hanno diviso il padre dal suo *suakunlu abusua*. Comunque quando ciò gli è stato chiesto in maniera più diretta, Manyi si è rifugiata dietro il volere dello spirito: «è lui che mi ha scelto, come potevo rifiutarmi?».

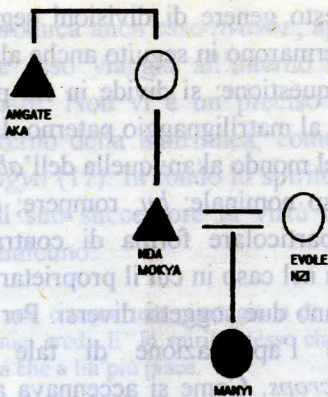


Fig. 1. La genealogia di Manyi. Lo spirito è stato trasmesso a Manyi, membro del clan Mbabile, dal padre, Nda Mokya, il quale a sua volta lo aveva ricevuto da Angate Aka, fratello di sua madre del clan Adahonle.

Manyi ha conosciuto bene la collera dello spirito, e come esso procuri disgrazie e malanni alla persona da lui scelta fin quando questa non capitola ed accetta di servirlo.

Quel che è interessante ai fini del nostro discorso è in quale forma si configura il rapporto tra il matrilineaggio di Nda Mokya, legittimo possessore dello spirito, e Manyi.

- Vorrei sapere se guadagni dei soldi o se ricevi offerte per il tuo lavoro [di guaritrice].

- (M.) Si guadagno dei soldi e ricevo diversi oggetti in offerta, ma di questi devo usarne una parte per comprare delle cose [per onorare lo spirito], tutto quello che rimane viene poi, alla fine dell'anno, diviso in due, una parte va al *suakunlu abusua* di mio padre, l'altra va a me.

- Perché dividi a metà con il lignaggio di tuo padre? Come mai non riservi per te una porzione maggiore?

- (M.) Per quel che mi riguarda a me va bene ciò che loro propongono, per il resto mi basta essere in buona salute (15).

Più tardi Manyi ebbe a dirmi che in effetti a lei sarebbe spettato di più, e in fondo accettava la divisione a metà dei proventi delle sue attività per non acuire le già presenti tensioni con il matrilineaggio

paterno. In realtà questo genere di divisioni segue una regola ben precisa, come mi confermarono in seguito anche altri *ahomenle* da me interpellati su questa questione: si divide in tre parti, di queste due vanno al *komenle*, una al matrilineaggio paterno. Insomma adotta una regola molto diffusa nel mondo akan: quella dell'*abusa*.

Abusa (*a*, prefisso nominale; *bu*, rompere; *nsa*, tre; Pavanello 1995: 40) è quella particolare forma di contratto che regola la distribuzione di profitti nel caso in cui il proprietario e il produttore di un particolare bene siano due soggetti diversi. Per il mondo nzema si conosce molto bene l'applicazione di tale meccanismo alla coltivazione dei *cash-crops*. Come si accennava all'inizio, in questo caso accade spesso che un individuo si trovi a coltivare cocchi o altri *cash-crops* su di un suolo che di diritto appartiene ad un matrilineaggio diverso dal suo, spesso a quello paterno. Tale situazione deve comportare una forma di contratto che soddisfi tanto il lignaggio possessore dei diritti sul suolo che il produttore che investe il proprio danaro nella coltivazione (Lanternari 1977, 1988; Palumbo 1994). In breve il contratto *abusa* consiste nella divisione in tre parti del terreno, ognuna con un numero pari di alberi; al produttore andranno i guadagni risultanti dai frutti di due delle tre parti, al lignaggio proprietario quelli della terza parte (16).

La forma di *abusa* che si è descritta per il caso di Manyi presenta alcune differenze con quanto la letteratura dice di questa forma contrattuale; almeno quando questa è applicata alla terra a coltivo. Di norma infatti il passaggio di una terra da padre in figlio non comporta l'instaurarsi immediato di un contratto *abusa*, in quanto tale passaggio è visto come *egya padee*, cioè come una forma di dono dal padre al figlio. E' solo alla morte di questi, se il terreno non passa ad un suo fratello ma ad altri membri del suo matrilineaggio, che il *suakunlu abusua* del padre reclamerà i suoi diritti e tenterà di imporre l'*abusa*. Nel caso di Manyi invece tale contratto si impone immediatamente, nonostante che lei abbia ricevuto lo spirito dal proprio padre. Insomma, nel reclamare l'*abusa*, si salta una generazione. Ciò a mio avviso può essere dovuto alla particolare natura del bene ereditato. A differenza di un cocchetto, il potere

spirituale, benché produca anch'esso *nvasoe*, appartiene ad una realtà immateriale; inoltre esso viaggia all'interno della famiglia in una maniera sua peculiare. Non vi è un preciso successore (*koliagya*) individuabile all'interno della matrilinea, come invece accade per il resto dei beni dell'*agya* (17). In fondo lo spirito sceglie all'interno del *suakunlu abusua* il suo successore in virtù di un "moto proprio": innamorandosi di qualcuno.

Lo spirito non è come una piantagione di cocco che quando io muoio passa ai miei eredi, E' lo spirito stesso che si guarda intorno e prende la persona che a lui più piace.

Questa chiarificazione così essenziale mi fu fornita nel corso del già citato colloquio con Kodwo e Bonya. Forse è proprio questa mancanza di regole rigide di trasmissione all'interno del lignaggio, questa specie di principio di indeterminazione, a far sì che, nel momento in cui un *abusua bozonle* prenda qualcuno al di fuori della matrilinea, si reclaims immediatamente l'applicazione dell'*abusa*.

9. Conclusioni

Seppure quanto qui esposto è frutto di un lavoro tuttora in corso, è possibile trarre alcune, per quanto provvisorie, conclusioni. Innanzitutto vi è da ribadire che nella concezione nzema il potere spirituale partecipa di una più generale costruzione di una teoria del potere. Da questo punto di vista l'analisi linguistica permette infatti di dire che l'insieme delle concezioni del potere poggia su una base concettuale comune. Non diversamente poi da quel che succede per altre forme di potere, come il potere politico che di fatto permette il controllo della terra, il potere spirituale permette il controllo di una porzione importante di realtà. Un controllo che permette di realizzare un profitto. Non diversamente dalle altre forme di potere, il potere spirituale dovrà anche essere visto come un'acquisizione trasmissibile che, tra le altre cose, consente di realizzare un profitto.

Il potere spirituale dunque appare come un qualcosa di acquisibile per vie diverse. Diverse acquisizioni danno luogo a diverse forme di trasmissione. L'importanza di tale punto non potrebbe essere compresa a pieno se non si tiene conto di un'insieme di nozioni che si riferiscono alla concettualizzazione della ricchezza e della sua trasmissione. Centrale da questo punto di vista è il nesso tra *agya padee* e *nvasoe*, da una parte; e tra *egya padee* e ancora *nvasoe* dall'altra. Vengono infatti alla luce due principi strutturali delle trasmissioni ereditarie nzema già ampiamente analizzati in letteratura (Palumbo 1994, 1995; Pavanello 1992, 1995). In breve vi è da una parte l'asse ereditario del lignaggio contrapposto al rapporto che lega il padre ai propri figli. Tali principi si basano sul significato di *nvasoe*, il profitto che si ottiene attraverso una qualsiasi attività lavorativa. Ma un profitto che ha la sua base sul patrimonio che si trasmette di generazione in generazione e che viene accresciuto dal lavoro. In qualche modo, per usare una felice espressione di Pavanello (1995), anche nel caso della trasmissione del potere spirituale il profitto dei viventi poggia sul lavoro degli antenati.

La continuazione di questa indagine, dovrà permettere di analizzare meglio come tali trasmissioni avvengano nel concreto, di meglio definirne i principi strutturali da un lato e, dall'altro, di comprendere come ciò si combini con le strategie di acquisizione e di arricchimento messe in campo dai singoli individui. Così ad esempio, se quanto qui detto sulla concettualizzazione del potere spirituale ha una sua validità, sarebbe importante poter comprendere se il caso del *papa bozonle* non rientri in quel vasto reticolo di scambi che lega il matrilineaggio del padre a quello del figlio, e che comporta non solo benefici economici per i figli ma soprattutto una solida fedeltà politica di questi verso il lignaggio dei padri (Palumbo 1994, Pavanello 1995).

Un primo risultato mi sembra però acquisito. Pur se i dati sono per molti versi incompleti, emerge infatti con evidenza il fatto che lo spazio di applicazione di quel particolare contratto che è l'*abusa* deve essere allargato anche alla sfera del potere spirituale. Come ho già detto in precedenza ciò mi fa pensare, con Dumett (1979), che esso non possa essere considerato come un'innovazione recente.

Ma se così è, allora forse ci sarà bisogno di rivedere, almeno in parte, molte delle analisi che su questo concetto sono state portate avanti. Per quel che riguarda lo specifico nzema riesce infatti difficile immaginare l'*abusa* come un qualcosa di immediatamente connesso alla riorganizzazione e razionalizzazione dello spazio fondiario ed economico dovuto allo straordinario diffondersi dei coccheti che si è avuto negli ultimi decenni. Più che una strategia legata alla penuria di terra esso infatti potrebbe essere visto come un principio strutturale dell'economia e delle trasmissioni ereditarie nzema che si è affermato molto prima che i coccheti, almeno nei villaggi costieri, invadessero l'ultimo lembo di foresta secondaria.

Note

1. Questo primo periodo di ricerca sul campo si è svolto durante il mese di agosto del 1995. Ho condiviso questa esperienza con Barbara Vatta e Mariano Pavanello, impegnati in indagini su altri settori della cultura e della società Nzema. Non posso dimenticare il periodo che abbiamo condiviso. Ma soprattutto vorrei sottolineare che gli argomenti trattati in questo contributo sono stati discussi insieme più volte durante il corso della ricerca ed anche in seguito, vorrei dunque ringraziarli entrambi per quanto le loro osservazioni e le loro critiche mi hanno aiutato a svolgere quanto meglio era possibile il mio lavoro. La mia permanenza in Ghana è stata resa possibile anche grazie all'amichevole aiuto di Vittorio Lanternari che ha messo a disposizione fondi di ricerca che hanno parzialmente coperto le spese. Colgo l'occasione per ringraziarlo di ciò e di tutta la disponibilità che mi ha sempre dimostrato. Vorrei infine ringraziare il *Ghana Museum and Monuments Board* per il supporto che mi ha sempre dato da quando svolgo ricerche in Ghana.

2. La storia è stata raccontata da Nana Nwia Arzane IV il 4 febbraio 1995 a Mariano Pavanello che ringrazio per avermi fornito copia della trascrizione.

3. L'*afoto* è un pietanza preparato con banane da fecola, uova e olio di palma.

4. Un racconto di Nana Nwia Arzane sull'arrivo nell'area di Ngelekazo dei suoi antenati, che presenta alcune differenze rispetto a questo, è stato pubblicato anche in Palumbo (1994).

5. L'intervista è stata effettuata il 10.8.95 a Ellonyi; interprete: Martin Buah; cassetta n. 2A. Per tutte le interviste realizzate in questo periodo di ricerca mi sono avvalso della collaborazione di diversi interpreti: Martin Buah, Nianzu Justice Mensah, Atumo Amihyia. Le interviste sono state poi trascritte e tradotte in inglese sempre con l'aiuto degli interpreti. Infine esse sono state revisionate da Thomas Moke Mieza, principale interprete ed informatore da più di venti anni della M.E.I.G. A tutti loro, così come a tutti gli *ahomenle* e a quanti mi hanno aiutato durante la mia ricerca, va il mio più sincero ringraziamento.

6. Per quel che riguarda la concezione del seggio tra gli Akan si dispone ormai di una vasta letteratura, in questa sede mi limito a rimandare a Sarpong (1971) e Perrot (1987).

7. Così chi si contende il seggio di un determinato villaggio, si contende i diritti sulla terra di quel villaggio (cfr. Palumbo 1994).

8. Grottanelli nel suo testo non fa menzione delle specifiche tecniche usate per scacciare gli spiriti dei morti. Le informazioni da me raccolte sul campo confermano comunque che la tecnica principale consiste proprio nell'uso dell'*emenle*.

9. Nel mese di settembre 1995 ho soggiornato brevemente a Takoradi, città del Ghana che sorge in territorio ahanta. Discorrendo con alcuni guaritori ahanta ho potuto verificare che essi usano gli stessi termini qui discussi per gli *nzema* e con significati omologhi. Del resto la lingua ahanta presenta molte somiglianze con quella *nzema*, e diversi tratti sono comuni alle due culture. Da questo punto di vista sarebbe interessante controllare se gli stessi termini che sto qui discutendo si ritrovano anche nella lingua *anyi*, lingua anch'essa di ceppo akan per molti versi prossima allo *nzema* (Cardona 1977).

10. Nonostante le indubbie somiglianze che si riscontrano tra la lingua *twi* e quella *nzema* è molto difficile pensare che il termine *komenle* possa derivare dal radicale *twi kom*; non vi è infatti in *nzema* un verbo corrispondente per significato che possa essere derivato dallo stesso radicale, e "danzare in stato di possessione" viene reso dall'espressione di *ahone* (lett.: "mangiare la danza degli spiriti").

11. Secondo Kweku Mensah, guaritore ahanta di Takoradi che conosce molto bene la lingua *nzema* e quella *twi*, il doppio significato di *emenle* non si ritrova in *twi*. In tale lingua infatti solo l'arbusto apotropaico continua a chiamarsi *emenle*; mentre l'albero viene detto *nyamedua*, nome quanto mai denso e che può essere tradotto come "l'albero di Dio" (*Onyame*: Dio; *dua*: albero). Questo mi permette di avere una conferma indiretta a quanto sostenuto più sopra. In effetti secondo Sarpong il legno dell'albero *nyamedua* è considerato tra i più pregiati per la fabbricazione dei seggi (1971: 9).

12. Conversazione registrata a Ngelekazo il 12.8.95; interprete: Martin Buah; cassetta n. 3A.

13. Lo stesso concetto si ritrova in Danquah (1928: 205-206): «Nessuna persona può avere l'assoluto controllo di una proprietà, eccetto quando egli la possieda *sui juris*. La proprietà può essere acquisita come individuale in diversi modi. Essa può essere acquisita da un figlio come dono fattogli dal padre. Essa può essere acquisita da un membro [della famiglia] come dono ricevuto da un altro membro della famiglia o da un membro di una famiglia estranea [non legata per vie parentali, come è quella paterna]. Infine essa può essere acquisita per mezzo di un acquisto diretto o attraverso altri beni, tra quelli propri, derivati da un impegno (*effort*) personale».

14. Del resto il rapporto esistente tra *agya padee* e *nvasoe* è già stato esplicitato nella letteratura sugli *Nzema*: «[...] la proprietà ereditata, *agya padee*, è frutto del lavoro degli antenati che continua a produrre *nvasoe* di generazione in generazione. Gli antenati che hanno lasciato una ricchezza sotto forma di coccheti, hanno in realtà lasciato il loro *gyima* che continua a produrre frutti nel tempo» (Pavanello 1992: 183-4).

15. Intervista raccolta a Beyin il 13.8.95; interprete: Nianzu Justice Mensah; cassetta 4A.

16. Rispetto alla estensione delle forme di contratto *abusa*, ed alla sua origine non troppo vicina nel tempo è interessante quanto sostiene Dumett (1979) secondo il quale l'*abusa* è, per quel che riguarda le sue origini, l'accordo che si stipulava per l'estrazione dell'oro: uno straniero che intendesse estrarre oro doveva concordare la cessione di un terzo al capo locale e un terzo al re. Secondo il già citato articolo di Dumett tale sistema era diffuso in tutti i regni akan già nel XIX secolo. Lo stesso criterio di spartizione veniva applicato tra gli intermediari e i gruppi di lavoro reclutati per il taglio della foresta nell'industria del legname. In questo caso l'intermediario aveva diritto ad un terzo del salario dell'operaio. Sulla diffusione di questo meccanismo in gran parte delle forme di impresa societaria si veda anche Pavanello (1992: 176-7).

17. Sul *koliagya* cfr. Pavanello (1992: 170) e Palumbo (1995: 172-174).

Bibliografia

- Aboagye, P. A. K. 1992. *Nzema nee nrelenza edwebohilele buluku. Nzema-English, English-Nzema Dictionary*. Accra: Bureau of Ghana Languages.
- Cardona, G. R. 1977. "Profilo di lingua nzema", in *Una società guineiana: gli Nzema, vol. I: I fondamenti della cultura*, a cura di V. L. Grottanelli, pp. 95-142. Torino: Boringhieri.
- Christaller, J. G. 1881. *Dictionary of the Asante and Fante Language called Tshi (Chwee, Twi)*. Basel: Evangelical Missionary Society.
- Climo, V. C. 1904. *Precis of information concerning the colony of the Gold Coast and Ashanti*. London: Secretary of State for War - War Office.
- Danquah, J. B. 1928. *Gold Coast: Akan laws and customs and the Akim Abuakwa constitution*. London: Routledge & Sons.
- Dumett, R. E. 1979. Precolonial gold mining and the state in the Akan region: with a critique of the Terray hypothesis. *Research in Economic Anthropology* 2: 37-68.
- Grottanelli, V. L. (a cura di) 1977. *Una società guineiana: gli Nzema, vol. I: I fondamenti della cultura*. Torino: Boringhieri.
- -- (a cura di) 1978. *Una società guineiana: gli Nzema, vol. II: Ordine morale e salvezza terrena*. Torino: Boringhieri.
- Lanternari, V. 1977. "L'agricoltura", in *Una società guineiana: gli Nzema, vol. I: I fondamenti della cultura*, a cura di V. L. Grottanelli, pp. 213-290. Torino: Boringhieri.
- -- 1988. *Déi, profeti, contadini. Incontri nel Ghana*. Napoli: Liguori.
- Palumbo, B. 1994. Storia, spazio e potere in un villaggio nzema. *Etnosistemi* 1: 102-126.

- -- 1995. "Come venire in cielo. Paradigmi di identità nzema", in *Luoghi d'Africa. Forme e pratiche dell'identità*, a cura di P. G. Solinas, pp. 129-204. Roma: NIS.
- Pavanello, M. 1992. Gyima e nvasoe: la filosofia economica degli Nzema del Ghana Sud Occidentale. *L'UOMO SOCIETA' TRADIZIONE SVILUPPO* n.s. 5, 1/2: 165-186.
- -- 1995. The work of the ancestors and the profit of the living: some nzema economic ideas. *Africa* 65, 1: 36-57.
- Perrot, C. H. 1982. *Les Anyi-Ndenye et le pouvoir aux 18^e et 19^e siècles*. Abidjan et Paris: Ceda et Publications de la Sorbonne.
- Sarbah, J. M. 1897. *Fanti customary laws. A brief introduction to the principles of the native laws and customs of the Fanti and Akan sections of the Gold Coast, with a selection of cases thereon decided in the law Courts*. London: William McClowes & Sons.
- Sarpong, P. 1971. *The sacred stool of the Akan*. Accra-Tema: Ghana Publishing Corporation.
- Signorini, I. 1977. "Il modello di residenza", in *Una società guineiana: gli Nzema, vol. I: I fondamenti della cultura*, a cura di V. L. Grottanelli, pp.291-320. Torino: Boringhieri.
- -- 1978. Nzema kinship terminology. *Paideuma* 24: 111-119.
- -- & B. Palumbo. 1992. Le spiegabili stranezze di un sistema Crow. *L'UOMO SOCIETA' TRADIZIONE SVILUPPO* n.s. 5, 1/2: 221-264.

Sommario

In questo articolo l'A. esamina i primi risultati di una ricerca in corso di svolgimento tra gli nzema sulla medicina tradizionale e i suoi attori. Dopo aver mostrato come tra gli Nzema il potere spirituale partecipi di una più generale concezione di potere, l'analisi si concentra sulle diverse forme di categorizzazione degli spiriti che

posseggono i sacerdoti-guaritori tradizionali. Questi infatti possono esserre categorizzati tenendo conto di chi sia il "proprietario" dello spirito e di quali siano le linee attraverso le quali esso viene ereditato. Ciò viene analizzato partendo dalle categorie tradizionali di *agya* (beni dell'eredità) e *nvasoe* (profitto). Infine l'A., partendo dal fatto che anche in certi casi di trasmissione ereditaria del potere spirituale si applichi l'*abusa*, propone un ripensamento della profondità storica di tale tipo di contratto diffuso in tutta l'area akan.

Summary

In this article the Author sets forth some preliminary results of his field research among the Nzema about the traditional medicine and its actors. Starting from the point that the spiritual power is part of a more complex conception of the power, the autor analyses the different kinds of spirit. Every spirit can be classified according to "owner" of it and the way of inheritance. This analysis is carried out making use of two traditional categories: *agya* (inheritance goods) and *nvasoe* (profit). Finally the author, considering that the akan kind of contract called *abusa* is used also in some cases of inheritance of spiritual power, stresses the need to rethinking the historical depth of this traditional economic concept.