

PARENTELA E POTERE TRA GLI NZEMA. NOTE PRELIMINARI DI UNA RICERCA TRA GLI AKAN DEL GHANA SUD-OCCIDENTALE

Mariano Pavanello

Università di Pisa

Queste note preliminari riguardano una ricerca (1) iniziata nel 1989 e ripresa nel 1995 tra gli Nzema (2) del Ghana sud-occidentale cui, oltre lo scrivente, hanno contribuito altri studiosi e giovani ricercatori. Ho trascorso, nell'area nzema, complessivamente circa sei mesi in cui ho diviso il mio tempo in ventidue diversi villaggi quasi tutti compresi nell'area di competenza del *Western Nzema Traditional Council* (3) (v. fig. 1). Il mio obiettivo principale è l'analisi del sistema di pensiero economico-politico e del modo in cui l'organizzazione sociale ed economica riflette la storia del sistema di potere. In tre precedenti saggi (Pavanello 1992, 1994, 1995), ho analizzato l'organizzazione e il sistema di pensiero economico. In questo articolo presento alcuni altri risultati della ricerca che si riferiscono in modo particolare al rapporto tra matrilineaggi aristocratici e loro segmenti di origine servile. Questo peculiare rapporto consente infatti di introdurre, sia pure sinteticamente, lo scenario complessivo in cui si sviluppano le dinamiche politiche ed economiche e che sarà oggetto di un lavoro più ampio.

Per la redazione di queste note preliminari, oltre ad alcuni miei appunti di ricerca e a testi di racconti registrati, mi sono limitato ad utilizzare alcuni fondamentali documenti d'archivio (v. fonti), e notizie storiografiche sugli Nzema contenute in vecchie opere sui diritti consuetudinari (v. Danquah 1928; Sarbah 1897), in una relazione confidenziale del *War Office* del 1904 (v. Climo 1904) e in una relazione di viaggio (v. Allen 1874).

Le ricerche storico-antropologiche in Africa occidentale, e particolarmente in area akan, hanno conosciuto negli ultimi anni un

1. Il lignaggio: struttura di parentela o finzione del potere?

Descrizione densa di un caso emblematico

L'incontro con quelle che noi chiamiamo le "istituzioni" è, tra gli Nzema, sempre molto formale. Nessuno, e tantomeno uno straniero, può presentarsi e parlare per se stesso; così chi mi accompagna, Mieza, parla per me agli anziani che si sono riuniti per aspettarmi. Ma non parla in generale, si rivolge bensì a qualcuno dei presenti che svolge la funzione di "figlio" e portavoce dei capi che siedono là. Un figlio è qualcuno che può rappresentare i "padri", sottraendoli agli influssi maligni che uno straniero, o comunque un estraneo, può emanare. Così si pongono le condizioni per essere accolti al suono di «*Akwabo!*» (benvenuto) e con calorose strette di mano, rigorosamente dispensate da destra a sinistra. Bisogna sempre rappresentare la parte di qualcuno che si affida nelle mani di qualcun'altro. In questo caso siamo nelle mani del "figlio" che ha svolto la funzione di intermediario; Mieza gli porge da parte mia le bottiglie di gin destinate ai capi, ed egli con noncuranza le depone ai piedi degli anziani, apparentemente in tutt'altre faccende affaccendati. Questa scena si è ripetuta in tutti i villaggi dove per la prima volta ho avuto occasione di incontrarmi con gli *arelemgbunli* e con i loro consigli di villaggio. Questi normalmente sono composti dall'*abusua kpanyinli* (anziano del lignaggio) e dall'*abusua kpanyinli raale* o *belemgbunli raale* (chiamata più comunemente con il termine *twi obahema*, regina madre) dell'*ebia* (seggio) (5), dal *tufohene* (la carica immediatamente più prossima a quella di capovillaggio), dagli *asafohene* (comandanti della forza militare composta virtualmente dai giovani del villaggio), dal *kpomavole* (linguista, portavoce), e dagli anziani di altri lignaggi particolarmente influenti, di solito lignaggi di "figli" che dispongono di diritti storici su porzioni di terra dell'*ebia*.

Il 13 agosto 1995 (6) mi ero recato a Mpataba, un villaggio situato sulla carrozzabile che scorre quasi parallela alla costa a qualche decina di chilometri nell'interno. Il *belemgbunli* di Mpataba, Efome II, morì nel 1994 e il matrilineaggio Nvavile che controlla il

seggio dovrà presto scegliere un nuovo capo. Si tratta di un matrilineaggio disperso in ventiquattro villaggi di cui tre in Costa d'Avorio. La scelta di un nuovo *belemgbunli* è una questione che implica la partecipazione dell'intero lignaggio rappresentato dai suoi anziani, uomini e donne. Particolarmente rilevante è la posizione del cosiddetto *abusua kpanyinli mo fa sonla tenla ebia zo*, cioè colui che per mandato ricevuto dall'intero matrilineaggio ha il potere di porre fisicamente il prescelto sul seggio (*mo*, colui che, *fa*, mettere, *sonla*, la persona, *tenla*, sedere, *ebia*, seggio, *zo*, sopra) (7). Si tratta generalmente di un anziano molto autorevole e di norma anche ricco; può essere scelto tra uno qualsiasi degli *abusua kpanyinli* dei segmenti di lignaggio residenti nei diversi villaggi dove il matrilineaggio è disperso. Nel caso in questione, l'*abusua kpanyinli* per l'intera famiglia è Kwame Aka, un vecchio di grande prestigio che vive ad Allowule. Altrettanto importante è la posizione dell'*abusua kpanyinli* dell'*ebia*, il quale normalmente vive nel villaggio il cui seggio è controllato dal matrilineaggio e svolge, durante l'interregno, funzioni di particolare rilievo per gli interessi generali del lignaggio e per la scelta del successore.

Quel giorno ero andato a Mpataba con l'intenzione di raccogliere la storia del seggio e la genealogia del matrilineaggio. Un vecchio amico, Arizi Kodwo (8), appartenente a quel matrilineaggio si era impegnato a farmi incontrare l'*abusua kpanyinli* del seggio, Alu Aka, nella cui casa fummo accolti con un generoso pranzo a base di pesce bollito in salsa piccante e *fufu* (9). Dopo il pranzo, però, guidati da Alu Aka e da Arizi Kodwo, fummo condotti nel cortile di una grande casa dove si svolgeva una riunione presieduta da alcuni anziani. Due file di uomini sedevano l'una di fronte all'altra, mentre tre anziani seduti su una panca perpendicolare rispetto alle due file, con le spalle rivolte al muro della casa, bevevano da una bottiglia di *akpeteshie* (10). Il vecchio al centro era Ahumi Aka, ex *abusua kpanyinli* del seggio di Mpataba. Era stato rimosso dalla sua carica, in occasione dell'interregno, perché troppo anziano per poter efficacemente prendersi cura degli interessi del matrilineaggio, così al suo posto era stato scelto Alu Aka, suo nipote uterino. Quest'ultimo, tuttavia,

riteneva di non potermi fornire le informazioni che richiedevo senza la presenza del suo predecessore, soprattutto perché la situazione di interregno rendeva più delicato l'istaurarsi di rapporti di natura politica con uno straniero come me.

Al nostro saluto (*Nanà ahióo, गया hyé गया hyé ióo*) (11), gli uomini ci hanno fatto spazio per sedere e quindi si sono alzati a loro volta venendo a stringerci le mani. Un *suakunlu rale* (12) subito dopo, levandosi in piedi, esordendo con la parola rituale «*amanee*» (missione, nel senso di messaggio), ci spiegò che si stava tenendo una riunione di ringraziamento organizzata da un uomo del villaggio che, assente durante gli ultimi funerali, doveva sdebitarsi con la comunità che aveva supplito ai compiti cui egli aveva mancato. A quel punto Mieza dovette levarsi e comunicare agli astanti la nostra *amanee*. Il *suakunlu rale*, alzandosi di nuovo in piedi, disse allora «*Be wə me sanu*» («Voi siete nelle mie mani») «*na medo me sa menzi*» («ma ho messo la mia mano dietro»), altra espressione rituale che significa che l'ospite, cioè colui nelle cui mani ci si trova, ha l'obbligo di offrire da bere. Come dunque una bottiglia di *akpeteshie* fu esibita, l'uomo concluse la sua *performance* rituale con la frase «*Me denre me sa*» («ho messo la mia mano davanti»). Allora il vecchio Ahumi Aka procedette alla libagione (*gua nza aze*, versare il gin), in cui l'invocazione del nome di Dio (*Nyamenle*) serve da esordio ad una serie di formule di augurio rivolte agli spiriti del luogo e degli antenati, pronunciate tenendo il bicchiere con la mano destra e versandone lentamente al suolo parte del contenuto, indicando la destra che simboleggia lo spazio modellato dagli uomini e l'ordine sociale («*ngoa ne erala sua zo*», lunga vita alla città). Seguono formule apotropaiche contro la malasorte e gli spiriti malvagi, pronunciate tenendo il bicchiere nella mano sinistra, e versandone il residuo contenuto, sempre verso la parte sinistra con cui si intende raffigurare il bosco, in quanto spazio non umanizzato («*munzule eho ebo nu*», la sfortuna vada nel bosco). Eravamo tutti in piedi ascoltando in silenzio la preghiera. Al termine, Mieza porse due bottiglie di gin al *suakunlu rale* che le posò delicatamente ai piedi di Ahumi Aka. Accadde allora ciò che non avrei mai previsto. Il vecchio

disse con tono indispettito che non bastava mettere la mano davanti, cioè offrire da bere, ma occorreva che io offrissi anche «*kpanwo*», cioè da mangiare. La metafora del pane serve a designare il denaro con cui si compra il cibo, testimoniando implicitamente un'antica consuetudine con l'economia monetaria. Gli astanti insorsero allora tutti all'unisono. A gran voce gridarono al vecchio che quello che aveva detto era contrario alla tradizione, e che le due bottiglie di gin che avevo offerto erano davvero più che sufficienti. Uno degli altri due anziani presenti si allontanò per la vergogna. Ahumi Aka perse le staffe e con tono assai concitato disse che se Alu Aka voleva darmi le informazioni che chiedevo, saremmo dovuti entrare nell'*ebia sua*, la stanza dei seggi (14), ma che per fare questo occorreva la presenza di Kwame Aka, l'*abusua kpanyinli* dell'intero lignaggio. Gli fu risposto che era impossibile andare ad Allowule a prendere Kwame Aka, e che io difficilmente avrei potuto aspettare così tanto tempo. A quel punto Ahumi Aka gridò che Alu Aka poteva allora incontrarmi da solo, dal momento che era stato scelto come *abusua kpanyinli* al posto suo. Rivolto poi ad Arizi Kodwo, lo rimproverò aspramente perché, durante la riunione del *suakunlu abusua*, Arizi aveva appoggiato la decisione di destituire Ahumi Aka. Il vecchio lo accusò anche per le parole che, in quell'occasione, erano state pronunciate dal fratello di Arizi: «basta un solo *abusua kpanyinli*, perciò Ahumi Aka deve smettere di occuparsi degli affari del seggio». Più Ahumi Aka dava fondo al suo livore, più gli astanti cercavano di coprire le sue parole con un vociare scomposto. Arizi Kodwo, impettito e furibondo, gridava al vecchio che non doveva permettersi di mettere in piazza gli affari di famiglia, ma Ahumi Aka gli ribatteva che era suo fratello che non doveva permettersi di dire a lui, l'*abusua kpanyinli*, quello che gli aveva detto, e lui sapeva bene il perché. A questo punto, Arizi Kodwo, Alu Aka e gli altri del lignaggio abbandonarono precipitosamente la scena chiedendomi con gesta concitate di seguirli. Ero stato causa involontaria dello scatenarsi di una lite di famiglia la cui ragione di fondo mi sfuggiva. Tornammo nella casa di Alu Aka, dove ci trattenemmo sino alla sera e dove mi fu narrata la storia di Mpataba e della famiglia Nvavile che ne detiene il seggio. Poi, con

l'aiuto delle donne, procedemmo alla ricostruzione della genealogia dell'intero lignaggio a partire dalle prime antenate di cui si conservava la memoria. Durante questa complessa operazione, ci rendemmo conto che la linea di Arizi Kodwo non veniva menzionata. Procedemmo allora in senso contrario, e interrogammo Arizi stesso cercando di ricostruirne la linea attraverso sua madre, per capire di chi potesse essere figlia. Etwe Beneē, la madre, era figlia di Ebela Manza, ma di quest'ultima nessuno ricordava la madre. Chiedemmo allora chi fosse il marito e, con nostra sorpresa, tutti lo ricordavano (15) si chiamava Etwe ed apparteneva al *suakunlu abusua* Nvavile del seggio di Mpataba. Ci rendemmo conto allora che quella di Arizi era una linea discendente da una schiava adottata (16). Anche i nostri ospiti però si resero conto che si erano lasciati sfuggire un segreto che non avrebbero dovuto rivelare, un segreto che può essere pronunciato solo nel chiuso dell'*ebia sua*. Si creò improvvisamente una grande confusione, tutti cominciarono a parlare insieme, cercando evidentemente di distrarre la nostra attenzione, e noi stemmo al gioco.

Alla luce di un'attenta riflessione, e di considerazioni svolte successivamente insieme ad altri informatori su situazioni analoghe, apparve evidente che la ragione nascosta della lite avvenuta a Mpataba quel giorno risiedeva non solo nella inappagata delusione del vecchio Ahumi, destituito dalla sua carica, ma anche nel fatto che il suo successore, su richiesta di Arizi Kodwo, voleva che egli si prestasse a rivelare la verità ufficiale sulla storia del seggio e della famiglia. Proprio quell'Arizi Kodwo, discendente di una schiava, che aveva sostenuto la sua destituzione e che era stato beneficiato dal seggio con una vasta porzione di terra da dissodare. Ahumi avrebbe forse preferito dire la verità autentica all'interno dell'*ebia sua*, ma non poteva farlo davanti ad estranei perché altrimenti avrebbe «rotto» la famiglia e si sarebbe esposto alla necessità di un'umiliante riparazione. Colui che pubblicamente rivela l'origine servile di una linea del *suakunlu abusua* viene a sua volta pubblicamente accusato di un atto infamante («*wɔ kpakye abusua*», tu hai rotto la famiglia) cui si può riparare soltanto attraverso un sacrificio di purificazione (17).

La presenza di linee di discendenza servile è un fenomeno imponente nella società nzema. Nelle dispute quotidiane cui si può assistere anche per strada, l'offesa preferita è di gridare all'avversario la sua origine da una schiava. Un problema che si pone all'analisi scientifica è perciò di capire perché in molti casi una tale origine è invece gelosamente nascosta. La differenza di rango tra aristocratici e plebei è fortemente sentita, e a nessuno piace sentirsi rinfacciare di essere stato «portato dal nord», di essere cioè discendente di prigionieri provenienti da lontane savane settentrionali e venduti di mercato in mercato fino alla costa. L'adozione di alcuni schiavi metteva questi nella condizione di essere assimilati all'*abusua* dei loro padroni, condividendone in parte il rango ma non i diritti, a condizione però che se ne dimostrassero capaci. Solo così i figli di schiave potevano conquistarsi uno status sfruttando le alleanze politiche del matrilineaggio cui erano affiliati e garantendosene la tacita copertura. I matrimoni dei padroni con le loro schiave rispondevano probabilmente ad una consapevole politica demografica che consentiva l'espansione del lignaggio attraverso linee che rimanevano escluse dai processi di successione e di eredità.

Il caso di Arizi Kodwo può forse mettere in luce alcuni aspetti particolari di questo delicato e intricato rapporto tra linee aristocratiche e linee servili. Quest'uomo anziano, ricco e rispettabile, ha avuto una vita intensa. Figlio degli Ezohile di Allowule (v. nota 8), egli rappresentava un elemento della complessa alleanza tra i due potenti matrilineaggi. Escluso, per la sua condizione servile, dalla successione al seggio di Mpataba, riuscì per le sue doti e capacità ad ottenere dai padri Ezohile un appezzamento di terra a Ngelekazo dove realizzò un coccheto (18). Ottenere concessioni di terra dai padri è, per un figlio, il riconoscimento della sua fedeltà, ma rappresenta anche, agli occhi del matrilineaggio cui quel figlio appartiene, il pieno successo di un'alleanza politica. Il contrasto che divideva a quell'epoca a Ngelekazo gli Ezohile dagli Ndweafɔɔ spingeva entrambi questi lignaggi ad una forte politica di compattazione. Arizi Kodwo era per i suoi padri una pedina del gioco (v. anche Palumbo 1994) e perciò forse ottenne terra dagli Ezohile che intendevano così

affermare, contro gli Ndweafɔɔ, il loro presunto diritto primario sul territorio del villaggio. Forte della sua posizione a Ngelekazo, che aveva rafforzato l'alleanza tra gli Nvavile di Mpataba e gli Ezohile di Allowule, Arizi Kodwo chiese ed ottenne terra da dissodare nel territorio del seggio. La creazione di ricchezza è sempre un fatto positivo e la realizzazione di piantagioni contribuisce all'arricchimento di una famiglia. Arizi Kodwo aveva dimostrato di essere un uomo capace e aveva creato ricchezza per i suoi padri e per la sua matrilinea a Ngelekazo, perciò la realizzazione di una grande piantagione a Mpataba non avrebbe fatto altro che rafforzare la sua posizione, ma anche la forza del suo matrilineaggio. Ed è infatti significativo che la terra che ha ottenuto a Mpataba fosse in maggior parte *nvusinra* (foresta secondaria), perché ciò dimostra l'appartenenza del concessionario al matrilineaggio concedente, non in quanto detentore del seggio, ma in quanto detentore di diritti su *abusua azele* (terra di famiglia) (19). I coccheti, *agyapadee* (20) perenni, rappresentano una ricchezza produttrice di profitti e trasmissibile ereditariamente all'interno del matrilineaggio indipendentemente dai diritti sulla terra. Arizi Kodwo è un uomo che ha fatto molto per il suo matrilineaggio, mentre quest'ultimo potrà consentirgli di trasmettere all'interno della sua linea servile solo parte della ricchezza creata. Contrariamente perciò a quanto afferma Palumbo (1994: 120-122), la strategia di Arizi Kodwo si spiega soltanto se se ne conosce l'origine servile, e solo in questa prospettiva acquista senso il *suanu agyiale* (21) realizzato tra la figlia di Arizi Kodwo, Nwia Awuba, e Eti Nyameke, ricco e influente funzionario di polizia, figlio di Ezoma, sorella uterina di Arizi (v. fig. 2). Eti Nyameke, avendo sposato la figlia dello zio materno, è divenuto garante dell'alleanza che Arizi Kodwo ha stipulato col suo matrimonio con Enlumi, madre di Nwia Awuba, degli Ndweafɔɔ di Takyinta. Nello stesso tempo, però, rafforza le proprie possibilità di ereditare ricchezza dal suo *awuvuanyi*, all'interno quindi di una matrilinea di origine servile che sta costruendo la propria fortuna con la copertura del matrilineaggio aristocratico da cui deriva, ma da cui non potrebbe

mai ereditare diritti primari sulla terra, né di conseguenza sul seggio (22).

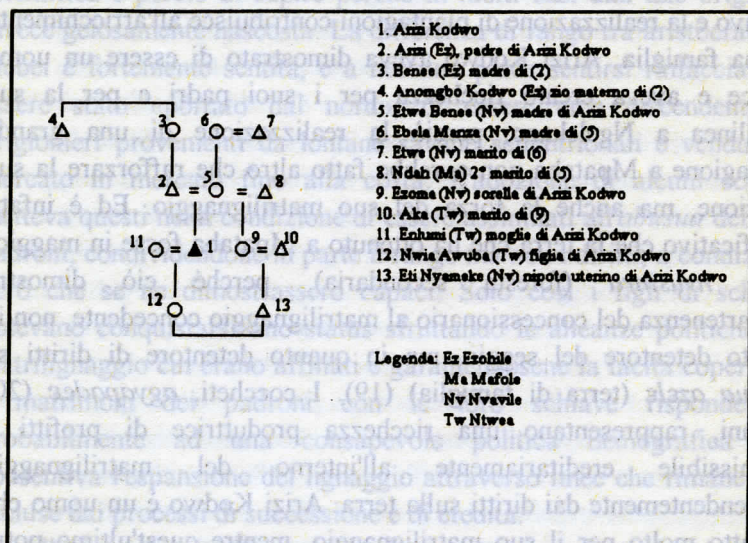


Fig. 2.

2. I sentieri degli schiavi e delle donne. Espansione e unità dei lignaggi

La ricerca sulle tradizioni orali dei villaggi nzema sta mettendo in evidenza non soltanto una pluralità di ideologie identitarie, legate alle origini di ogni lignaggio aristocratico (23), ma anche la pluralità delle ideologie di espansione e di unità di questi medesimi lignaggi. In queste note preliminari cercherò di porre in evidenza come tali

ideologie siano strettamente connesse con il processo storico del popolamento della costa, a sua volta legato alle dinamiche economiche che hanno portato gli Nzema a controllare le vie commerciali tra la costa e l'interno.

Le storie di fondazione dei villaggi che ho raccolto collocano le migrazioni dei lignaggi fondatori in un arco temporale che, ad una stima ancora molto preliminare, può essere calcolato tra la fine del XVII e la metà del XIX sec. Ne emerge il quadro di un movimento di medio periodo teso a garantire a gruppi di potere, già operanti nelle zone d'origine, il controllo di un lembo di costa strategicamente importante per la confluenza di interessi commerciali legati alla presenza degli Olandesi, degli Inglesi e dei Francesi. Gli elementi che maggiormente si evidenziano come caratteristici di questo processo migratorio sono essenzialmente tre: i) la dinamica spaziale che porta questi gruppi a raggiungere la costa per poi ripiegare verso l'interno, per cui la fondazione dei villaggi costieri è anteriore rispetto alla fondazione di villaggi nella foresta, il che risponde all'esigenza del controllo dei due diversi piani ecologici, l'habitat marino e l'ecosistema retrocostiero lagunare e forestale (p. es. lo stanziamento sulla costa è spesso giustificato con l'esigenza di produrre sale da vendere, mentre lo stanziamento nella foresta è giustificato con la necessità di disporre di legname e selvaggina), esigenza però subordinata all'interesse economico e politico della presenza sulla costa; ii) la dinamica economica che traspare dall'esigenza del controllo dei sentieri commerciali attraverso la foresta che collegavano la costa, e quindi il rapporto con gli Europei, ai centri auriferi dell'Aowin e ai mercati degli schiavi al nord (il commercio di armi e schiavi non è mai menzionato se non metaforicamente, mentre il commercio di oro è talora chiaramente esplicitato); iii) la dinamica politica che si esprime sempre mediante la rappresentazione di negoziazioni sui diritti sul suolo e sulle risorse della foresta e del sottosuolo, negoziazioni che sovente assumono il carattere di alleanze e relazioni parentali (24).

L'occupazione della costa data probabilmente ad epoca assai anteriore a quella che si desume dalle tradizioni orali raccolte.

Tuttavia il processo migratorio verso quella regione non deve avere mai subito interruzioni significative, quanto meno fino alla fine degli anni '60 del secolo scorso durante la guerra civile fra i due regni nzema (nota come guerra tra Amekyi, re dello Nzema occidentale e Avo, re dello Nzema orientale). Questo conflitto fece seguito alla divisione del regno dopo l'arresto dell'ultimo re unitario, Kaku Aka, nel 1849 e la fine del protettorato olandese sullo Nzema nel 1867. Dalla fondazione della colonia britannica della *Gold Coast* nel 1874 gli apporti di gente nuova dovettero, forse, essere rappresentati prevalentemente da schiavi, almeno fino a quando questo commercio fu tacitamente tollerato. Quasi certamente ogni gruppo di emigranti manteneva con le aree di origine forti relazioni di indole economica che spingevano quei lignaggi ad assicurarsi il controllo delle vie commerciali (25). Una fitta rete di sentieri percorreva la foresta unendo i villaggi costieri (nel Western Nzema, particolarmente Beyin, Allengenzule, Bonyere) ad alcuni snodi di grande importanza commerciale e militare, come Elenda, Elibo e Tanoso sul fiume Tano, nonché Tikobo I, Nuba e Mpataba, sulla via che congiungeva la costa all'importante nodo commerciale e centro aurifero di Mape, nella regione di Eborosa (Aowin) soggetta al seggio di Enchi. I traffici che vedevano coinvolti gli Europei erano centrati soprattutto sull'asse nord-sud in cui transitavano schiavi, oro ed essenze pregiate, e sull'asse sud-nord in cui, in senso inverso, viaggiavano armi da fuoco e altre merci europee e, limitatamente ai soli interessi indigeni, sale e pesce.

Particolarmente significative per l'analisi di queste dinamiche sono le storie di un potente lignaggio Twea che controlla i seggi di Ekebaku, Mpem, Navule ed Elenda, e di un lignaggio Nvavile, presente in alcuni centri del paese nzema, come ramificazione locale del matrilineaggio anyi che detiene il seggio di Mape (26). Il primo fa risalire la sua origine ad una sorta di mito di fondazione del mondo (27), mentre il secondo ha chiara consapevolezza della sua origine storica recente. Nella storia di Ekebaku si narra di tre bacili di ottone calati con catene dal cielo all'alba, all'inizio del mondo (28). I tre bacili scesero in un giardino detto Ade ad Ekebaku, e contenevano un

cane (*twea*, simbolo dell'omonimo clan Twea), oro in polvere (29) (*ezukoa nvutuke*), fuoco (*senle*, altro simbolo del clan Twea), e due fratelli, Ade Alua, donna, e Akpabonle Kpanyinli, uomo, fondatori del matrilineaggio. La storia è strettamente legata ai simboli clanici *twea* (cane e fuoco), ma può apparire come una metafora del commercio con gli Europei: le merci erano trasportate a piedi in cesti o in grandi bacili di ottone posti sulla testa (30). Ndah Bozoma, *abusua kpanyinli raale* del lignaggio reale di Beyin mi ha riferito, il 23 agosto 1995, la seguente versione del mito del cane e del fuoco: «Un giorno tutti i clan si riunirono e gli Ndweafɔɔ scelsero il fuoco come simbolo, ma c'era molta acqua tra loro e il luogo dov'era il fuoco, così un cane a nuoto portò il fuoco nella sua bocca; da allora i simboli del clan sono il cane e il fuoco» (31). Questo mito può apparire come una metafora delle armi da fuoco portate d'oltremare dagli Europei (32). Il fuoco si presta bene infatti a rappresentare le armi europee, e mentre la polvere d'oro rappresenta se stessa, cioè il mezzo di pagamento, i due fratelli nel bacile e le catene sembrano un riferimento al commercio e al trasporto di schiavi.

Il mito di origine di Ekebaku potrebbe nascondere significati tra loro contrastanti, come per esempio che il matrilineaggio ha origini servili, oppure che ha praticato per primo il commercio coi bianchi. Tuttavia è singolare che il racconto insista sull'idea che nessuno ha portato gli antenati (così come si usava portare gli schiavi in catene, insieme alle altre merci), negando quindi ogni possibilità di origine servile, ma contemporaneamente affermando che l'origine del lignaggio è ignota. La storia di questo lignaggio presenta alcuni aspetti di carattere politico e militare piuttosto interessanti. La migrazione dei primi antenati e dei loro immediati discendenti portò, in un primo momento, questa famiglia da Ekebaku, sulla costa, a Mpem, nell'interno, e solo più tardi da Ekebaku a Nawule, ad ovest, verso la laguna di Aby e, da qui, ad Elenda, nei pressi di un'ansa del fiume Tano, confine naturale con il territorio Sanwi (33) dove più tardi sarebbe sorto un importante porto fluviale. La dinamica spaziale è quella tipica delle migrazioni sulla costa con successiva occupazione di territorio forestale. In questo caso però si tratta, come è possibile

verificare esaminando una carta topografica, nonché i confini tra i due regni nzema, di quattro posizioni strategiche molto importanti, quasi che questa migrazione abbia obbedito ad una logica anche militare. Ekebaku, tra Beyin e Atuabo, è al confine tra i due regni e fu a lungo conteso anche dopo la guerra civile tra Amekeyi ed Avo. Mpem è pure un villaggio di confine ed è tradizionalmente considerato il cane (*twea*) da guardia dello Nzema occidentale nei confronti della minaccia orientale. Il *belemgbunli* di Mpem ha il rango di *Senior Divisional Chief* (34) e controlla un territorio molto vasto nella posizione di numero due del regno Nzema Occidentale. Nawule ed Elenda rappresentano una ideale linea di difesa, dalla costa al fiume Tano nell'interno, che dovette essere di un certo rilievo durante il lungo conflitto, nella prima metà del XIX sec., che oppose lo Nzema al Sanwi per il possesso del territorio che fa capo ad Half Assini. Infine, durante la guerra civile tra Amekeyi ed Avo, alcuni villaggi occidentali, come Bonyere, parteggiavano per lo Nzema orientale e fu organizzato un attentato contro la persona di Amekeyi in fuga verso Krinjabo dove aveva ottenuto asilo. Fu appunto la linea dei villaggi fedeli che consentì, presso Nawule, la cattura dei traditori e la salvezza del re. Quest'ultimo episodio, raccolto oralmente da una conversazione con l'anziano Kwasi Aka di Beyin, sembra confermare il ruolo di difensori svolto dai villaggi governati da quel matrilineaggio sceso dal cielo. Un tale ruolo è proprio dei *suakunlu mrale*. Un'ipotesi non del tutto improponibile è che si trattasse di un lignaggio composto da matrilinee discendenti da schiave adottate i cui membri dunque avevano il duplice status di figli e discendenti. Non è impossibile che questi, sul modello degli *auloba ndenye*, siano stati ricompensati della loro fedeltà con dei seggi vassalli (35). Accanto quindi alle esigenze di controllo di diversi piani ecologici, si dimostra anche una precisa strategia di occupazione e difesa del territorio che rispondeva agli interessi di un centro che ancora oggi viene riconosciuto nel ruolo di *paramountcy* di Beyin e del suo lignaggio reale.

Ci sono altri esempi di narrazioni in cui si fa riferimento all'origine servile di matrilinee attraverso complesse metafore. Il lignaggio Twea del seggio di Ngelekazo, disperso in trentadue villaggi

di cui dieci in Costa d'Avorio, conta almeno una matrilinea di origine servile localizzata ad Ellonyi. L'*abusua kpanyinli* di questa matrilinea, Arizi Kpole, è in rapporto di grande intimità con l'*abusua kpanyinli* del seggio, Nyanzu Mensah, ma non altrettanto con gli altri anziani del matrilineaggio che lo considerano assai poco. In questo caso, l'origine servile è di dominio pubblico e la metafora che la rappresenta è nota a molti (36).

La storia del lignaggio Nvavile cui appartiene Moke Mieza parte da due antenati, i fratelli Eba Kua o Pro Kua, donna, e Mosu Wofa, uomo, che emigrarono da Dwokwa, in area fante, per giungere a Mape nell'Aowin. Erano, secondo la tradizione, mercanti di tabacco. La storia del matrilineaggio insediato a Mape presenta alcuni lati oscuri connessi alle modalità per cui questa famiglia ottenne i diritti sul seggio di quella importante città. Questo lignaggio è diffuso in otto villaggi nzema, in alcuni dei quali dispone di *abusua azele*, e le linee nzema si dichiarano tutte discendenti da un'antenata, identificata, secondo le diverse matrilinee, o con Benyinli Tena, condotta in sposa dallo zio materno Mosu Wofa ad un uomo Twea del seggio reale di Beyin (anticamente Benyinli, da cui il nome Benyinli Tena), o con Alekyi, figlia della precedente, condotta invece dallo zio materno, Angema Kpanyinli, ad Atuabo in sposa all'*Omanhene* dello Nzema orientale, Avo del clan Twea. In queste vicende si ravvisa chiaramente la politica espansiva del matrilineaggio di Mape che annoda alleanze con entrambe le famiglie Ndweafɔɔ al potere ad Atuabo e a Beyin, al di là del sanguinoso contrasto tra queste, nel periodo che intercorre tra la caduta di Kaku Aka e la conclusione della guerra civile, tra il 1850 e il 1870 circa. In base alla memoria dell'ultranovantenne Kwasi Aka, zio materno di Mieza e *suakunlu rale* del matrilineaggio reale Twea di Beyin, la lista dei capi di Mape annovera, dopo Mosu Wofa e Angema Kpanyinli, Avo Bile, figlio di quell'Avo di Atuabo, Danoma, zio materno di Kwasi Aka, e influente personaggio di Beyin, Adeeba, della matrilinea di Ellonyi costituita da *suakunlu mrle* del matrilineaggio Twea di quel seggio. Le morti premature degli ultimi due capi hanno suggerito agli altri membri del matrilineaggio di lasciare vacante il seggio di Mape che, da parte della matrilinea locale

aowin, è stato ripetutamente offerto a membri delle matrilinee nzema. Così il seggio venne offerto a Kwasi Aka che rifiutò, e allo stesso Mieza, anch'egli *suakunlu rale* di un matrilineaggio Twea, quello del seggio di Ngelekazo, che pure ha rifiutato. Altri influenti personaggi di questo lignaggio figurano come *suakunlu mrale* di lignaggi aristocratici Ndweafɔɔ, come Bebu, prozio materno di Mieza, figlio del lignaggio reale di Ellonyi e *neazo* (37) di quel seggio per molti anni fino alla sua morte. La politica di alleanza con gli Ndweafɔɔ detentori di seggi sulla costa ha rappresentato per gli Nvavile di Mape una garanzia di lunga durata per il mantenimento di posizioni commerciali e il controllo dei flussi di scambio, nonché la creazione sulla costa di linee di *suakunlu mrale* dei seggi (38) Ndweafɔɔ, linee che avevano gli strumenti per rappresentare altrettanti centri di potere. La vocazione all'intermediazione commerciale, che si sosteneva mediante alleanze politico-matrimoniali, si combinava anche con la strategia di costruire matrilinee del proprio lignaggio suscettibili di creare ricchezza. Anche in questo caso la presenza di linee di schiavi conferma una logica che pare fosse seguita da tutti i matrilineaggi aristocratici. Danoma, l'uomo che sedette per sei anni sul seggio di Mape e morì intorno al 1940, aveva una moglie schiava da cui ebbe alcune figlie. Una di queste è la vecchia Avola, data in moglie ad un uomo Twea del seggio di Allengenzule. Le linee di origine servile rispondevano all'esigenza demografica di disporre di figli e soprattutto figlie da poter allocare come mogli in un quadro di alleanze (39). In questo modo ci saranno anche figli di figlie che avranno lo status di *suakunlu mrale* in diversi villaggi, e per quanto questi discendenti di schiave non possano ereditare il seggio del nonno materno nel villaggio di origine del loro lignaggio, possono acquisire ricchezza e prestigio nei villaggi dove hanno i natali sulla terra dei loro padri. Con un po' di fortuna, potrebbero anche rilevarne i diritti sul seggio, come spesso è avvenuto in molti villaggi dove la matrilinea del *neazo* ha finito per soppiantare quella storicamente al potere (40).

L'acquisizione di schiavi avveniva in diversi modi. Una persona poteva essere acquisita in servitù da un lignaggio aristocratico come pegno (*awoba*, *aobafwe* in anyi) per un debito o per un pagamento

futuro. La storia narratami il 30 gennaio 1995 da Kwasi Amekyi III, *belemgbunli* di Ellonyi, contiene un passaggio di estremo interesse:

Naa yewo nuhoa too la mgbanyima ne wo nuhoa too la enee busua bieko mo o lumuala orabokale eke ama la ale Adahonle nemo nrenyia Bile Kpanyinli ye ohale naa nrenyia Bile Kpanyinli raleradole nrenyia Bulu kyi la enee owoke otane. Bie wo nua yinjayemo yemo ole edweke mo oye dokoe. ole fealera ek yi yehayemo. Yemoti oyele dee la. enee nrenyia Bile Kpanyinli yeakpo yemoti meke owule la enee ye mgbanyima bevi Edobo. Nrenyia Bile Kpanyinli mumua ne vi Edobo. Mgbanyima mo bevi Edobo berale ke bebava ye la. Okile ke kake mo bevi Edobo berale ke bebava ye okile ke kake mo beduale wo nrenyia ne ati la owoke beye bema nrenyia Bulu kyi. Banyia ezukoa bandua la ati bemanle beziele ye wo eke. Oti ovi meke zohane anu saa Adahonle nemo biala wua bema beto azele okile ke nza toba ko romo toba ko asanea benyia adenle bazie ye.

I nostri antenati erano dunque in questo villaggio e il primo clan che si aggiunse fu Adahonle. Arrivò l'uomo Bile Kpanyinli e cercò rifugio presso Bulukyi e si insediò. C'è un segreto in questa storia che non posso raccontare. Quando Bile Kpanyinli morì i suoi anziani vennero da Edobo, essi vennero per lui. Questo dimostra che il debito che era stato pagato per l'uomo non era stato ancora restituito a Bulukyi. Essi non portarono denaro per pagare la sua testa e così non fu consentito loro di portare via il morto che fu seppellito qui. Da allora, quando muore qualcuno degli Adahonle, devono pagare una bottiglia di gin e una di rhum per avere il permesso di seppellire il morto qui.

La storia narra di Bile Kpanyinli di un lignaggio Adahonle di Edobo che, a causa di una pesante condanna per adulterio (41), cercò rifugio presso il capo di Ellonyi, Bulukyi. Quest'ultimo pagò la multa per il suo protetto che rimase in *awoba* presso la corte del *belemgbunli* e ricevette terra da coltivare. Il pagamento delle due bottiglie per seppellire i morti Adahonle vuole perciò dimostrare che questo lignaggio, presente ad Ellonyi con alcune matrilinee, non appartiene realmente alla comunità del villaggio, ma è in qualche misura considerato ancora come straniero a causa del mancato pagamento dell'*awoba*, malgrado che l'antenato avesse ricevuto il permesso di insediarsi.

Altre modalità di acquisizione di schiavi erano la cattura o l'acquisto. Quest'ultimo modo era di gran lunga il più diffuso. Gli schiavi provenivano generalmente dal nord e venduti in mercati che operavano dall'area baule all'area asante. I trafficanti che curavano l'acquisto e il trasferimento degli schiavi verso la costa erano soprattutto Nzema (v. anche Perrot 1982: 157). La particolare tendenza alla dispersione, soprattutto verso i villaggi costieri, propria dei lignaggi aristocratici nzema fa trasparire il costume di cedere donne in alleanza a segmenti di altri lignaggi localizzati in villaggi con cui si intendevano mantenere relazioni commerciali continue. In questa prospettiva, le figlie di una schiava presa in matrimonio rappresentavano, agli occhi di un membro influente di un lignaggio aristocratico, altrettante pedine di possibili alleanze, donne da cedere in *awoba* - come pegno di successivi pagamenti o rifornimenti - per garantirsi legami duraturi.

3. Teorie incrociate

La ricostruzione di una genealogia è un'operazione molto complessa che può essere realizzata solo con i contributi congiunti di uomini e donne. I due sessi mostrano modalità e abilità diverse nella memoria genealogica. Gli uomini tendono a ricostruire la genealogia, a partire dall'antenata presuntamente più lontana della propria linea, seguendo un percorso che annoda gli uomini importanti del matrilineaggio, col rischio di sovrapporre le matrilinee. Perciò spesso confondono i *benli akunlu* (segmenti minimi di lignaggio composti da una madre e dai suoi figli) con i *benla akunlu* (segmenti di lignaggio che partono da una donna e comprendono i figli di questa e i figli delle sue figlie, i figli di queste ultime, ecc.). Così accade talora che una donna venga confusa con sua figlia e non si possa più stabilire con certezza l'appartenenza degli individui alle linee generazionali. Le

donne seguono invece un criterio più rigoroso che le porta a ricordare segmento (*benli akunlu*) per segmento, scendendo dalla prima antenata, attraverso la sua figlia più anziana, e così di seguito per poi risalire e ridiscendere nella scala genealogica. Perciò le donne riescono a ricordare meglio degli uomini l'origine delle matrilinee, ed essere così depositarie sicure dei segreti di quelle matrilinee che derivano da donne che non sono figlie di altre donne del lignaggio. La differenza tra *benli* e *benla akunlu* risiede tutta nella distinzione tra madre e madre della madre e quindi nella possibilità di far risalire una donna ad un'altra nella scala genealogica, senza interruzione nel processo di matrificazione. Ciò che gli uomini non dominano perfettamente è quindi proprio il computo delle linee servili, confondendo talora i *mreladane* (sing. *ereladane*, termine che indica la persona che ha generato figli) che derivano da donne con quelli che invece derivano da membri maschi del matrilineaggio.

La questione dell'eredità è centrale nella teoria Nzema del potere. Il concetto fondamentale è quello di *agya*, comune a tutta l'area akan. Non corrisponde al nostro concetto di eredità, ma ha piuttosto il senso di un patrimonio di cui godono tutti coloro che condividono l'appartenenza al medesimo *suakunlu abusua*. Il concetto antropologico di "gruppo corporato" sembra dunque adatto a questa idea. Tuttavia, l'esistenza di linee servili tradisce un senso diverso del concetto di corporazione. Queste sono escluse dal diritto a «mangiare il seggio», perciò, quando gli Nzema, usando un'espressione stereotipata, dicono che *abusua ngamɔnu* significa «essere dello stesso clan», ma non ereditare gli uni dagli altri, ed equivale quindi a potersi sposare (42), esprimono in realtà solo una mezza verità. I limiti dell'esogamia non sono esattamente corrispondenti all'estensione della pratica ereditaria su base lignatica. Una linea servile non può ereditare da una linea aristocratica (meno vero è il contrario), tuttavia, finché il segreto è mantenuto, e finché i membri di quella matrilinea partecipano ai funerali dei membri del matrilineaggio e viceversa, nessuno può dichiarare che la famiglia non è una e indivisibile, e la prescrizione esogamica permane rigorosa. Il segreto sulla loro origine permette alle linee servili di mantenere, sia pure solo agli occhi del

mondo esterno, il diritto a «mangiare il seggio», ed è quindi *conditio sine qua non* dell'unità politica del lignaggio e della sua capacità di espansione.

Uno dei fenomeni più appariscenti, anche se ancora non molto diffuso, è la tendenza da parte dei matrilignaggi aristocratici di fissare sulla carta la propria genealogia. È un'esigenza che si manifesta per ragioni diverse. Può scaturire da una lite in corso per la prevalenza di una matrilinea su un'altra (43), o per la definizione dello stato servile di alcune matrilinee che pretendono di essere ammesse alla successione. Oppure può dipendere dall'eccessiva dispersione e frammentazione del matrilignaggio, e dalla conseguente difficoltà a discernere e riconoscere i parenti uterini più lontani geograficamente o genealogicamente. Per quanto questa esigenza appaia oggettivamente legata più al problema dell'eredità materiale che a quello di riconoscere correttamente i parenti nel corso dei funerali, queste due operazioni sono strettamente connesse e rappresentano due momenti del medesimo processo. D'altra parte, mentre il concetto di mangiare l'*agya* fonda l'unità ideale del lignaggio, la sua corporeità e corporatività, la partecipazione ai funerali e il riconoscimento reciproco di appartenenza lignatica, insieme alla scelta del *koliagya*, successore del defunto, rappresenta il momento performativo più alto della teoria nzema della discendenza. Qui la posta in gioco non è soltanto l'eredità materiale, ma la ridefinizione delle relazioni tra le diverse matrilinee e l'assetto unitario di un sistema familiare complesso e sfumato. Questo trova i suoi punti di rottura nell'impatto tra matrilinee aristocratiche e matrilinee servili, e nella difficoltà a gestire contestualmente la distanza genealogica delle matrilinee e la distanza geografica dei segmenti di lignaggio, che sono due vettori diversi che si intersecano in modo non predeterminabile.

La mancata partecipazione di una matrilinea al funerale di un membro del lignaggio, soprattutto se influente, come un *abusua kpanyinli* o un *belemgbunli*, è il segnale di un conflitto che, da segreto, diviene palese e pubblico. Il matrilignaggio Twea che detiene il seggio di Kengen è tutt'uno con quello del seggio di Ehoaka. Anche in questo caso la fondazione dei villaggi ha seguito il solito schema:

dapprima il lignaggio si è insediato a Kengen, sulla costa, per la produzione del sale, successivamente a Twenene, sempre sulla costa, e, da ultimo, ad Ehoaka, nell'interno, per lo sfruttamento della foresta. Un'annosa lite tra i due seggi di Kengen ed Ehoaka per alcune terre di confine ha finito per dividere la famiglia, malgrado vari tentativi di pacificazione. Tuttavia, alcune matrilinee legate al seggio di Ehoaka, come quella di Elenda cui appartiene l'attuale *abusua kpanyinli* del seggio di Ehoaka, in contrasto con gli immediati interessi del seggio, continuano a mantenere relazioni con gli anziani di Kengen (44). Al contrario, quelli di Kengen si rifiutano di considerare come parenti i membri del segmento di lignaggio localizzato ad Ehoaka e le linee loro alleate disertandone i funerali, così la lite è ormai di dominio pubblico e nessuno fa più mistero della rottura della famiglia.

La natura politica della teoria dell'unità del lignaggio è la chiave per comprendere le logiche che presiedono alla manipolazione dei rapporti sociali non solo all'interno del matrilineaggio, ma anche, e talora soprattutto, nel quadro delle reti complesse di alleanze in cui il matrilineaggio si trova implicato e cui deve la sua grande frammentazione. Il problema dell'estensione del lignaggio sottende fatti politici complessi. Le alleanze matrimoniali sono gestite normalmente dai padri, e il destino di una donna al primo matrimonio è un affare che riguarda suo padre. La frequenza dei divorzi e il costume dell'affidamento di figli a parenti inseriscono nel sistema un elemento di forte indeterminazione. Una donna nel corso della sua vita può essere sposata a più uomini, e il rapporto tra i padri e i figli, che nella teoria *nzema* rappresenta un campo fondamentale, può risentire notevolmente delle vicissitudini matrimoniali delle madri. Una donna, dopo il divorzio, tende generalmente ad appoggiarsi alla propria matrilinea i cui anziani hanno quindi il compito di proteggerla e favorirne eventuali successivi matrimoni. L'affidamento inoltre crea vincoli fittizi di paternità per cui l'affidatario può agire come padre nei confronti dell'affidato e, qualora questi sia una ragazza, può determinarne il destino matrimoniale. In questa prospettiva, le due modalità del *suanu agyiale*, i matrimoni cioè con le due cugine incrociate, apparirebbero chiaramente come strategie politiche del

lignaggio per garantirsi obiettivi di compattezza e relazioni durature con altre famiglie. Solo in parte è così. Non è in genere il matrilineaggio che decide a chi debba essere data in moglie una donna, ma una volta che questa decisione è presa, la più importante conseguenza è il possibile stabilirsi di un *benli akunlu* nel territorio controllato dai padri dei figli di quella donna. In realtà, spesso, il matrimonio con la cugina matrilaterale è deciso dal padre della ragazza in pieno accordo col nipote uterino con lo scopo dichiarato di legare quest'ultimo ai destini del primo attraverso una sorta di designazione di successione *ante mortem*. Il matrimonio con la cugina patrilaterale è richiesto dal padre, o dai padri, del ragazzo per garantirsi una discendenza uterina all'interno della casa e comunque nel villaggio. Sono strategie determinate da specifici interessi locali di matrilinee che tendono a mantenere al loro interno la circolazione dei beni ereditari e per questo contrastano con la tendenza di fondo e di lungo periodo di espansione e frammentazione dei lignaggi. Non è possibile accreditare a questi due tipi di matrimonio, talora erroneamente ritenuto preferenziale, un senso complessivo e generale di ordine politico. Non è indifferente infatti che la cugina incrociata sia vera oppure classificatoria, perché in quest'ultimo caso entra in gioco la relazione tra matrilinee genealogicamente più lontane e la strategia è di livello più complesso e di ordine più squisitamente politico.

La dimenticanza strutturale dei padri delle madri mette in evidenza quel principio di indeterminazione cui ho già fatto riferimento e che spinge ad oscurare le alleanze dalla seconda generazione ascendente in su. Tuttavia la persistenza di relazioni del tipo "padri-figli" tra lignaggi, indipendentemente dalla ripetizione di matrimoni del tipo *suanu agyiale*, è un fatto politico che si esprime attraverso un lessico politico, come per esempio nella distribuzione ereditaria, all'interno dello stesso villaggio, di cariche legate al ruolo che alcuni lignaggi hanno svolto presuntamente a partire dall'epoca della fondazione (45).

L'unità del matrilineaggio è perciò un punto di vista che deve essere negoziato di volta in volta, e il momento qualificante di questa

negoziiazione è ancora una volta il funerale (Pavanello 1996). Per altro verso, la relazione tra padri e figli, nel luogo dove si è formata la nuova matrilinea, non dipende dal matrilineaggio cui appartengono i figli, ma soprattutto dalla storia di quella particolare relazione e dai suoi sviluppi interni. Un lignaggio si compone di matrilinee ciascuna delle quali ha una sua storia di rapporti con i padri, per cui la sua unità come punto di tensione e di raccordo di interessi economici e politici è, di nuovo, un punto di vista che varia secondo le diverse matrilinee in relazione alla loro localizzazione. La realtà è tuttavia ancora più complessa e sfumata. La matrilinea non è un segmento localizzato, ma un concetto antropologico, mentre la localizzazione dei segmenti di lignaggio dipende dal destino matrimoniale delle donne che li originano. Tuttavia gli interessi che si consolidano in un particolare villaggio, dovuti per esempio alla concessione di terra da parte dei padri ai membri maschi del *benli*, in quanto *suakunlu mrale*, suggeriscono spesso l'afflusso di altri membri del lignaggio, particolarmente della medesima matrilinea, *benla*, cui appartiene il *benli*. In questo modo si crea un polo di attrazione che diviene, nello stesso tempo, un nodo di interessi economico-politici. La scelta dell'*abusua kpanyinli* della linea ivi localizzata cessa di essere un fatto puramente formale e cerimoniale, per cui questo ruolo viene ricoperto automaticamente dal più anziano o dal più autorevole presente *in loco*, ma diviene una questione che, implicando interessi forti, mette in gioco l'intero matrilineaggio. La scelta rientra nella competenza della o delle matrilinee che sono direttamente coinvolte negli interessi, ma l'investitura non può avvenire che nel corso dei funerali, dove l'assenso dell'intera famiglia deve essere esplicitato. Così accade che membri della stessa matrilinea, ma residenti altrove, vengano scelti per le funzioni di *abusua kpanyinli* in un villaggio dove gli interessi della matrilinea, e per essa, dell'intero matrilineaggio, si trovano ad essere localizzati e ad avere corpo in piantagioni e case. La logica stessa delle trasmissioni ereditarie è condizionata dai diversi livelli degli interessi economico-politici. Un conto è ereditare una piantagione su *abusua azele* del lignaggio del seggio, e un altro conto è ereditare una piantagione su *abusua azele* di un lignaggio che, in

quel villaggio, non mangia il seggio, e un altro ancora, ereditare una piantagione già in regime di *abusa* (46) su terra di un seggio mangiato da un altro matrilinearaggio. Nel primo caso le strategie ereditarie seguiranno una logica determinata dal gioco di interessi che riguarda l'intero scacchiere del lignaggio; nel secondo e nel terzo, prevarranno interessi relativi alla matrilinea che vanta diritti su quell'area o su quei beni (47).

La struttura e l'estensione del lignaggio, come fatto politico ed economico, corrisponde ad una rete di uomini che rappresentano altrettanti nodi di interessi la cui gestione è frutto, insieme alla struttura della rete stessa, di una negoziazione continua. È una struttura che differisce nettamente da quella genealogica. Mentre questa disegna una mappa segmentale, la prima disegna una mappa geopolitica. La mappa genealogica che ogni anziana del matrilinearaggio ha in testa tende, seppure con margini talora notevoli di approssimazione, a coincidere o a connettersi con le altre mappe o con altri segmenti di mappa nella testa delle altre donne. La mappa geopolitica che ogni anziano del lignaggio ha invece in mente rappresenta un punto di vista dal quale i rapporti economici e politici vengono vissuti e gestiti. Ogni anziano che rappresenta una certa linea corrisponde ad un diverso punto di partenza e di arrivo all'interno di una versione peculiare della mappa geopolitica del lignaggio.

Note

1. La ricerca è stata realizzata con fondi del Ministero dell'Università e della Ricerca Scientifica e Tecnologica, del Consiglio Nazionale delle Ricerche, nonché del Ministero degli Esteri. Ringrazio coloro che hanno diviso con me i diversi periodi di ricerca sul terreno: Matteo Aria, Berardino Palumbo, Pino Schirripa, Barbara Vatta. Ringrazio il *Ghana Museums and Monuments Board* per i permessi accordati e per l'assistenza fornita. Ringrazio inoltre l'*Omanhene* e Presidente del *Western Nzema Traditional Council*, Awulae Annor Adjaye III, tutti i capivillaggio e il popolo Nzema per l'affettuosa ospitalità e la straordinaria disponibilità con cui hanno collaborato alla mia ricerca. Un particolare ringraziamento infine a Thomas Moke Mieza, instancabile compagno delle mie peregrinazioni in terra nzema e fedele interprete dei miei lunghi colloqui.

2. Gli Nzema sono una popolazione di coltivatori e pescatori matrilineari del gruppo Akan stanziata tra il basso corso del fiume Ankobra, ad est, e quello del fiume Tano e la laguna di Aby, al confine tra Ghana e Costa d'Avorio, ad ovest. Storicamente si hanno notizie di una formazione politica nzema sin dal tardo XVII sec. (v. Valsecchi 1986, 1994). Alla metà del XIX sec. il territorio nzema si divise in due regni, orientale e occidentale, tra loro ostili, che subirono anche differenti vicende nei loro rapporti con le potenze europee, Gran Bretagna e Olanda. Gli Nzema erano noti nel passato, e ancora oggi lo sono in Costa d'Avorio, col nome di Apolloni, derivante dal toponimo di un piccolo promontorio scoperto da navigatori portoghesi nel 1471 e da essi denominato *Cabo de Santa Apolonia* dal nome della santa del giorno (9 febbraio).

3. Questa definizione indica il consiglio di tutti i capivillaggio (*arelemgbunli*, sing. *belemgbunli*) della *Traditional Area* (termine che indica le aree di *chieftainship* tradizionale e oggi di competenza giurisdizionale delle *Native Courts*) dell'antico regno Nzema occidentale, oggi corrispondente al Jomoro District. I villaggi nel Western Nzema in cui ho condotto le mie ricerche sono: Agyeza, Allengenzule, Allowule, Beyin (capitale del W. Nzema), Bonyere, Ehoaka, Ekebaku, Elenda, Elibo, Ellonyi, Half Assini, Kabenlasuazo, Kengen, Mpataba, Mpem, Nawule, Ngelekazo, Nuba, Nzulezo, Tikobo 1, Twenene. Nell'Eastern Nzema, l'unico villaggio dove ho condotto la ricerca è Anyinase; ho però avuto contatti rilevanti anche in Atuabo (capitale dell'E. Nzema), Anokyi e Ngalekyi.

4. La bibliografia sugli Nzema prodotta dalla Missione Etnologica Italiana è ragguardevole ed è doveroso qui citarne i titoli più significativi: Cardona 1977; Grottanelli 1977, 1978, 1988; Lanternari 1974, 1977, 1988; Signorini 1977, 1978; Wade-Brown 1977, 1982.

5. *Abusua kpanyinli* significa l'anziano, cioè il capo della famiglia. Ogni segmento localizzato di un matrilineaggio ha alla sua testa un *abusua kpanyinli*. I due *abusua kpanyinli* del seggio sono due cariche elettive all'interno di ogni lignaggio che controlla un seggio di capovillaggio. Controllare un seggio (*di ebia*, mangiare il seggio) significa disporre di diritti primari e inalienabili sul territorio di un villaggio, sulle risorse del sottosuolo, nonché sulle risorse non domestiche (foresta vergine, ecc.), diritti che derivano essenzialmente da priorità nello stanziamento. Il territorio di insediamento di una comunità di villaggio è normalmente frutto di una concessione da parte dell'*Omanhene* la cui autorità è riconosciuta su tutto il regno. Costui conserva un diritto formale sull'intero territorio e sulle sue risorse. I due *abusua kpanyinli* rappresentano il matrilineaggio e tutti i suoi diritti, laddove il *belemgbunli*, che pure appartiene al medesimo matrilineaggio, deve necessariamente rappresentare i diritti della comunità del villaggio. L'*abusua kpanyinli* è normalmente uno zio materno (*awuvuanyni*) del *belemgbunli* appartenente ad una diversa matrilinea, così come l'*abusua kpanyinli* *raale* è una sorella classificatoria del *belemgbunli* appartenente ad una matrilinea ancora diversa. *Abusua* (da *bu*, dividere, e *sua*, casa) indica ciò che nel lessico antropologico è designato col termine *clan*, anche se gli Nzema più precisamente distinguono l'*asalo abusua* (*asalo*, parte comune della casa, dove sono ammessi gli estranei), ovvero il *clan* in cui si riconoscono tutti coloro che condividono il medesimo sistema simbolico, dal *suakunlu abusua* (*suakunlu*, camera da letto, dove sono ammessi solo i parenti stretti, le mogli e i figli), ovvero il matrilineaggio, l'insieme delle linee di fratelli che si riconoscono parte della stessa discendenza uterina da un'antenata comune condivisa nella memoria genealogica. Gli Nzema, come quasi tutti i gruppi akan, riconoscono sette clan: Adahonle, Alonwoba, Azanwule, Ezohile, Mafole o Asamangama, Nvavile, Twea o Ntwea (pl. Ndweafɔɔ).

6. In questa circostanza, come durante quasi l'intera durata della missione sul campo tra luglio e settembre 1995, era presente anche Barbara Vatta.

7. Questa lunga perifrasi, necessaria nella lingua nzema, viene sinteticamente tradotta in inglese con «king maker».

8. Arizi Kodwo è un anziano influente del matrilineaggio Nvavile di Mpataba. È nato però ad Half Assini, sulla costa, figlio di Arizi appartenente al segmento locale del matrilineaggio Ezohile del seggio di Allowule. A sua volta, il padre Arizi era nipote uterino di Anomgbo Kodwo, uomo Ezohile che sedette sul seggio di Ngelekazo, altro villaggio costiero vicino a Beyin, seggio che fu poi aspramente conteso con un matrilineaggio Twea che ne rivendicava il diritto. Arizi Kodwo, insieme alla sua linea di fratelli, è dunque frutto di un'alleanza, peraltro assai più ampia, tra il matrilineaggio Nvavile di Mpataba e il potente matrilineaggio Ezohile di Allowule. Ha

trascorso la sua infanzia e giovinezza a Ngelekazo, presso lo zio materno del padre che lo crebbe come un figlio, e mantiene in quel villaggio un grande prestigio continuando a compiere tutti i suoi doveri nei confronti sia della comunità, sia soprattutto dei suoi padri Ezohile, nella cui casa risiede ogniqualvolta si reca nel suo villaggio adottivo. Egli però vive attualmente, in forma pressoché permanente, in una fattoria nella terra di Mpataba dove ha ottenuto dal suo matrilinearaggio una vasta porzione di terra che ha provveduto a dissodare.

9. Sorta di polenta fatta con fecola di banana e manioca.

10. Si tratta di un distillato, definito in inglese «local gin», dal liquido fermentato che si ricava dalla palma di rafia.

11. Questa formula di saluto, che si accompagna ad un leggero inchino e viene gridata a gran voce, è rivolta agli anziani (*Nanà*) e agli uomini (*ngya*) quando ci si presenta nel corso di riunioni.

12. *Suakunlu rale* significa figlio (*rale*, pl. *mrale*) del lignaggio, indica cioè la posizione del figlio (appartenente dunque ad un matrilinearaggio diverso da quello di suo padre) di un uomo rispetto a tutti i membri del matrilinearaggio paterno. Nel caso in questione, l'uomo era figlio del lignaggio del seggio.

13. *Kpanwo* è parola nzema che significa pane e, per estensione, il cibo, dimostrando una chiara origine dal portoghese *paõ*.

14. Stanza inaccessibile agli estranei, dove il *suakunlu abusua* può riunirsi quando si sceglie un successore e dove i segreti della famiglia possono essere discussi.

15. La sorpresa era dovuta al fatto che, in genere, i mariti delle donne a partire dalla seconda generazione ascendente non vengono ricordati.

16. Dalla ricostruzione genealogica di quasi tutti i matrilinearaggi che abbiamo preso in considerazione, emergono fatti analoghi verificatisi fino alla prima generazione ascendente rispetto agli attuali anziani. Si può ipotizzare che simili matrimoni con schiave si siano realizzati fino ai primi decenni di questo secolo. In pratica, uomini influenti prendevano in mogli delle giovani schiave avendone figli che appartenevano al matrilinearaggio del padre. Questi dunque avevano il duplice status di membri e figli di un lignaggio, ma non potevano essere presi in considerazione per la successione al seggio (v. anche Perrot 1982: 157 e segg.). Perrot (*ibidem* 164), per gli Anyi Ndenye, sostiene che il figlio nato da una schiava e da un capo era considerato *dasuaba*, equivalente dello nzema *suakunlu rale*, o più genericamente *auloba* (figlio della corte). Afferma questa studiosa: «À la mort du chef de cour, l'*auloba* pouvait, en effet, assurer la continuité familiale si la lignée des frères utérins ou des neveux ne comprenait personne apte par son âge et ses capacités à recueillir la succession. L'*auloba*, qui ne pouvait être intronisé et devenir l'héritier d'une chefferie, veillait sur l'héritage en qualité de *sizafwe* "gardien", en attendant la désignation de l'héritier. Il pouvait exercer l'intérim pendant de longues années et jouir d'une certaine autorité. Il arrive que dans la liste des chefs d'un village figure le nom d'un simple *sizafwe*.».

17. Oggi si sacrifica una pecora, ma fino all'istaurarsi del regime coloniale si sacrificava un membro della propria famiglia uterina (preferibilmente uno schiavo adottato), come dimostra la storia di Anyinase. In questo villaggio, due tronconi del matrilinearaggio *Alonwoba* che controlla il seggio si sono lungamente disputati l'eredità, presumibilmente tra la metà e gli anni '70 del secolo scorso. Un episodio di pacificazione ancora oggi viene ricordato attraverso la frase «presero un uomo da una parte e dall'altra per purificare la terra (*azele enluale*)», frase che ha il sapore dell'espressione idiomatica. Molti informatori hanno inoltre dichiarato che i sacrifici umani furono successivamente sostituiti con sacrifici di bovini per la ragione che questi animali somigliano agli uomini per la durata del periodo di gestazione.

18. Il rapporto tra padri e figli (v. Palumbo 1992; Pavanello 1995) appare, attraverso il caso di Arizi Kodwo, un rapporto che si istaura e si consolida nel tempo tra il matrilinearaggio dei «padri», rappresentato da alcuni esponenti di un segmento locale di un lignaggio aristocratico, e alcuni figli che, per loro peculiari caratteristiche, riescono a garantire ai padri non solo un preciso e positivo riscontro economico, ma anche una solida fedeltà politica.

19. *Abusua azele* indica la terra che un lignaggio ha dissodato a partire dalla foresta vergine, acquistando così diritti praticamente inalienabili. Lo stesso matrilinearaggio detentore del seggio ha la propria *abusua azele* su cui esercita, in quanto gruppo di parentela, diritti d'uso

immediati. *ehoayele* è invece la foresta vergine che, come risorsa non domesticata, fa parte dei diritti primari del seggio, ma il cui uso per coltivazione è accessibile a chiunque vanti un diritto di cittadinanza, per nascita o altro, nel villaggio.

20. *Agyapadee* è un termine diffuso in quasi tutta l'area akan col significato di bene prezioso ereditabile.

21. Letteralmente "matrimonio in casa", corrisponde al concetto antropologico del matrimonio con la cugina incrociata.

22. Ereditare (*di agyia*), nel senso di ereditare beni (*di agyapadee*) e particolarmente piantagioni (*«meli agyia meva eya»*, ho mangiato l'eredità e ho preso la piantagione), differisce sia dall'idea di ereditare diritti d'uso sulla terra dissodata dai propri antenati (*nvusinra*, foresta secondaria), sia dall'idea di ereditare diritti primari sulla terra (*ehoayele*, foresta vergine) e sulle risorse naturali, e cioè diritti su un seggio (*di ebia*). Ancora diverso è il concetto di successione nel senso di sostituzione del defunto con un membro vivente del matrilineaggio espresso attraverso il termine *koliagya* (*«edeke tua, edeke sia nuhua»*, lett. «una penna strappata, un'altra penna la rimpiazza»; frase proverbiale che indica il processo continuo di sostituzione dei membri dei matrilineaggi). Si tratta perciò di quattro concetti diversi tra loro nella teoria nzema che non corrispondono perfettamente alle nostre idee di eredità e successione. Nel caso in questione, la ricchezza prodotta all'interno della matrilinea di Arizi Kodwo potrebbe teoricamente essere ereditata nell'ambito più vasto dell'intero matrilineaggio, al contrario, i diritti sul seggio propri del matrilineaggio non potrebbero mai essere trasmessi a membri di quella matrilinea.

23. È degno di nota infatti che i lignaggi aristocratici su cui ho raccolto tradizioni storiche orali rivendicano una nobiltà primigenia, dichiarando in genere precise radici etniche e geografiche (p. es. Ahanta, Anyi, Asante, Fante, ecc.), evidenziando una convergenza verso la costa nzema sia da ovest, sia da nord che da est. Ed è altrettanto degno di nota che le matrilinee la cui origine servile è pubblicamente nota, al contrario, fanno mostra di ignorare la loro provenienza. La tradizione per cui il termine Nzema deriverebbe da *me nze* (io non so), da cui *menzema* (la gente del "non so") riportata da Ackah (1965), citato anche da Palumbo (1995: 137), andrebbe quindi riferita solo alla massa plebea di origine servile. Non è possibile perciò prescindere da questi elementi basilari per tentare un'analisi delle ideologie identitarie degli Nzema.

24. Questa dinamica politica è stata bene messa in evidenza da Palumbo (1991, 1992, 1994, 1995) per gli aspetti che si riferiscono ai rapporti tra un lignaggio fondatore, che detiene il diritto sul seggio, e i lignaggi dei figli che si aggiungono e che, dissodando la terra concessa dai padri, acquisiscono, sul suolo da loro lavorato, diritti succedanei; un altro aspetto messo in evidenza è quello che riguarda la creazione di seggi per i figli che appare comune a tutta l'area akan. Tuttavia queste dinamiche, in area nzema, non sono perfettamente leggibili se non tenendo conto della tendenza alla dispersione, tipica di tutti i lignaggi aristocratici, ciascuno dei quali risulta mediamente distribuito in venti e più diversi villaggi.

25. Alcuni lignaggi aristocratici mantengono rapporti di unità familiare con diramazioni localizzate in aree non nzema dove detengono seggi e da cui talora dichiarano di essere originari. È il caso del matrilineaggio Twea del seggio di Ngelekazo che detiene anche il seggio ad Aleekro presso Krinjabo nell'area Sanwi in Costa d'Avorio; del matrilineaggio Ezohile di Elibo che detiene anche il seggio di Ayebo nell'Aowin. In altri casi, i legami sono ad oriente, come per un matrilineaggio Mafole, con segmenti localizzati a Ngelekazo e ad Ellonyi, che proclama la propria origine ahanta, essendo parte di un più ampio matrilineaggio Asamangama che detiene un seggio di *paramount chief* a Kpulisi (Prince's Town).

26. Si tratta del matrilineaggio cui appartiene Mòke Mieza. La genealogia fu raccolta dallo stesso Mieza nei primi anni '70, mentre collaborava con Italo Signorini alla ricerca sulla terminologia di parentela. A Signorini, cui si deve la competenza con cui Mieza ha svolto questo lavoro, va la gratitudine dei componenti dell'attuale Missione Etnologica Italiana in Ghana. La genealogia di Mieza è stata rivista, corretta e completata da M. Pavanello e B. Vatta nel corso della missione effettuata tra luglio e settembre 1995.

27. Questa storia è contenuta in due racconti narrati a B. Vatta rispettivamente da Gyeni Ndabela, *Abusua Kpanyinli raale* di Nawule il 22 agosto 1995, ma residente ad Ekebaku, la seconda da Nanà Adonle Kpanyinli III, *belemgbunli* di Nawule il 23 agosto 1995.

28. Questo mito sembra essere diffuso anche in altre aree e può quindi essere ascritto alla categoria che Vansina definisce dei *wandersagen*.

29. Nell'area di influenza dell'impero Asante la polvere d'oro aveva funzione di moneta che circolava in pacchetti detti *bole*.

30. I bacili di ottone - secondo diverse testimonianze - erano un tempo assai comuni; oggi sono piuttosto rari e usati esclusivamente per fini rituali come, ad esempio, nelle cerimonie di purificazione. Un bacile di questo tipo è sempre usato nel rito di purificazione che segue la nascita di due gemelli.

31. Perrot (1982: 232) riferisce un mito analogo narrato nel 1965 da un esponente Ashua di origine nzema in Costa d'Avorio: «Pendant l'exode ils franchirent un fleuve [...] ils oublièrent d'emporter du feu avec eux. Ils envoyèrent un chien pour en prendre. Le chien retourna à l'endroit qu'ils venaient de quitter et leur rapporta un tison. C'est pourquoi on les appelle Ashua ou Ntioafwe».

32. A questo proposito è utile ricordare la storia leggendaria di una regina (*ɔbahema*) di Apollonia, Afamouchou (probabile corruzione francofona di Afo Ama Asua), vissuta presumibilmente verso la fine del XVII sec. all'epoca dell'egemonia di Denkyira e fuggita in paese anyi, nota alle fonti europee come mediatrice nel commercio delle armi da fuoco (Valsecchi 1994: 89). Costei era famosa per il suo cane d'oro che la seguiva ovunque. Nelle tradizioni raccolte da Perrot in paese anyi ndenye, questa regina-cane figura come progenitrice degli Ashua e alla sua migrazione si riferisce l'episodio del cane che riporta a nuoto il fuoco. Si può infine anche ricordare che un importante spirito (*Ngelekà-Ngelekà*) che ha la sua dimora sulla spiaggia di Ngelekazo, cui peraltro ha dato il nome, è, secondo gli indigeni, un «uomo bianco» che approdò con un cane. Il mito di *Ngelekà-Ngelekà*, che percorre con la sua nave volante ogni parte del mondo e che soprattutto nelle notti di tempesta può provocare eventi terribili, ricorda molto da vicino la leggenda dell'Olandese volante.

33. La riva destra del basso corso del Tano, che segna il confine tra Ghana e Costa d'Avorio, è abitata da Nzema e Anyi. Lo stanziamento di gruppi nzema oltre il Tano, nel territorio dipendente da Krinjabo, da alcuni informatori è fatto risalire alla guerra civile tra Amekyi ed Avo, anche se è probabile che gruppi nzema fossero stanziati in quella regione da molto tempo prima.

34. Si tratta di una carica riconosciuta nel quadro della *Chieftaincy* tradizionale prevista dall'assetto costituzionale del Ghana attuale.

35. Qualunque ipotesi, tuttavia, non potrebbe ricevere conforto dalle sole tradizioni orali. L'analisi della genealogia del lignaggio, non ancora del tutto compiuta, farebbe supporre che gli uomini indicati come primi capi di Ekebaku, Mpem e Nawule siano vissuti intorno alla metà del secolo scorso, il che confermerebbe l'ipotesi avanzata.

36. Si narra che quando gli antenati del lignaggio si stanziarono sulla spiaggia di Nkrofrozo o Dodobo (dove attualmente è il cimitero di Ellonyi) per fare il sale, trovarono un barile che conteneva una donna che stava per partorire; da costei ebbe origine la linea di Arizi Kpole. Anche Palumbo (1991: 320-325; 1994: 107; 1995: 152-154) riporta questo racconto, ma ritiene che i discendenti della schiava nel barile siano i membri del matrilineaggio che controlla il seggio di Ellonyi che, come è noto, è il medesimo *suakunlu abusua* che controlla anche il seggio di Beyin e cui appartiene l'*Omanhene*.

37. *Neazo* è parola composta da *nea*, guardare, e dal suffisso *zo*, di stato in luogo col significato di "sopra". Questo termine, tradotto in inglese con *caretaker* indica generalmente il *suakunlu rale* cui viene lasciata dai padri la cura del seggio nella temporanea assenza di un erede ritenuto in grado di ricoprire la carica di *belemgbunli* (cfr. il *sizafwe* degli Ndenye, Perrot 1982: 164).

38. Nello Nzema occidentale i seggi controllati da matrilineaggi Ndweafɔɔ sono 19 su 44, undici dei quali in villaggi costieri, con una proporzione molto più elevata rispetto allo Nzema orientale. Il matrilineaggio Nvavile di Mape è presente con linee di *suakunlu mrale* in tutti i villaggi sulla costa controllati da lignaggi Ndweafɔɔ da Atuabo ad Allengenzule.

39. Il destino matrimoniale delle ragazze era, e spesso è ancora, normalmente deciso dai padri. La linea servile mette a disposizione del padre figlie che appartengono al suo matrilineaggio che egli perciò può destinare in alleanza secondo i suoi piani, in modo più diretto di quanto sia possibile fare con le nipoti uterine.

40. Come, per esempio, è accaduto una sessantina di anni fa a Twenene il cui seggio era allora nelle mani del medesimo lignaggio *twea* che controlla i seggi di Kengen ed Ehoaka. In quell'epoca, in assenza di eredi capaci di assumere il seggio, governava il villaggio un *neazo*, in quanto *suakunlu rale* del lignaggio *twea*, costui, tale Kodwo Menla, apparteneva ad una matrilinea di origine servile del lignaggio Ezohile di Allowule. Alla sua morte, gli *Ndweafɔɔ* legittimi possessori del seggio non furono in condizione di rivendicarlo e così il seggio fu ereditato dai nipoti uterini del *neazo*.

41. Questa parte della storia mi è stata rivelata in una successiva occasione e in segreto. Le condanne per adulterio prevedevano anche una notevole somma di denaro come risarcimento. In questo caso, la somma era di una sterlina in oro, ciò che dimostra come questa vicenda si collochi in un'epoca in cui l'area *nzema* era sotto il protettorato britannico se non addirittura in periodo coloniale.

42. Ereditare (*di agyia*) e avere un rapporto con una donna (*di raale*) si esprimono mediante l'uso del verbo mangiare (*di*). Il principio di fondo sembra dunque essere che dove si mangia il patrimonio non si mangiano le donne e viceversa.

43. Abbastanza diffusa nel mondo *akan* è la pratica dell'alternanza delle matrilinee nella gestione dei seggi.

44. Bile Kenya, attuale *abusua kpanyinli* del seggio, vive nel suo villaggio di Elenda e da tempo si rifiuta di partecipare agli eventi che riguardano il seggio ad Ehoaka, tant'è che Amihyia Asem, che di fatto lo sostituisce nelle funzioni quotidiane, lo ha pubblicamente rimproverato, davanti a me, di questa sua prolungata assenza, minacciando una possibile sua sostituzione.

45. È il caso di Tikobo 1, dove al matrilineaggio *Twea* del seggio di Ngelekazo compete la carica di *Tufohene*, essendo il primo lignaggio ad essersi unito a quello dei capi. Si tratta di situazioni abbastanza comuni, in cui però la nozione del rapporto tra *suakunlu mrale* ed *egya mɔ* (padri) si diluisce in una nozione di ordine politico in cui prevale il dato presuntamente storico dell'ordine di arrivo e di insediamento accanto al matrilineaggio che detiene il seggio.

46. *Abusa* o *abusua* è un contratto molto diffuso in area *nzema* e *akan* che si fonda sulla divisione in tre (*bu*, spartire, *nsa*, tre) dei proventi di qualche attività (v. Palumbo 1991; Pavanello 1995). L'*abusua* sulle piantagioni si fa lasciando un terzo degli alberi piantati in usufrutto al matrilineaggio detentore di diritti primari sul suolo.

47. Quanto afferma Palumbo (1995: 196) a proposito delle strategie ereditarie sulle piantagioni create da *suakunlu mrale* del seggio di Ngelekazo «Non avviene mai che la piantagione sia assegnata ad un fratello di lignaggio come invece accade comunemente nel caso di piantagioni create da membri del matrilineaggio al potere», deve presumibilmente interpretarsi alla luce di queste diverse logiche. Questo problema d'altronde emerge chiaramente anche dalla strategia adottata da Arizi Kodwo, le cui piantagioni a Mpataba sorgono su terra del matrilineaggio che controlla il seggio e, pertanto, potrebbero, alla sua morte, essere soggette ad una procedura successoria che trascende gli immediati interessi della matrilinea di Arizi. Il legame matrimoniale che egli ha creato tra sua figlia e il suo ricco e influente nipote uterino si presta perciò ad essere interpretato proprio come un tentativo di condizionare questa procedura, se non per le piantagioni di Mpataba, almeno per quelle che possiede a Ngelekazo, villaggio dove anche suo nipote ha diritto di cittadinanza.

Fonti

- Crowther's Report on Native Affairs of Appolonia 1914*. Sezione Native Affairs. National Archives of Ghana Accra (Rif. n. ADM 11/1/1767).
- Ghana Gazette*, n. 78 25th August 1959, pp. 1177-1181. The Stool Lands Boundaries Settlement (Western Nzima State) Order, 1955, L.N. 97. National Archives of Ghana Accra (Ref. n. ADM 6/212).
- Nzema oral heritage*. Storie orali nzema trascritte in lingua nzema e tradotte in inglese da Th. M. Mieza e M. Pavanello. Nastroteca Pavanello (in corso di trattamento automatico con la collaborazione del CNUCE di Pisa per trasferimento su rete Internet). History of Ellonyi, told by Nanà Kwesi Amekyi III *belemgbunli* of Ellonyi, 30.1.95, recorded by M. Pavanello, cassette 2A [0-82]. History of Ekebaku, told by Gyeni Ndabela *abusua kpanyinli raale* of Nawule, 22.8.95, recorded by B. Vatta, cassette 6A [54-129]. History of Nawule, told by Nanà Adonle Kpanyinli III *belemgbunli* of Nawule, 23.8.95, recorded by B. Vatta, cassette 6A [130-226]. History of Ehoaka, told by Bile Kenya *abusua kpanyinli* of the stool of Ehoaka 25.8.95, recorded by M. Pavanello, cassette 4B [0-50]. History of Kengen, told by Nyameke Buah Nwia, *abusua kpanyinli* of the stool of Kengen 3.9.95, cassette 8A [145-259].

Bibliografia

- Allen, M. 1874. *The Gold Coast or a cruise in West African waters*. Londra: Hodder & Stoughton.
- Ballong-Wen-Mewuda, J. Bato'ora. 1984. *Saõ Jorge da Mina (Elmina) et son contexte socio-historique pendant l'occupation portugaise (1482-1637)*. Thèse de Doctorat de

- troisième cycle sous la direction de J. Devisse. Université de Paris I (Panthéon-Sorbonne).
- Cardona, G.R. 1977. "Profilo della lingua nzema", in *Una società guineana: gli Nzema. 1. I fondamenti della cultura*, a cura di V.L. Grottanelli, pp. 95-142. Torino: Boringhieri.
- Climo, V.C. 1904. *Précis of information concerning the colony of the Gold Coast and Ashanti*. Londra: War Office.
- Danquah, J.B. 1928. *Gold Coast: Akan laws and customs and the Akim Abuakwa constitution*. Londra: George Routledge & Sons.
- Dige-Hesse, M. 1989. *Le golfe de Guinée 1700-1750. Récit de L.F. Römer, marchand d'esclaves sur la côte ouest-africaine*. Parigi: L'Harmattan.
- Grottanelli, V.L. 1977. "Presentazione degli Nzema", in *Una società guineana: gli Nzema. 1. I fondamenti della cultura*, a cura di V.L. Grottanelli, pp. 13-94. Torino: Boringhieri.
- -- 1978. *Una società guineana: gli Nzema. 2. Ordine morale e salvezza terrena*. Torino: Boringhieri.
- -- 1988. *The python killer: stories of nzema life*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hair, P.E.H., A. Jones & R. Law. 1992. *Barbot on Guinea. The writings of Jean Barbot on West Africa, 1678-1712*. Londra: Hakluyt Society.
- Henige, D. & T.C. McCaskie (edited by) 1990. *West African economic and social history. Studies in memory of Marion Johnson*. Madison: University of Wisconsin-Madison.
- Kea, R.A. 1982. *Settlements, trade and politics in the Seventeenth Century Gold Coast*. Baltimora: J. Hopkins University Press.
- Lanternari, V. 1974. "L'acculturazione tra gli Nzema del Ghana: aspetti economici ed etico-sociali", in *Antropologia e imperialismo*, di V. Lanternari, pp. 94-118. Torino: Einaudi.
- -- 1977. "L'agricoltura", in *Una società guineana: gli Nzema. 1. I fondamenti della cultura*, a cura di V.L. Grottanelli, pp. 213-290. Torino: Boringhieri.
- -- 1988. *Dei, profeti, contadini: incontri nel Ghana*. Napoli: Liguori.
- Makepeace, M. (edited by) 1991. *Trade on the Guinea coast, 1657-1666. The correspondence of the english East India*

- Company. Madison: University of Wisconsin-Madison, African Studies Program.
- Marees, de P. [1602] 1987. *Description and historical account of the gold kingdom of Guinea*. Edited by A. van Dantzig & A. Jones. Londra: Oxford University Press.
- McCaskie, T.C. 1995. *State and society in precolonial Asante*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Metcalfe, G.E. (edited by) [1964] 1994. *Great Britain and Ghana: documents of Ghana history, 1807-1957*. Londra: Th. Nelson & Sons, (ristampa: Aldershot, Gregg Revivals, 1994, con una nuova introduzione di J.G. Darwin).
- Palumbo, B. 1991. *Le noci della discordia. Terra, eredità e parentela in una comunità Nzema (Ghana)*. Tesi di dottorato in Scienze Etnoantropologiche, Università di Roma "La Sapienza".
- -- 1992. Marriage, land and kinship in a Nzema village. *Ethnology* 31, 3: 235-257.
- -- 1994. Storia, spazio e potere in un villaggio nzema. *Etnosistemi* I, 1: 102-126.
- -- 1995. "Come Venere 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: La Nuova Italia Scientifica.
- Pavanello, M. 1992. Gyima e nvasoe. La filosofia economica degli Nzema del Ghana. *L'UOMO SOCIETA' TRADIZIONE SVILUPPO* 5 n.s. 1-2: 165-186.
- -- 1994. Transizione commerciale e divisione sessuale (gender) tra gli Nzema del Ghana. *Africa. Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto Italo-Africano*, 49, 1: 21-53.
- -- 1995. The work of the ancestors and the profit of the living: some nzema economic ideas. *Africa. Journal of the International African Institute* 65, 1: 36-57.
- -- 1996. Parenté, catégories économiques et théorie du pouvoir. Le cas des Nzema du Ghana. *Cahiers d'études Africaines*. In pubblicazione.
- Perrot, C.-H., 1982. *Les Anyi Ndenye et le pouvoir aux 18ème et 19ème Siècles*. Parigi: Publications de la Sorbonne.

- -- & A. van Dantzig 1994. *Marie-Joseph Bonnat et les Ashanti. Journal (1869-1874)*. Parigi: Société des Africanistes.
- 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*. Londra: William McCloves & Sons.
- Signorini, I. 1977. "Il modello di residenza", in *Una società guineana: gli Nzema. 1. I fondamenti della cultura*, a cura di V.L. Grottanelli, pp. 291-320. Torino: Boringhieri.
- -- 1978. Nzema kinship terminology. *Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde* 24: 111-119.
- Teixeira da Mota, A. 1988. *East of Mina. Afro-European relations on the Gold Coast in the 1550s. and 1560s. An essay with supporting documents*. Edited by D. Henige. Madison: University of Wisconsin-Madison.
- Terray, E. 1995. *Une histoire du royaume abron du Gyaman. Des origines à la conquête coloniale*. Parigi: Karthala.
- Valsecchi, P. 1986. Lo Nzema fra egemonia asante ed espansione europea nella prima metà del XIX secolo. *Africa. Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto Italo-Africano* 41, 4: 221-264.
- -- 1994. Per una storia dello Nzema: le origini (secoli XVII e XVIII). *Etnosistemi* I, 1: 82-101.
- Wade-Brown, A. 1977. "Il gioco e le altre attività infantili di gruppo", in *Una società guineana: gli Nzema. 1. I fondamenti della cultura*, a cura di V.L. Grottanelli, pp. 321-360. Torino: Boringhieri.
- -- 1982. Il capodanno tra gli Nzema del Ghana: festa della comunità o festa del potere?. *L'UOMO SOCIETÀ TRADIZIONE SVILUPPO* 3, 2: 275-308.
- Wilks, I. 1993. *Forests of gold. Essays on the Akan and the kingdom of Asante*. Athens, Ohio: Ohio University Press.
- Winsnes, S. A. (translated from Danish and edited by) 1994. *Erick Tilleman. En kort enfoldig beretning om det landskab Guinea og dets beskaffenhed (1697). A short and simple account of the country Guinea and its nature*. Madison: University of Wisconsin-Madison, African Studies Program.

Sommario

La particolare combinazione di matrilinearità e patrilocalità tra gli Nzema del Ghana sud occidentale fonda la dispersione dei matrilineggi sul territorio non soltanto come problema di struttura della parentela, ma soprattutto come dimensione politica. L'esistenza di matrilinee di origine servile si pone inoltre come problema di interpretazione di specifiche strategie di carattere matrimoniale e patrimoniale tendenti alla salvaguardia e all'incremento delle posizioni di potere che queste matrilinee hanno ottenuto a seguito dell'affrancamento. L'insieme di questi problemi viene esaminato dall'autore attraverso la descrizione di un caso emblematico, nonché mediante una prima analisi delle storie di due matrilineaggi che hanno svolto ruoli storicamente molto differenti ma di particolare interesse sia per l'antropologia che per la storia dell'area.

Summary

In this article the author sets forth some preliminary results of his field research among the matrilineal Nzema of southwestern Ghana. The main argument of the present essay is the political structure of the aristocratic matrilineages. Lineages among the Nzema are scattered throughout the country according to the virilocal mode of residence and, for what concerns noble families, the dispersion of the lines is also the fruit of political strategies of alliance. Furthermore, descent lines of slave origin can play very peculiar political roles according to different capacities of the men belonging to them. The author analyses some interesting cases, with regard to the historical as well as to the economic perspective, with the goal of pointing out the political nature of the local theory of the unity of the lineages.