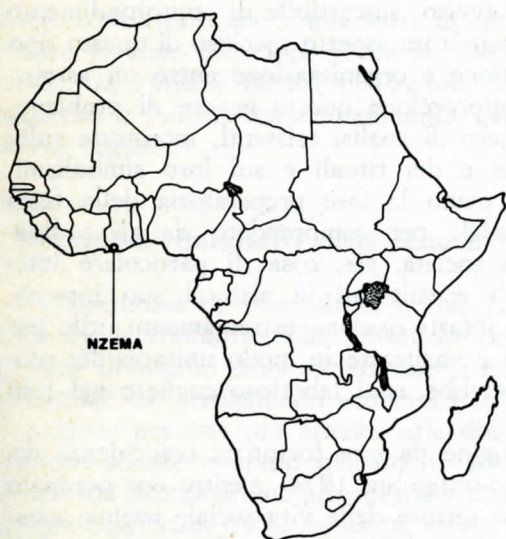


IL CAPODANNO TRA GLI NZEMA DEL GHANA: FESTA DELLA COMUNITA' O DEL POTERE?

Anthony Wade-Brown

Università di Roma



Lo scopo di questo lavoro è quello di mettere in luce alcune connessioni significative che legano la struttura delle feste periodiche agli ordinamenti gerarchici delle società tradizionali e ai loro mutamenti: tema più volte affrontato da etnologi e antropologi, e che tuttavia continua a suscitare interrogativi fondamentali sulla natura dei sistemi sociali delle società tradizionali e sulle caratteristiche dei loro meccanismi integrativi. A tal fine utilizzerò il materiale da me raccolto nel corso di un'indagine sulla socializzazione infantile tra gli Nzema del Ghana sud-occidentale (1), e, in misura minore, la documentazione etnografica relativa ad alcune società appartenenti al gruppo etnico-linguistico akan, del quale fanno parte gli stessi Nzema e che comprende diverse e importanti etnie come gli Asante, i Fante, gli Anyi e gli Abbron.

Il problema del rapporto esistente tra struttura delle feste periodiche e organizzazione sociale, benché già preso in esame in numerose occasioni, per quanto riguarda le società d'interesse etnologico, da Durkheim e Mauss (1976), Fortes (1936), Gluckman (1954), Firth (1964), Forde (1964) Radcliffe-Brown (1968), Evans-Pritchard (1973) e più recentemente, in Italia, da Lanternari (1976), resta, a mio avviso, suscettibile di approfondimento soprattutto per quanto riguarda un aspetto specifico di questo tipo di feste, cioè la loro gestione e organizzazione entro un assetto sociale determinato. Un approccio a questo genere di problemi, a differenza del gran numero di analisi esistenti, incentrate sulla esecuzione delle cerimonie e dei rituali e sui loro simbolismi, pone piuttosto in primo piano la fase preparatoria della festa come un momento essenziale per comprendere sia gli ordinamenti tradizionali di una società, sia, cosa di particolare interesse, i mutamenti sociali e culturali in atto al suo interno. Una tale angolazione può infatti rivelarsi estremamente utile per riuscire a mettere a fuoco e analizzare in modo unitario dei processi che altrimenti risulterebbe assai laborioso cogliere nel loro insieme.

Questo articolo ha origine da una fortunata coincidenza occorsami nel periodo agosto-settembre 1974, mentre ero occupato in un'indagine in tutt'altro settore della vita sociale nzema: camminavo nei pressi dell'abitazione dell'*omanhene*, il *paramount chief* o re degli Nzema occidentali, allorché fui attratto dal brusio proveniente dal cortile del "palazzo". L'ingresso era aperto e la gente vi accedeva liberamente. Entrai anch'io e fu così che mi trovai nel bel mezzo di un'assemblea pubblica convocata per discutere una questione di notevole importanza a giudicare dalla animazione e dall'accanimento dei partecipanti. Si trattava di concertare i tempi e le modalità di svolgimento del *kundum*, la festa locale di fine anno.

Più propriamente la questione era se la festa, ormai imminente, avesse dovuto iniziare, come negli anni precedenti, a Benyinli (o Beyin), la capitale dello Nzema occidentale e nei vari villaggi del regno simultaneamente, oppure si dovesse consentire ai villaggi di organizzare la festa per proprio conto "prima" che avesse inizio la celebrazione conclusiva nella capitale. La questione non era puramente procedurale ma investiva, come apparve sempre più chiaro in seguito, il delicato equilibrio dei rapporti tra autorità centrale da un lato e capi-villaggio dall'altro, tra abitanti della capitale e tutti gli altri Nzema. Essa inoltre andava ad in-

taccare i fondamenti di una struttura politica, qual è quella di numerose società africane, e in modo particolare delle società akan, in cui un tipo di autorità e di potere basato sull'appartenenza al clan e al lignaggio coesiste con forme di governo statali. Il *kundum* dunque non era soltanto un evento rituale collegato al ciclo delle attività agricole e alla fertilità dei campi, ma poteva essere considerato anche una sorta di cartina di tornasole per verificare lo stato dei rapporti tra la *chieftainship* tribale e i capi locali; tra l'ordine basato sui legami di parentela e di comune residenza e l'ordine basato sull'unità tribale e sulla sacralità del potere regale.

I meccanismi integrativi della festa di Capodanno

L'assemblea di Benyinli e la mia breve indagine successiva oltre che la conferma delle dinamiche conflittuali in atto da lunga data all'interno della società nzema e oggi giorno ulteriormente potenziate dai rivolgimenti economici in corso, mi hanno fornito l'occasione per una più attenta riflessione sui meccanismi d'integrazione sociale operanti nell'ambito festivo e mi hanno inoltre spinto alla ricerca di una più adeguata formulazione del loro ruolo. Questa esperienza mi ha condotto infatti a distinguere tre diversi livelli entro cui si articolano le tensioni e le spinte unitarie presenti nel rapporto tra comunità dei sudditi e autorità centrale. Il primo livello è quello ideologico: riguarda cioè l'insieme delle pratiche e dei simbolismi rituali aventi un'esplicita finalità sociale e politica, in primo luogo la riaffermazione periodica degli ordinamenti gerarchici e l'esaltazione del potere regale. Il carattere di solennità sacrale che distingue questo tipo di pratiche ha il suo *pendant* a questo livello in una relativa freddezza, se non addirittura ostilità, dei sudditi nei confronti dell'autorità centrale. Ostilità e freddezza che non sono quasi mai manifeste e che, tuttavia, sussistono e giustificano in parte il ricorso dei vertici politici a modelli normativi mitico-religiosi, come la riaffermazione del carattere divino della regalità e il richiamo al comune rispetto per la tradizione.

Il secondo livello, che definirei operativo, riguarda le forme di comportamento stereotipate tra gruppi e tra individui che partecipano alla festa, forme spesso strutturate in "contrast" tra uomini e donne, giovani e anziani, re e sudditi, e in passato probabilmente tra uomini liberi e schiavi. In questo caso i con-

flitti e le tensioni diffuse nella società sono resi manifesti, ma non pongono tuttavia un reale problema di mantenimento dell'ordine sociale perché hanno luogo entro un periodo di tempo circoscritto e in base a modalità ben definite dalla tradizione. La letteratura etnografica e gli studi sul folklore abbondano di esempi relativi a questo genere di manifestazioni: attraverso il loro effetto catartico, esse dimostrano di essere più un mezzo di contenimento del malessere sociale che non uno strumento per rimettere in discussione i rapporti di autorità all'interno del sistema sociale (2). Il terzo livello riguarda invece le tensioni e i conflitti connessi con la gestione e l'organizzazione della festa, ovvero con l'insieme delle iniziative, delle decisioni e degli sforzi necessari alla sua realizzazione e al suo ordinato svolgimento. Non sempre infatti l'assegnazione di responsabilità e competenze specifiche a gruppi e a individui ai fini di un regolare funzionamento della festa e la fissazione delle sue modalità costituiscono un fatto automatico; talvolta, come nel nostro caso, esse si rivelano anzi un mezzo per aprire nuove vertenze e mettere in atto precise strategie politiche. E proprio a quest'ultimo livello emerge più visibilmente la complessa alchimia che regola i rapporti di potere in una società tradizionale e in cui è più agevole cogliere il riflesso dei grandi mutamenti economici e sociali all'interno di una cornice cerimoniale che i presupposti stessi della festa di Capodanno vorrebbero viceversa immutabile e ripetitivo.

Caratteri generali dell'ordinamento socio-politico akan

Darò ora, brevemente, qualche dato sulle società akan e su quella nzema in particolare, indispensabile per comprendere le dinamiche sottostanti ai fatti che qui saranno presi in esame. Gli Akan abitano una fascia di foresta equatoriale situata tra la savana subsahariana e l'Oceano Atlantico, entro un'area delimitata a est dal fiume Volta e a Ovest dal Comoe e comprendente in pratica il Ghana occidentale e centrale e il lato sud-orientale della Costa d'Avorio.

Pur non presentando in massima parte forme di stratificazione in classi e caste, le società akan tradizionali sono ben lungi dal manifestare il carattere sostanzialmente egualitario e il potere «difuso» di società africane come i Nuer, i Lugbara o, nel Ghana stesso, i Tallensi. L'attività economica prevalente di quasi tutte le popolazioni akan, salvo nelle zone più urbanizzate, è la coltiva-

zione, sia di prodotti di consumo locale come la manioca, l'igname, la banana da fecola, sia di prodotti per l'esportazione come la palma da olio, la gomma e il cacao. Nel passato, in particolar modo nei secoli XVII e XVIII, accanto all'economia tradizionale legata a un'agricoltura di sussistenza, si sviluppò in queste regioni un'intensa attività commerciale che faceva capo a una fitta rete di insediamenti europei distribuiti lungo la costa atlantica; tale attività era basata sull'estrazione e l'esportazione dell'oro proveniente dalle zone minerarie dell'interno e sulla tratta degli schiavi che, ottenuti in massima parte attraverso guerre locali, erano inseriti all'interno della stessa società akan, o venduti agli Europei in cambio di armi da fuoco e munizioni. Nonostante il fatto che gli Akan, fin dall'epoca del loro stanziamento nei loro attuali territori si andarono organizzando in unità politiche maggiori, e cioè in *chefferies*, regni e in seguito in vere e proprie confederazioni di stati, come fu il caso degli Asante, i clan e i lignaggi matrilineari rimasero tuttavia un elemento fondamentale della struttura sociale. I clan e i lignaggi se per un lato consentivano lo sfruttamento delle risorse agricole e delle ricchezze ottenute con i commerci attraverso l'utilizzazione di un'ampia base parentale, per un altro verso frenarono il processo di stratificazione sociale che i nuovi rapporti economici con i mercanti europei avrebbero potuto determinare. Tuttavia questo non impedì che vi fossero individui dotati di ricchezze, di prestigio e di autorità superiori alla restante massa della popolazione, come i capi, i commercianti, i *medicine-men*, i leaders militari, né impedisce che al giorno d'oggi vi siano differenze sociali tra le varie categorie occupazionali. Per altro queste differenze risultano in gran parte attenuate dal prevalere di un'economia dominata ancora dall'obbligo di ridistribuire le ricchezze lungo i canali della parentela, e dalla rotazione dei segmenti dei vari lignaggi nella successione alla leadership del lignaggio stesso. L'unica differenza sociale di rilievo dal punto di vista della stratificazione fu nel passato quella tra gli uomini liberi e gli schiavi, che rappresentavano l'ultimo gradino della scala gerarchica. Tuttavia anche gli schiavi non costituivano un gruppo socialmente omogeneo da questo punto di vista; i figli e i discendenti di schiavi infatti acquisivano progressivamente uno status pari a quello delle persone libere e finivano per integrarsi completamente nei lignaggi nei quali erano nati.

Per quanto concerne l'organizzazione politica, si notano nel modo di governare degli Akan un gran numero di tratti comuni che riflettono sia il peso di un sistema basato sui clan e i li-

gnaggi, sia la presenza di istituzioni politiche centralizzate. In tutte le società akan sono presenti almeno tre strutture socio-politiche distinte, per il tipo di autorità, per l'ambito territoriale e per le funzioni. La prima di esse è quella imperniata sul lignaggio matrilineare (in nzema *suakunlu abusua* o più semplicemente *abusua*) e che fa capo all'anziano del lignaggio (*abusua kpanyinli*). L'autorità e il potere dell'anziano si estendono su tutti i membri del lignaggio e comportano responsabilità di ordine economico (controllo della terra del lignaggio e delle finanze dei suoi membri), religioso (l'anziano rappresenta la comunità dei vivi presso gli antenati e in tale veste prende parte alle cerimonie dei membri del suo lignaggio) e infine di ordine giuridico e politico (in quanto l'anziano difende gli interessi dei membri del suo lignaggio nelle vertenze con i membri di altri lignaggi e siede nei consigli di villaggio come rappresentante del suo gruppo) (3).

Una struttura politica più ampia è quella operante a livello di comunità di villaggio; le deliberazioni entro quest'ambito sono prese da un'assemblea composta dagli anziani dei segmenti di lignaggio presenti nel villaggio, assemblea che è presieduta da un capo-villaggio (*belemgbunli*), la cui carica si trasmette all'interno di un particolare lignaggio, cioè quello che si è stanziato per primo nel territorio in cui è sorto il villaggio.

A un livello gerarchico più elevato si situa una terza struttura politica che ruota intorno alla figura del *paramount chief*, la carica politica suprema all'interno di un gruppo etnico. In quasi tutta l'area akan, come si è già accennato, le dinamiche storiche hanno creato le premesse per la formazione di piccoli stati tradizionali governati da veri e propri monarchi dotati di una propria corte di funzionari, messaggeri, banditori e inservienti. Al giorno d'oggi la maggior parte di queste monarchie hanno perso una buona parte del loro potere e dipendono amministrativamente dai moderni stati nazionali del Ghana e della Costa d'Avorio (4).

Il ruolo tutt'ora fondamentale dell'agricoltura nell'economia, la struttura segmentaria dell'organizzazione sociale legata alla divisione della società in clan e lignaggi, l'ordinamento piramidale del sistema politico, sono dunque fattori caratterizzanti l'intero gruppo akan inclusi gli Nzema; a questa serie di elementi va aggiunto infine un altro insieme di aspetti comuni riguardanti il campo della religione e del rituale, le leggi consuetudinarie e la mitologia. Fra tutti questi tratti comuni uno dei più significativi è certamente la celebrazione del capodanno per le sue implicazio-

ni di natura religiosa politica e psicologica e per il grande concorso di persone che vi sono coinvolte.

La festa di capodanno nell'area akan e tra gli Nzema

Il capodanno tra gli Akan è contemporaneamente un rito di propiziazione, una sorta di saturnale e un'occasione ufficiale per ribadire periodicamente il primato politico e spirituale del re sul resto della società. Questa festa, detta dagli Asante *odwira* [*dwira* 'purificare' (Rattray 1959: 122)], *apo* dagli Abbron [*popo* 'parlare rudemente' (Rattray 1923: 151)], *elue die* dagli Anyi Bona [*elue* 'igname', *die* 'mangiare' (Eschlimann 1971: 197)], *kundum* o *abisa* dagli Nzema [*mbisa* 'chiedere' (Paulme 1970: 189)] ha luogo verso la fine dell'anno agricolo, nel mese di settembre o di ottobre, quando gli ignami sono maturi. L'igname (varie specie di *Dioscorea*) era un tempo la pianta più coltivata nelle zone forestali dell'Africa occidentale: e difatti oggi, correttamente, questo tipo di festa è chiamato «yam festival» o «fête des ignames» nell'area anglofona e in quella francofona.

Il capodanno dura in genere otto giorni ed è preceduto da un periodo di tempo — da una settimana a un mese a seconda dei casi — in cui entrano in vigore una serie di interdetti, in primo luogo, la proibizione di consumare l'igname. La festa vera e propria comprende una sequenza di manifestazioni collettive e di azioni rituali che si svolgono in località diverse per più giorni. Tale sequenza include offerte e libagioni in onore degli antenati effettuate dai capi locali, dai sacerdoti e dal re; cerimonie che hanno per oggetto la purificazione del seggio sacro del sovrano, simbolo del potere reale e dell'unità politica della nazione; danze, a cui partecipa tutta la popolazione in massa; rituali di purificazione collettiva e distribuzioni di bevande fermentate da parte del re ai sudditi.

Un elemento specifico di questo tipo di festa, come si è detto, è dato dall'insieme di azioni collettive, mascheramenti e canti corali organizzati dalla popolazione allo scopo di mettere in ridicolo e criticare il re e la sua famiglia; provocazioni reciproche di vario genere hanno inoltre luogo tra gruppi di uomini e gruppi di donne, tra giovani e anziani e tra abitanti di villaggi adiacenti, in un clima di generale rilassamento dell'ordine sociale e delle norme di rispetto che regolano i rapporti tra le varie categorie di individui (5). Naturalmente nessuno deve offendersi né

dar mostra di essersi irritato, soprattutto il re e i capi; tutti devono accettare con bonomia e tolleranza i motteggi e i lazzi di cui sono fatti bersaglio. Alla serie di tratti comuni già elencati aggiungerei infine, per dare un quadro più completo del contesto festivo, gli scambi di visite collettive tra abitanti di villaggi vicini, il rientro massiccio degli emigrati dai centri urbani, le bevute in gruppo e i canti corali delle ragazze, tutti fatti che concorrono a dare alla festa un carattere gioioso e insieme familiare in contrasto con i momenti più solenni della celebrazione.

Il capodanno nzema ha inizio una domenica di ottobre e ha termine la domenica successiva (6). La data d'inizio della festa è stabilita ogni anno di comune accordo dai due *omanhene*, quello dello Nzema occidentale e quello dello Nzema orientale. Una volta concordata, la data è comunicata dai *kpomavole*, i portavoce reali, a tutti i villaggi dei due regni affinché i capi si rechino per tempo nelle rispettive capitali. Il *kundum*, stando alle testimonianze raccolte, non è una festa originaria dell'area nzema, ma sembra che provenga dall'Ahanta, regione immediatamente a est dei due regni. A questa tradizione è forse associato il costume che il *kundum* abbia inizio ogni anno nell'Ahanta e che poi "prosegua" ad Axim, una cittadina al confine con lo Nzema orientale, fino a giungere a Benyinli, per cui in un certo senso si può dire che la festa "viaggi" da est verso ovest seguendo il corso del sole.

La domenica precedente quella in cui ha inizio la festa incomincia a Benyinli il periodo di vigilia. Ogni tipo di danza, di riunione pubblica è vietata, dalle sedute di trance dei sacerdoti alle discussioni nei tribunali. I membri del clan *nvavile*, il clan che secondo la tradizione avrebbe introdotto il *kundum* nello Nzema, mettono fuori i tre grossi tamburi di loro proprietà usati annualmente per le danze della festa e che erano stati collocati in un luogo appartato al termine della festa precedente. Nel pomeriggio i tamburi sono trasportati in una località detta Siedu, situata alla periferia di Benyinli. Qui ha luogo un breve rito in onore delle due divinità principali del pantheon religioso nzema, il Cielo (*Nyamenle*) e la Terra (*Azele*). Nei giorni che seguono, fino alla domenica successiva, la gente si prepara per la festa, si raccoglie la manioca, si cucina, si estrae il vino di palma, si raccolgono dei gruppi corali, si rimangono i canti dell'anno precedente e se ne creano di nuovi.

Il primo pomeriggio della domenica prefissata, una settimana dopo il rito compiuto a Siedu, ha inizio la festa: dalla periferia i tamburi sono portati in città e collocati al centro della spianata

antistante il palazzo dell'*omanhene*. Intanto sopraggiungono tre suonatori di tamburo che si uniscono ad altri due suonatori che percuotono con una bacchetta l'uno una tavoletta di legno, l'altro un campanaccio. Dopo circa un'ora di prove ha inizio la danza: gran parte della popolazione di Benyinli, uomini, donne, anziani e bambini, girano in cerchio intorno all'orchestra e battono ritmicamente i piedi sul terreno sollevando nubi di polvere. La danza si ripete ogni giorno, con ritmi e musiche diverse, dalle prime ore del pomeriggio fino al tramonto, per tutta la durata della settimana festiva.

Martedì mattina gli uomini del clan *Nvavile* si recano nel mercato per chiedere cibo da offrire in libagione ai propri antenati, cibo che, cucinato dalle donne del clan, è in realtà consumato in parte da tutti gli *Nvavile* e in parte distribuito tra i gruppi corali della festa; solo una minima quantità ne è offerta simbolicamente agli antenati. Nel pomeriggio le donne di Benyinli si uniscono alla danza portando indosso gli emblemi del loro clan; in quest'occasione anche l'*omanhene* è presente e ascolta impassibile i rimproveri e le canzonature che gli rivolgono i gruppi corali. Anche nei villaggi, negli stessi giorni si celebra la festa di capodanno sia pure su scala minore; in ogni caso mercoledì i capi-villaggio debbono lasciare le loro sedi e recarsi a Benyinli per presenziare alle celebrazioni nella capitale che hanno luogo nella restante parte della settimana.

Giovedì pomeriggio il re dello Nzema occidentale si reca, insieme a un ristretto numero di familiari e di notabili, in prossimità del piccolo villaggio di Ekebaku, ai confini con lo Nzema orientale; qui, in una macchia di vegetazione selvatica non lontana dalla spiaggia, si trova il santuario nazionale degli Nzema. Una volta giunto nel santuario l'*omanhene* offre delle libagioni agli dei e chiede pace e benessere per il suo popolo, dopodiché fa ritorno al suo palazzo seguito da uno stuolo di sudditi. Nello stesso giorno gli abitanti di Benyinli si recano in corteo ad Adoabo, la capitale dello Nzema orientale, distante appena pochi chilometri, per partecipare al *kundum* di questa città; gli abitanti di Adoabo a loro volta restituiscono la visita il giorno successivo.

Sabato, a notte fonda, tutta la popolazione di Benyinli si dirige sulla spiaggia per prendere parte a un rito di espulsione collettiva dei mali: ognuno dei partecipanti, eretto, con le spalle rivolte all'oceano, scaglia dietro di sé un sasso verso il mare e contemporaneamente chiede al *kundum* di portarsi via tutte le sofferenze e tutte le sventure dell'anno trascorso.

La domenica mattina, il re insieme al suo seguito di capi e di notabili, presenza alle funzioni religiose delle tre chiese principali di Benyinli, quella cattolica, quella anglicana e quella metodista. Nel pomeriggio infine, assieme a tutta la popolazione il re si dirige verso la riva di un fiumiciattolo che scorre ai margini della capitale per compiere la cerimonia di purificazione del seggio reale. Giunto sulla riva del fiume, l'*omanhene* si apparta in un luogo riparato e qui raccoglie con una bacinella dell'acqua che viene poi spruzzata sul seggio reale e sulla folla del corteo. Sempre in questo giorno, in chiusura della festa, il re sacrifica un certo numero di pecore, capre e galline ai propri antenati all'interno del suo palazzo invocando nuovamente benessere e prosperità per la propria famiglia e per il suo regno. Un sacrificio abbastanza simile è eseguito dai capi-villaggi nelle loro sedi una settimana dopo che ha avuto termine il *kundum*.

Significato politico e sociale del "kundum"

Così come si presentano nella loro successione, le diverse fasi della festa danno a mio avviso l'idea di una gigantesca rappresentazione in cui ogni individuo e ogni gruppo sociale ha un suo ruolo, dove tuttavia la parte principale spetta all'*omanhene*. La festa pone infatti il re al centro delle attività rituali e ciò non solo perché nei suoi cerimoniali si riflettono i valori e le gerarchie tradizionali della società, ma anche perché è essa stessa un potente strumento di condizionamento del re sui sudditi e, almeno per il passato, un mezzo di controllo dell'autorità centrale sulle autorità periferiche. A conferma del significato esplicitamente politico della festa nell'area akan si può citare, fra i numerosi esempi, il caso degli Asante, un popolo che in epoca precoloniale (secoli XVIII e XIX) diede vita a uno dei più grandi e potenti regni dell'Africa occidentale, una sorta di confederazione di stati che abbracciava una buona parte del Ghana attuale. La celebrazione a Kumasi, la capitale dello stato asante, dell'*odwira*, il corrispondente della festa di capodanno tra gli Nzema, era anche infatti l'occasione per la riunione annuale dell'*asantebiamu*, l'assemblea generale di tutti i capi, il massimo organismo istituzionale dello stato, presieduto dall'*asantebene* o re di tutti gli Asante (Wilks 1975: 76). Undici giorni prima dell'inizio dell'*odwira*, secondo quanto racconta Rattray (1959: 128), l'*asantebene* inviava dei messaggeri in tutti i villaggi per invitare

i capi a confluire nella capitale per prendere parte ai riti del capodanno. I capi, ciascuno con il suo seguito, entravano a Kumasi in pompa magna nel corso della celebrazione della festa e l'insieme degli arrivi dava luogo a uno spettacolo grandioso; i capi che erano stati eletti di recente, inoltre, nel corso dell'*odwira* prestavano il loro giuramento di fedeltà al sovrano (7).

Per quanto riguarda gli Nzema, il carattere di *state festival* del *kundum* sembra essere un'acquisizione posteriore alla sua introduzione nel paese. In origine, come si è accennato, la festa era un appannaggio esclusivo degli Nvavile; si tramanda però che in seguito un re, avendo apprezzato in particolar modo le danze e i canti di questa festa, avrebbe deciso, con il consenso degli Nvavile, di farne una celebrazione ufficiale del regno. Come si siano svolte realmente le cose è difficile oggi stabilirlo: resta il fatto che nel *kundum*, sebbene esso sia una festa nazionale, gli Nvavile, in particolare quelli residenti a Benyinli, continuano tutt'ora a mantenere un ruolo di primo piano e a condizionarne la gestione.

Un accenno va fatto a questo punto alle altre funzioni integrative della festa oltre a quelle esplicitamente politiche, funzioni che sono connesse direttamente o indirettamente con i rituali. Il *kundum* non è infatti soltanto una festa "nazionale", ma è anche la celebrazione del capodanno agricolo con tutte le sue tipiche componenti rituali, dal tabù alimentare nel periodo che precede la festa, all'offerta primizia agli antenati, all'espulsione collettiva dei mali, alle cerimonie propiziatorie. Un'analisi specifica dei contenuti rituali della festa non è qui possibile per la scarsità di dati particolareggiati in mio possesso sulla parte prettamente cerimoniale della festa. In linea di massima sono tuttavia propenso a ritenere che una delle caratteristiche essenziali di questi rituali, e più in generale dei rituali del capodanno nelle società agricole, sia quella di dare espressione attraverso l'azione simbolica, a timori, angosce e conflitti personali profondamente radicati nell'individuo e di rappresentare al tempo stesso un tentativo di affrontare e risolvere queste situazioni di disagio attraverso l'affetto catartico indotto dalla drammatizzazione rituale. In sostanza le tensioni, i risentimenti, il malessere individuale e sociale accumulatisi nel corso di un anno trovano nell'eccezionalità della situazione festiva, posta come una cesura tra due periodi lavorativi, l'opportunità di manifestarsi in forme stereotipate per essere poi esorcizzate attraverso il rituale stesso; tutto questo in concomitanza, non a caso, con il più generale processo di "rin-

novamento" del ciclo naturale determinato dal succedersi delle stagioni.

Oltre a questa importante funzione di "deflusso" dei sentimenti ritenuti socialmente pericolosi in forma controllata, i rituali di fine anno svolgono a mio parere una funzione ideologica non meno importante. In una società, quale è quella nzema, dove il re è al vertice di una gerarchia le cui componenti hanno spesso interessi divergenti sia dal re stesso che tra loro, questa funzione si esprime specificatamente nel ribadire attraverso il rituale la supremazia spirituale del re sui sudditi. Le cerimonie del *kundum* svolgono in questo senso un ruolo analogo a quello messo in evidenza da Lanternari (1976:397) nella sua analisi dei temi culturali sottostanti le feste di capodanno nelle società polinesiane, in cui «alla grande crisi annua d'ordine agrario si sovrappone, o piuttosto subentra... una potenziale minaccia o crisi d'ordine sociale. Ciò sta in rapporto con la stessa stratificazione sociale, che di per sé comporta un maggior rischio di disgregazione e anarchia, rispetto alle società non stratificate».

Nel corso della festa si consente magari un po' di disordine e di euforia generale, ma sempre per poter riaffermare l'ordine, in primo luogo attraverso il rituale, secondo una dinamica ormai classica e in gran parte, penso, incontestabile.

Il contrasto tra libertà individuale e coercizione sociale trova dunque una parziale composizione nei riti di capodanno; l'anno successivo deve avere infatti inizio in un clima "rinnovato" di concordia, scevro dalle tensioni e dai risentimenti dell'anno precedente. Ma perché una drammatizzazione di questa portata, qual è quella che ha luogo durante il capodanno, si svolga senza inconvenienti occorre un contesto sociale e politico sufficientemente stabile e la capacità da parte delle diverse persone dotate di autorità di sapere gestire i vari equilibri di potere tra governo centrale e organismi periferici, tra popolazione della capitale e abitanti dei villaggi. Se viceversa questi equilibri, per vari fattori, vengono meno, allora è proprio la struttura festiva, in questo caso il *kundum*, uno dei primi gangli istituzionali a essere rimesso apertamente in discussione (8).

Contrasti sull'organizzazione del "kundum"

La questione principale all'ordine del giorno dell'assemblea di Benyinli a cui mi trovai presente era, come ho già detto, se

i villaggi dello Nzema occidentale potessero o no, organizzare la festa per proprio conto, prima della celebrazione della festa nella capitale. Fino ad allora infatti, fatte salve alcune eccezioni, i villaggi celebravano il capodanno in modo parziale in quanto i capi-villaggio dopo tre giorni dall'inizio della festa dovevano partire alla volta di Benyinli. Negli ultimi anni però, gli abitanti delle zone più occidentali del regno, in prossimità del confine con la Costa d'Avorio, manifestarono una insoddisfazione crescente per questo stato di cose e incominciarono a premere sui loro capi perché chiedessero ufficialmente al re di consentire che ciascun villaggio festeggiasse il capodanno fino all'ottavo giorno insieme al proprio capo. L'occasione perché queste richieste fossero presentate al re e ai notabili della capitale, fu la riunione svoltasi a metà agosto 1974, di uno speciale comitato di capi costituito dall'*omanhene* per sovrintendere alla politica tributaria dello Nzema occidentale. A questo comitato era stato devoluto, fra l'altro, il compito di raccogliere il contributo richiesto ad ogni villaggio per l'allestimento della festa nella capitale, contributo che per quell'anno era stato fissato a 40 cedis (al cambio ufficiale di allora 1 cedi equivaleva a un dollaro U.S.A.).

In occasione di una riunione successiva del comitato, alcuni dei capi avvicinarono gli *abusua gbanyinli* che partecipavano al consiglio di Benyinli, in particolare l'anziano degli Nvavile, l'uomo che per tradizione sovrintendeva alle celebrazioni del *kundum*, perché consentisse che i villaggi organizzassero la festa in anticipo di una settimana e dessero cioè inizio ai festeggiamenti il 13 ottobre anziché il 20, com'era stato prefissato per quell'anno. Al netto rifiuto da parte dei notabili di Benyinli a questa proposta, i capi reagirono appellandosi direttamente al sovrano. Come risposta il re fece convocare i capi del comitato e i membri del consiglio di Benyinli per l'assemblea del 5 settembre, quella appunto a cui ero presente anch'io.

Quello che segue è il mio resoconto degli interventi succedutisi nel corso dell'assemblea; un secondo resoconto, ufficiale, è allegato in Appendice ed è un documento di estremo interesse: si tratta cioè di una copia del verbale della seduta a cui avevo assistito, fornitomi cortesemente da un impiegato dell'*omanhene* al quale mi ero rivolto per avere dei chiarimenti. Dal raffronto tra il mio resoconto e il verbale risulteranno evidenti alcune omissioni riguardo al numero e alla esatta articolazione degli interventi, lacune che vanno addebitate in gran parte alla mia situazione di spettatore. Per converso dalla lettura del verbale ri-

sulterà come alcune delle affermazioni più polemiche siano state omesse o quanto meno ridimensionate, il che non sorprende data la natura ufficiale del documento e la delicatezza delle questioni affrontate. I due resoconti in ogni modo si integrano a vicenda e, raffrontati tra loro contribuiscono a mettere meglio in risalto le dinamiche e le finalità delle forze in campo.

Erano presenti alla seduta, oltre al re dello Nzema occidentale e al suo portavoce, gli anziani dei lignaggi di Benyinli, un certo numero di donne, per lo più anziane, sedute su delle panche sul lato opposto del cortile rispetto al punto in cui siede il monarca e in piedi, in posizione laterale, un gruppo di capi-villaggio.

L'assemblea aveva appena terminato di discutere alcune questioni rimaste in sospeso nella riunione precedente e al mio arrivo si stava accingendo ad affrontare la controversia sul *kundum*. Il portavoce del re fece un breve riepilogo di come stavano le cose e riferì all'assemblea che già in passato i capi si erano appellati al sovrano proponendo dei mutamenti allo svolgimento della festa e che questi a suo tempo aveva risposto loro negativamente. L'*omanhene* stesso prese la parola e disse che però il fatto che i capi avessero voluto presentare di nuovo la richiesta significava che essi dovevano avere nuove ragioni da portare a sostegno della loro proposta. Si alzò infatti il capo di Adu e disse che ogni villaggio aveva il dovere di onorare il seggio del suo capo. Il fatto che i capi-villaggio fossero costretti ad andare a Benyinli per onorare il seggio reale a metà della festa, a suo dire, irritava profondamente la gente dei villaggi. I capi avevano deciso perciò di inviare una loro rappresentanza per incontrarsi con il re e con la popolazione di Benyinli per convincerli del fatto che anche il *kundum* non era un costume imm modificabile.

Si alzò l'*abusua kpanyinli* degli Nvavile della capitale, il quale ammise con rammarico che già da parecchio tempo in alcuni villaggi la festa di Capodanno era celebrata per intero alla presenza dei loro capi, i quali, invece di venire a Benyinli per la cerimonia di purificazione finale della seconda domenica, preferivano restarsene nelle loro sedi. Gli rispose subito il capo di Adu confermando che vi erano centri che celebravano il capodanno per conto loro negli stessi giorni di Benyinli; proprio per rimediare a questo inconveniente i capi proponevano che tutti i villaggi che volevano organizzare la festa anticipassero di una settimana l'inizio del *kundum* in modo che una volta compiuti i sacrifici agli antenati, i capi potessero recarsi a Benyinli per festeggiare il capodanno insieme all'*omanhene*. A questo punto tornò a parlare

l'anziano degli Nvavile dichiarando che poiché il generale Acheampong (9) era già stato ufficialmente invitato a presenziare al *kundum* di quell'anno, era ormai troppo tardi per sospendere la festa, ma che altrimenti, vista la tracotanza dei capi, egli si sarebbe senz'altro rifiutato di fare uscire i tamburi.

In appoggio del capo di Adu intervenne il capo di Anlomatuope e rese noto ai presenti quello che secondo il comitato dei capi avrebbe dovuto essere il calendario dei festeggiamenti: 13 ottobre, inizio del *kundum* nei villaggi e in tutti gli altri centri all'infuori di Benyinli; 20 ottobre, suo inizio a Benyinli; 23 ottobre, confluenza dei capi con il loro seguito nella capitale. Il capo di Anlomatuope aggiunse polemicamente che in molti costumi tradizionali erano stati introdotti dei cambiamenti senza che nessuno si opponesse; che ad esempio, in passato, alla morte di una persona il coniuge era costretto a rimanere isolato, lontano dalla gente per moltissimo tempo, mentre ora questa usanza non era più praticata e nessuno si era lamentato della sua scomparsa.

Replicò seccamente l'anziano del clan nvavile dichiarando che qualunque innovazione introdotta nella celebrazione della festa senza il suo consenso era un grave affronto fatto a tutto il clan, quindi, rivolto all'*omanbene*, chiese che ci si pronunciasse sulla questione senza più titubanze. Lo interruppe però il capo di Adu dicendogli che anche gli dei, che pure esistevano da tempo immemorabile, trovandosi ad avere a che fare con gli uomini attuali, si erano dovuti adeguare alla nuova mentalità della gente; tanto più comprensibile era dunque che anche gli Nvavile di Benyinli si sottomettessero alle nuove esigenze della popolazione. Il re a questo punto si alzò di nuovo e disse che le ragioni addotte dai capi non erano affatto nuove, che secondo lui il capodanno non andava cambiato e che era meglio che i capi si adoprassero per ripristinare la festa nella sua magnificenza di una volta. Il capo di Anlomatuope non si diede per vinto, ma anzi rincarò la dose e disse che la vertenza doveva rimanere tra i capi e la gente di Benyinli; quanto al re, avrebbe fatto meglio a non parteggiare per quest'ultima se non voleva farsi rovinare!

Appena ebbe terminato di parlare la maggior parte dei presenti, in particolare le donne, si alzò in piedi inveendo contro il capo di Anlomatuope. Mentre questi si guardava intorno quasi compiaciuto del clamore che aveva sollevato, intervenne di nuovo il capo di Adu dichiarando che ogni villaggio aveva un ramo nvavile che avrebbe senz'altro autorizzato l'anticipo della festa secondo quanto avevano proposto i capi. Dopo di lui prese la parola

un anziano del consiglio di Benyinli proponendo che i villaggi che avessero avuto intenzione di celebrare la festa per intero con i loro capi invece di anticipare, posticipassero i festeggiamenti alla settimana successiva a quella in cui avrebbe avuto luogo il *kundum* nella capitale, così, a suo dire, si sarebbe venuti incontro alle esigenze di tutti. Il capo di Anlomatuope ignorò volutamente il suggerimento fatto per placare le acque, e confermò che le proposte avanzate dal comitato dei capi non esprimevano soltanto la volontà di uno sparuto gruppo d'individui (come qualcuno probabilmente insinuava), bensì quella di tutti i capi dello Nzema occidentale e dei loro sudditi. I capi, aggiunse con solennità, erano determinati a mettere in atto i loro propositi procedendo in base al calendario da loro stessi stabilito, e lo avrebbero fatto, anche se ciò avesse dovuto costare il loro arresto in massa!

L'anziano degli Nvavile a questo punto non si trattenne e dichiarò con voce alterata che l'*omanbene* doveva dare ai capi una risposta esemplare, pari alla gravità dell'affronto ricevuto, e tanto per incominciare lo invitava a inviare un telegramma al generale Acheampong per avvertirlo che per quell'anno il *kundum* a Benyinli non ci sarebbe stato.

A questo punto la seduta dell'assemblea fu aggiornata; purtroppo di lì a qualche giorno avrei dovuto lasciare lo Nzema; non mi fu possibile sapere quel che accadde dopo, se i capi-villaggio avessero attuato i loro propositi o se si fosse giunti ad un accordo. Ebbi comunque il tempo per un breve colloquio con alcune delle persone attive in questa vicenda, da cui risultò fra l'altro che tra l'*omanbene* e i capi c'era stato di recente un incontro e che questi aveva lasciato intendere loro che pur opponendosi formalmente alle loro iniziative, in pratica non avrebbe fatto nulla per ostacolarli. I capi, dal canto loro, ammettevano che il re non avrebbe potuto comportarsi diversamente; se avesse accondisceso pubblicamente alle loro richieste infatti si sarebbe trovato in conflitto aperto con il clan Nvavile, e inoltre si sarebbe alienato l'intera popolazione di Benyinli con grave danno per il suo prestigio. Un altro fatto di cui mi resi conto con chiarezza dopo la seduta era che la contrapposizione tra le tesi dei capi e quelle degli abitanti di Benyinli non poteva essere interpretata semplicemente come lo scontro tra una tendenza innovativa e una concezione statica del potere. Una delle ragioni dei capi-villaggio nel promuovere modificazioni nel calendario dei

festeggiamenti era data dalla loro volontà, come mi fu da essi stessi confermato, di eseguire i sacrifici tradizionali. La celebrazione dei sacrifici e le cerimonie di purificazione al termine della festa non dovevano restare una prerogativa del re; tutti i lignaggi dei capi avevano i loro antenati da onorare, anche a nome dei membri degli altri abitanti del villaggio; il lignaggio del capo infatti è formato dai discendenti diretti dei primi abitatori proprietari delle terre del villaggio, e dai sacrifici fatti agli antenati del capo dipende per gli Nzema la fertilità dei campi e in generale il benessere dell'intero villaggio.

Dinamiche conflittuali e mutamenti socio-economici

Le considerazioni appena fatte, al di là del loro significato contingente legato alle vicende del *kundum*, mettono in luce la forza e la consistenza di un'organizzazione politica e amministrativa parallela a quella accentratrice della capitale nzema, un'organizzazione efficiente e profondamente radicata nella società, cioè la comunità di villaggio fondata sul legame territoriale e di parentela. Proprio in questo sostrato sta a mio avviso la possibilità di una migliore comprensione dei rapporti tra capi-villaggio e re, rapporti che in molte società tradizionali africane sono spesso occultati sotto una patina di rassicurante consenso (eccetto in occasione dei rimproveri rituali al sovrano, i quali comunque non diminuiscono ma rafforzano il consenso e in ogni caso non provengono dai capi). La dialettica di questi rapporti non è un puro fatto amministrativo ma un dato storico, ovvero il risultato di processi sociali ed economici svoltisi per un lunghissimo arco di tempo.

Per poter comprendere l'evoluzione storica dei rapporti di potere all'interno della società bisognerebbe tuttavia conoscere con precisione al di là delle teorizzazioni generali, quali fattori abbiano portato le popolazioni akan a trasformarsi da società dotate di un potere relativamente decentrato e di un'organizzazione sociale segmentaria, in *chefferies* e regni senza che però mutassero contemporaneamente le basi stesse (i clan e i lignaggi) della struttura sociale. Purtroppo il materiale documentario per un'impresa di questo genere è ancora scarso particolarmente per quanto riguarda gli Nzema. La problematica a cui ho accennato resta comunque un valido punto d'incontro tra la possibilità di un'analisi diacronica di tipo storico e l'indagine sul campo dell'etnologo.

A queste antiche tensioni strutturali che caratterizzano la posizione del monarca nella società nzema altri fattori si sono aggiunti in seguito a indebolire il suo potere nel periodo coloniale. Le autorità inglesi per prime ridussero i poteri dei re dei vari staterelli del Ghana (l'allora Gold Coast) a partire dalla seconda metà dell'800; il governo nazionale del Ghana moderno pur confermando in gran parte la drastica riduzione di potere e di autonomia di questi regni, riconobbe loro un ambito legislativo e giudiziario propri e delegò a questi alcune funzioni amministrative. Oggigiorno dunque i capi delle comunità di villaggio riescono a far sentire il loro peso politico nei confronti della monarchia con un vigore che difficilmente potevano avere in passato e a ergersi magari come promotori di mutamenti che investono l'intero assetto istituzionale del regno nzema.

Ai fattori che ho accennato e che direttamente o indirettamente hanno rafforzato la tendenza al decentramento del potere all'interno della società nzema, un ultimo fattore si è aggiunto in tempi più recenti contribuendo a mutare in modo decisivo gli equilibri tradizionali tra centro politico e periferia, incidendo fra l'altro direttamente sulla gestione della festa, e cioè l'emigrazione. A circa centocinquanta chilometri dallo Nzema occidentale sorge infatti Abidjan, centro commerciale e finanziario d'importanza primaria in tutta l'Africa occidentale, che costituisce da tempo un polo d'attrazione per gli Nzema di gran lunga maggiore che non le abituali aree di immigrazione urbana del Ghana come Kumasi, Accra o Takoradi. Un terzo, o forse anche la metà, della popolazione nzema si trova infatti in Costa d'Avorio, occupata nell'agricoltura, nella pesca e nel commercio. La maggior parte degli emigrati proviene dalle zone più occidentali dello Nzema e continua a mantenere con i parenti rimasti nei villaggi d'origine un intenso e solido rapporto. Gran parte delle rimesse degli emigrati raggiunge quindi proprio i villaggi situati più ad ovest, quelli più lontani da Benyinli situata sull'estremità orientale del regno. Per converso al crescente sviluppo di quest'area fa riscontro un relativo ristagno economico di Benyinli e dei centri adiacenti. Non a caso dai villaggi e dai centri più occidentali situati lungo l'arteria che conduce al confine con la Costa d'Avorio proviene con maggior vigore la protesta contro le forme tradizionali di svolgimento del capodanno. Mai come oggi i processi economici e le tensioni politiche, sia pure all'interno di una società tradizionale, sono così saldamente intrecciati. Di questo del resto si rendono conto benissimo anche gli Nzema come mi apparve chiaro fra l'altro al-

lorché ritornando sulla questione della festa con uno degli anziani di Benyinli in una conversazione successiva alla seduta del 5 settembre, questi mi spiegò che dietro la rigida opposizione degli abitanti di Benyinli alle proposte dei capi-villaggio, al di là dell'attaccamento alla tradizione e dei motivi campanilistici, era presente il timore di un cospicua perdita finanziaria. Qualora infatti il *kundum* fosse stato celebrato nei villaggi occidentali prima che nella capitale, magari con tutto l'apparato cerimoniale e i cortei che caratterizzano la festa a Benyinli, la maggior parte dei visitatori provenienti dalla Costa d'Avorio, sia Nzema sia di altre etnie, si sarebbe probabilmente limitata a soggiornare nei centri più vicini al confine, privando così la città dei benefici derivanti dall'afflusso degli emigranti e dei turisti.

Dietro la minaccia di una rottura dei vincoli di lealtà nei confronti del re da parte dei villaggi periferici emerge dunque la lunga trama di un processo conflittuale che ha le sue radici in un passato complesso di stratificazioni politiche le cui contraddizioni trovano nuovo vigore in seguito ai processi di urbanizzazione e di trasformazione economica di questi ultimi anni. La festa del *kundum*, simbolo dell'unità spirituale e politica di tutti gli Nzema, espressione del prestigio e della forza del potere dell'*omanhene*, sembra essere diventata piuttosto una breccia attraverso la quale rimettere in discussione l'intero assetto politico dello Nzema occidentale.

Appendice

3rd Meeting of the W.N.T.C. (1) Special Committee - 5th September 1974
8.30 am.

Mr. B.K. said prayers for the opening while the Omanhene Amaky the II, the president of the W.N.T.C. occupied the chair.

The O[manhene] asked the Special Committee comprising Twinen, Adu, Half-Hassini, Mangyia, Anlomatuope, to go according to the customary way (exchange of greetings).

The O. asked the mission of the Comm.

The Comm. said that a point was put before the O. and He assured them that without the consent of the townspeople of Beyin He could not

1. *Western Nzema Traditional Council*: è il massimo organismo politico dello Nzema occidentale. Ne fanno parte un numero limitato (4 o 5) di capi ed è presieduto dall'*omanhene*.

say anything, at that time so a day was fixed for the meeting, and that they have come as planned.

The O. informed the gathering that the above issue was brought before him during the time of the Tufuhene (2) Nwi Nyamekeh and that He did not agree, and this time too the same point has been raised, therefore the Comm. should explain vividly what they are after before the Oman (3) of Beyin.

The Comm. explained their request fully, and said that every town has to honour his own stool. Everytime the Chiefs are invited to Beyin to honour the Stool at kundum the subjects of the Chiefs are fed up of this action. Hence they, the Chiefs have been deputed to see the O. Amakyi the II, and the Oman of Beyin to help effect changes.

The request is been made not personally by them but on the instructions of their subjects from Ekebaku to Newtown (4). The request is that the rest of the towns should be allowed to celebrate the K. at their various towns and villages.

In reply Mr. S.A. (5), the Senior Captain, said that the O. has informed the Oman of Beyin and that Beyin is aware that it is the Omanhene who should make the laws and not the Chiefs.

Beyin had to inform the Omanhene of Atuabo about the date for the K. previously, but now things are changing; formally only Half-Hassini, Edobo, Bonyere, Elloyin and Nawule celebrated the feast, but now it has spread to all towns.

Even when the O. has been carried at Beyin (last sunday) other Chiefs are carried elsewhere (meaning that they celebrate their own K.). For things have changed.

For example, Bonyere celebrates his own K. but the Chiefs have not said anything. So since the O. Himself is present, the Oman has nothing to say.

Nana Adu (6) replied thanking the speaker, Mr. S.A., and said that as changes were going on that is why not only the five towns mentioned by him, but all the other towns want to celebrate the feast. The Chiefs know well that Awulai (7) is the head of the State and that it is the Oman who makes the Chief what it is and not the Chief Himself. There-

2. È la carica più importante dopo quella di capo-villaggio.

3. L'oman è il consiglio degli anziani e dei capi delle compagnie militari della capitale.

4. Ekebaku e Newtown sono due villaggi situati alle estremità opposte dello Nzema occidentale, il primo al confine con lo Nzema orientale, il secondo al confine con la Costa d'Avorio.

5. L'abusua kpanyinli degli Nvavile di Benyinli.

6. Nana è un onorifico usato anche per rivolgersi a un capo-villaggio; esso può, come qui, precedere il nome del villaggio amministrato.

7. Awulai (o più correttamente Awulae 'Signore') è l'onorifico che compete all'omanhene.

fore if the Chief do not pour libation it would be against their own souls as far as their stools are concerned (referring to the fact that they want to pour libation for their own K.).

Also, it is the intention of the State Council to invite Bonyere and Ezinlibo to visit Beyin during the K. and that the Oman of Beyin should give a second thought to the case referred to them, and not leave it to the O. alone. For if it were possible for Awulai to give them an answer He alone would have replied them.

Mr. S.A., replied that this question was put before his late uncle and that he disagreed and now it has come to his turn, for him to say a word. He is therefore afraid to make changes in the Festival.

He therefore appealed to the Chiefs to withdraw from making changes and that he is not prepared to make changes in the celebration of the K. The celebration has an age-long tradition and therefore he cannot effect any changes.

Nana Awiane (8) replied that the five chiefs present were representing the subjects from Ekebaku to Newtown and that Nana Adu has been elected as their spokesman.

The Chiefs are asking Awulai to give them a reply and that he (the chief of Half-Hassini) is appealing therefore that due importance should be attached to the matter and that it should be discussed peacefully.

Nana Anlomatuope informed the gathering about the changes the chiefs have effected and said that they are ready to listen to Awulai (the program planned by the Chiefs for the celebration: the 6th oct. they will take the K. at the outskirts of the town and start the real celebration on the 13th oct., at the time when Beyin will take his own K. at the outskirts) to give his reply.

Mr. S.A. revealed how the Festival came to be attached to the State and that Awulai would give the final answer.

Awulai replied that Mr. S.A. has given his reasons concerning the celebrations. The request is not a new thing before all of them. Definitely He cannot allow these changes to be effected, so they should all help to make year celebration very grand as it was done previously.

Mr. B.K. told the Comm. that Mr. Aboagye has told them that the Kandum is not for Awulai but for the Nnavile clan, they cannot effect a change according to the present time. They should all join and celebrate the K.

Nana A.N. thanked the elders of Beyin, he then said that the Comm. is representing all the Chiefs... Formally when your wife died you were only allowed to stay at the beach and now this has been cancelled as a result of changes. He is therefore appealing that the Oman of Beyin should be considered about the changes.

Here Nana Adu replied that as a body, they represent Nature so if

changes cannot be made why is that five towns are allowed to celebrate the festival?

He went further saying that there is a Nvavile clan in every town and that if changes do not affect the Omanhene then their program should be approved as decided.

So the decision of the Comm. was finally revealed to the O. and the Oman of Beyin.

The O. replied that on several occasions He has refused and this time the Comm. has pointed out the dates proposed by them. He is after peace and he is therefore not prepared to accept the changes.

At this point Mr. E.A., a captain from Beyin, accused the Comm. that they have no right to celebrate their K. but it would have been better if the Comm. had asked Beyin to celebrate her K. first.

Nana A.N. (Anlomatuope) said that once the old O. made changes so the present O. too could also make changes. The State is fully prepared to celebrate this year's K. according to the days proposed and put it before the Oman of Beyin, that they, the 42 Chiefs under the Omanhene, are prepared to face arrest.

Mr. S.A. said that the Committee has asked the O. to stay out from the above case, but the Chiefs made a statement that He, if he followed the Oman of Beyin, he would be left alone. If they have proposed to celebrate the K. apart from that of Beyin they (the Oman of Beyin) have nothing to say.

Note

1. La ricerca si è svolta nel periodo luglio-settembre 1974, nell'ambito della Missione Etnologica Italiana in Ghana diretta da V.L. Grottanelli e finanziata dal CNR e dal Ministero degli AA.EE.

2. Sul tema degli oltraggi rituali al re da parte dei sudditi e sul comportamento volutamente irrispettoso delle donne nei confronti degli uomini nel corso delle festività agrarie in Africa, si è soffermato più volte Max Gluckman. Trattando in particolare delle società swazi e zulu, l'antropologia inglese dimostra come i canti e i rimproveri dei sudditi siano da interpretare come forme di ribellione istituzionalizzata che lungi dal mettere in discussione il sistema di potere del sovrano, ne sottolineano piuttosto la solidità («The acceptance of the established order as right and good, and even sacred, seems to allow unbridled excess, very rituals of rebellion, for order itself keeps this rebellion within bounds. Hence to act the conflicts... emphasizes the social cohesion within which the conflict exists» [Gluckman 1954: 21; vedi inoltre nota 11]).

3. Le società akan tradizionali sono suddivise in un numero limitato di clan (sette tra gli Nzema) di cui i lignaggi non erano altro in origine che dei segmenti. Oggigiorno i clan hanno pochissima parte nel sistema politico e conservano tutt'al più una funzione cerimoniale. Per un'analisi delle strutture sociali di alcuni popoli akan vedi Rattray (1929, 1959); Fortes (1950: 252-284); Christen-

sen (1954). Per quanto riguarda la struttura sociale nzema vedi Grottanelli (1977: 31-94).

4. Le strutture politiche operanti nella società nzema attuale si può dire siano in realtà quattro: la quarta è data infatti dall'insieme dei legami amministrativi e politici con lo stato ghanese del quale lo Nzema occidentale e lo Nzema orientale fanno parte come *traditional areas*, regioni cioè dotate di una certa autonomia.

5. Quantunque distinti per modalità e referenti i rimproveri al re e il comportamento carnevalesco e "sregolato" della popolazione nel corso della festa, rientrano entrambi entro quella categoria di comportamenti definiti di "inversione sociale" che sono tipici di questo genere di feste. Per quanto riguarda i rimproveri al re nel corso del *kundum*, ne fa accenno D. Paulme (1970: 92) nel suo saggio sul Capodanno Nzema a Grand-Bassam: «le mardi est une journée importante, où le chef... devra entendre les reproches que ses administrés ont à lui faire pour l'année écoulée... Les acteurs s'avancent dansant... des chants soutiennent leur dance où leur mécontentement s'exprime soit directement, soit de préférence, sous forme d'allusions et de proverbes». Sul clima di anomia e di indifferenza per la morale consueta che caratterizza talune fasi della festa di capodanno tra gli Asante abbiamo una interessante descrizione di Bowdich (1966: 274) dell'*odwira* di Kumasi che risale al 1817 e nella quale dice fra l'altro: «Yam custom is like the Saturnalia, neither theft, intrigue or assault are punishable, during the continuance, but the grossest liberty prevails». E. Meyerowitz (1959: 153) soffermandosi sulla festa *apo* a Takyiman parla di un «great day of abuse» in cui «everybody is permitted to say openly what he thinks of his neighbours and can insult them without punishment».

6. Una descrizione sintetica del *kundum* nel quadro delle attività rituali connesse con l'agricoltura è in Lanternari (1977: 267-270).

7. A proposito del ruolo di aggregazione politica svolto dal Capodanno tra gli Asante, Rattray (1959: 132) scrive poco più oltre: «it was at customs and rites such as these that many loosely bound and often hostile factions, which owned nominal allegiance to the Ashanti King, came for the time being to think themselves part of a nation rather than branches of family or clan». In ogni caso già Ellis (1966: 231) aveva messo in evidenza questa importante funzione dell'*odwira* («The Ashantis have utilized these festivals politically, and on one of them the chiefs of the various provinces, and those of the tributary states repair to Coomassie and renew their oath of allegiance»).

8. È ormai nota la distinzione fatta da Gluckman tra sistemi sociali, come quelli delle società tribali, in cui i mutamenti sarebbero ripetitivi e non porterebbero cambiamenti strutturali, e società in cui i mutamenti hanno comportato e comportano modificazioni irreversibili della struttura sociale. Ma l'ordine politico delle società africane è sempre stato così incrollabile da consentire di formulare una teoria dei mutamenti senza cambiamento? Gluckman stesso (1977: 205) sembra consapevole dell'esistenza di contraddizioni profonde anche in società tradizionali apparentemente stabili allorché afferma: «naturalmente questi mutamenti sono ripetitivi solo per un limitato periodo di tempo e alla fine possono portare a delle trasformazioni della struttura sociale». Di particolare interesse può dunque diventare lo scoprire che cosa accade nella struttura di una festa periodica di una società non molto diversa da quelle prese in esame da Gluckman, allorché l'ordine politico tradizionale è rimesso apertamente in discussione.

9. Principale esponente della giunta militare al governo in Ghana dopo la caduta e l'esilio di K.A. Busia nel 1972.

Bibliografia

- Bowdich, T.E. 1966 (1824). *Mission from Cape Coast to Ashantee*. Londra: Frank Cass.
- Christensen, J.B. 1954. *Double descent among the Fanti*. New-Haven: H.R.A.F. Press.
- Ellis, A.B. 1966 (1887). *The Tshi-speaking People of the Gold Coast of West Africa*. Oosterhout: Offsetbedrijf H. Zopfi.
- Eschlimann, J. P. 1971. 'Elue die' chez les Agni-Bona. *Annales de l'Université d'Abidjan* 3 F: 197-229.
- Evans-Pritchard, E.E. 1973 (1965). *La donna nelle società primitive*. Bari: Laterza.
- Firth, R. 1964. *The work of the Gods in Tikopia*. New York: Athlone Press.
- Forde, D. 1964. *Yakö studies*. Londra: Oxford University Press.
- Fortes, M. 1936. Ritual Festivals and Social Cohesion in the Hinterland of the Gold Coast. *American Anthropologist* 38: 590-604.
- 1950. «Kinship and Marriage among the Ashanti», in *African systems of kinship and marriage*, a cura di A.R. Radcliffe-Brown & D. Forde, pp. 252-284. Londra: Oxford University Press.
- Gluckman, M. 1954. *Rituals of rebellion in South-East Africa*. Manchester: Manchester University Press.
- 1977. *Potere diritto e rituale nelle società tribali*. Torino: Boringhieri.
- Grottanelli, V.L. 1977. «Presentazione degli Nzema», in *Una società guineana: gli Nzema*, a cura di V.L. Grottanelli, vol. 1, pp. 13-94. Torino: Boringhieri.
- Lanternari, V. 1976 (1959). *La grande festa: vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*. Bari: Dedalo.
- 1977. «L'agricoltura: tecniche e rituali», in *Una società guineana: gli Nzema*, a cura di V.L. Grottanelli, vol. 1, pp. 213-290. Torino: Boringhieri.
- Mauss, M. 1976 (1903). «Saggio sulle variazioni stagionali delle società eschimesi», in *Sociologia e antropologia*, a cura di E. Durkheim & M. Mauss, pp. 141-234. Roma: Newton Compton.
- Meyerowitz, E.L.R. 1951. *The sacred State of the Akan*, Londra: Faber & Faber.
- Paulme, D. 1970. Un rituel de fin d'année chez les Nzema de Grand-Bassam. *Cahiers d'Etudes Africaines* 10: 189-202.
- Radcliffe-Brown, A.R. 1968. *Struttura e funzione nella società primitiva*. Milano: Jaca Book.
- Rattray, R.S. 1929. *Ashanti law and constitution*. Oxford: Oxford University Press.
- 1959 (1927). *Religion and art in Ashanti*. Londra: Oxford University Press.

Wilks, I. 1975. *Asante in the nineteenth century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sommario

Il *kundum*, la celebrazione del capodanno, è per gli Nzema del Ghana la principale ricorrenza festiva. Oltre ad avere un valore religioso e rituale questa festa ha un importante significato politico che si esprime nella riaffermazione periodica del primato spirituale e morale dell'*omanhene*, il capo supremo degli Nzema. Questo articolo nasce dall'occasione fortuita avuta dall'Autore di poter assistere a un'assemblea pubblica nel palazzo dell'*omanhene* a Benyinli, la capitale dello Nzema occidentale, in cui erano appunto in discussione le modalità di organizzazione della festa ormai imminente.

I contrasti sorti nel corso della discussione in seno all'assemblea, come cerca di dimostrare l'Autore, al di là del loro aspetto contingente riassumono in sé la complessa dialettica sottostante i rapporti tra la popolazione della capitale e gli abitanti dei villaggi, tra autorità centrale e autorità periferiche. Questi contrasti infatti si riallacciano a tensioni che investono un po' tutta la società nzema e che hanno la loro radice nella convivenza non sempre agevole all'interno dello stesso sistema sociale di due forme di governo diverse, una basata sulle comunità di villaggio e sui lignaggi matrilineari, e una basata su un apparato politico centralizzato. In questi ultimi anni inoltre le tensioni e i contrasti si sono particolarmente acuiti in seguito ai mutamenti economici e ai processi di inurbamento, e a questo riguardo la fase preliminare della festa e la sua stessa gestione costituiscono un ottimo campo di osservazione, un campo che consente non solo di cogliere in modo unitario i nuovi fermenti che agitano la società nzema, ma anche di riconsiderare sotto nuova luce i meccanismi d'integrazione sociale attivi nelle feste di questo tipo, e di verificarne i limiti.

Summary

The *kundum*, the New Year festival, is for the Nzema of Ghana the main celebration of the year. Beside its religious and ritual meaning, this festival has also a political significance which finds its expression in the periodical reassertion of chieftainship by the *omanhene*, the paramount chief of the Nzema. This article owes its origin to a fortunate coincidence which made possible the presence of the Author at a public assembly inside the palace of the *omanhene* at Benyinli, the capital of the Western Nzema, in which the main topic under discussion was the organization of the forthcoming feast.

The disagreements that emerged during the discussion, seen in a wider perspective, are representative of the strains and tension underlying the system of relations between the people of the capital and the inhabitants of the villages as well as between central and peripheral authority. These tensions cut across the whole Nzema society and have their roots, according to the Author, in the often unmanageable coexistence between two forms of government, one based upon the village community and matrilineages and the other upon centralized political power. In recent years the pressure of migration, urbanization and social change have strengthened the contradictions within the traditional political system, with consequences that at present are very difficult to predict. However, careful observation of the preliminary phase of the New Year festival and the conflicts involved provide a good basis to interpret the new reasons of unrest in a traditional society; among other things an analysis of the management of the feast in its organizational stage can give us the means to reevaluate and differentiate the integrative devices operating in these kinds of celebrations.