

GYIMA E NVASOE: LA FILOSOFIA ECONOMICA DEGLI NZEMA DEL GHANA SUD OCCIDENTALE

Mariano Pavanello

Università di Pisa

Gli Nzema appartengono al raggruppamento Akan. Coltivatori matrilineari, sono insediati in un'area caratterizzata da lagune retrocostiere e foresta primaria in rapida trasformazione. La maggior parte degli Nzema vive nel Ghana sud occidentale tra il fiume Ankobra e le rive della laguna di Grand Bassam (1). Ho trascorso, nel 1989, due periodi di lavoro sul campo, prevalentemente nel villaggio costiero di Ngelekazo. Lo scopo della mia ricerca era lo studio delle categorie economiche, nonché l'analisi dell'organizzazione sociale ed economica legata alla produzione dell'olio di copra.

La questione che intendo affrontare si può riassumere nell'idea della continuità dei matrilineaggi, idea forte, implicata nella concettualizzazione economica, ideologia e valore sociale primario. Non credo sia possibile sostenere che l'ideologia matrilineare sia in declino a causa dello sviluppo del *cash crop*, ma, allo stesso tempo, come risulterà nel corso della mia trattazione, non credo nemmeno che la continuità dei matrilineaggi rappresenti la continuità di un sistema che chiamiamo, per convenzione, "tradizionale".

Farò riferimento a due modelli che identifico, il primo, con lo "scambio sociale" e, il secondo, con lo "scambio monetario". Intendo per scambio sociale un sistema fondato su gruppi di parentela che interagiscono secondo un piano di prestazioni codificate e normalmente finalizzate a mantenere l'equilibrio dei rapporti, siano essi simmetrici o asimmetrici, funzionale all'equilibrio dell'intera società. Lo scambio sociale è

generalmente caratterizzato da una produzione finalizzata prevalentemente all'autoconsumo, da un basso livello di surplus e da un suo impiego sociale in misura significativa, nonché da circolazione delle donne tra i gruppi in base a qualche principio di controllo sociale. Lo scambio monetario, al contrario, è costitutivo di un sistema caratterizzato da rapporti sociali atomizzati e da una produzione finalizzata prevalentemente, se non esclusivamente, alla vendita.

Entrambi questi modelli sono presenti nella società nzema e possono essere identificati e isolati a partire da relazioni, fatti e comportamenti che possono, di volta in volta, farsi risalire all'uno o all'altro. Tuttavia questa distinzione di due modelli è frutto unicamente della ricostruzione, da un punto di vista antropologico, della società in esame. Il punto di vista che invece cercherò di far risaltare è quello degli Nzema stessi, anche se sono perfettamente consapevole che il risultato della mia analisi sarà solo il frutto dell'interazione tra i due modelli che ho sopra esplicitato e il modello nzema, come costruzione locale del mondo. Quest'ultimo non potrà essere pienamente afferrato, se non altro perché l'informazione di cui dispongo è tuttora incompleta e poi soprattutto perché, se anche ne fossi capace, potrei farne solo una ricostruzione.

Il processo di monetizzazione dell'economia nzema è abbastanza antico, come la letteratura storica può attestare. D'altronde l'intera area del Golfo di Guinea è stata interessata da forti contatti economici provenienti dall'Europa di cui si ha documentazione quanto meno dal XV secolo. In tempi più recenti la storia dei vari *cash crops*, introdotti in Ghana e nell'area nzema tra la fine del XIX e i primi decenni del XX secolo, ci pone in condizione di ritenere che la circolazione monetaria ha ormai una tradizione alquanto antica anche negli strati più bassi della popolazione, e mi riferisco ai gruppi di coltivatori più periferici rispetto ai centri di potere.

Per introdurre questa comunicazione ho scelto due parole: *gyima* e *nvasoe* che significano, rispettivamente, lavoro e profitto. Così almeno traduce il dizionario Nzema-English (Aboagye 1965) e così traducono gli Nzema stessi usando i termini inglesi *work* e *profit*. La scelta non è casuale perché i due concetti sono strettamente interrelati: *gyima* è ciò che gli uomini fanno per vivere e permette loro di produrre la sussistenza per sé e per i

figli e può consentire inoltre di conseguire un sovrappiù, nei termini cioè di qualcosa di materiale, ma talora anche di immateriale, che rimane come una proprietà strettamente personale, lo *nvasoe* appunto.

A questo riguardo tutte le testimonianze che ho raccolto durante il mio lavoro sul campo, conducono ad un unico risultato e cioè che sia *gyima* che *nvasoe* sono concetti che si riferiscono a qualcosa di molto concreto e manifestano un carattere comune perché riguardano l'idea che gli Nzema si fanno dell'individuo e del suo stare al mondo come un fatto irripetibile e, nello stesso tempo, come un momento di una realtà assai più complessa che possiamo in qualche modo assimilare ad un concetto di continuità genealogica.

L'idea stessa che gli Nzema hanno di sofferenza mi convince ulteriormente della lettura che sto facendo di queste due categorie. *Evele* è ciò che essi intendono per fatica, la fatica fisica sino al dolore che si prova lavorando, una sofferenza dunque strettamente individuale in quanto esperienza non trasmissibile se non analogicamente. D'altra parte ogni *gyima* è *evele* ed è concettualizzato come un costo che ogni uomo (e donna) deve sostenere non solo per la propria personale sopravvivenza, ma anche e soprattutto per l'ottemperanza di tutti gli obblighi che la sua particolare posizione all'interno del reticolato sociale e di parentela gli impone.

Gli Nzema danno di *evele* una spiegazione che definirei economica, se non addirittura contabile: essi dicono che si tratta di una *kake*, cioè di una perdita, allo stesso modo per cui la morte è la *kake* più grande perché è la perdita della vita.

A volte prevale la dimensione individualistica, come nella concettualizzazione della ricchezza nei termini di una grande abbondanza di mezzi materiali e di beni preziosi. *Anyabenwo* (termine che indica lo status dell'uomo ricco) è un concetto costruito a partire dall'idea di ciò che un uomo realizza nella sua vita col proprio lavoro, mentre la povertà, *ehya* (*ehyavole* 'povero') intesa come mancanza di beni materiali, è il risultato dell'incapacità di conseguire dei risultati piuttosto che come il segno di una ineguaglianza sociale. Capacità e incapacità che spesso si accompagnano a particolari condizioni di fortuna o sfortuna, a particolari abilità a manipolare il favore della sorte, o a incresciose situazioni di atti di stregoneria, ma sempre il

risultato riguarda l'individuo e la sua personale posizione nei confronti del mondo e della società.

Wilks (1979: 11) fornisce per gli Asante una indicazione assolutamente analoga:

L'opposizione tra *ahonyadee* o ricchezza, e *ohia* o povertà, va interpretata come una definizione non dell'ineguaglianza sociale, bensì del successo o dell'insuccesso.

Altre considerazioni svolte da Kronenfeld (1991) sui Fante, che concordano sulla pertinenza individuale del prodotto del lavoro, forniscono un quadro coerente per almeno tre popolazioni del raggruppamento Akan e inducono a ritenere che l'idea della stretta relazione tra individuo, lavoro e prodotto, scaturisca da un comune patrimonio ideologico.

Nella concettualizzazione della terra, *azele*, la terra nella sua accezione più generale, gli Nzema definiscono *ma ti anwo azele* la terra dissodata per la prima volta e la frase letteralmente significa "la terra intorno alla mia testa". E' un altro esempio di come prevalga la dimensione individuale quando è implicata la nozione del lavoro.

Altre volte prevale invece la dimensione lignatica e comunitaria. La gente dice che la terra deve nutrire il popolo e la terra dissodata dagli antenati è la *abusua azele*, cioè la terra del clan dove il lavoro degli antenati ha costituito il diritto di sfruttamento per i loro discendenti. In questo caso il lavoro dei morti è il fondamento del diritto d'uso da parte dei membri viventi del lignaggio, ma si tratta di un diritto che può essere attualizzato solo mediante il lavoro in quanto esperienza esclusivamente individuale. Si coniugano qui due idee di primaria importanza: il lavoro degli antenati come fondamento del diritto d'uso della terra, e il lavoro dei viventi come fondamento del diritto di appropriazione dei prodotti. Entrambe queste idee partecipano dell'idea più generale della continuità genealogica che si esprime concretamente nella concettualizzazione della terra coltivabile come patrimonio ereditario.

Contrapposta alla nozione della natura individuale del legame *gyima-nvasoe* è infatti quella di *agya*, pure comune a tutti i gruppi Akan. Il dizionario traduce questa parola con *inheritance*, dunque con un concetto astratto che copre una relazione

specifica di ordine economico-giuridico tra individui o entità posti in successione temporale o che, più comunemente, si riferisce alla trasmissione di diritti attraverso le generazioni. La letteratura sui gruppi Akan e i risultati del lavoro sul campo svolto da Palumbo e da me, inducono piuttosto a conferire al termine *agya* un contenuto alquanto concreto, legato al patrimonio del matrilineaggio, all'insieme dei suoi diritti, come gruppo corporato, su cariche e beni immobili, nonché al possesso materiale di ricchezza sotto ogni forma. Il nesso con l'idea di successione ereditaria è implicito nel fatto che questo patrimonio, materiale e immateriale, che risulta da ciò che gli antenati hanno fatto nel passato e da ciò che i viventi fanno come contributo al suo mantenimento e al suo incremento, è qualcosa che necessariamente si trasmette di generazione in generazione, perché costituisce e rappresenta la base stessa e la garanzia della sopravvivenza del gruppo e della sua continuità, nonché la garanzia della continuità delle sue relazioni con gli altri gruppi.

L'importanza dell'idea di continuità è sottolineata dal particolare status del successore di un uomo in linea uterina. Ogni uomo ha un successore, cioè colui che ne prenderà il posto dopo la morte. Nei lignaggi importanti la questione ha una valenza politica che appare latente nelle vicende dei lignaggi minori, ma bisogna considerare che un uomo può appartenere ad un lignaggio minore nel villaggio X, ed essere potenzialmente successore nel villaggio Y dove il suo lignaggio è in una posizione di rilievo o addirittura dominante. Ciò che a mio parere è opportuno rilevare è che l'importanza politica della successione nei lignaggi dominanti nulla toglie all'importanza sociale della continuità nei lignaggi comuni quando questi ultimi siano legati ai primi da interessi economici e da vincoli politici. L'*abusua kpanyinli*, o anziano del lignaggio, è normalmente scelto, nei lignaggi dominanti, secondo una delicata valutazione delle linee genealogiche, nonché delle qualità personali dei potenziali successori, ma anche la scelta dell'erede di un uomo comune è soggetta a valutazioni dello stesso ordine, anche se può implicare di meno la responsabilità dell'intero lignaggio e dunque è maggiormente sottoposta alle inclinazioni personali dell'uomo che si sceglie il nipote giusto. Dove la successione presenta valenze politicamente ed economicamente rilevanti, la procedura tende a cristallizzarsi su norme che sembrano avere il fine di

ricompattare il lignaggio ad ogni generazione, mediante il ritorno al centro delle linee periferiche. Questa dinamica, di valore chiaramente politico, basata sul principio della successione a partire dalla linea genealogicamente più lontana, appare infatti determinata dalla preoccupazione di mantenere l'unità del lignaggio correggendo gli effetti dispersivi della patrivirilocalità (v. anche Palumbo 1991).

A questo proposito forse è possibile fare una distinzione concettuale tra successione genealogica ed eredità patrimoniale. La prima segue generalmente regole che tendono a preservare l'unità del lignaggio, la seconda è piuttosto legata a particolari relazioni che si instaurano tra un uomo e i suoi fratelli e nipoti uterini in relazione a specifiche esigenze patrimoniali. L'opportunità di mantenere unite la successione genealogica e l'eredità patrimoniale si scontra a volte con interessi particolari di linee uterine che rischiano di rimanere escluse dal godimento di ricchezze. Questo crea talora delle tensioni che rendono manifesta una dinamica sociale contraddittoria che si caratterizza per la forte resistenza di meccanismi "tradizionali" che mantengono la compattezza delle relazioni lignatiche e, nello stesso tempo, per la tendenza centrifuga che viene impressa ai segmenti di lignaggio esclusi dalla gestione della ricchezza.

Nel pensiero nzema la continuità del lignaggio è un'idea implicita nella categoria dell'*agya*. La gente infatti dice che non c'è nessun uomo che non abbia un successore, qualcuno cioè che sia nella condizione di prenderne il posto in seno alla società. Il successore dunque è sempre presente, ancorché non sia ancora designato formalmente; questi è il *koliagya*, letteralmente "colui che mangia l'*agya*". Una graziosa metafora connette il pianeta Venere, stella della sera, come *koliagya* del sole: gli Nzema dicono che la splendida stella che compare al tramonto è il sostituto del sole perché quest'ultimo non può tramontare senza che qualcuno prenda il suo posto.

L'atto del mangiare (*li, di*) costituisce un'idea della relazione materiale tra il matrilineaggio e la sua *agya*, come pure l'idea che l'*agya*, come il cibo, deve essere sempre presente per garantire sopravvivenza e continuità. L'atto sessuale si esprime con la stessa voce verbale (*di, li*) che serve a designare il consumo del cibo. Mangiare l'*agya* e avere un rapporto con una donna poggiano dunque su una base concettuale comune. Questo

sembra potersi accostare alle metafore comuni in molte culture (2), credo tuttavia che una interpretazione fondata su queste analogie sia del tutto fuorviante. Quello che possiamo affermare è solamente ciò che appare in una relazione logica tra gli elementi forniti dalle testimonianze.

Nel pensiero nzema è il padre (*egya*) che nutre i figli e questi appartengono ad un altro lignaggio che è quello della loro madre che il padre "mangia". Mi pare abbastanza chiaro il sistema di relazioni che emerge da questo quadro: un uomo mangia (metaforicamente) la donna di un altro lignaggio e i figli di lei mangiano (letteralmente) il cibo del padre, mentre i successori di quest'ultimo mangiano (metaforicamente) l'*agya*. C'è da osservare che "mangiare" una donna è la condizione per assicurare la continuità genealogica al lignaggio di lei, mentre "mangiare" l'*agya* è l'espressione della continuità genealogica del proprio lignaggio e, infine, mangiare in senso letterale è la condizione e l'espressione della continuità della sopravvivenza. Come si può osservare, il mangiare metaforico è connesso alla concettualizzazione di qualcosa di astratto, la continuità dei lignaggi legata alla matrifiliazione, in contrapposizione al dato concreto del mangiare come condizione di sopravvivenza materiale, connesso invece al rapporto di patrifiiliazione.

Dunque il concetto di *agya* è legato alla continuità del lignaggio, mentre il concetto di *nvasoe* è legato al lavoro fisico di un individuo. C'è da sottolineare che *agya* è un patrimonio ereditario per via uterina e *nvasoe* costituisce una proprietà personale, un sovrappiù rispetto alla sussistenza, da cui un uomo ricava i mezzi che gli consentono di fare doni. Una delle cose che maggiormente mi hanno colpito tra gli Nzema è la straordinaria importanza che la gente attribuisce al dono, soprattutto nel senso di dono prezioso, capace di assicurare per sempre al donatore la memoria e la riconoscenza. Ciò che gli Nzema concettualizzano come *padee* (cosa preziosa, brillante, bene duraturo), termine che compare in associazione con *agya* o *egya*: *agya padee*, la proprietà che si eredita per via uterina; *egya padee*, il dono prezioso per cui il padre assicura al figlio l'indipendenza economica dopo il matrimonio e attraverso cui si garantisce la gratitudine perenne del figlio.

Non è facile stabilire quanto questa pratica affondi le sue origini nella "tradizione", prima della completa monetizzazione

dell'economia, sia perché, come vedremo, il dono del padre al figlio è generalmente connotato come ricchezza monetizzabile, sia perché l'espressione *egya padee* presenta qualche problema di interpretazione.

Bisogna osservare che *agya* ed *egya* (il termine *agya* tra gli Asante indica anche il padre) scaturiscono dalla stessa radice *gya* (che indica sia la ricchezza che il suo contenitore) che a sua volta sembra doversi riferire alla radice verbale *gyi* (stare). E' probabile quindi che *agya padee* ed *egya padee* siano due concetti solo apparentemente distinti e che in realtà si sovrappongano sul medesimo sostrato linguistico.

C'è tuttavia da rilevare che mentre l'*agya* è un patrimonio che deriva dagli antenati, il dono del padre al figlio è una ricchezza che non può essere sottratta al patrimonio del matrilinearità e, come gli Nzema non mancano di sottolineare, e come Kronenfeld (1991: 26) testimonia presso i Fante, ciò che un padre lascia ai figli deve generalmente provenire dalla proprietà che egli ha realizzato col proprio lavoro. Il fondamento del possesso esclusivo e individuale è il *gyima* e la ricchezza che ne consegue è definita *nvasoe* che, come abbiamo visto, indica il profitto.

Alcuni tra i più autorevoli anziani dissero a Palumbo e a me, qualche giorno dopo il nostro arrivo, che noi avremmo conseguito certamente uno *nvasoe* dal lavoro che stavamo facendo tra loro e con la loro collaborazione, perciò sarebbe stato nostro dovere offrire un giorno un importante *padee* affinché fossimo ricordati per sempre dalla comunità. Se c'è *nvasoe* deve esserci dono; dunque è necessario esplorare l'importanza che può rivestire il dono del padre al figlio.

L'atteggiamento dei padri nzema che desiderano lasciare parte delle loro ricchezze ai figli piuttosto che ai nipoti uterini, atteggiamento che viene generalmente interpretato come una tendenza del sistema ad uscire dalla matrilinearità, deve, al contrario, interpretarsi, a mio avviso, come una condizione strutturale del sistema matrilineare stesso, almeno tra gli Nzema e, forse, tra altri gruppi Akan più in generale. E' infatti un atteggiamento connesso allo status di padre e allo status della proprietà che il padre ha costituito con il proprio lavoro.

Questo particolare modo di concettualizzare la ricchezza implica una visione che riduttivamente può essere classificata

come contabile. *Gyima* è una parola composta dalla radice verbale *gyi* (stare) e *ma* (frutto): il lavoro dunque sta per i frutti che produce e si distingue nettamente dalla *evele* (fatica, sofferenza) in quanto sottraendo questa, intesa come *kake* (perdita), dal *gyima*, rimane all'uomo il prodotto con cui può nutrire i suoi figli. *Nvasoe* non sembra una parola scomponibile e sta a denotare ciò che rimane all'uomo dopo la deduzione di tutte le *kake*, rappresentate dalle spese, come sua personale ricchezza. *Nvasoe* costituisce dunque un livello successivo a quello del prodotto del lavoro, dunque un residuo netto, un surplus materiale che deriva dal lavoro di un uomo e non un valore aggiunto determinato da un'operazione di scambio. E' precisamente questa ricchezza personale che può fornire la base del dono del padre al figlio.

Riassumendo, un uomo garantisce, in virtù dell'*agya* del proprio matrilineaggio, la continuità genealogica dei lignaggi delle sue mogli, poiché è tenuto al nutrimento dei loro figli; inoltre, in virtù del proprio *nvasoe*, garantisce l'indipendenza economica di questi figli che saranno pertanto in condizione di accedere all'*agya* dei loro matrilineaggi e potranno, a loro volta, garantire la continuità dei lignaggi delle loro mogli.

Il sistema presenta comunque una possibilità di chiusura e di ritorno al punto di partenza. Alla morte di un uomo, i figli dovranno farsi intorno a lui recando doni importanti che hanno il senso di un viatico per il mondo degli antenati. In questo modo si stabilisce una corrispondenza asimmetrica tra il padre che garantisce la continuità, nel mondo dei viventi, del lignaggio della moglie attraverso i figli di lei e questi ultimi che garantiscono la continuità del lignaggio dei padri, nel mondo degli antenati, attraverso i doni al padre morente. La produzione e la riproduzione della società sono affidate a questo processo circolare e asimmetrico che lega i padri ai figli per il tramite dei rispettivi matrilineaggi.

Se però un figlio è ingrato e manca a questo fondamentale dovere, il padre può maledirlo e far sì che ogni suo *gyima* sia privo di *nvasoe*. Cosa che vale anche per la vita sessuale: *gyima* senza *nvasoe* sta per "mangiare la donna", ma senza conseguire l'effetto della gravidanza e dunque senza la possibilità di realizzare la continuità. Il figlio nascituro non è un prodotto per l'uomo che ne ha causato il concepimento, perché la prole

appartiene al lignaggio materno, ma la gravidanza e i figli che ne derivano costituiscono per l'uomo lo status di padre, condizione fondamentale per il modello nzema di uomo, dunque un valore aggiunto che scaturisce dalla sua attività sessuale. L'assenza di *nvasoe* recide la circolarità del sistema, perché senza *nvasoe* un uomo non potrà generare figli e, se ne ha, non potrà garantire loro alcun *padee*, dunque il sistema cessa di riprodursi.

Questo modello di pensiero che appare costruito sul sistema di sussistenza, nonché sull'organizzazione tradizionale dei lignaggi e delle loro interrelazioni matrimoniali, è però perfettamente funzionale all'attuale contesto economico caratterizzato da scarsità di terra e da scambio monetario.

La distinzione tra i due modelli, come ho già avuto modo di chiarire, è un espediente analitico e la questione può essere evidenziata in relazione al particolare ruolo che rivestono le differenti forme di matrimonio preferenziale. Pur essendo classificata di tipo *crow*, la terminologia di parentela nzema tradisce la possibilità di matrimonio con le due cugine incrociate che sono chiamate *meye* (mogli), oltre che *ara* (figlia) la matrilaterale, e *omo* (madre) la patrilaterale. La pratica del matrimonio con la cugina matrilaterale stabilisce una relazione asimmetrica strutturale tra due lignaggi: quello dei "padri" e quello dei "figli"; infatti i membri maschi del matrilineaggio paterno sono chiamati "padri" da Ego e, cosa ancora più interessante, i figli di un membro del lignaggio sono chiamati figli (*suakunlu mrale* 'figli del lignaggio') dai membri maschi del matrilineaggio paterno e in particolare dalla linea dei fratelli uterini del padre. Con questo tipo di alleanza matrimoniale, sempreché venga ripetuta nel corso di qualche generazione, la relazione strutturale tra due lignaggi consente un rapporto fiduciario che si istaura tra i "padri" e i "figli", nel senso che i "figli" vengono ammessi al godimento della ricchezza dei "padri" nel pieno rispetto della successione genealogica matrilineare e coerentemente alle qualità strutturali del sistema *crow*. In effetti, nella terminologia nzema, Ego chiama *alonra* il figlio della figlia (DS) e con lo stesso termine designa anche il figlio della figlia dello zio materno (MBDS), ma quest'ultimo è anche chiamato *ara*, figlio (come il figlio dello zio materno), perché figlio della potenziale moglie: i figli di figlia sono dunque trasformati in figli e questa trasformazione adatta la logica del sistema *crow*

all'esigenza di garantire la stabilità del rapporto strutturale padri-figli, tipico di un sistema elementare, allo scopo di mantenere i figli delle figlie (in quanto figli di nipoti uterini e dunque nella condizione di figli del lignaggio) sulle terre dei "padri". Se poi un uomo dà la propria figlia in moglie ad un nipote uterino (per esempio della linea genealogicamente più lontana), chiamandolo a vivere nella propria casa, la procedura successiva insieme al matrimonio preferenziale e all'avunculocalità hanno la duplice funzione di ricompattare continuamente il matrilineaggio dei padri mantenendo unito il matrilineaggio dei figli. Queste caratteristiche spiegano forse perché questo tipo di matrimonio non è solo tipico del sistema *crow* nzema, ma anche di altri sistemi *crow* in altre parti dell'Africa.

Il matrimonio con la cugina patrilaterale implica, come è noto, il ritorno della prole dei figli nel matrilineaggio dei padri. Questo matrimonio sembra ancora più lontano dalla logica del sistema *crow*, e infatti, malgrado che venga definito, nel quadro dei sistemi elementari, come simmetrico per le sue proprietà strutturali, esso presenta invece un'asimmetria ancora più complessa rispetto al precedente. Questo tipo di matrimonio produce la conseguenza di trasformare i "padri" in "figli" e se, da una parte, consente la costituzione di linee patrilocali garantendo una certa compattezza del matrilineaggio, sempreché sia ripetuto per più generazioni, dall'altra tende ad invertire le relazioni strutturali tra i lignaggi quando interviene all'interno di una catena di matrimoni con la cugina matrilaterale. La reale asimmetria di questo tipo di matrimonio si comprende soprattutto in relazione al fatto che esso consente la possibilità di costruire un sistema di alleanze in cui un lignaggio forte desidera mantenere la continuità delle proprie linee, attraverso legami matrimoniali con altri lignaggi tributari, con lo scopo fondamentale di trasmettere il patrimonio lungo linee patrilocali, senza alcun rapporto privilegiato con lignaggi "figli". Non è difficile intravedere strategie di carattere economico e politico dietro queste alleanze matrimoniali, strategie che hanno il senso di mantenere il controllo sui patrimoni lignatici ereditari e sulla forza lavoro.

In molti villaggi il processo di saturazione del territorio è caratterizzato dallo straordinario sviluppo della coltivazione della palma da cocco (*Cocos nucifera*) che, essendo un coltivo perenne,

ha sottratto la terra alla coltivazione di sussistenza. La terra dunque non produce più direttamente cibo, attraverso il *gyima* degli uomini, bensì denaro, attraverso il prodotto degli alberi. Ciò ha causato una drastica riduzione della terra disponibile e la necessità per molta gente di cercare la sussistenza altrove o attraverso altri mezzi.

Per chiarire alcuni aspetti essenziali di questa trasformazione analizzerò rapidamente due categorie relative alla gestione della terra: *neazo* e *abunsa* (o *abusa*).

Neazo è una parola composta da *nea*, guardare, e dal suffisso *zo* che indica lo stato in luogo, dunque il termine acquista il senso di "stare sul posto a guardare" e perciò di "aver cura". E' *neazo* il figlio cui il padre affida una porzione di terra da coltivare. S'intende che, in linea di principio, la coltivazione è finalizzata alla sussistenza e non al mercato e, soprattutto, la terra in questione non è utilizzata per impianti arborei a lunga permanenza, come i coccheti. I miei informatori sono stati tutti concordi nell'affermare che con la forma *neazo* la terra può essere trasmessa di padre in figlio per più di una generazione.

L'*abusa* è il contratto per il quale il prodotto di qualcosa è diviso in tre parti eguali (*a* prefisso nominale; *bu* 'rompere', 'dividere', *nsa* 'tre') (v. anche Robertson 1982). E' una forma in uso soprattutto quando la terra è impiegata per la coltivazione del cocco. Secondo questo sistema una parte va al titolare dei diritti sulla terra, in questa fattispecie al clan originariamente proprietario, e due parti al conduttore del cocchetto. Poiché vi è qualche difficoltà a calcolare correttamente il prodotto in noci o in denaro, l'*abusa*, nel caso dei coccheti, prevede la divisione in tre del terreno, ricadendo in ciascuna delle tre parti un numero equivalente di alberi.

La differenza tra le due forme è complessa. *Neazo* è fondamentalmente uno status riferito a colui che, per conto del lignaggio proprietario, fa fruttare la terra e dunque fa in modo che altri vengano nutriti. *Abusa* è storicamente l'accordo che si stipulava per l'estrazione dell'oro: lo straniero che intendeva estrarre oro doveva concordare la cessione di un terzo al capo locale e un terzo al re. Sembra che questo sistema fosse in uso nel XIX secolo presso tutti i regni della regione (v. Dumett 1979). Lo stesso criterio di spartizione veniva applicato tra gli intermediari e i gruppi di lavoro reclutati per il taglio della foresta nell'industria

del legname. Il salario pagato agli operai era diviso in tre parti e una parte era data all'intermediario. Questo meccanismo si è imposto in quasi tutte le attività economiche in cui l'esercizio di un'impresa è in forma societaria. Per esempio, i gruppi che operano nel campo della produzione dell'olio di copra dividono i proventi secondo il sistema *abusa* per cui in un gruppo di due persone la divisione è in tre parti: una parte va al capogruppo, una seconda parte va sempre al capogruppo per compensare l'investimento iniziale, una terza parte va infine al socio. In gruppi composti da più di due persone il sistema si complica anche se il principio rimane lo stesso. La divisione cioè viene effettuata per un numero di parti eguale al numero dei soci più uno, perché sempre una parte equivalente deve andare al capogruppo a compenso dell'investimento iniziale. L'origine di questo sistema di ripartizione è legata al fatto che il giovane che intende mettersi nel commercio dell'olio di copra deve ottenere in prestito il capitale iniziale, normalmente da suo padre, sotto forma di *egyá padee*.

E' interessante notare che il sistema *abusa* è applicato in due fattispecie, come la gestione dei coccheti e la divisione dei proventi del lavoro (sia salariato che sotto forma di impresa), che rappresentano varianti moderne di allocazione dei fattori produttivi tradizionali, terra e lavoro. La caratteristica comune di queste varianti consiste nel fatto che la terra e il lavoro non producono più direttamente nutrimento bensì denaro, cioè una ricchezza che può circolare e produrre altra ricchezza, qualcosa che può essere trasferito o trasmesso ereditariamente. Nel caso dei coccheti, l'impianto arboreo produttore di ricchezza è ricchezza esso stesso e perciò trasferibile.

L'*abusa* ha le caratteristiche formali del contratto, tant'è vero che, quando si procede alla sua stipulazione, il conduttore del fondo, da una parte, e i rappresentanti dell'*abusua* proprietaria della terra, dall'altra, sono assistiti da testimoni. Secondo i nostri presupposti giuridici anche la nozione di *neazo* discende da un principio contrattuale: nella cessione volontaria di terra da parte del padre e nell'accettazione del compito da parte del figlio si ravvisano forma e contenuto di un contratto che noi definiremmo a titolo gratuito e riguarda una terra che, in condizioni "tradizionali" deve produrre cibo e non denaro. La relazione però si conclude con l'uscita di scena dell'ultimo *neazo*.

Gli Nzema esigono invece la forma dell'*abusa*, solo nei casi di *cash crop*, in linea di principio al secondo passaggio generazionale, definendo da quel momento in poi un assetto di proprietà e di usufrutto di durata illimitata. Se un padre dà al proprio figlio un coccheto, il matrilineaggio del padre può reclamare l'*abusa* solo quando la generazione dei figli passerà la mano ai propri eredi matrilineari. Tuttavia possiamo rilevare un certo grado di continuità tra le due forme quando il lignaggio dei "padri" concede la terra ai "figli" per l'impianto dei coccheti e mantiene il legame di alleanza riservandosi di fare l'*abusa* quando questo si riveli necessario (v. Palumbo 1991).

Queste fattispecie sono interpretabili anche alla luce delle logiche che guidano le scelte matrimoniali. Infatti nei matrimoni preferenziali la funzione di *neazo* deriva logicamente dal fatto che un figlio è in carica per gestire la terra dei suoi padri in funzione del nutrimento dei loro discendenti. Infatti nel matrimonio con la cugina patrilaterale la prole appartiene al matrilineaggio del nonno paterno. Nel matrimonio con la cugina matrilaterale prevale l'idea della continuità della presenza dei *suakunlu mrale* (figli del lignaggio) e delle loro madri e sorelle sulla terra degli antenati. In questo caso, e in un contesto in cui la terra è disponibile per produrre cibo, il *neazo* può avere la funzione di mantenere l'equilibrio dei rapporti tra i due lignaggi nel caso in cui, in un determinato momento, nessuno dei "padri" sia in età o in condizione di assumere pienamente il proprio ruolo. Quando la terra invece non è più disponibile perché impegnata con la coltivazione del cocco, per i coccheti in mano ai "figli" lo status di *neazo* è implicito nella relazione strutturale padri-figli e impedisce il consolidamento di un diritto successorio all'interno del matrilineaggio dei figli dal momento che ad ogni generazione il legame strutturale padri-figli si rinnova e lo status di *neazo* può essere rinegoziato. Inoltre questo tipo di matrimonio può comportare teoricamente una successione di lignaggi diversi sulla stessa "proprietà", a meno che, dopo la seconda o terza generazione, un figlio sposi una donna del lignaggio originario, cosa che può accadere quando il matrimonio con la cugina matrilaterale implica una circolazione di donne tra un gruppo ristretto di matrilineaggi.

La funzionalità delle scelte matrimoniali all'organizzazione dei rapporti politici tra i diversi gruppi di discendenza è

abbastanza chiara anche se necessiterebbe di una ricerca specifica e sistematica. Tuttavia, in questa prospettiva, ciò che ho definito contratto a titolo gratuito sembra, in realtà, una condizione transitoria che non implica la costituzione di una consistenza patrimoniale gestibile sotto l'aspetto ereditario e lo status di *neazo* appare una delle condizioni della continuità che lega insieme matrilineaggio e patrificazione, caratterizzata da una coincidenza più o meno ampia tra antenati matrilineari (fratelli delle antenate) e padri dei padri. Se la terra produce cibo, lo *nvasoe* è solo frutto del lavoro dei viventi e implica piuttosto una identificazione tra continuità genealogica e patrimonio familiare. Il contratto *abusa* presuppone invece tale consistenza che deriva dalla presenza degli alberi e pertanto presuppone anche l'interesse, da parte di chi ritenga di essere legittimato, a reclamarne l'usufrutto: il matrilineaggio del figlio rivendica il diritto alla successione del patrimonio costituito dagli alberi e non dalla terra, mentre il matrilineaggio del padre rivendica il diritto ai frutti che la terra può dare. L'*abusa* rappresenta perciò un compromesso tra questi due diritti. Il fondamento del diritto che il figlio ha di trasmettere la ricchezza costituita dagli alberi all'interno del suo matrilineaggio è il dono del padre, categoria che, come abbiamo visto, riveste particolare importanza nel sistema di pensiero *nzema* e costituisce, al contrario del *neazo*, un vero e proprio trasferimento di proprietà. L'oggetto del trasferimento sono gli alberi e non la terra. Nell'*abusa*, teoricamente, matrilineaggio e patrificazione si oppongono e gli antenati si distinguono dai padri. In questo caso lo *nvasoe* è frutto del lavoro dei morti e si prolunga nel tempo attraverso le generazioni.

Lo sviluppo del *cash crop* ha avuto diversi effetti sul piano sia economico che sociale. Innanzitutto ha prodotto la nascita di nuovi mestieri connessi direttamente alla coltivazione del cocco, come ad esempio il commercio della polpa essiccata di copra, oppure la produzione e il commercio di olio ricavato dalla copra semifresca. Attualmente la prima di queste due attività è prevalentemente femminile, mentre la seconda è prevalentemente maschile. In un caso, come nell'altro, le noci vengono acquistate prima ancora che cadano dagli alberi e la vendita delle noci costituisce il reddito principale, se non esclusivo, dei proprietari dei coccheti, uomini normalmente

anziani o comunque non più così giovani da potersi dedicare a lavori faticosi.

Altre attività commerciali sono state indotte o potenziate dal processo di sviluppo, come quella tradizionale del pesce affumicato o essiccato, nonché altri commerci alimentari, anche queste attività essenzialmente femminili. La diminuita disponibilità delle risorse di sussistenza ha favorito l'espandersi della domanda di generi alimentari provenienti dall'esterno o in ogni caso da locali industrie tradizionali di trasformazione.

Fino ad una ventina di anni fa il bisogno di denaro spingeva gli uomini giovani ad arruolarsi nei gruppi di tagliatori di legname che si recavano a lavorare nella foresta, oppure nei gruppi di pesca che operavano nelle lagune. Al giorno d'oggi il livello di produzione di noci nei villaggi della costa e la redditività media della produzione di olio di copra hanno attratto la maggior parte degli uomini in questo settore produttivo che rappresenta attualmente la fonte di reddito principale dei giovani tra i 20 e i 35 anni.

Il modello di scambio sociale è tuttora presente nei villaggi dell'interno, dove il processo di cocchetizzazione non è ancora arrivato al suo stadio finale. Gli uomini ottengono di poter dissodare tratti di foresta e vi piantano dei coccheti. Per i primi dieci anni circa le palme devono crescere e la loro produttività è minima. Le donne possono ancora coltivare, tra le palme, i loro orti di manioca e ignami; gli uomini si riservano qualche tratto per la coltivazione del mais, in attesa che i coccheti crescano. Quando le palme hanno raggiunto la maturità, ogni altra coltivazione di sottobosco è impossibile e viene interrotta. A quel punto il reddito dell'uomo dipende unicamente dalle noci, a meno che egli non abbia affidato alle sue mogli qualche altro lotto di terra destinato a coltivi di sussistenza.

Il nuovo modello fondato sull'economia delle noci è caratterizzato dalla pervasività dallo scambio monetario. Questo scambio non presuppone necessariamente la struttura familiare e di parentela. Il sistema è strutturato a partire da attività specialistiche di trasformazione: affumicazione del pesce, essiccazione della copra, estrazione dell'olio. Inoltre queste attività sono rese possibili dalla presenza di alcuni operatori, anch'essi specialisti, che forniscono servizi essenziali come la

frangitura della copra semifresca, i trasporti, il commercio di generi di consumo importati dall'esterno, ecc.

L'intera economia di villaggio (escludendo la pesca) dipende dalla produzione delle noci e questa è controllata dai lignaggi e per essi dagli anziani. Tuttavia lo scambio monetario ha determinato un nuovo assetto delle relazioni sociali che ha trasformato l'antico modello basato sullo scambio sociale. La gente acquista le noci dove queste sono disponibili e dove è possibile spuntare condizioni di acquisto più favorevoli, indipendentemente dai legami di parentela. Gli uomini impegnati nella produzione dell'olio si organizzano in piccole società (*eku*) composte generalmente da due a quattro persone. Nella maggior parte dei casi da me osservati le società erano composte da un uomo e dalle sue mogli oppure da gruppi di amici; le società composte unicamente da fratelli erano soltanto due.

In definitiva il sistema economico dipende da due fattori totalmente svincolati tra loro: la produzione delle noci in mano agli anziani e la domanda nazionale e soprattutto internazionale di olio di copra. Il modello antico dipendeva esclusivamente dagli anziani per il potere che essi avevano sulla terra e sulle donne; il nuovo modello non dipende più solo da loro, anzi gli anziani non svolgono più un ruolo attivo legato alla gestione delle terre e delle alleanze matrimoniali; il loro ruolo oggi è in un certo senso passivo, sia perché in molti villaggi, come Ngelekazo, il territorio è stato quasi completamente saturato dai coccheti, e dunque la terra non esiste più, nel senso dell'idea della terra come suolo coltivabile destinato a produrre cibo, sia anche perché la vendita delle noci non dipende dalla loro volontà, ma dalla domanda di mercato. Questo ha avuto un effetto dirompente sulle consuetudini matrimoniali perché la gente dice che «un tempo i giovani riportavano ai padri tutto ciò che guadagnavano e i padri trovavano per loro delle mogli; oggi anche i bambini non portano più ai padri ciò che guadagnano e le mogli se le trovano per conto loro».

Ideologicamente per gli Nzema un uomo privo di terra da coltivare è un non senso, tuttavia la realtà è fatta di molti uomini che non dispongono di suolo coltivabile e sono costretti a farsi concedere da altri lignaggi tratti di foresta vergine nei villaggi dell'interno. Ciò naturalmente è possibile solo se hanno i mezzi per ripagare in qualche modo la concessione che viene loro fatta.

Devo sottolineare che questo meccanismo non equivale ad una compravendita della terra, bensì ad un adattamento al sistema monetizzato del vecchio modello di scambio sociale. La terra non diviene di proprietà del concessionario, ma rimane in titolo al concedente, tuttavia il concessionario ha diritto di usarla a tempo indeterminato e trasmettere la proprietà dei cocchi ai suoi figli ovvero ai suoi nipoti uterini.

In questo nuovo contesto le antiche consuetudini matrimoniali funzionano sempre di più per perpetuare alcune alleanze funzionali alla continuità delle linee forti, mentre una quota crescente di popolazione viene espulsa.

In questo nuovo modello il denaro (*ezukoa*) ha la funzione di mezzo universale di scambio e le vecchie categorie di *nvasoe* (profitto) e *kake* (perdita) hanno una espressione monetaria. Ciò ha comportato una loro trasformazione e contemporaneamente un adattamento alle categorie contabili occidentali apparentemente analoghe. La gente infatti concettualizza come perdita ogni sorta di spesa monetaria e, come profitto, il ricavo di ogni operazione commerciale al netto delle spese. Il binomio *nvasoe-kake* si presenta però con caratteristiche alquanto diverse dal nostro binomio profitto-perdita. Nel nostro modello economico-contabile sia il profitto che la perdita sono il risultato della differenza tra ricavi e costi, positivo il profitto, negativo la perdita. Questo dipende dalla logica della nostra teoria economica per cui ogni impresa è efficiente se la differenza tra ricavo totale e costo totale è massima e dunque massimo è il profitto. La differenza tra spesa e perdita è perciò notevole in quanto per noi la spesa può concepirsi sia come spesa viva che come costo di un investimento, ma mai come perdita che è sempre un saldo negativo nel quadro di flussi monetari.

Per gli Nzema ogni spesa è una perdita e questo si riflette sul modo di concettualizzare i salari o i compensi per lavoro prestato da terzi. Nel modello antico la prestazione di lavoro era compensata con lavoro o con prodotti alimentari; nel modello attuale il lavoro è normalmente compensato con denaro, per esempio il lavoro dei bambini che portano i bidoni d'acqua ai produttori di olio, oppure il lavoro dei ragazzi che spaccano le noci per conto delle donne che essiccano la copra. I compensi erogati sono altrettante *kake*. Gli Nzema però non pensano che il profitto possa derivare dal lavoro altrui, nel senso che più basso è

il compenso pagato per il lavoro, più elevato è il profitto dell'impresa; la gente pensa piuttosto che meno si paga e più si può risparmiare, dunque il profitto non deriva dallo sfruttamento del lavoro di altri, bensì dal risparmio che si può realizzare minimizzando le perdite. Infatti il profitto è sempre frutto del proprio lavoro e mai di quello altrui (v. anche Gudeman 1986).

Un altro aspetto importante riguarda l'*egya padee*, il dono del padre. Oggi anche questo è regolato da rapporti monetari e può essere esso stesso costituito da una somma di denaro. L'indipendenza economica del figlio che si realizza attraverso un'erogazione di denaro non comporta necessariamente un successivo rapporto tra padre e figlio, nel senso che il figlio può intraprendere un'attività che con suo padre può non avere nulla a che fare. In questo modo il figlio non necessariamente si trova nella condizione di provvedere istituzionalmente al mantenimento del proprio padre anziano o vecchio, come accadeva nel contesto tradizionale di sussistenza. D'altronde il padre stesso, se dispone di un cocchetto, ha un suo reddito che lo rende indipendente dal figlio. In questo nuovo quadro, la perdita rappresentata dal costo monetario dell'*egya padee* deve essere reintegrata e il figlio è tenuto a rimborsare suo padre. Più che un dono, ai nostri occhi questo appare come un prestito ma, in realtà, si tratta di un'anticipazione a titolo gratuito perché il figlio non paga interesse sulla somma di denaro erogata da suo padre. Questo è ancora una volta un esempio di come gli Nzema non colleghino il profitto al capitale e dunque al lavoro altrui.

Si delinea un quadro concettuale unitario e coerente fondato sulla relazione tra le categorie *gyima-kake-nvasoe* che ruotano attorno all'idea dell'individuo e ai suoi rapporti con la società rappresentata dalle mogli e dai figli, dunque dagli altri lignaggi. Emerge l'idea di una società che risulta dalla relazione tra linee che gestiscono diritti su ricchezze. La continuità di queste linee appare come il valore fondamentale e l'idea portante è proprio quella di *nvasoe*.

Gli anziani che vivono della vendita delle noci dicono infatti che il denaro che ne ricavano è il loro *nvasoe*, anche se il cocchetto è stato ereditato. Questa sembra una contraddizione rispetto all'idea che lo *nvasoe* è solo il risultato del lavoro di un uomo. La contraddizione è però solo apparente poiché in realtà la proprietà ereditata, *agya padee*, è frutto del lavoro degli antenati

che continua a produrre *nvasoe* di generazione in generazione. Gli antenati che hanno lasciato una ricchezza sotto forma di coccheti, hanno in realtà lasciato il loro *gyima* che continua a produrre frutti nel tempo. Questo può spiegare due cose: da una parte l'importanza che gli Nzema annettono ai diritti dei matrilineaggi sui coccheti che vengono dati in *egya padee*, da un padre ad un figlio; diritti che entrambi i matrilineaggi, quello del padre e quello del figlio, rivendicano alla morte dell'ultimo figlio, e che sono alla base della stipulazione del contratto *abusa*. Da un punto di vista materiale un coccheto è una ricchezza che produce denaro sulla terra di un matrilineaggio, ma da un punto di vista ideologico un coccheto è lavoro degli antenati che continua a produrre *nvasoe*. Infatti, la continuità del profitto nel tempo è la migliore espressione della continuità genealogica. Inoltre l'*abusa* cristallizza le relazioni dei lignaggi detentori dei diritti originari sui terreni con i lignaggi alleati per vincoli matrimoniali. Dunque questo dispositivo, apparentemente solo giuridico, si trasforma in uno strumento politico di controllo e di stabilità del sistema al di là della persistenza degli antichi modelli di scambio matrimoniale.

Palumbo afferma, nel suo intervento in questa sede, che la persistenza di questi antichi modelli rappresenta un processo di folklorizzazione di pratiche di alleanze matrimoniali che caratterizzavano probabilmente solo i lignaggi dominanti. Ciò può essere senz'altro vero, ma bisogna considerare che il processo di folklorizzazione interessa solamente le linee che gestiscono ricchezza, mentre le altre linee aggiustano le proprie strategie sulla base di fattori contingenti.

In secondo luogo si può leggere, attraverso questa analisi, la preferenza che gli Nzema accordano alla coltivazione del cocco in quanto *cash crop*, rispetto ad altri coltivi commerciali. Il cocco è una coltivazione perenne che tuttavia permette una serie di attività economiche indotte nel cui quadro le relazioni sociali tradizionali si atomizzano, ma non si dissolvono, e in cui la continuità dei lignaggi costituisce l'elemento portante attraverso la produzione di *nvasoe* lungo le generazioni.

Le caratteristiche del processo di trasformazione del territorio nella direzione di una coltivazione specializzata di palme da cocco, che sta lentamente, ma inesorabilmente, prendendo il posto della foresta, rispondono dunque anche ad

una logica che coniuga l'economia monetaria con l'esigenza profonda della continuità dei lignaggi, in un contesto fortemente dinamico per la progressiva scarsità della terra, l'espulsione di quote crescenti di popolazione e la progressiva concentrazione della ricchezza in un numero ristretto di matrilineaggi.

Note

1. Per la letteratura essenziale sugli Nzema del Ghana v. Grottanelli 1977, 1988; Lanternari 1988; Palumbo 1991; Signorini 1978; Valsecchi 1986; Wade-Brown 1982, 1989.
2. Vedi il portoghese *comir uma mulher*, o il francese *passer à la casserole*.

Bibliografia

- Aboagye, K. 1965. *Nzema-English, English-Nzema dictionary*. Accra.
- Dumett, R.E. 1979. Precolonial gold mining and the state in the Akan region: with a critique of the Terray hypothesis. *Research in Economic Anthropology* 2: 37-68.
- Grottanelli, V.L. 1977 (a cura di) *Una società guineana: gli Nzema*. 2 voll. Torino: Boringhieri.
- -- 1988. *The python killer. Stories of nzema life*. Chicago: Chicago University Press.
- Gudeman, S. 1986. *Economics as culture*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Kronenfeld, D.B. 1991. Fanti kinship. Language, inheritance and kin groups. *Anthropos* 86: 19-31.
- Lanternari, V. 1988. *Dei, profeti, contadini. Incontri nel Ghana*. Napoli: Liguori.
- Palumbo, B. 1991. *Le noci della discordia*. Tesi di Dottorato. Roma: Università "La Sapienza".
- Robertson, A.F. 1982. Abusa: the structural history of an economic contract. *The Journal of Development Studies* 18: 447-478.
- Signorini, I. 1978. Nzema kinship terminology. *Paideuma* 24: 111-119.

- Valsecchi, P. 1986. Lo Nzema fra egemonia Asante ed espansione europea nella prima metà del XIX Secolo. *Africa* (Roma) 41, 4: 507-544.
- Wade-Brown, A. 1982. Il capodanno tra gli Nzema del Ghana: festa della comunità o festa del potere? *L'Uomo* 6, 2: 151-176.
- -- 1989. Festa e sistema politico: il caso del Kundum tra gli Nzema del Ghana. *La Critica Sociologica* 90-91: 121-138.
- Wilks, I. 1979. The golden stool and the elephant tail: an essay on wealth in Asante. *Research in Economic Anthropology* 2: 1-36.

Sommario

L'A. analizza alcune categorie economiche degli Nzema del Ghana sud-occidentale, quali *gyima* "lavoro", *nvasoe* "profitto", *kake* "perdita", ecc. allo scopo di porre in luce il persistere dell'ideologia matrilineare e, nel contempo, i cospicui mutamenti nella struttura sociale ed economica. Il rapporto tra lavoro e profitto come attività economiche, da un lato, e dall'altro la tradizione matrilineare, costituisce una cornice nell'ambito della quale la coltivazione di *cash crops* quali il cocco crea le condizioni per la sopravvivenza di strutture matrilineari e delle forme tradizionali di scambi matrimoniali, soprattutto per i lignaggi in grado di gestire e di trasmettere ricchezze e proprietà.

Summary

The A. analyses some economic categories among the Nzema of southwestern Ghana such as *gyima*, work, *nvasoe*, profit, *kake*, loss, etc. in order to make clear the resilience of matrilineal ideology and, at the same time, the significant change in social and economic structure. The relation between work and profit as individual activities, on one side, and the matrilineal heritage on the other, represents a framework in which the cultivation of cash crops, such as the coconut plantations, provides the conditions for the survival of matrilineal structure and the traditional forms of intermarriage particularly for those lineages which are in a position to manage and transmit wealth and property.