

## LE INSPIEGABILI STRANEZZE DI UN SISTEMA CROW

*Italo Signorini*

Università di Roma "La Sapienza"

*Berardino Palumbo*

La nostra comunicazione verterà sugli Nzema del Ghana, sul loro sistema terminologico, sui matrimoni preferenziali e sulle strategie politiche ed economiche che li sottendono. In essa convergono esperienze e ricerche che l'uno (Signorini) ha compiuto tra il 1969 e il 1973, l'altro (Palumbo) tra il 1989 e il 1991: in due periodi dunque disposti tra loro a una distanza di quasi vent'anni, un tempo stellare per una disciplina quale la nostra, segnata dal susseguirsi a ritmo incalzante di approcci teorici e metodologici nuovi.

Così, nelle campagne condotte dal primo, l'obiettivo esigenza di procedere alla acquisizione estensiva di dati etnografici di base - non reperibili nel caso degli Nzema, in una consolidata letteratura ausiliatrice - si innestava in una logica di indagine tendente ancora a privilegiare, al di là di certe ansie di generalizzazione certamente sentite da tutti i componenti del *team* operante allora sul campo, una etnologia prioritariamente volta alla "registrazione" dello stato di fatto sociale e culturale del gruppo indagato. Un obiettivo, questo, che nei limiti inerenti i criteri informatori della vecchia buona monografia - fondati sulla minuziosa raccolta e analisi dei dati etnografici, estesa al maggior numero possibile di settori - venne comunque conseguito da tutti i partecipanti, come si può rilevare dalla variata produzione di scritti, a cominciare da quelli di Vinigi L. Grottanelli, brillante maestro e iniziatore di quella ricerca.

Si può d'altro canto osservare in margine che quell'intento programmaticamente descrittivo delle indagini sull'alterità,

intese quale strumento di acquisizione di conoscenze considerati utili di per sé sul piano euristico e arricchenti sul piano estetico, oltre che come elementi in grado di far riflettere sulla propria cultura e illuminarla, non è stato poi del tutto accantonato dal "progresso" disciplinare se, in chiave più moderna e con più densa coscienza intellettuale, è addirittura assunto a elemento fondante, di riferimento, dell'impegno ermeneutico dell'attuale antropologia interpretativa.

Differente la situazione nelle campagne condotte da Palumbo: questi ha per un verso avuto il vantaggio di essere in notevole misura sollevato dalla necessità di raccogliere dati etnografici di base, ampiamente provvisti dal lavoro etnografico in precedenza condotto da altri tanto nel particolare settore dei suoi specifici interessi quanto in quelli di raccordo, a tutto vantaggio dei tempi di approfondimento tematico e di concentrazione analitica; per altro verso, si è trovato in possesso di un insieme di studi settoriali storici ed etnologici sul mondo akan e di una dotazione metodologica e di orientamenti teorici di gran lunga più pingui di quelli in possesso dei ricercatori precedenti, a causa degli arricchimenti maturati nel ventennio che separa appunto le prime campagne dalle sue.

L'interesse di Signorini per le preferenze e le interdizioni matrimoniali vigenti tra gli Nzema nacque e crebbe in parallelo con i quesiti stimolati dai dati che venivano emergendo nel campo di indagine - il modello di residenza - che gli era stato affidato nel programma di ricerca. Nutrito dal Lévi-Strauss delle *Strutture elementari della parentela* (1969), rimase da un lato confinato nei limiti delle prospettive offerte da quel solo approccio e, dall'altro, nei limiti imposti dal fatto che l'indagine sulla parentela fosse appunto marginale rispetto al compito di cui doveva rispondere. Ne risultò una corretta ricostruzione dell'astratto sistema di regole, accompagnata da un quadro soddisfacentemente ricco di considerazioni *emic* (proverbi, giudizi, apprezzamenti), mentre restò carente il corredo documentario riguardante l'applicazione di quelle norme, le evasioni possibili, le concrete strategie seguite e le ragioni del loro perseguimento, le situazioni di conflitto che ne potevano insorgere; insomma, tutta quella linfa etnografica che sola consente di articolare "spiegazioni" sul piano *etic*.



Tuttavia, anche entro i ristretti confini in cui l'indagine si mantenne per le ragioni sopra esposte, ebbero modo di emergere alcune particolarità del sistema che invitavano alla riflessione e alla necessità di affrontare l'etnografia di base in maniera diversa da come era stata sino allora fatto; tra l'altro, prestando una ben maggiore attenzione al «chi è che sa» e al «cosa sa», come dice Keesing, onde evitare il rischio di rese dei dati mistificatorie, frutto di procedimenti di calibratura statistica passanti per scelte arbitrariamente riduttive delle realtà indagate, quando invece risposte diverse o contraddittorie rappresentano la migliore spia di disomogeneità e di conflitti surrettiziamente operanti al di sotto della cappa delle regole.

Quando si ebbe la possibilità di riaprire campagne di ricerca in Ghana, fu dunque Palumbo a partire. Il suo obiettivo era di studiare quegli aspetti più "profondi" del sistema parentale e delle alleanze matrimoniali che erano rimasti al di fuori della portata dei tempi e degli strumenti di indagine di Signorini. Si pensò così che una buona strada per raggiungere quell'obiettivo potesse essere lo studio del sistema di concessione delle terre e delle logiche soggiacenti i criteri riguardanti i diritti ereditari su di esse.

I casi concreti - sui quali si soffermerà la seconda parte di questa relazione - raccolti da Palumbo con mirata minuziosità, hanno rivelato sin dall'inizio la fecondità di quella scelta di percorso. In particolare - ed è l'oggetto specifico del nostro intervento, ha consentito di penetrare immediatamente nel cuore del problema costituito dalle "anomalie" presenti nel sistema terminologico di tipo crow posseduto dagli Nzema, rispetto a quelle che dalla letteratura specialistica sono considerate le sue modalità ortodosse; anomalie sulle quali sono sintonizzate le strategie di scambio matrimoniale sia a fini politici sia a fini squisitamente economici.

\*\*\*

Gli Nzema conteggiano la discendenza per via materna. La loro opzione unilineare determina la ripartizione dei membri della nazione in un numero finito (sette) di clan agamici a loro volta suddivisi in un numero illimitato di matrilineaggi esogami prodotti dal costante ripetersi di processi di fissione, dovuti in

prima istanza alla lontananza spaziale che si determina tra membri dello stesso lignaggio per effetto della regola della viripatrilocalità. Questa, imponendo alla donna di trasferirsi nella residenza del marito e a lui di non muoversi dalla residenza paterna, ha come conseguenza la creazione di segmenti localizzati di matrilineaggio che tendono con il tempo a trascurare vieppiù gli obblighi di partecipazione agli eventi di interesse collettivo del matrilineaggio di appartenenza, fino a giungere a un distacco definitivo e alla creazione di autonomi matrilineaggi.

La residenza patrilocale esalta d'altro canto per i maschi i valori della filiazione complementare paterna sia sul piano concreto (appartenenza allo stesso gruppo di culto [*nzabelano*] e alla stessa compagnia militare [*asafo*], diritti di sfruttamento dei coccheti lavorati con il padre), sia sul piano mistico (stessi tabu [*cibadie*], trasmissione del carattere [*sumsum*], accentuazione del rispetto nei confronti del padre e dei parenti patrilineari).

Come più avanti si vedrà in dettaglio, nel contesto politico e fondiario i vincoli di patrificazione servono da metafora della asimmetria verticale che si instaura sul piano gerarchico tra lignaggi datori di terre (in quanto possessori delle stesse per diritto di prima occupazione), e lignaggi donatari, che ai primi debbono la concessione di "nutrirsi". I rapporti tra loro intercorrenti sono rapporti tra matrilineaggi di "padri" (*egya mo*) e matrilineaggi di "figli", in perfetta analogia a quanto la relazione padre/figlio comporta sul piano espressivo e sostanziale, e sono esattamente tradotti a livello linguistico da una terminologia di ordine parentale.

La asimmetria «inerente» (1), dal punto di vista *emic*, la relazione padre/figlio (inseminazione, maggiore età, autorità) costituisce pertanto all'interno della società nzema il punto di riferimento ideologico, in positivo o in negativo, della gerarchizzazione socio-politica, sostituendo il dare/ricevere cibo al dare/ricevere donne; anzi, si trasmette a quest'ultimo tipo di scambio invertendo il senso, sia pur limitatamente al contesto politico (2), della connessione di norma esistente tra superiorità e dazione di mogli: i mariti, in quanto "nutritori" delle mogli e dei loro figli - appartenenti per la regola della matrilinearità al lignaggio che ha dato la donna - si dispongono in posizione di



superiorità rispetto al lignaggio cedente, e la mantengano nel tempo.

Una interessante prospettiva, questa nzema, che mostra da un lato come abbia ragione Lévi-Strauss quando individua nello scambio matrimoniale un elemento - principe della differenziazione sociale, ma che al contempo mostra anche - come già notava Leach (1973), aiutato dal caso kachin - che tale suo ruolo non è automaticamente legato all'equazione che chi dona donne detiene la posizione gerarchica più elevata nella diade strutturalmente coinvolta nello scambio.

Ma andiamo ora al particolare sistema crow che regola il campo delle scelte matrimoniali nzema; ma prima di entrare nel suo merito pensiamo non sia disutile qualche riflessione preliminare rispetto alle questioni generali attinenti questi sistemi in genere.

I sistemi crow sono sistemi di scambio matrimoniale che si collocano a metà cammino tra quelli definiti elementari e quelli invece complessi; ciò che ha condotto a inserirli tra quei sistemi che per questa stessa caratteristica, seppur espressa secondo modalità differenti, vengono definiti come semicomplexi per il fatto di non enunciare regole positive di alleanza, ma solo interdetti, estesi però ben al di là dei confini di quel ristretto lotto di consanguinei egocentrati che funge da unità esogama nei sistemi complessi.

I sistemi crow si ritrovano soltanto in società dove vige la discendenza unilineare, materna nella fattispecie, e dove pertanto si formano clan e lignaggi, che rappresentano i "campi" a cui si riferiscono le regole generali del sistema dalle quali procedono poi gli specifici interdetti che riguardano il singolo individuo. In maniera sintetica ci ricorda Fox (1973: 238-242) che, secondo la regola crow, a un uomo non è consentito sposarsi né all'interno del proprio matriclan o matrilineaggio, né in quello del proprio padre, né infine in quello del padre della propria madre (vedremo più avanti lo scarto degli Nzema rispetto a tale quadro normativo). Questi interdetti sono tesi a impedire, nella analisi di derivazione lévi-straussiana condotta da Fox, che si sposino donne di quei clan e lignaggi ai quali siano state date in precedenza donne in sposa: in pratica, la regola prescrive che il gruppo che è stato datore lo resti, in teoria almeno, per sempre nei confronti di quello che si è posto

in posizione di ricevente. Per un verso - il fatto di non stabilire "dove" un uomo debba prendere una donna in sposa - il sistema crow si lega ai sistemi complessi; per altro verso - lo scambio di tipo indiretto che la regola prevede e la asimmetria che ne deriva - rientra invece nei sistemi elementari. A differenza però di ciò che avviene in questi ultimi, poiché gli interdetti si rivolgono a donne appartenenti a gruppi di filiazione complementare di EGO, la regola «si applica agli individui e non agli interi gruppi».

Françoise Héritier, nell'*Esercizio della parentela* (1984), trattando dei sistemi semicomplexi in generale - e questo vale quindi anche per il sistema crow - procede da una diversa angolatura analitica: pur essendo anche lei d'accordo con Fox che si tratta di sistemi di ripartizione di donne, li interpreta tuttavia come fundamentalmente differenti dai sistemi elementari in quanto questi «riservano a EGO l'accesso a certi consanguinei prossimi, lasciando quelli lontani a disposizione degli altri gruppi per i quali questi sono dei consanguinei prossimi, [mentre] i sistemi semicomplexi riservano a EGO l'accesso ai consanguinei lontani, lasciando i prossimi a disposizione degli altri gruppi per i quali sono dei consanguinei lontani» (1984: 142). Inoltre, la Héritier (*ibidem*) ritiene che «il principio di unifiliazione ... non è veramente fondamentale», servendo solo a ordinare e gerarchizzare i consanguinei cognatici rispetto a EGO: «bilaterali, sono tutti proibiti...; al di là essi forniscono il campo preferito dell'alleanza». Esattamente il contrario quindi di quanto fanno i sistemi elementari, ma senza tradire l'obiettivo di questi, che è di funzionare come sistemi di ripartizione di donne.

Guardando al sistema crow esistente tra gli Nzema, esso appare analogo a quello che ci descrive Etienne (1973, 1975; Etienne & Etienne 1967) per i Baulé, cugini akan degli Nzema, e che la Héritier (1984: 191-192) cataloga nel genere di sistemi semicomplexi in cui né un consanguineo prossimo dello stesso sesso né uno di sesso diverso può reduplicare l'alleanza anteriore stabilita da un proprio qualsiasi consanguineo (3); anzi, gli Nzema non si limitano a interdire matrimoni del genere, ma estendono la proibizione a ogni relazione sessuale.

Va però precisato che mentre per i Baulé, in caso la norma venga evasa, l'obbrobrio per l'azione incestuosa derivante dal



matrimonio con una donna della categoria "sorelle" (cosa che, secondo la Hérítier, sulla base dei dati forniti da Etienne, sembra avvenire con una certa frequenza in questa etnia) risulta minore di quello che si scatena nei confronti di un matrimonio con due sorelle, cioè quando si verifichi una reduplicazione di scelta, per gli Nzema non avviene altrettanto, essendo un matrimonio tra fratelli e sorelle, tanto reali quanto classificatori, evento assolutamente impensabile. Vale invece anche per loro quanto brillantemente osserva la Hérítier, che il campo dell'incesto non riguarda soltanto le relazioni sessuali proibite tra consanguinei, bensì comprende pure le relazioni sessuali che consanguinei dello stesso sesso concepiti come identici intrattengano con uno stesso partner o con dei partner concepiti come identici (ad es. due sorelle, due fratelli). Ma se la identificazione è assoluta, come nel caso di gemelli - che tra gli Nzema hanno sempre quale nome personale Ndabia (m) e Ndabela (f) - il matrimonio deve essere formalmente contratto con tutti(e) e due, anche se poi la convivenza con il gemello(a) non prescelto si limita a una sola notte e senza che con lui(lei) si abbiano rapporti sessuali.

I sistemi crow si riflettono naturalmente sulla terminologia della parentela. Le caratteristiche che i manuali normalmente indicano sono: a) l'impiego di uno stesso termine per padre e fratello del padre - quest'ultimo tenuto distinto da quello di fratello della madre -, e per madre e sorella della madre, tenuto distinto da quello di sorella del padre; b) la equiparazione tra fratelli e cugini paralleli, tenuti distinti dagli incrociati; c) il diverso livello generazionale su cui si dispongono i cugini incrociati, chiamati da un EGO padre e sorella del padre, quelli patrilaterali, e figlio/figlia quelli matrilaterali; termini che si applicheranno poi anche a tutti i discendenti delle cugine, di modo che sono chiamati padre e sorella del padre tutti i membri, rispettivamente maschi e femmine, appartenenti al matrilineaggio paterno, a partire dal proprio livello di generazione. Lo stesso vale naturalmente per il termine figlio sull'altro lato.

Rispetto a questo modello, il sistema crow degli Nzema presenta le seguenti differenze:

1) la equiparazione tra FZ/M/MZ (*omo*): lo scarto dunque in direzione di un modello generazionale rispetto alla fusione biforcata che connota invece il modello "classico".

2) La perfetta identificazione tra fratelli e sorelle, che fa sì che una donna chiami la sorella del proprio marito *me hu raale*/'mio marito donna', fatto che trova la sua massima espressione concreta nella possibilità che quella ha di procedere a una azione di divorzio nei suoi confronti, in assenza e a insaputa del fratello.

3) I cugini incrociati di sesso opposto, sia patri- sia matrilineari, sono anche chiamati con i termini di marito (*ahu*) e di moglie (*aye*). Il matrimonio è infatti consentito non soltanto in direzione matrilineare ma anche patrilineare, e entrambe le forme sono "preferenziali" (*suane agyale*/'matrimonio in casa'). Gli Nzema sintetizzano l'intrinseco valore di questo tipo di unioni con il proverbio «*Wote kondoma na yeto tolonu*/'ti raccogli il pezzo di fufu che ti è caduto nella minestra di palma'» (4).

La contemporanea presenza, per quanto attiene i cugini incrociati, di termini che li assegnano alla classe dei consanguinei (v. sopra) e di termini che li collocano invece in quella degli affini fa sì che, volendo seguire la definizione della Héritier (1984: 85), la quale distingue i sistemi crow-omaha dai sistemi asimmetrici per il fatto che i primi assegnano sempre gli affini a classi terminologiche che sono loro proprie e classificano sempre i cugini incrociati come consanguinei, mentre i secondi fondono tra loro le due categorie, bisognerebbe classificare il sistema nzema come a cavallo tra i sistemi semicompleksi e quelli asimmetrici (5).

4) La coesistenza di due (6) sottosistemi terminologici, l'uno caratterizzato dalla "obliquità" (*skewed* di Kronenfeld [1973]) e di fatto regolato dai criteri ideologici della successione (7), l'altro sostenuto invece dall'apertura del matrimonio preferenziale ai cugini incrociati di entrambi i lati.

Queste caratteristiche verranno ora analiticamente esaminate da Palumbo nel contesto delle strategie politiche ed economiche che hanno guidato gli Nzema nel corso delle trasformazioni e degli aggiustamenti che hanno dovuto affrontare negli ultimi due secoli per adeguarsi alle pressioni



interne ed esterne a cui non soltanto loro, ma tutto il mondo akan è stato violentemente sottoposto.

*Italo Signorini*

\*\*\*

Genji Monogatari contiene una sola difesa del matrimonio tra cugini ed è pronunciata dall'imperatore regnante (C. Lévi-Strauss, *Storia e Etnologia*, *Prometeo* 1984).

Italo Signorini ha messo in evidenza il carattere contraddittorio del sistema terminologico e matrimoniale nzema (8). La contemporanea presenza, nei sistemi akan, di regole matrimoniali proscrittive (9), di terminologie di tipo crow (Signorini 1978, Kronenfeld 1973, 1975, 1980, 1991) (10), e di un'unione speciale tra cugini incrociati associata ad un'identificazione terminologica tra cugine/i incrociate/i e spose/sposi, ha spesso costituito un elemento di non facile lettura (11). Proprio una simile duplice connotazione, ha indotto Muller (1980: 524), sulla scia di Barnes (1976: 386), a considerare il sistema matrimoniale ashanti un esempio della difficoltà di definire un'autonoma categoria di sistemi crow-omaha, tanto che si proceda da criteri terminologici quanto invece da regole matrimoniali riguardanti precisi gruppi di filiazione unilineare. D'altro canto, sia la presenza di svariate forme di unione matrimoniale (10 tra Fanti e Nzema, 6 tra gli Ashanti), spesso connesse al pagamento di un "prezzo della sposa" (*oti asoa*), sia l'esistenza della poliginia segnalano, su piani diversi, il carattere semicompleso, o addirittura complesso, dei sistemi matrimoniali akan. La loro "non elementarità" è stata inoltre confermata dagli studi, in gran parte francesi, sulle interrelazioni tra concrete strategie matrimoniali, stratificazione sociale ed esigenze di razionalizzazione all'interno di società "disarmoniche". Augé per

i gruppi lagunari della Costa d'Avorio (1969), Marie (1972), Weiskel (1976) e Chauveau (1977) e Viti (1986) per i Baulé, Perrot per gli Ndenye (1982), concordano sul fatto che le forme matrimoniali sono caratterizzate in queste società da forti tendenze all'accumulazione di donne e ricchezze (Weiskel 1976: 375), dalla «manipolazione» dei rapporti di scambio (Marie 1972: 31) e, come del resto l'intera organizzazione sociale, da «una ineguaglianza di tipo complesso» (Chauveau 1977: 431).

Il carattere problematico dei sistemi akan si ripropone, lo si è già detto, anche all'interno della teoria della Hérítier sui sistemi semicompleksi di alleanza. Come tenterò di dimostrare, alcuni elementi del sistema terminologico tenderebbero a far escludere i sistemi akan dal novero dei sistemi crow-omaha "completi", intendendo con ciò quei sistemi «che dispongono di una terminologia specifica per le categorie degli affini» (Hérítier 1984: 9). Vista, però, la stretta associazione esistente nel caso nzema tra identificazione terminologica di parenti e affini, da un lato, e preferenza per il matrimonio con l'una o l'altra cugina incrociata (per EGO maschio) dall'altro, la definizione della Hérítier, corre il rischio di apparire eccessivamente rigida e di determinare effetti non controllabili. Di fatto tale definizione sembra collocare fuori dalla classe dei sistemi crow proprio quei casi che, sul piano delle pratiche matrimoniali, contraddicono le ipotesi interpretative assunte; ipotesi che verrebbero in tal modo a dimostrarsi valide, ma solo per una classe ristretta e predeterminata di sistemi (12). Gli Nzema - i quali, al di là delle equivalenze segnalate, presentano pur sempre una terminologia di tipo chiaramente crow - verrebbero così arbitrariamente esclusi dalla classe dei sistemi semicompleksi.

Ma vediamo quali sono le indicazioni che per la comprensione del sistema ci sono offerte dal concreto funzionamento del matrimonio tra cugini incrociati presso gli Nzema, vagliato in relazione alle strategie politiche, fondiarie, patrimoniali operanti nella società.



## "Padri" e "figli"

Un mito, tra gli Nzema, sembra fornire un'importante chiave di lettura dei rapporti che legano, sul piano sociale, ideologico, politico ed economico, un uomo ai suoi figli.

Una donna, forse la prima donna, aveva partorito un figlio di nome Sia. Questa donna girava portando con sé il figlio che non smetteva mai di piangere. Sia aveva fame e la madre, pur allattandolo, non riusciva a farlo tacere. Dopo aver vagato a lungo, madre e figlio incontrarono un uomo. Questi diede da mangiare alla donna ed al bambino, il quale subito smise di piangere e si addormentò. Era sazio. La donna, visto questo, decise che era giusto rimanere a vivere con l'uomo e lo ringraziò: "*wo ma Sia elale*" / 'tu hai permesso a Sia di dormire'. Da quel giorno le donne vanno a vivere presso i loro mariti e i figli hanno modo di essere nutriti. Da quel giorno gli Nzema ringraziano chi offre loro cibo, dicendo *amasiala* (13).

Il mito si presta a numerose letture ed esprime logiche essenziali della società nzema. L'idea che dobbiamo qui mettere in evidenza è quella del "nutrire". La permanenza delle donne e del figlio nella residenza dell'uomo è legata alla capacità del maschio di fornire cibo e protezione ad entrambi. Si tratta di un principio basilare della società, che travalica lo stretto ambito residenziale. Accesso al suolo, al cibo ed allo spazio domestico paterno sono infatti aspetti indissolubili sia dell'ideologia residenziale sia di quella parentale, fondiaria, economica e politica. Le mogli ed i figli di un uomo vivono presso di lui, gli devono obbedienza, rispetto e, soprattutto, lavoro, ma devono ricevere protezione e possibilità di nutrirsi. Ma oltre all'alloggio, e alla possibilità di edificare una propria casa (*sua*) nel *compound* (*aako nu* / 'spazio in') di colui che è per loro rispettivamente marito e padre, ricevono da questo l'accesso ai terreni dai quali ricavare, con il proprio lavoro, il cibo necessario per nutrirsi.

I legami uterini non costituiscono gli unici vincoli parentali riconosciuti dagli Nzema. Come in ogni altra società akan, anche se in ciascuna con diversa intensità, i legami con il

matrilineaggio paterno sono molto forti. Tra gli Nzema essi si stabiliscono fin dal momento del concepimento e proseguono sino a dopo la morte del genitore, quando lo spettro (*nwomentle*) di questo, se insoddisfatto del comportamento dei figli, può ancora castigarli, causando loro malattie e insuccessi nelle attività produttive e riproduttive.

Si è visto che il termine *egya*, adoperato da un individuo per indicare il proprio genitore (allocutivo *me egya, me papa*), è esteso a numerose altre persone, tra le quali, di particolare importanza ai fini della mia analisi, ai suoi fratelli uterini, reali e classificatori, ed ai figli delle sue sorelle reali e classificatorie (14). Se si adottasse una prospettiva attenta all'unità del lignaggio, si potrebbe affermare che, a partire dal matrimonio dei genitori e dalla loro generazione, e fino alla terza generazione discendente, EGO chiama *egya* tutti gli uomini del *suakunlu abusua* paterno.

Da tutti questi "padri" egli è chiamato "figlio" (*rale, ara*, allocutivo *memra*). Nella stessa prospettiva, EGO chiama "figli", oltre ai propri figli, tutti i figli dei membri del proprio lignaggio che si collochino sulla stessa sua fascia di generazione (i figli cioè dei suoi *mediema*/fratelli), su quella della madre (i figli dei suoi *mvuwonyi*, zii materni, [sing. *avuwonyi*]) o a quella della nonna materna (i figli dei fratelli della madre della madre). Sulla base del principio dell'unità del lignaggio, si sarebbe portati a affermare, ma Lounsbury (1964: 355) lo contesterebbe, che il significato del termine "padre" sia "membro maschio del matrilineaggio paterno".

Lounsbury infatti, attraverso constatazioni logico-empiriche che si applicano perfettamente alla terminologia nzema (15), ha mostrato i limiti di generalizzazioni fondate sul solo principio dell'unità del lignaggio. Nonostante gli aspetti "complessi" che il sistema terminologico presenta, nel corso della mia ricerca è però emerso che gli Nzema, in alcuni particolari contesti, adoperano categorie sintetiche che, affiancando le distinzioni terminologiche *crow*, si riferiscono all'interazione tra lignaggi di "padri" e segmenti di lignaggi "figli", rendendo in tal modo significativo un ampio spettro di concrete relazioni (16). EGO ed i suoi germani considerano infatti l'intero *suakunlu abusua* paterno come un lignaggio di "padri" (*egya mo*). Per indicare gli uomini di tale gruppo adoperano il termine *sele* la cui radice



rinvia all'azione del modellare, del plasmare, ed il cui significato, secondo Grottanelli (1977: 52) è, appunto, «il lato paterno». Rispetto ai loro *egya mo*, EGO ed i suoi germani si pongono pertanto nella condizione di *suakunlu mrale*, mentre tutti i figli di membri maschi del matrilineaggio di EGO sono, per lui e per tutti gli altri membri del suo lignaggio, dei *suakunlu mrale*.

Gli *egya mo* e i *suakunlu mrale* non sono però categorie tra loro speculari. La classe degli *egya mo* comprende, per EGO ed i suoi germani, l'intero matrilineaggio paterno, mentre quella dei *suakunlu mrale* è costituita dall'insieme dei figli degli uomini del lignaggio di EGO, appartenenti ovviamente a matrilineaggi tra loro diversi. I diversi nuclei di fratelli e sorelle di uno stesso matrilineaggio avranno pertanto *egya mo* diversi, e saranno i *suakunlu mrale* di segmenti a loro volta diversi.

Almeno in teoria, dunque, in un sistema come quello nzema le categorie "padri" e "figli" si dovrebbero applicare a partire da ogni singolo individuo e dovrebbero essere diverse, gruppo di germani a parte, da persona a persona. Del resto, è ciò che le teorie classiche dello scambio matrimoniale affermano (17): sarebbe vietato, per un certo numero di generazioni, contrarre matrimoni tra due linee o segmenti di lignaggio che abbiano già una volta stabilito tra loro un'alleanza matrimoniale.

Eppure, nonostante tali ragioni teoriche, gli Nzema estendono, in particolari contesti, i termini "padre" e "figlio" al di là di tali limiti, in un modo che sembra dar ragione a McKinley (1971), così duramente criticato da Barnes (1976). I dati mostrano infatti che, in risposta a esigenze «tattiche» (Bloch 1971) di natura politica, non sono considerati "figli" soltanto i nati dall'unione tra un uomo del matrilineaggio che controlla lo *stool* e una donna di una linea "immigrata", ma l'intera "corda" (*nyema*) che da questa unione ha avuto origine. Nello stesso tempo, a meno di non contestare la storicità del matrimonio iniziale -atto questo che porta a forti contrasti di natura politica- i discendenti uterini della donna considereranno quelli dell'uomo come propri padri. In altri termini, la memoria dell'iniziale legame padri/figli si perpetua nel tempo e viene consapevolmente adoperata quale chiave di lettura dei rapporti politici ed economici tra gruppi (18).

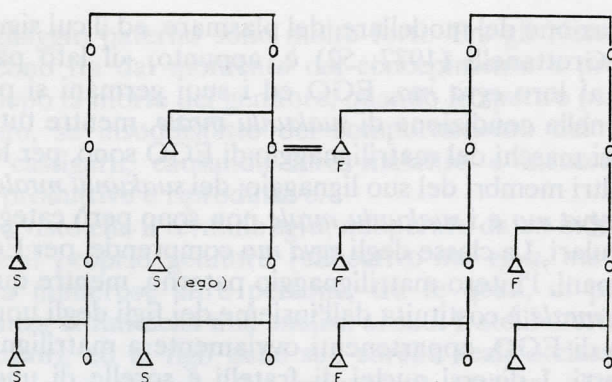


Fig. 1: estensione terminologica dei termini "padre" e "figlio" in contesto politico

L'estensione terminologica che rende possibile rappresentare legami stabili tra linee di discendenza a partire da un'unione anisogamica tra un uomo appartenente a un gruppo matrilineo socialmente superiore, ed una donna, che diviene così capostipite di una linea subordinata, è legata a precise strategie matrimoniali che si inscrivono in un'ideologia e in una prassi del potere, concettualizzate a partire da elementari rapporti di parentela e alleanza tra gruppi.

## Segni del potere

Nel sistema politico tradizionale, la superiorità del lignaggio dei capi si fonda su un duplice ordine di principi. In primo luogo il capo è ritenuto il discendente uterino e l'incarnazione attuale del primo uomo insediatosi in quella particolare area. Egli è dunque il detentore dei diritti che l'antenato e il suo gruppo acquisirono sul territorio mettendo per primi a coltura il suolo, dopo aver abbattuto la foresta originaria.

Nello stesso tempo si ritiene che il capo e il suo lignaggio ebbero accesso a quel territorio grazie alla concessione fatta loro dal sovrano (*belemgbunli, omanhene*) dello Nzema. Costui,



considerato a sua volta il discendente in linea uterina del primo uomo che si insediò nello Nzema, è *azele menle*/'signore della terra' dell'intero territorio.

Nel sovrano e nel lignaggio reale si concentrano dunque diritti primari e assoluti su ogni forma di sfruttamento del suolo e dello spazio politico. Diversamente da quelli del sovrano e del lignaggio reale, i diritti acquisiti dai lignaggi dei capi sono invece di tipo mediato: derivano dalla concessione del re e dal particolare tipo di rapporto con cui si vincolano a lui e al suo *suakunlu abusua*. In maniera analoga, i diritti ricevuti dai membri di una linea di discendenza non legata per parentela al lignaggio del capo di un dato territorio, derivano dalla concessione che da questo è stata loro fatta. E' questo uno degli aspetti essenziali del potere politico tradizionale in tutta l'area akan. A tutti i livelli della piramide sociale, esso si fonda sulla capacità di gestire l'allocazione di ricchezze e i diritti d'uso dei beni, nonché sulla possibilità di controllare, attraverso tale concessione, quei gruppi sociali e quelle persone cui tali diritti sono attribuiti.

L'analisi dell'ideologia e delle forme del potere ci porterebbe lontano dagli interessi di questo lavoro (19). Qui è necessario prendere in esame solo uno dei diversi discorsi ideologici attraverso cui il potere si rappresenta e si esibisce nel mondo nzema.

Nella sua capacità di controllo di un territorio, e di gestione dei diritti di sfruttamento, il capo nzema è indicato con il termine di *odikro*, appellativo che ricorre nell'intera area akan: sia lui sia il suo lignaggio «mangiano (*di*) il villaggio, la comunità (*krom*)», «mangiano lo stool» (*di ebia*) (20). In questo contesto, l'immagine del "mangiare" un territorio si accompagna inevitabilmente a quelle, complementari, del nutrire e dell'essere nutriti. Il territorio "mangiato" dal lignaggio di capi è infatti quello a suo tempo concesso dal re proprio perché i membri di quel gruppo potessero nutrirsi. A loro volta i capi concedono nutrimento, terre e diritti di accesso al suolo a quei segmenti di lignaggio che si agganciano al proprio e al territorio che gli pertiene.

Il potere si esercita concedendo diritti e vincolando altri gruppi al proprio. Se il godimento del potere è rappresentato dalla metafora del mangiare (*di*), l'esercizio reale del potere è

reso attraverso l'immagine del nutrire (*maa alee*), mentre essere nutriti significa, in questa sfera, l'accettazione di una propria subordinata collocazione all'interno della gerarchia politica.

Simili rappresentazioni ci riportano al mito di *Sia* e, in particolare, all'attenzione con la quale esso sottolineava la centralità dell'atto del nutrire. Quel mito, che avevamo colto soprattutto nella sua capacità di render conto dei rapporti residenziali e coniugali, mostra ora altri piani di lettura. Strutturalmente simile a tanti altri racconti di fondazione del potere politico di gruppi sociali in area akan (Wilks 1982), esso parla, nel registro del nutrimento, anche delle asimmetrie di potere e delle forme attraverso le quali la società le organizza in sistema.

Come l'uomo nutrì *Sia* e sua madre, assicurandosene in tal modo lavoro, prestazioni e fedeltà, così un padre nutre i propri figli e provvede alla loro madre, garantendosi la loro collaborazione e vincolandoli al proprio spazio domestico (*aako nu*). Allo stesso modo, a livello di villaggio, dei "padri" nutrono dei "figli", dei capi legano al proprio lignaggio dei segmenti sorti dal matrimonio tra loro uomini e donne "estranee". Infine, al più alto livello della gerarchia tradizionale, il re "nutre" i capi a lui subordinati, assegnando loro terre da sfruttare per il proprio sostentamento e con le quali "nutrire" altri e subordinarli a sé.

Il discorso del potere si esprime anche con altre metafore che, in linea con quelle appena esaminate, sono però soltanto sfaccettature diverse di un'unica ideologia. Se i capi sono i "padri" dei segmenti di lignaggio loro sottomessi - perché almeno una volta un uomo del loro lignaggio ha sposato una donna di una delle linee subordinate - allora i capi sono "le mogli del re":

Il capo è la moglie dell'*omanhene* e per questo motivo la terra che l'*omanhene* possiede e concede al capo è terra data dal primo al secondo perché possa nutrirsi (*be didi zo la*) (Nanà Nwia Azane IV, capo di Allawule).

Inoltre, se da un lato si ritiene che il capo sia una "sposa" del re, egli, a sua volta, chiama *me ye*/'moglie mia' tutti i capi di rango inferiore a lui sottoposti.



Nell'interpretare tali metafore gli informatori sottolineavano, in primo luogo, la stretta analogia tra gli obblighi propri dei ruoli coniugali e quelli tipici del vincolo di dipendenza politica. Una moglie dovrebbe obbedienza, rispetto, lavoro e fedeltà al marito, proprio come un capo li deve al re, pronto sempre ad esaudirne le richieste. Il re concede terra ai capi proprio come il marito fa con le sue mogli: entrambi pertanto nutrono e controllano.

Tra lignaggio di capi e linee di discendenza ad esso legate, gli effetti di una reale alleanza matrimoniale si perpetuano nel tempo e creano vincoli di subordinazione, espressi dal codice parentale dei rapporti tra *egya mo* e *suakunlu mrale*. Anche nel caso dei rapporti tra re e capi, il legame si stabilisce, almeno per quanto riguarda il piano concettuale, attraverso un "matrimonio" tra uomini che vincola tra loro il lignaggio reale e quello aristocratico (21).

Dire che il capo è la "moglie" del re equivale allora ad affermare che il lignaggio cui il capo appartiene si colloca, nei confronti di quello reale, nella condizione subordinata di "figlio". Nell'ideologia politica nzema vincoli stabili ed unidirezionali di alleanza matrimoniale legano i detentori del potere (ed i loro lignaggi) lungo l'intera scala gerarchica: i capi sono le "mogli" del re, i sotto-capi sono le "mogli" dei capi, e la gente comune giunge ad insediarsi in un territorio cedendo almeno una donna a chi in quello spazio controlla il potere.

Sembra delinearsi l'immagine di un sistema ideale nel quale le donne salgono lungo la gerarchia politica, sposando uomini di lignaggi di status superiore, e producono figli che, vivendo presso i propri "padri" e lavorando su terre da loro concesse, costituiscono la base (*fane*, la forza fisica e spirituale) su cui si esercita il potere dei "padri".

L'adozione delle categorie sintetiche di *egya mo* e *suakunlu mrale*, la loro estensione a linee di discendenza uterina collegate da rapporti anisogamici di alleanza, la concettualizzazione dei rapporti gerarchici tra lignaggi aristocratici e lignaggio reale come rapporti di scambio elementare ed asimmetrico, sembrano elementi di un medesimo schema politico. Non va dimenticato, del resto, che tra i Fanti e gli Ashanti il rapporto di dipendenza politica intercorrente tra lignaggio del capo e lignaggi sottomessi poteva essere espresso da alleanze matrimoniali perpetuate nel

tempo. Fortes (1950: 279), parlando delle *ayete* / 'le mogli dello stool', ricorda, con Rattray, che tali donne erano date in sposo al capo (allo *stool*) dai vari lignaggi a lui sottoposti, e dovevano essere sostituite da altre ragazze del loro lignaggio in caso di morte. Christensen (1954: 57-58), anche se non si sofferma sul carattere politico del rapporto, parla per i Fanti di *ayetsew*, una particolare forma di matrimonio "con sposa fissa" che legava in perpetuo, e quindi attraverso forme di sororato, un capo alle donne di tutti i matrilineaggi a lui sottomessi.

Tra gli Nzema, il matrimonio con un'*ayete* non sembra essere una forma autonoma di unione matrimoniale. Nello stesso tempo però, la concessione da parte dei gruppi nuovi arrivati in un'area di proprie donne ad uomini del gruppo dominante, è aspetto essenziale dell'ideologia politica tradizionale oltre che essere una pratica ancor oggi importante. E' a partire da quel primo scambio che si creano quei rapporti politici stabili tra lignaggio dei capi e segmenti uterini di gente comune che la terminologia della parentela esprime grazie alle categorie sintetiche degli *egya mo* e dei *suakunlu mrale*. Inoltre, la reiterazione nel corso del tempo di quella medesima alleanza è comportamento che scopriremo centrale in tutti quei contesti nei quali siano coinvolti interessi politici, fondiari e patrimoniali di segmenti di matrilineaggio (22).

In precedenti lavori (Palumbo 1991a, 1992) ho cercato di mostrare come nel cuore del quadro politico locale sia possibile individuare anche la presenza dell'altra forma elementare di scambio, quella patrilineare. Nell'intero mondo akan, del resto, proprio il matrimonio con la cugina incrociata patrilineare sembra aver costituito una forma privilegiata e aristocratica di alleanza (Augé 1977: 102, 128; de Heush 1981: 69). Wilks (1975: 327-373) ha messo in rilievo come, tra gli Ashanti, proprio un circuito di matrimoni patrilineari legava, a generazioni alternate, due "case" patrilinee e il matrilineaggio reale.

Mentre però il modello ashanti è il frutto di una lunga evoluzione e di una complessa politica dinastica tesa a raggiungere un equilibrio tra differenti gruppi di potere e a favorire lo stabilizzarsi dei rapporti politici, la realtà emersa tra gli Nzema sembra organizzata da meccanismi e logiche analoghe a quelle soggiacenti ai matrimoni dei reali ashanti, ma agenti



all'interno di una struttura di potere molto più elementare ed ambigua.

Nel villaggio di Ngelekazo, un'aspra e antica contesa contrappone due linee di discendenza uterina per il controllo del potere politico. Da almeno quattro generazioni i capi appartengono ad un certo lignaggio del clan twea i cui membri pretendono, da parte di tutti i segmenti uterini localizzati nel villaggio, il riconoscimento della propria supremazia, del proprio essere "padri" nei confronti di un ampio numero di linee di "figli". La richiesta è però osteggiata dai rappresentanti di un segmento del clan degli Ezohile, i quali contestano la legittimità dei diritti dei Twea e reclamano per sé la carica di capo. Aspetto essenziale delle loro dichiarazioni politiche è la ricostruzione dei rapporti di alleanza e parentela tra le due linee e il tentativo di fornire una versione del circuito di scambi che avalli l'idea di una propria priorità di arrivo nel territorio e quindi la propria supremazia politica. I membri dei due matrilineaggi sono infatti da lungo tempo legati da un circuito di scambi matrimoniali di tipo patrilaterale che, diversamente però da quanto avveniva per le dinastie ashanti, qui non contribuisce affatto a stabilizzare i rapporti di potere tra gruppi di parenti. Al contrario, all'interno di una contesa per il predominio politico finisce per rendere ambigue le reciproche posizioni, mettendo in atto una continua inversione dei ruoli. Negando quei matrimoni che li collocano nella posizione subordinata di "figli", i membri di ciascuna linea aspirano a presentarsi come costanti prenditori di donne dell'altro segmento, e quindi come "padri" che forniscono nutrimento, terre e diritti alle proprie mogli ed ai propri "figli".

Il sistema è dunque connotato da un'ambiguità di tipo strutturale, generata dal sistematico scambio patrilaterale praticato tra le due linee che, per quanto velato nelle rispettive ricostruzioni, rende impossibile stabilire tra le due una gerarchia fissa. A generazioni alterne i Twea e gli Ezohile sono reciprocamente "padri" e "figli": arrivarono prima i Twea sulle terre di Ngelekazo, e presero donne ezohile come proprie mogli, facendo dei loro figli i propri figli? Oppure furono invece gli Ezohile che presero le donne dai Twea, divenendo con questo loro "padri"? La genealogia seguente, elaborata confrontando le informazioni datemi dagli informatori con i dati raccolti da Signorini (1977) venti anni prima, presenta una ricostruzione

arbitrariamente limitata ad un certo livello genealogico e, dunque, ad una determinata visione dei rapporti di alleanza/potere tra i due gruppi (23).

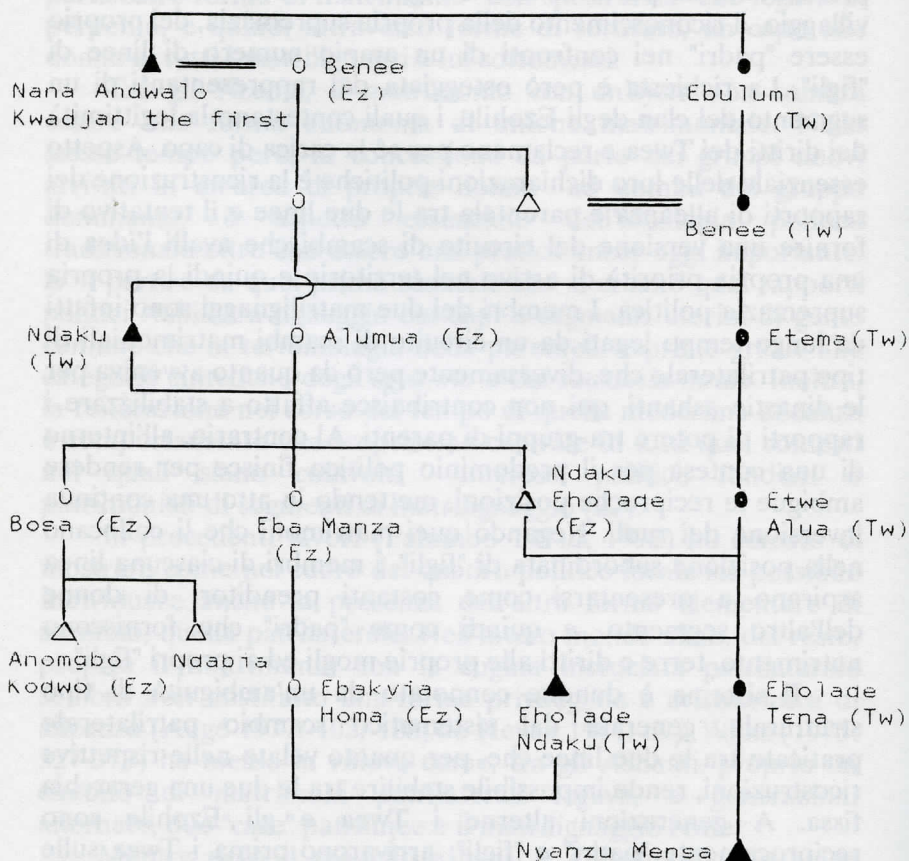


Fig. 2: relazioni tra le linee di discendenza twea e ezohile. Versione dell'antropologo



Al matrimonio politico di tipo matrilaterale, essenziale per stabilire e fissare rapporti gerarchici tra linee di discendenza, si affiancherebbe il matrimonio di tipo patrilaterale, volto a regolare i rapporti tra lignaggi aristocratici dello stesso livello sociale, creando a volte una situazione di competizione per l'ascesa politica, oltre un circuito di scambio bilanciato tra gruppi paritetici.

Al di là di ogni tentativo di ricostruire modelli elementari, per il quale occorrerebbe in realtà un'analisi storica, possiamo limitarci a constatare la stretta associazione tra le forme speciali (24) di matrimonio con cugini ed il funzionamento del sistema e dei rapporti politici tra gruppi di parentela. Entrambi i tipi di matrimonio con cugini esprimono e configurano degli elementari paradigmi ideologici nei quali fissare le relazioni di potere tra linee di discendenza: a) un modello a gerarchia rigida, capace di stabilire rapporti di controllo/dipendenza tra due linee (o lignaggi), la cui espressione più esplicita è lo scambio matrimoniale asimmetrico, legato all'estensione terminologica delle categorie *egya mo* e *suakunlu mrale*; b) un modello a gerarchia mobile, la cui forma più complessa, nell'area akan, è quella dei matrimoni dinastici ashanti, e che nel caso nzema sembrerebbe informare i circuiti di scambio ristretto e dilazionato tra lignaggi paritetici di capi, in continua competizione per il potere.

## Il villaggio e le terre

Ngelekazo è un villaggio costiero dello Nzema Occidentale, composto, nel 1989, da 30 *compounds* nei quali vivevano 336 persone (25).

Lo *stool* è controllato da un matrilineaggio che, come gran parte dei lignaggi di capi dell'area, appartiene al clan *twea*. In qualità di detentori del potere politico, i membri del lignaggio hanno avuto, nel corso dell'ultimo secolo, accesso libero, non mediato e prioritario, allo sfruttamento delle terre del territorio controllato dallo *stool* (un'area di 1200 ha., oggi occupata da 80 piantagioni di cocco).

La possibilità di accedere per diritto alla terre dello *stool* (*ebia azele*), senza altra restrizione se non quella della sua disponibilità, non era particolarmente significativa in un'agricoltura dominata dai *food-crops*. Al contrario, si rivelò decisamente vantaggiosa quando, nei primi decenni del secolo, venne introdotta sulla costa la coltivazione della palma da cocco. L'accesso immediato al suolo, e la possibilità di farvi nascere, attraverso il proprio lavoro, piante che lo occupassero stabilmente e che producessero ricchezza, divennero prerogative giuridiche e sociali altamente ricercate. Gli uomini del lignaggio *twea*, avendo libero accesso ai terreni, poterono piantarvi coltivazioni stabili senza versare alcun tipo di tributo per l'occupazione permanente e lo sfruttamento del suolo.

I figli degli uomini appartenenti al lignaggio possessore dello *stool* ricevettero a loro volta direttamente dai padri il permesso di coltivare *cash-crops* su terra dello *stool* e di entrarne in stabile possesso: le terre così concesse sono oggi considerate *suakunlu mrale azele*. Le piante di cocco coltivate da un "figlio" di un uomo del lignaggio dominante su terra concessagli dai "padri", appartengono al gruppo dei germani dei quali fa parte, ed il loro possesso si trasmette sistematicamente indiviso tra di loro fino al momento della morte dell'ultimo fratello. Secondo il sistema tradizionale *abusa* praticato dagli Nzema, la piantagione dovrebbe essere a questo punto divisa nel seguente modo: 2/3 sono lasciati nelle mani del segmento uterino cui appartenevano i fratelli, 1/3 torna nelle mani del lignaggio del padre (26). Vedremo che, di fatto, tale divisione difficilmente ha luogo.

Infine, le terre dello *stool* di Ngelekazo potevano essere concesse, per la produzione di *cash-crops*, anche a persone che non avevano alcun particolare legame di parentela e affinità con lo *stool*, o che addirittura non fossero nemmeno residenti nel villaggio. In tal caso era - ma ne possiamo anche parlare al presente - necessario che l'estraneo stipulasse un contratto *abusa* che lo obbligava a cedere al lignaggio che deteneva i diritti primari e politici di accesso al suolo, un terzo delle piante quando queste fossero divenute produttive. Dopo questa divisione le piante appartengono, in quanto bene individuale, alla singola persona, mentre il suolo resta iscritto nella «dimensione verticale» (Bruce 1988) del sistema fondiario.



L'introduzione dei *cash-crops*, pur creando nuovi e particolari problemi di adattamento, non ha alterato la logica del sistema fondiario e, soprattutto, non ha affatto annullato la centralità dei gruppi di discendenza uterina (27). Al contrario, si potrebbe affermare che la coltivazione di piante perenni produttrici di ricchezza ha condotto i gruppi di discendenza ad avere, nei confronti della produzione agricola, un'attenzione impensabile nello scorso secolo. Il suolo occupato stabilmente dalle palme è divenuto uno spazio politico controllato da un gruppo matrilineo e sul quale si fissano interessi economici, lavoro e diritti controllati da membri di gruppi spesso diversi da quello dei detentori degli originari diritti di accesso.

Regolare i rapporti tra tali diritti, concedere suolo e possibilità di produrre ricchezza, sono, da almeno un secolo, meccanismi essenziali nella gestione del potere politico locale da parte dei lignaggi aristocratici tradizionali. Accedere al suolo, creare su di esso piantagioni ed interessi duraturi, poterne godere continuamente il possesso sono esigenze basilari per tutti quei segmenti e quei singoli individui che siano privi di diritti immediati d'uso sulle terre di un determinato territorio. Tutto ciò impone particolari strategie ereditarie, matrimoniali e politiche (Palumbo 1991a, Palumbo 1991b).

### **Matrimoni e strategie patrimoniali**

L'analisi fin qui condotta ha consentito di cogliere alcuni elementari paradigmi dell'interazione politica e matrimoniale tra gruppi di discendenza localizzati in un medesimo spazio territoriale. In questo paragrafo mostrerò come il peso ideologico e pratico di tali paradigmi continui ad essere elevato anche quando, non più connessi alla struttura politica del regno tradizionale, si legano a più immediate esigenze patrimoniali e fondiarie.

E' questo il caso dell'unione voluta da un uomo tra il proprio figlio e la figlia della propria sorella; una forma di matrimonio che, oltre ad inserirsi nella sfera dei rapporti politici tra gruppi di potere, rappresenta una strategia di accumulo di qualità mistiche, di status, di beni, e di riorganizzazione dei

legami sociali, propria di ogni linea di discendenza che abbia o miri ad acquisire un'autonoma forza economica e sociale. Armonizzando il principio della discendenza matrilinea con quello della residenza patrilocale, il matrimonio patrilaterale consente la «costituzione di una linea di filiazione forte e intensa» (Augé 1977: 128) e di «riprodurre nella persona del figlio del figlio la formula psichica completa del nonno paterno» (Augé 1977: 102).

Dietro questa forma di matrimonio si nascondono logiche del potere e della gerarchizzazione (Augé 1975: 102-103), strategie di accumulo della ricchezza e della forza, tanto materiale quanto mistica, comuni all'intera area akan. La possibilità di accumulo derivante ad un uomo dal matrimonio tra il proprio figlio e la figlia della propria sorella, implica per un altro uomo (lo zio materno del figlio), e per la linea che questi rappresenta, la perdita di controllo sul proprio nipote. Il figlio che sposa una cugina incrociata patrilaterale, nella misura in cui accetta di fare da strumento di una strategia altrui, si aggrega, si assimila alla linea uterina del padre, per la quale produrrà un successore "forte" (28). Di fatto il matrimonio patrilaterale è spesso espressione delle strategie di accumulo di linee uterine forti, le quali riescono a coinvolgere nella propria orbita uomini di linee più deboli che si prestano al gioco.

La presenza e il funzionamento di simili strategie si rivelano a pieno nell'analisi dei rapporti tra strategie fondiari e strategie matrimoniali nel villaggio di Ngelekazo.

Il segmento di lignaggio ezohile costituisce il gruppo locale più compatto all'interno del villaggio. I suoi uomini sono a capo di almeno dieci *compounds*, molti dei quali concentrati nella medesima zona del centro abitato. Una simile concentrazione è legata tanto al controllo di un elevato numero di piantagioni (21, per i *compounds* controllati dagli Ezohile), quanto alla particolare politica matrimoniale messa in atto dall'intero segmento. Escludendo i matrimoni con la linea twea, 8 "matrimoni in casa" (*suanu agyale*) sono stati realizzati da membri del gruppo. Di questi, 2 sono tra un uomo e la figlia della sorella di suo padre, 3 tra un uomo e la figlia di una "sorella" classificatoria del padre, 2 tra una donna del segmento ed un figlio di un figlio di un uomo del gruppo, 1 tra un uomo e la figlia del fratello di sua madre.



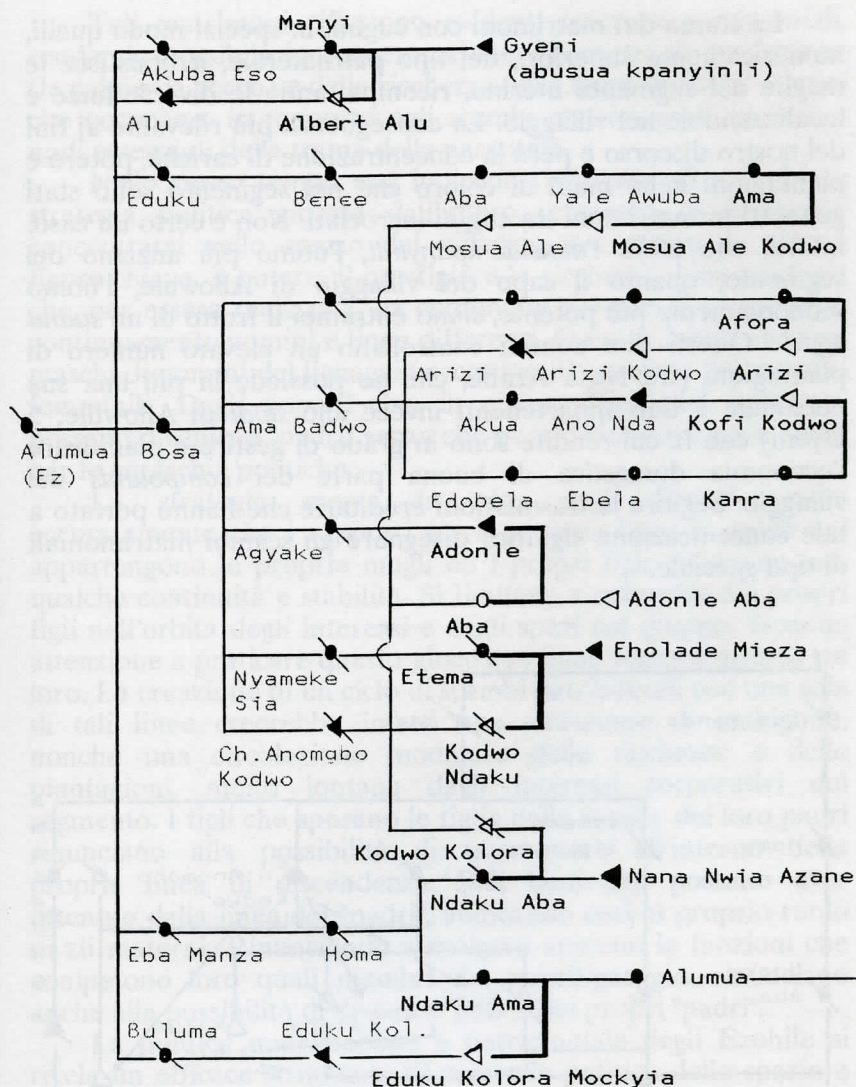


Fig. 3: in neretto i matrimoni tra cugini incrociati nella linea locale di discendenza ezohile

La trama dei matrimoni con cugini, in special modo quelli, numericamente superiori, del tipo patrilaterale, irrobustisce le maglie del segmento uterino, ricompattando le diverse linee e localizzandole nel villaggio. La conseguenza più rilevante ai fini del nostro discorso è però la concentrazione di cariche, potere e piantagioni nelle mani di coloro che nel segmento sono stati generati in matrimoni tra cugini incrociati. Non è certo un caso, infatti, che tanto l'*abusua kpanyinli*, l'uomo più anziano del segmento, quanto il capo del villaggio di Allowule, l'uomo indubbiamente più potente, siano entrambi il frutto di un *suanu agyal*. Questi due uomini controllano un elevato numero di piantagioni (tre Nwia Azane, che ne possiede in più una sua personale e due appartenenti invece allo *stool* di Allowule; 5 Gyeni) con le cui rendite sono in grado di gestire e pianificare l'economia domestica di buona parte dei *compounds* del villaggio. Seguire le trasmissioni ereditarie che hanno portato a tale concentrazione significa disegnare gli scambi matrimoniali di tipo speciale.

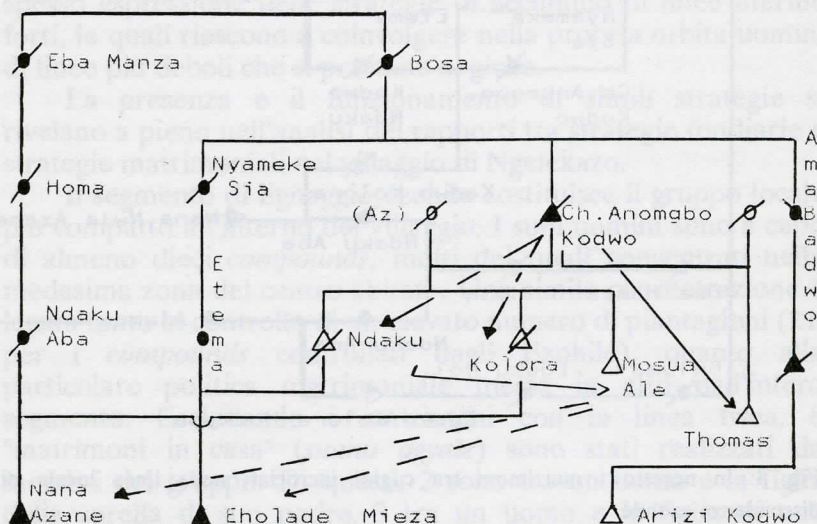


Fig. 4: matrimoni tra cugini incrociati patrilaterali e trasmissione delle piantagioni nella linea locale di discendenza ezohile



Tali matrimoni riflettono evidenti interessi patrimoniali, rendendo possibile la concentrazione dei mezzi di produzione (le palme da cocco) e della ricchezza nelle mani di quegli uomini che occupano, in rapporto agli scambi matrimoniali speciali, i nodi essenziali della trama della parentela.

Nello stesso tempo essi indicano l'esistenza di una chiara strategia politica giocata dall'intero segmento di lignaggio: concentrarsi nello spazio del villaggio, accentrare su alcune figure chiave, il potere, il prestigio e la ricchezza. Una strategia che, per essere realizzata, ha comunque bisogno di coinvolgere continuamente uomini e linee differenti. Occorre infatti che figli maschi di uomini del lignaggio accettino di sposarne dei membri femminili. Degli uomini che, in quanto "figli" del lignaggio, possano divenirne "padri" senza che questo comporti gravi rischi per le gerarchie politiche.

La strategia messa in atto dagli Ezohile evita accuratamente che i rapporti tra la propria linea e quelle cui appartengono le proprie mogli ed i propri figli assumano una qualche continuità e stabilità. Si limitano a catturare dei propri figli nell'orbita degli interessi e degli spazi del gruppo, facendo attenzione a praticare questo gioco con linee sempre diverse tra loro. La creazione di un ciclo di scambi patrilineari con una sola di tali linee creerebbe infatti una situazione di ambiguità, nonché una circolazione modulare delle ricchezze e delle piantagioni, molto lontana dagli interessi corporativi del segmento. I figli che sposano le figlie delle sorelle dei loro padri rinunciano alla possibilità di trasmettere all'interno della propria linea di discendenza quei beni che possano aver ottenuto dalla linea dei "padri", abdicando così al proprio ruolo di zii materni. Rinunciando a svolgere appieno le funzioni che competono loro quali membri del matrilineaggio, rinunciano anche alla possibilità di divenire "padri" dei propri "padri".

La politica matrimoniale e patrimoniale degli Ezohile si rivela un efficace strumento di controllo politico dello spazio e degli uomini. Si controllano, è vero, solo frammenti di linee uterine e uomini isolati, e non più interi segmenti di lignaggio; al contempo però il segmento di matrilineaggio protagonista acquisisce stabilità nello spazio del villaggio e possibilità di un'immediata concentrazione patrimoniale.

I figli che si prestano al gioco rinunciano certo a molto, anche se possono ricoprire nello spazio dei padri ruoli importanti: sono i difensori della continuità di quel lignaggio, coloro che devono "combattere", "soffrire" e produrre. Ne ricavano il vantaggio di godere per tutta la vita di beni concessi loro dal padre: difficilmente, però, riusciranno a sganciarsi dall'orbita "paterna" e ad acquisire un'identità politica autonoma, attraverso un'identità matrilinea strutturata.

Pur conservando importanti valenze politiche, le strategie matrimoniali messe in atto dal segmento ezohile sembrano però rappresentare un'innovazione rispetto al tradizionale modello patrilaterale, connesso, in apparenza, a circuiti di scambio tra gruppi aristocratici dominanti; sembrano costituire un'adattamento dettato da moderne esigenze patrimoniali. L'altra forma "speciale" di matrimonio, quella matrilaterale, ancor più marcatamente connessa a circuiti di scambio politico, sembra invece assente dal novero delle quotidiane e concrete strategie messe in atto da questa linea di discendenza. Tale forma speciale di alleanza ritorna, però, nelle scelte dell'altro lignaggio, quello dominante a Ngelekazo.

Il lignaggio dei capi, pur controllando potere politico, diritti e ben 13 dei 30 *compounds* del villaggio, è molto meno compatto e localizzato rispetto al segmento ezohile. Gli unici due uomini twea oggi residenti a Ngelekazo sono l'*abusua kpanyinli* Nyanzu Mensa e l'anziano fratello di lignaggio Akpo Aka. Insieme ad alcune donne e bambini, il lignaggio è rappresentato *in loco* da questi soli anziani, mentre gran parte degli uomini vive nel vicino villaggio di Elloyin.

Nonostante tale dispersione e la loro esigua presenza nel villaggio, i Twea riescono a tener testa al più compatto gruppo avversario. Alle spalle di tale capacità di tenuta si colgono precise strategie fondiari e matrimoniali, giocate in chiave politica. Essenziale è, infatti, il controllo ed il sostegno degli alleati. Quelle linee di discendenza uterina originate dal matrimonio di una donna "estranea" con un uomo twea, che, diversamente dagli Ezohile, riconoscono il proprio status di "figli", costituiscono la base irrinunciabile del potere dei capi.

Da tali linee provenivano alcuni degli uomini morti a causa di azioni di fattucchieria operate dagli Ezohile nel corso degli ultimi decenni, ed i loro membri sono ancora oggi tra i più



impegnati a sostenere i propri "padri". Se seguiamo la creazione e le trasmissioni delle piantagioni di cocco, ci si rende immediatamente conto di come una simile fedeltà sia stata ampiamente ripagata dai Twea. Gli uomini di tali linee hanno ricevuto, in qualità di *suakunlu mrale*, l'accesso a numerosi terreni sui quali impiantare i loro coccheti, e godono ormai da anni i frutti del proprio lavoro. Quando si estingue un gruppo di germani cui è stato trasmesso da un "padre" il diritto di creare una piantagione, se la linea a cui essi appartenevano è linea "fedele", anziché aversi una successione gravata dall'*abusa*, si concede che le piantagioni si trasmettano senza alcun pagamento di tributo. Un caso concreto aiuterà a comprendere il senso di tale concessione.

Esaminiamo la trama di rapporti che lega il matrilineaggio twea ad una segmento di un lignaggio del clan alonwoba, originario dell'interno e stabilito sulla costa in seguito al matrimonio tra una donna, Adwo, ed un uomo dello *stool* di Ngelekazo.

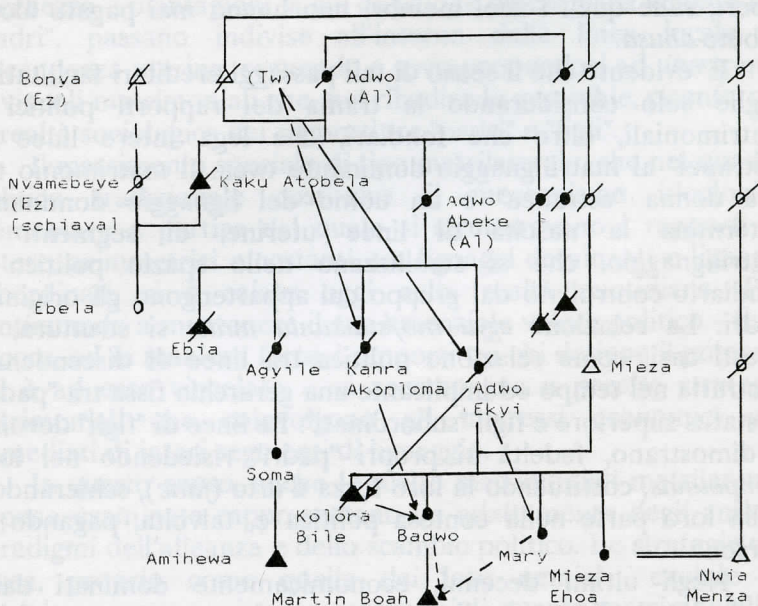


Fig. 5: matrimoni con la cugina incrociata matrilaterale e trasmissione delle piantagioni nel segmento locale di discendenza twea

Dopo che Kaku Atobela, figlio di Adwo, fu avvelenato da una schiava comprata dagli Ezohile, gli anziani del matrilineaggio twea consentirono a tre suoi nipoti uterini, due maschi e una femmina, di creare tre piantagioni di cocco (per un totale di oltre 800 alberi) su terre dello *stool*. Quando i tre morirono, le piantagioni vennero trasmesse, seppur con contrasti nella linea, all'interno della ristretta linea locale del matrilineaggio alonwoba e senza che fosse applicata alcuna divisione *abusa*. In particolare le piantagioni si concentrano nelle mani dei figli di Adwo Ekyi che, grazie al matrimonio di questa con un altro membro dello *stool*, sono ancora una volta nella condizione di *suakunlu mrale* dei Twea. A questo matrimonio, che ripropone un'esatta replica dell'originaria alleanza tra le due linee, fecero seguito la creazione di una nuova piantagione (250 alberi) da parte di Mary, e il matrimonio di Mieza Ehoa, sorella di costei, con un uomo del lignaggio di suo padre. Il segmento alonwoba di Ngelekazo controlla così oggi ben 4 piantagioni, per un totale di 1000 alberi, sulle quali i suoi membri non hanno mai pagato alcun tributo *abusa*.

E' evidente che il senso di tali passaggi ereditari facilitati si coglie solo considerando la trama dei rapporti politici e matrimoniali, oltre che fondiari, che lega intere linee di "estranei" al matrilineaggio dominante twea. Il matrimonio tra una donna "estranea" e un uomo del lignaggio dominante determina la nascita di linee uterine, di segmenti di matrilineaggio, che si stabilizzano nello spazio politico e fondiario controllato dal gruppo cui appartengono gli originari padri. La relazione *egya mo/suakunlu mrale* si struttura, in questi casi, come relazione politica tra linee di discendenza, protratta nel tempo ed implicante una gerarchia fissa tra "padri" di status superiore e figli "subordinati". Le linee di "figli" devono, e dimostrano, fedeltà ai propri "padri" risiedendo nei loro *compounds*, costituendo la loro forza d'urto (*fane*), schierandosi dalla loro parte nella contesa politica e, talvolta, pagando di persona.

Negli ultimi decenni, economicamente dominati dalla produzione di noci di cocco, questo rapporto politico tradizionale ha assunto nuove ed importanti valenze patrimoniali. I "figli" non ricevono più solo protezione e terra



per sostentarsi: in cambio della loro fedeltà ricevono l'accesso al suolo sul quale far crescere palme da cocco, e la possibilità di fare di tali piantagioni dei "beni di famiglia". Questi beni sono giuridicamente e politicamente sottoposti a vincoli stabiliti dai "padri", ma di fatto goduti liberamente. In questo modo i "figli" si radicano al suolo, al territorio, allo spazio politico controllato dai "padri", in maniera molto più stabile che in passato e del tutto complementare al modo in cui le palme da cocco si fissano stabilmente alla terra "mangiata" dallo *stool*.

Una costante e mirata politica matrimoniale riconferma, esprime e salda i rapporti gerarchici - ed anche contrattuali - tra gruppi locali. Ad intervalli variabili, ma forse oggi più di frequente che in passato, si assiste a repliche del matrimonio che stabilì all'origine il rapporto di filiazione tra gruppo proprietario e gruppo estraneo: matrimoni di tipo "matrilaterale", per cui un uomo del lignaggio dominante sposa una "cugina" in quella linea di discendenza che nelle generazioni precedenti aveva fornito una, o più donne, al proprio gruppo. Ricchezza e piantagioni la cui creazione dipese dalla volontà dei "padri", passano indivise all'interno della linea locale di discendenza uterina, seguendo e sovrapponendosi ad una trama di vincoli matrimoniali che, nel ribadire le gerarchie, riconferma la realtà sociologica dei rapporti tra "padri" e "figli".

Il matrimonio speciale di tipo matrilaterale, che nel quadro politico tradizionale costituiva il meccanismo ideologico elementare a partire dal quale si strutturavano i rapporti di potere, asimmetrici e costanti, tra lignaggi dominanti e lignaggi subordinati, si è calato oggi nella realtà quotidiana. Pur continuando a mantenere il suo essenziale valore politico - fissa ancora, ed in maniera forte, i rapporti tra chi detiene il potere e chi è ad esso vincolato -, si accompagna a precise strategie patrimoniali che coinvolgono gli interessi economici più immediati di interi segmenti di lignaggio.

In questo senso, anche le scelte matrimoniali matrilaterali appena esaminate rappresentano un adattamento degli antichi paradigmi dell'alleanza e dello scambio politico. Le strategie dei Twea, proprio come quella dei loro nemici ezohile di Ngelekazo, sono oggi tanto patrimoniali quanto matrimoniali e politiche. Attraverso un uso mirato dei matrimoni tra cugini incrociati "matrilaterali" (di grado diverso), il lignaggio

dominante lega al proprio spazio politico intere linee localizzate di matrilineaggi. Linee che accettando ruolo e condizione di "figli", ricevono assegnazioni di terre e di diritti, e godimento indisturbato, anche se giuridicamente limitato, delle piantagioni di cocco create sulle terre ricevute. Mentre gli Ezohile, attraverso il matrimonio patrilineare, mirano alla disintegrazione delle linee alleate, inglobando gli uomini che si prestano al gioco con la cugina, i Twea puntano ad associare al proprio territorio ed al proprio dominio linee uterine locali forti ed autonome, che comunque riconoscano, anche attraverso una costante cessione di donne, la propria condizione subordinata di "figli". In un caso il matrimonio patrilineare si associa ad una strategia di accumulazione e di compattazione del lignaggio nello spazio del villaggio; nell'altro lo scambio "matrilineare" funge da formula in grado di sanzionare ed esprimere rapporti di dominio tra un lignaggio che esercita il potere e linee locali che da tale associazione ricavano particolari vantaggi di natura economica e fondiaria.

## Conclusioni

Considerato da un astratto punto di vista strutturale, il sistema nzema presenta alcune evidenti contraddizioni: un sistema terminologico di tipo crow e l'assimilazione (per un EGO maschio) di "mogli" e "cugine incrociate"; una terminologia che esprime rapporti instabili tra linee di discendenza e l'uso di classi terminologiche che fissano rapporti asimmetrici e gerarchici tra segmenti di matrilineaggio; la pluralità delle unità protagoniste degli scambi e la tendenza, nel contesto politico, a rappresentare rapporti matrimoniali elementari tra due matrilineaggi; la contemporanea presenza di precise norme proscrittive che regolano i rapporti sessuali e gli scambi matrimoniali e di preferenze esplicite per forme elementari di matrimonio.

E' indubbio che il caso nzema - come anche quello dell'insieme delle società akan, così curiosamente ignorate, o appena sfiorate, dalle riflessioni teoriche degli specialisti - pone interessanti quesiti.



Si tratta forse di un sistema che, all'interno di una tipologia strutturale, occupa una particolare posizione tra sistemi pienamente semicompleksi e sistemi ancora elementari? O, al contrario, dobbiamo vedere in esso un caso che, mettendo in discussione alcuni degli assunti strutturali che stanno alla base delle teorie sui sistemi crow-omaha, potrebbe portarci ad un rifiuto della stessa categoria di sistema semicomplekso di alleanza?

Non potrebbe invece trattarsi di un sistema decisamente semicomplekso che, in risposta a particolari esigenze di natura politica (il costituirsi di uno stato tradizionale, la gestione dei rapporti territoriali e dinastici) e fondiaria (l'introduzione di *cash-crops*), abbia modificato "in direzione elementare" alcuni suoi tratti? Se così fosse, saremmo obbligati a ripensare alcune idee, spesso implicitamente assunte nella letteratura, sull'evoluzione dei sistemi di parentela.

Non è facile trovare le risposte a simili essenziali quesiti, né è possibile, in assenza di uno studio completo di un numero statisticamente significativo di concrete scelte matrimoniali, dare spiegazioni rigide o conclusive. L'analisi qui condotta ha privilegiato particolari piani di lettura che hanno inevitabilmente finito per evidenziare determinate dimensioni dei fenomeni e per modellare in maniera particolare gli "oggetti" in discussione. Le ipotesi avanzate, ovviamente parziali, risentiranno di questo percorso di lettura.

Le apparenti anomalie del sistema nzema rispetto alle rigide codificazioni teoriche del discorso antropologico sulla parentela, potrebbero chiarirsi se si ipotizzasse che le forme "elementari" di scambio matrimoniale, e la strutturazione lineare e stabile della terminologia ad esse connessa, sono parte essenziale dei discorsi e delle pratiche ideologiche del potere. Abbiamo infatti mostrato come sia possibile vedere nelle forme di scambio praticate dei paradigmi elementari che, attraverso modelli nei quali si esprimono i rapporti di subordinazione, superiorità e uguaglianza, consentono una rappresentazione ideologica rigida dell'intera organizzazione sociale.

Una riflessione storica o sociologica sulle strutture della parentela e dell'alleanza in area akan non dovrebbe prescindere dalla piena percezione dell'estrema stratificazione di queste società e dalla presenza di differenti ordini del discorso sociale,

ognuno connotato da un diverso peso ideologico e da un diverso grado di diffusione ed applicabilità. Dovrebbe, inoltre, analizzare quantitativamente il carattere semicompleso o complesso di un numero statisticamente significativo di scelte matrimoniali, e cercare di cogliere i rapporti dialettici tra le rappresentazioni ideologiche della parentela e dell'alleanza, elaborate dal potere, le pratiche matrimoniali ed ereditarie dei gruppi egemonici, e quelle degli strati comuni della società. Una simile posizione, non lontana da quelle espresse in un recente volume sui sistemi semicompleksi di alleanza (Héritier & Copet-Rougier 1990), potrebbe forse consentire l'inserimento del caso akan nel quadro teorico proposto da Héritier (1984). Questo consentirebbe di sviluppare maggiormente intuizioni presenti in quel lavoro, di criticare alcune scelte metodologiche, pur accentandone la sostanziale validità delle tesi espresse.

Héritier nel discutere le norme proscrittive dei sistemi omaha, sottolinea la differenza tra norme legate all'ideologia del lignaggio e pratiche reali, governate da logiche diverse:

Le regole parlano al maschile e parlano di lignaggi (e bisognerebbe mostrare in cosa ciò corrisponda a dei sistemi idologici), ma il loro silenzio sulle altre realtà non deve e non può essere interpretato come la prova che esse non esistano o che siano prive di importanza (1984: 117).

Si potrebbe supporre che nel caso nzema, nel parlare il linguaggio ideale della discendenza unilineare uterina, le regole matrimoniali tentino di introdurre nelle maglie di un sistema semicompleso un blocco ideologico elementare. Nel contesto politico, caratterizzato dalla presenza di forme di potere altamente istituzionalizzate, il sistema si rappresenta come organizzato sulla base di una logica matrimoniale, in apparenza elementare, a doppia scansione: gerarchia immobile, espressa dal matrimonio matrilaterale, e gerarchia semi-mobile, legata al matrimonio patrilaterale. Una griglia ideologica si sovrappone al sistema reale, fornendone una rappresentazione di tipo sintagmatico, meccanico ed immobilizzante. Di questa griglia sembrano trovarsi tracce in tutti i sistemi akan.

La situazione attuale è, comunque, più articolata. La dialettica tra strutture ideologiche di potere e società comune



appare oggi ben più dinamica ed incontrollabile. Lo studio dei rapporti tra pratiche matrimoniali speciali e strategie fondiari, in un contesto ristretto e dominato da oltre un secolo dalla presenza di *cash-crops*, ha consentito di gettare un primo sguardo su tale processo. L'analisi ha mostrato che i matrimoni tra cugini incrociati, e le logiche della stratificazione ad essi sottese, sono stati adattati alle esigenze strategiche, al contempo patrimoniali e politiche, dei gruppi e delle linee di discendenza, divenendo insieme più duttili e più presenti. Le alleanze speciali ed i meccanismi di gerarchizzazione ad esse connesse non sembrano aver perso il proprio peso ideologico e la propria efficacia sociale che, a livello locale ed adattati ad esigenze particolari, rimangono centrali tanto nelle pratiche e nelle rappresentazioni dei gruppi di parentela che controllano il potere, o che aspirano ad esso, quanto nelle pratiche e nei modelli comportamentali dei gruppi di parentela subordinati, che puntano all'acquisizione di status, prestigio e ricchezze. Attraverso processi di circolazione, di discesa culturale e, per così dire, di "folklorizzazione", i paradigmi ideologici attualizzati dalle forme speciali di scambio elementare, continuano ad operare a diversi livelli della società nzema. Le pratiche proprie del campo politico "tradizionale" sembrano essersi trasformate in strategie disponibili e, di fatto messo in atto, anche per individui comuni che agiscono in contesti e sfere quotidiane.

Da questa lettura non consegue che quelli akan non possano essere considerati sistemi semicomplexi, o forse addirittura complessi. Allo stato attuale, occorre, però, essere assai prudenti nei confronti di qualsivoglia conclusione, rivolgere la massima attenzione ai processi storici e, soprattutto, non presupporre, esplicitamente o implicitamente, le dinamiche che guidano i cambiamenti.

*Berardino Palumbo*

## Note

1. Riprendo qui l'espressione usata da Gudeman a proposito della superiorità che il padrino ha nei confronti del padre del figlioccio in un rapporto di comparatico, per il fatto che egli è investito della superiorità che lo "spirituale" ha sul "naturale": nella fattispecie, la nascita spirituale che egli ha

propiziato consentendo l'esecuzione del sacramento del battesimo, rispetto alla nascita naturale dovuta all'impura attività sessuale del genitore.

2. In contrasto con ciò, nel campo dei rapporti domestici tra cognati, espressi al meglio dalle regole di etichetta, la superiorità resta al fratello della donna. Anche in questo, lo si vedrà più avanti nel testo, gli Nzema sembrano aver adattato il sistema di parentela e le logiche matrimoniali a esigenze politiche e economiche diverse per le quali il valore della donna nello scambio rimaneva, in passato, subordinato a quello del controllo politico, ed oggi al possesso della terra; alle quali esigenze, comunque, uno scambio di donne in forma "elementare", retto dalle regole e dai valori che normalmente lo sottendono, non era più in grado di sopprimere.

3. Per la Hérítier (1984: 191) i sistemi semicomplexi si articolano sul principio che un consanguineo prossimo dello stesso sesso non può reduplicare l'alleanza anteriore contratta da un proprio consanguineo, mentre ciò è consentito a un consanguineo di sesso diverso. «Nelle società cognatiche con *accentuazioni* [corsivo mio] patrilineari o matrilineari» i sistemi semicomplexi presenterebbero entrambe le proibizioni. Ora, nel caso degli Nzema va ricordato che non ci troviamo di fronte a una "accentuazione" ma in presenza di una vera e propria discendenza matrilineare.

4. Per come le "preferenze" che gli individui esprimono per l'una direzione di scelta o l'altra siano espressione degli interessi legati alla posizione che ciascuno ha all'interno del nucleo di parentela coinvolto nello scambio e a quella che in base ad esso avrà come affine, vedi Signorini 1978.

5. Cfr. però in proposito l'esempio lobi che la stessa Hérítier (1984: 149, n.6) riporta, assai vicino a quello nzema.

6. Ne esiste in verità anche un terzo, di "cortesía" che consente di estendere i termini di parentela a individui non appartenenti al gruppo parentale. Ciò è però fatto limitatamente ai termini "lineari" e prendendo in considerazione l'età e la posizione politica dell'individuo a cui applicarli (Signorini 1978 e, per i Fanti, Kronenfeld 1973).

7. La morte di un qualsiasi individuo non comporta soltanto la creazione di un erede, ma una successione intesa quale totale sostituzione del defunto con un vivente: si può in un certo qual modo dire che nessuno muore mai, talché nemmeno mai si vuota la casella che occupava nella trama parentale.

8. Desidero ringraziare Italo Signorini per la costante attenzione con cui ha seguito le mie ricerche in Ghana, per i suggerimenti e per il dialogo attraverso il quale sono giunto a confrontarmi con la sua esperienza di ricerca tra gli Nzema. Ringrazio Mariano Pavanello, per i consigli e per le lunghe discussioni sul mondo nzema; Maria Minicuci, per aver letto precedenti versioni di questo scritto. Ringrazio infine Françoise Hérítier per un lungo colloquio, nel corso del quale ho potuto discutere con lei alcuni dei problemi qui trattati. Spero che quanto qui narrato possa non apparire troppo lontano dalle esperienze quotidiane di quanti nello Nzema, mi hanno aiutato: ad alcuni di loro (Moke Mieza, Nyanzu Mensa, Alumua, Ezonle Kanra), e a due nostri comune amici, insieme compianti, questo scritto è dedicato. Per ragioni tipografiche si è adottata una grafia semplificata dei termini nzema.

9. Per le norme proscrittive degli altri gruppi Akan, vedi Rattray (1969a: 37-38) e Fortes (1950: 278-279) per gli Ashanti, Amon d'Aby (1960: 138) per gli Anyi. Per gli Nzema, Grottanelli (1977: 63-



64), riporta che EGO maschio non può sposare: 1) le figlie del figlio e le figlie della figlia; 2) la figlia dello zio paterno; 3) alcuna donna del lignaggio della moglie; 4) una donna del lignaggio dove si è sposato un suo "fratello" o uno dei suoi padri. La regola più generale può dunque definirsi in questi termini: 5) «una volta che un uomo si è sposato in un dato lignaggio, nessuno dei suoi parenti matrilineari di tutti i gradi e di tutti i livelli può sposarsi in quello stesso lignaggio».

10. Tanto nel caso fanti quanto in quello nzema, il modello terminologico si avvicina a quello indicato da Lounsbury come crow 1, ma nella sua versione semibiforcata o non biforcata (Lounsbury 1964, pag. 353 e nota 3, pag. 387). In entrambe le società, infatti, la sorella del padre (di EGO maschio) è parte «di una indifferenziata classe per "madre"» (Lounsbury 1964: 353).

11. Questo nonostante la prudenza di Lévi-Strauss (1966: 19) che non riteneva necessario che: «tutti i sistemi della famiglia crow-omaha fossero privi di ogni tipo di ingiunzione».

12. E' significativo che in un recente volume dedicato al vaglio etnografico delle teorie della Héritier (Héritier & Coupet-Rougier 1990), non venga analizzato alcun sistema akan. Di particolare interesse, tra i lavori in esso contenuti, quello di Dupire (1990: 104-107) che interpreta la presenza di matrimoni «anomali» con entrambe le cugine incrociate tra i Sereer Ndut di Capo Verde come mutamenti recenti di un sistema crow puro. Anche se le sue spiegazioni non riescono sempre ad evitare l'impressione che il peso di queste forme anomale nel quadro tradizionale dovesse essere un tempo maggiore di quanto non venga riconosciuto da Dupire, i problemi posti in questo saggio appaiono realmente centrali (1990: 118-119).

13. Gli informatori hanno indicato questo mito, registrato nell'aprile del 1989 da Mariano Pavanello e da me, come la spiegazione della particolare forma di ringraziamento (*amasiala*) usata dagli Nzema quando venga loro offerto del cibo.

14. Sono *egy*a anche i fratellastri (figli di uno stesso padre ma di madri diverse: *azeama*) del padre reale, il marito della sorella della madre e il marito della sorella del padre. Se le precedenti identificazioni rimandano chiaramente al modello a "fusione obliqua" (*skewed*) del sistema crow, queste ultime sono più facilmente spiegabili con il modello nucleare (*kernel*) che Kronenfeld (1973, 1975) vede affiorare anche nel sistema fanti.

15. Non tutti i membri del *suakunlu abusua* del padre sono chiamati "padri" da EGO, visto che il FMB è un "nonno" (*nentya*). Inoltre, non tutti coloro che EGO chiama "padri" appartengono al suo matrilineaggio. In maniera complementare, non tutti i figli degli uomini del matrilineaggio sono dei "figli" per EGO, visto che i figli dei suoi nipoti uterini (*mwozoa*, sing. *awozoa*) sono per lui degli abiatlici (*alonra*).

16. Grottanelli (1977: 53) aveva già segnalato questa possibilità che la mia indagine ha poi confermato.

17. Lévi-Strauss 1966: 19; Fox 1967.

18. Il caso nzema, alla luce di tali dati, si avvicina a realtà matrilineari dell'Africa Centrale ed Orientale. In particolare ricorda la situazione degli Yao del Malawi, descritta con attenzione da Mitchell (1956) e recentemente riconsiderata da Bivar Segurado (1989: 60-66) in un suo studio dei rapporti tra sistema terminologico e sistema matrimoniale. Profondi comunque sono i legami che gli Nzema mostrano di avere con gli Anyi riguardo all'uso delle categorie di parentela nel linguaggio del

potere (Perrot 1982: 213-214). Tra gli Anyi-Ndenye i rapporti tra villaggi sono concettualizzati come rapporti tra seggi di "padri" e seggi di "figli" (*famyebabia*), allo stesso modo in cui si parla di lignaggi "padri" e lignaggi "figli". Nonostante l'importanza delle patrilinee di "figli" e di "figli di figli" nelle politiche dinastiche ashanti (Wilks 1975), tale aspetto del sistema parentale e politico non è mai stato analizzato con attenzione, anche se alcuni interessanti accenni in proposito si trovano in Chukwukere (1981: 64) e, soprattutto, in un passo di Hill (1970: 129) nel quale la studiosa afferma, parlando dei passaggi di terra da padre e figlio: «Si suggerisce qui l'idea che la nozione di "proprietà patrilinea" in rapporto alla terra destinata alla coltivazione di cacao, nell'Aburi non esiste. Quando un padre aliena "irrevocabilmente" della terra a suo figlio, questo significa solo che un matrilineaggio (quello del padre) concede terra ad un altro (quello del figlio)». Per gli Nzema, Palumbo 1991a, 1992.

19. Manca, nell'etnografia nzema un'analisi di questi aspetti. Per uno studio storico dell'organizzazione politica tradizionale del regno nzema si rinvia ad Acka (1965). Per un'analisi dell'ideologia politica nzema: Palumbo 1991a, 1992.

20. L'immagine del mangiare rinvia ad una delle costruzioni metaforiche più complesse dell'intera cultura nzema, che non è qui possibile analizzare a fondo: *di agya*, mangiare l'eredità, la forza del lignaggio, succedere; *di raale*, mangiare una donna, avere un rapporto sessuale; *di amonle*, mangiare il giuramento, giurare; *di nwohoa*, mangiare il gioco, giocare; *di gua*, mangiare il mercato, commerciare.

21. Il matrimonio tra uomini è una delle possibili forme matrimoniali previste dalla società nzema (*agomwole agyale*). Signorini (1973) ne analizza valenze sociologiche e psicologiche. I dati qui presentati sembrano rendere possibile, a livello del sistema politico, altre interpretazioni.

22. Perrot (1982: 214) ricorda come la pratica del matrimonio con una donna del gruppo della madre fosse, nel caso dei rapporti tra lignaggi "padri" e lignaggi "figli" dell'Anyi-Ndenye, particolarmente importante: «Quando si passa dal contesto della filiazione a quello delle alleanze matrimoniali, appaiono altri tratti caratteristici dei lignaggi di *famyeba*. Emergono numerosi esempi di alleanze con membri maschili dell'*abuswa* "padre". Tutto avviene come se il capo di quel lignaggio prendesse sempre una donna nel lignaggio "figlio"».

23. Non è facile comprendere l'origine di una simile situazione di ambiguità, politica e matrimoniale. Perrot (1982: 214) mostra come la crescita demografica e politica dei lignaggi (e dei villaggi) "figli" fosse una costante minaccia per la supremazia dei "padri" tra gli Anyi-Ndenye del secolo scorso. Anche a Ngelekazo dei "figli" sarebbero diventati forti quanto i "padri" ed avrebbero realizzato quelle unioni matrimoniali attraverso le quali sovvertire l'ordine stabilito. Si potrebbe, al contrario, ipotizzare che la situazione attuale derivi dal crollo di un sistema più complesso, fondato sul matrimonio patrilaterale, che vincolava tra loro lignaggi aristocratici di una medesima area. Gli Ezohile di Ngelekazo costituiscono, infatti, un segmento locale di un più vasto lignaggio che controlla lo *stool* di un centro vicino.

24. L'espressione "matrimoni speciali", che riprende l'identica nozione proposta da Remotti (1977) nella sua analisi di alcune forme matrimoniali nande, è qui adoperata in quanto non ritengo utile, in questa sede, soffermarmi sulle complicazioni teoriche legate all'uso del concetto di matrimonio prescrittivo.



25. Dal censimento condotto da Signorini (1977) risulta che la popolazione residente a Ngelekazo nell'estate del 1976 era di 337 persone. La stabilità demografica del villaggio a 13 anni di distanza, in un periodo che ha visto quasi triplicarsi la popolazione nzema complessiva, è legata alla forte emigrazione giovanile nei centri urbani ghaneani (Kumasi, Takoradi, Cape Coast, Accra) o ad Abidjan.

26. Per l'ormai vasta letteratura sul sistema *abusa* si rinvia a Ollenu 1962, Hill 1970, Robertson 1982 ed Austin 1987. L'*abusa* nzema, descritto per la prima volta da Lanternari (1977), presenta caratteri che, alla luce della tipologia dinamica proposta da Robertson, appaiono piuttosto arcaici.

27. Per un'analisi dei mutamenti del sistema fondiario nzema, Palumbo 1991a, 1992.

28. Nessun equilibrio sembra dunque connesso a questa unione, ma solo lo scontro di interessi spesso contrapposti. L'equilibrio tra le due linee potrebbe essere ristabilito se, a sua volta, il figlio che ha consentito a sposare la propria cugina incrociata patrilineare, riuscisse a proporre il medesimo tipo di matrimonio al proprio figlio. In questo modo, però, si configurerebbe un circuito di scambio paritetico, proprio del sistema patrilineare, la cui valenza rinvierebbe a quelle situazioni di maggiore complessità appena analizzate.

## Bibliografia

- Ackah, J.Y. 1965. *Kaku Aka and the split of Nzema*. M.A. Thesis, Legon: University of Ghana
- Amon d'Aby, F.J. 1960. *Croyances religieuses et coutumes juridiques des Agni de la Côte d'Ivoire*. Parigi: Editions La Rose.
- Augé, M. 1969. Statut, pouvoir et richesse: relations lignagères, relations de dépendance et rapports de production dans la société alladian. *Cahiers d'études africaines* IX, 35: 461-481.
- -- 1975. *Théorie des pouvoirs et idéologie. Etude de cas en Côte d'Ivoire*. Parigi: Hermann.
- -- 1977. *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort. Introduction a une anthropologie de la répression*. Parigi: Flammarion.
- Austin, G. 1987. The emergence of capitalist relations in South Asante cocoa-farming, c. 1916-1933. *Journal of African History* 28: 259-279.
- Barnes, R.H. 1976. Dispersed alliance and the prohibition of marriage: reconsideration of McKinley's explanation of crow-omaha terminologies. *Man* (n.s.) 11, 3: 384-399.

- Bivar Segurado, J. 1989. L'emprise de l'échange restreint en Afrique centrale matrilineaire: les systèmes de parenté des Cewa (Mozambique) et des Machinga Yao (Malawi). *L'Homme* XXIX, 109: 44-75.
- Bloch, M. 1971. The moral and tactical meaning of kinship term. *Man* (n.s.) 6, 1: 79-87.
- Bruce, J.W. 1988. "A perspective on indigenous land tenure systems and law concentration", in *Land and society in contemporary Africa*, a cura di R.E. Downs & S.P. Reyna, pp. 23-52. Hanover and London: University Press of New England.
- Census Office 1972. *1970 Population census of Ghana. Vol. 11. Statistics of localities and enumeration areas*. Accra: Census Office.
- Chauveau, J.P. 1977. Société baoule précoloniale et modèle segmentaire. *Cahiers d'études africaines* 68, XVII-4: 415-434.
- Christensen, J.B. 1954. *Double descent among the Fanti*. New Haven: Human Relations Area Files Publications.
- Chukwukere, I. 1981. A coffin for "the loved one": the structure of Fante death rituals. *Current Anthropology* 22, 1: 61-68.
- -- 1982. Agnatic and uterine relations among the Fante: male/female dualism. *Africa* (Londra) 52, 1: 61-68.
- Dupire, M. 1990. "Le modèle serer *ndut* de diversification des alliances et ses transformations", in *Les complexités de l'alliance. Les systèmes semi-complexes*, a cura di F. Héritier & E. Copet-Rougier, pp. 79-124. Parigi: Editions des archives contemporaines.
- Etienne, P. 1973. *Essai d'analyse des interdictions de mariage baoulé*. Abidjan: ORSTOM (dattiloscritto).
- -- 1975. Les interdictions de mariage chez les Baoulé. *L'Homme* XV, 3-4: 5-29.
- -- & M. Etienne. 1967. Terminologie de la parenté et de l'alliance chez les Baoulé. *L'Homme* VII, 4: 50-76.
- Fortes, M. 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.



- Fox, R. 1973. *La parentela e il matrimonio*. Roma: Officina (ed. or. 1967).
- Grottanelli, V. L. 1977-1978. *Una società guineana: gli Nzema*. Voll. 1 e 2. Torino: Boringhieri.
- Héritier, F. 1984. *L'esercizio della parentela*. Bari: Laterza (ed. fr. 1981).
- -- & E. Copet-Rougier (a cura di) 1990. *Les complexités de l'alliance. Les systèmes semi-complexes*. Parigi: éditions des archives contemporaines.
- Heusch, L. de 1981. *Why marry her? Society and symbolic structures*. Cambridge-Londra: Cambridge University Press.
- Hill, P. 1970. *The migrant cocoa farmers of Southern Ghana*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kronenfeld, D.B. 1973. Fanti kinship. The structure of terminology and behavior. *American Anthropologist* 75, 5: 1577-1595.
- -- 1975. Kroeber vs. Radcliffe-Brown on kinship behaviour: the Fanti test-case. *Man* (n.s.) 10, 2: 257-284.
- -- 1980. Particularistic or universalistic analyses of Fanti kin-terminology: the alternative goals of terminological analysis. *Man* (n.s.) 15, 1: 151-169.
- -- 1991. Fanti kinship, language, inheritance and kin groups. *Anthropos* 86: 19-31.
- Lanternari, V. 1977. "L'agricoltura" in *Una società guineana: gli Nzema*. Vol. I, a cura di V.L. Grottanelli, pp. 213-290. Torino: Boringhieri.
- Leach, E. 1973. "Implicazioni strutturali del matrimonio tra cugini incrociati materni", in *Nuove vie dell'antropologia*, pp. 89-158. Milano: Il Saggiatore (ed. or. 1951).
- Lévi-Strauss, C. 1966. The future of the kinship studies. The Huxley memorial lecture, 1965. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland for 1965*: 13-22.
- -- 1969. *Le strutture elementari della parentela*. Milano: Feltrinelli (ed. or. 1967, 2<sup>a</sup>).
- Lounsbury, F.G. 1964. "A formal account of the crow-and-homaha type kinship terminology", in *Explorations in Cultural Anthropology*, a cura di W.H. Goudenough, pp. 351-393. New York: McGraw.

- Marie, A. 1972. Parenté, échange matrimonial et réciprocité. Essai d'interprétation à partir de la société Dan et de quelques autres sociétés de Côte d'Ivoire, 2. *L'Homme* 12, 4: 5-36.
- McKinley, R. 1971. Why do Crow and Omaha kinship terminologies exist? A sociology of knowledge interpretation. *Man* (n.s.) 6, 3: 408-426.
- Mitchell, J.C. 1956. *The Yao village. A study in the social structure of a Nyasaland tribe*. Manchester: Manchester University Press.
- Muller, J.C. 1980. Straight sister-exchange and the transition from elementary to complex structures. *American Ethnologist* 7: 518-529.
- Ollenu, N.A. 1962. *Principles of customary land law in Ghana*. Londra: Sweet & Maxwell.
- Palumbo, B. 1991a. *Le noci della discordia. Terra, eredità e parentela in una comunità Nzema (Ghana)*. Tesi di Dottorato di Ricerca, Università "La Sapienza" di Roma.
- -- 1991b. "You are going really deep": conflitti, pratica e teoria in etnografia. Alcune riflessioni a partire dal caso Nzema. *L' Uomo Società Tradizione Sviluppo* IV n.s., 2: 235-270.
- -- 1992. Marriage, land and kinship in a Nzema village. *Ethnology* XXXI, 3: 233-258.
- Perrot, C.H. 1982. *Les Anyi-Ndenye et le pouvoir aux 18<sup>e</sup> et 19<sup>e</sup> siècles*. Parigi: Publications de la Sorbonne.
- Rattray, R.S. 1969a. *Ashanti*. New York: Negro University press (I ed. 1923).
- -- 1969b. *Ashanti law and constitutions*. Oxford: Clarendon Press (I ed. 1929).
- Remotti, F. 1977. Matrimoni nande. *L'Uomo* I, 2: 233-263.
- Robertson, A.F. 1982. Abusa: the structural history of an economic contract. *The Journal of Development Studies* XVIII: 447-478.
- Signorini, I. 1973. *Agonwole agyale*: the marriage between two persons of the same sex among the Nzema of Southwestern Ghana. *Journal de la Société des Africanistes* 43, 2: 221-234.
- -- 1977. "Il modello di residenza" in *Una società guineana: gli Nzema. Vol. I*, a cura di V.L. Grottanelli, pp. 291-320. Torino: Boringhieri.



- -- 1978. Nzema kinship terminology. *Paideuma* 24: 111-119.
- Viti, F. 1986. L'unione imperfetta: alleanza, filiazione e residenza tra i Baulé. *Africa* (Roma) XL, 3: 349-389.
- Weiskel, T.C. 1976. L'histoire socio-économique des peuples baule: problèmes et perspectives de recherche. *Cahiers d'études africaines* 61-62, XVI, 1-2: 357-395.
- Wilks, I. 1975. *Asante in the nineteenth century. The structure and evolution of a political order*. Cambridge: Cambridge University Press.
- -- 1982. The state of the Akan and the Akan states: a discussion. *Cahiers d'études africaines* XXII, 3-4, 87-88: 231-251.

## Sommario

Scopo di questi interventi è considerare alcuni aspetti anomali del sistema terminologico e matrimoniale degli Nzema del Ghana Sud-Occidentale, alla luce di due esperienze di ricerca condotte, in momenti diversi, dagli autori. In particolare si intende riflettere sulla contemporanea presenza di una terminologia di tipo crow, di divieti matrimoniali propri di società semicomplesse e della possibilità di matrimonio tra cugini incrociati. Particolare attenzione viene inoltre prestata ad alcuni usi strategici che di tali matrimoni sono oggi compiuti per regolare rapporti fondiari e politici tra gruppi di parentela e tra singoli individui.

## Summary

These two studies examine some anomalous features of the system of terminology and marriage among the Nzema of South-West Ghana, on the basis of two periods of research done in the area by the authors at different times. In particular the analysis focusses on the simultaneous presence of a terminology of marriage prohibitions of the Crow type that is typical of semi-

complex societies, and of the possibility of marriage between crossed cousins. Particular attention is given to the strategic uses to which such marriages are now put in order to regulate territorial and political relationships, between kin groups and between individuals.