

LE STRUTTURE DEL VALORE, I LIMITI DELLE NEGOZIAZIONI.
ANCESTRALITÀ, GENERE E ANZIANITÀ NEI REGISTRI FUNERARI
AKAN

Stefano Boni

Università di Modena e Reggio Emilia

Abstract

This paper compares the indigenous conceptualisation, as expressed in ledgers recording the collection of funeral offerings, with academic knowledge with regards to the classification of kinship ties and social distribution of value in the Akan area of West Africa. Donors are inserted in social circuits defining their residential belonging (in villages and households), parental affiliation (with specific offerings for matrilineal, patrilineal kin and in-laws), as well as gender and seniority. Funeral offerings, moreover, vary proportionally to value: the amount provided by the donor expresses his/her value while the total cost of the funeral, indicates the value of the deceased and of her/his family. The intricacies of mortuary offerings reveal shared and structured taxonomies that enable to affirm and negotiate the value of the deceased and that of the donor as well as the relation between the former and the latter.

Questo articolo si sofferma sulle strategie di organizzazione della disuguaglianza nel mondo akan (Ghana) e sui rischi di proiettare sul contesto di studio le nozioni del ricercatore e del suo contesto di crescita, relative alla rappresentazione di tali fenomeni. Per disuguaglianza intendo la credenza che un bandolo di qualità, ovvero l'adeguatezza, l'utilità, la rilevanza, la centralità e la competenza, siano interconnesse generando una categoria di sintesi che possiamo chiamare valore. Il valore è attribuito socialmente ad azioni, oggetti e persone in maniera diversificata, concentrandosi in alcune categorie, a differenza di altre meno apprezzate e conseguentemente devalorizzate – considerate inadeguate, meno utili, poco rilevanti, marginali e incompetenti. Il diversificato riconoscimento di valore non è casuale, né prevede esclusivamente una valutazione per singoli individui. Nonostante una notevole varietà culturale nei contenuti, nelle azioni e nelle qualità che vengono valorizzate, esistono principi, spesso impliciti, ma non per questo meno evidenti, che regolano l'attribuzione di valore all'interno delle singole società. La diversificazione del valore, la disuguaglianza, è un elemento centrale, continuamente espresso e ribadito nella costruzione di qualunque proposta identitaria e delle organizzazioni sociali.

Nell'opera monografica *Le Strutture della Disuguaglianza*, incentrata sulla organizzazione sociale e simbolica del valore in area akan, individuo tre principi cruciali, ma non esaustivi, nel dispiegamento della disuguaglianza: l'ancestralità, il genere e l'anzianità (Boni 2003). Definisco questi tre principi canonici di attribuzione di valore, generanti disposizioni diffuse e strutturanti la comprensione e l'azione. Sostengo, quindi, che singole relazioni di subordinazione, per esempio la dipendenza di una moglie dal marito, sono concepite e indirizzate da un principio di attribuzione diseguale di valore, in questo caso il genere, che modella numerosi rapporti. Questi principi sono modalità di allocazione del valore (e del disvalore) che interessano molteplici relazioni e costituiscono per lo studioso una prima ma cruciale traccia per superare la percezione frammentata della disuguaglianza prevalente nel mondo occidentale, ed un indizio prezioso per proporre rappresentazioni della disuguaglianza più attinenti alle nozioni e concettualizzazioni akan.

L'individuazione dei principi di valutazione è problematica, come, d'altronde, ogni tentativo di proporre generalizzazioni e di individuare strutture cognitive ricorrenti. Una delle questioni epistemologiche che ha investito l'antropologia negli ultimi decenni è il rapporto tra la rappresentazione etnografica (nel caso che qui ci interessa la formulazione di principi in cui è organizzata la disuguaglianza) e la concettualizzazione e organizzazione della vita sociale che l'antropologo vorrebbe rappresentare, ossia quella che vivono gli attori sociali che lo studioso osserva. Il pericolo che la descrizione antropologica si nutra di deformazioni retoriche (Clifford & Marcus 1986), esaltazioni romantiche (Amselle 1979), miopie etnocentriche (Said 1978), esotismi essenzialisti, invenzioni (Hobsbawm & Ranger 1983; Kuper 1988) è stato ampiamente discusso: le manipolazioni di cui si è resa protagonista la "scienza" antropologica sono state illustrate, con dovizia di particolari, nel corso delle problematizzazioni epistemologiche che hanno caratterizzato gli ultimi decenni. I testi prodotti dagli antropologi, si sottolinea, sono frutto, in buona parte, di uno sforzo personale del ricercatore che spesso si è formato in un ambiente distante culturalmente (perché accademico, perché generato in un contesto intellettuale occidentale) rispetto alle dinamiche che vorrebbe esporre. Il pericolo è di proiettare sull'oggetto di studio, la società osservata, la propria concezione del mondo, o una appetibile ai lettori.

Lo studio del valore nell'area akan è stato influenzato dalla traiettoria delle scienze sociali. Intorno alla metà del Novecento un approccio positivista enfatizzava norme e strutture sociali, dando scarso peso alle agenzie individuali e alle negoziazioni; nei decenni più recenti, in reazione a tale visione statica e impersonale della società, lo studio delle regole è stato in buona parte abbandonato a favore di un'enfasi, spesso esagerata, sui conflitti soggettivi e sugli adattamenti contestuali. Il tentativo di individuare principi generali di distribuzione del valore e del potere è stato visto sempre

più come una proiezione autoritaria, semplicistica ed etnocentrica degli schemi del ricercatore su interazioni tra agenzie individuali irriducibilmente complesse perché disomogenee e conflittuali.

Si è sempre più messo in discussione un presupposto cruciale delle scienze sociali, per come si erano formate e definite nel corso dell'Ottocento, ovvero che un insieme interagente di individui generi un insieme di valori condiviso (Graeber 2001). A partire dagli anni ottanta, gli studi incentrati sulle forme di resistenza hanno criticato l'omogeneità interna dei circuiti culturali, presupposto scontato in molta produzione antropologica della prima metà del Novecento, e hanno, piuttosto, posto l'enfasi sull'esistenza di discorsi dissenzienti e pratiche divergenti (Scott 1985, 1990; Guha 1989). Ne è emersa una immagine della società e della cultura internamente frammentata da forze discordanti e agenzie soggettive indisciplinate (Appadurai 1986, 1992). La rappresentazione di una certa ideologia come egemonica è oggi considerata da alcuni come un modo per sposare una particolare ottica, quella del gruppo dominante (normalmente quella di uomini con un elevato status istituzionale che costituiscono, non di rado, le principali fonti per l'antropologo), marginalizzando o occultando visioni alternative. In quest'ottica, tutte le parti coinvolte, piegando Foucault agli interessi postmoderni, sono viste come agenti (individuali o collettivi) che esercitano potere. La rappresentazione dovrebbe, quindi, incentrarsi sulla polifonia, ovvero sul confronto tra le ottiche e le parole delle diverse parti coinvolte: il dispiegamento del potere va inteso non come un insieme di atti unidirezionali (chi esercita potere impone qualcosa a chi lo subisce) ma come il frutto di negoziazioni fragili e modificabili; la politica, di conseguenza, è spesso intesa come lo studio delle strategie coreografiche della rappresentazione, senza prestare grande attenzione alla definizione delle loro conseguenze sociali e materiali. Gli strumenti analitici usati per descrivere il valore differenziato attribuito alle categorie sociali hanno, nel corso degli ultimi decenni, privilegiato il dinamismo, l'instabilità, l'eteroglossia, la variabilità, la peculiarità e la frammentazione delle agenzie piuttosto che soffermarsi sulle disuguaglianze strutturali, sui presupposti ideologici condivisi, sulla gestione della coercizione e sugli squilibri nella distribuzione delle risorse (Geertz 1998).

L'individuazione di tre principi di attribuzione del valore in area akan prestava quindi il fianco alla critica di proporre un modello superato nell'analisi antropologica della disuguaglianza. La questione è stata sollevata da una recensione delle *Strutture* di Pavanello (Pavanello 2004), che critica severamente il mio lavoro, accusato di essere una etnografia «vecchio stile», di «non apportare niente di nuovo alla conoscenza etnografica sugli akan», di produrre «risultati modesti» e «una lettura disturbante». Convinto che il progresso delle scienze sociali, e, in questo caso, la validità della mia etnografia, non sia giudicabile in base alla semplicistica opposizione vecchio/nuovo ma che la valutazione della qualità

di una rappresentazione antropologica passi necessariamente attraverso il vaglio della capacità di rappresentare le tendenze prevalenti nella società studiata, nel resto di questo contributo affronto la critica meno vaga presente nella recensione:

«Boni propone un quadro di riferimento teorico fondato su tre principi di valutazione della disuguaglianza akan (ancestralità, genere e anzianità). L'autore assume che questi principi giustificano i codici gerarchici e ordinano i gruppi corporati [...]. Sfortunatamente il quadro teorico non ha la forza analitica che Boni avrebbe desiderato. Sebbene affermi che il suo scopo «è lo studio della struttura concettuale che genera la disuguaglianza», di fatto costruisce uno schema piuttosto semplicistico e artificiale, fondato su nozioni occidentali» (Pavanello 2004).

Approfitto di questo spazio per tornare sulla questione, convinto che la conoscenza accademica si nutri di confronti circostanziati e documentati. Credo che la questione dello statuto dei tre principi di valutazione individuati nelle *Strutture* sia di interesse più vasto del confronto sopraccitato. Un'antropologia consapevole non può omettere di chiedersi se lo schema teorico adottato dal ricercatore sia frutto di una sua proiezione o corrisponda a strutture cognitive e comportamentali della popolazione studiata. Nel caso qui delineato, ritengo si possa riformulare la questione in tali termini: i tre principi – ancestralità, genere e anzianità – sono “artificiali” e frutto di una visione “occidentale”, o fanno parte del modo di pensare e organizzare le relazioni sociali caratteristiche del contesto sefwi?

In genere si fa difficoltà a valutare quanto l'impianto delle rappresentazioni offerte dall'antropologo soffra di deformazioni dovute all'ottica del ricercatore e quanto invece rappresenti, seppur con limitazioni e approssimazioni, dinamiche presenti nel circuito culturale che si vorrebbe descrivere. Per valutare la pertinenza delle proposte avanzate dall'antropologo si dovrebbe confrontare la monografia con rappresentazioni che sorgono nel e dal contesto di studio, indipendentemente dalla presenza del ricercatore, e valutarne la corrispondenza. Nel caso qui analizzato, i canoni di disuguaglianza che ho individuato sono una mia proiezione infondata o corrispondono a strutture cognitive ricorrenti nel mondo akan che plasmano dinamiche diffuse e rilevanti? Per molti studi è difficile valutare la capacità del prodotto accademico di convogliare i sensi locali: il materiale etnografico e il supporto documentario che persuade il lettore della bontà della rappresentazione è spesso sfuggibile, contestuale e limitato, dando adito a legittime critiche e interpretazioni alternative, a volte sensibilmente distanti.

Rispetto alla rilevanza dei principi di valutazione individuati per il contesto akan, ho avuto la fortuna di imbartermi in una ricca e complessa rappresentazione, elaborata e gestita localmente, che rivela le concezioni e classificazioni locali della disuguaglianza, fornendo un'ottica emica che

intendo qui raffrontare con quella proposta nelle *Strutture*. Dopo la pubblicazione del 2003, ho iniziato ad esaminare più da vicino le donazioni funerarie, una pratica che avevo già largamente osservato e a cui avevo partecipato nei due anni di ricerca sul campo che avevano preceduto la pubblicazione. Le offerte durante le esequie, come cercherò di mostrare, offrono una rappresentazione antropologica non definibile “artificiale” e “occidentale”, in quanto conferma come ancestralità, genere e anzianità siano principi cruciali nella classificazione della disuguaglianza sefwi.

I registri funerari sefwi

La registrazione delle donazioni funerarie può difficilmente essere accusata di essere una proiezione delle categorie del ricercatore sul contesto di studio. I registri sono pensati per un uso interno e i criteri di ordinamento sono elaborati dai comitati funerari composti dai membri della comunità. I libri in cui sono elencate le donazioni funerarie seguono - la peculiarità di questo documento sta proprio in questo - un ordine monetario e quindi matematico: l'appartenenza e il valore sono distillati in una somma corrispondente all'ammontare offerto dal donatore in occasione delle esequie. Le offerte funerarie non sono, come è ovvio, la sola espressione di appartenenza e valore, ma rivelano e sostengono disposizioni condivise riguardo alla definizione e alterazione dell'affiliazione parentale e dello status. Il contenuto della narrativa dei registri funerari può quindi essere confrontato con il sapere accademico per esaminare la capacità delle etnografie di identificare e tradurre le tassonomie locali riguardanti l'attribuzione di valore.

Le donazioni vengono raccolte e registrate da apposite commissioni per i funerali costituite nei villaggi. L'annotazione delle offerte funerarie richiede competenze matematiche e amministrative che si sono probabilmente diffuse in area sefwi (una porzione del mondo akan occidentale, dove è stata condotta la ricerca) intorno alla metà del Novecento. Nel 1962 la gestione delle donazioni era già una questione sufficientemente importante da indurre l'assemblea dei capivillaggio del regno di Sefwi Wiawso a regolamentarla:

«un supervisore deve essere designato per amministrare tutti i conti. Nessun tipo di conti privati deve essere tenuto. Non sono ammesse deduzioni segrete dalle donazioni» (1).

Oggi le Commissioni funerarie, composte da qualche figura di prestigio della comunità, generalmente uomini, non necessariamente associati al capovillaggio, sono presenti nella maggior parte dei villaggi sefwi. I registri sono normalmente custoditi dal segretario della commissione che deve dimostrare comprovate abilità aritmetiche, normalmente associate con un titolo di studio di scuola superiore. Nelle due comunità dove è stata

condotta l'analisi dei registri, Anglo e Tanoso, ero noto e l'accesso ai registri è stato trattato con il segretario che mi ha concesso, senza sollevare obiezioni, di fotocopiarli. Il segretario e i membri della comunità erano a conoscenza della ricerca e hanno collaborato attivamente, illustrando le dinamiche prevalenti che regolano l'offerta e discutendo animatamente donazioni controverse. Indizi significativi, sebbene scarsamente elaborati, mostrano che le modalità di gestione delle offerte funerarie discusse per l'area sefwi, rispecchiano tendenze presenti altrove in area akan (Arhin 1981; Boaten Abayie 1993; Chukwukere 1981; Crentsil 2007; de Witte 2001, 2003; Gilbert 1988; Hagan & Odotei 2002; Manuh 1995; Owusu-Sarpong 2000; Van der Geest 2006).

Le donazioni funerarie akan

Le esequie nel mondo akan hanno spiccate somiglianze. Esiste una vasta letteratura, riportata in bibliografia, che descrive la coreografia, le procedure, le mobilitazioni sociali e le trasformazioni dei funerali nel Ghana meridionale e nella Costa d'Avorio sud-orientale. Non mi soffermo su una descrizione delle esequie in quanto non è l'obiettivo di questo lavoro; intendo piuttosto fornire una breve descrizione del ruolo delle offerte nei rituali funerari e, in particolare, su ciò che rivelano rispetto alla strutturazione della disuguaglianza. Nel distretto di Sefwi Wiawso, il decesso di un individuo è annunciato pubblicamente nel villaggio e nelle comunità adiacenti; messaggeri sono inviati a informare i parenti del defunto residenti in aree distanti. La commissione funeraria è informata della morte e si fa carico dell'organizzazione del funerale in collaborazione con la famiglia del defunto. La prima fase del rituale prevede la veglia funebre, *asipre* (2), che precede la sepoltura: parenti, amici e conoscenti si riversano nella casa dove è esposto il corpo, in genere nella parte dello zio materno del defunto, dove sono confinati il/la vedovo/a; la sepoltura, *ye kwasie*, conclude questo primo momento cerimoniale. Ad una settimana dalla morte si tiene un secondo raduno, *elebotwe*. Per gli anziani e le personalità preminenti il funerale si prolunga: durante l'incontro tenuto ad una settimana dal decesso si fissa la data del rituale funerario finale, *ye ye esien*, che può essere programmato durante l'incontro previsto dopo quaranta giorni dalla morte, *elebruana*, o successivamente per lasciare il tempo necessario alla preparazione dell'evento.

I rituali funerari possono essere considerati il processo mediante il quale le sofferenze e gli squilibri prodotti da una morte sono gestiti attraverso pubbliche espressioni di dolore e di sostegno collettivo ai parenti prossimi del defunto. Le esequie sono occasioni festive che spesso vedono la presenza di numerose centinaia, a volte diverse migliaia, di simpatizzanti e visitatori, utili per rinsaldare legami minacciati dalla distanza residenziale. La famiglia del defunto offre un alloggio, cibo e bevande ai presenti. Non di

rado vengono affittate macchine e pulmini, pagato un operatore per filmare gli eventi, noleggiato un impianto stereo e incaricato un professionista di preparare il corpo per l'esibizione pubblica (Arhin 1994; de Witte 2003).

Il funerale attiva i vari circuiti di appartenenza del defunto: il gruppo uterino, i parenti cognatici, gli affini e i residenti della sua comunità. Le transazioni monetarie – nella forma del pagamento delle spese del funerale e dell'offerta di donazioni – rende manifesti tali circuiti e, al contempo, differenzia ruoli e responsabilità dei gruppi coinvolti. Le donazioni funerarie rappresentano il contributo versato per assistere la famiglia in un momento di notevole disborso. I funerali sono un investimento ingente e un momento cruciale nel definire il prestigio dei parenti prossimi del defunto che devono sostenere le spese dell'evento. A chi partecipa al funerale si chiede di contribuire. I modi in cui si può assistere la famiglia del defunto possono variare sensibilmente: l'assistenza può prevedere l'offerta di beni materiali (bevande, cibo), l'aiuto nel preparare l'evento (lavoro, offerta di ospitalità ai visitatori) o la donazione di denaro, come è più frequente (Viti, Solinas & Putti 1992).

Bo nzaa significa versare una donazione funeraria. Le offerte sono accettate da chiunque. L'ammontare donato da quei simpatizzanti che non sono obbligati a versare una somma prestabilita varia a seconda di un insieme di variabili che dipendono – ma non determinate – da ciò che è stato offerto dalla famiglia (macchina per raggiungere il sito del funerale, bevande, cibo, ospitalità, etc.). La presenza ai funerali disegna circuiti di reciprocità: si partecipa tendenzialmente ai funerali dei parenti di coloro che hanno partecipato alle esequie dei propri. Le offerte monetarie sono raccolte in diverse fasi del processo funerario – la stessa persona può donare più volte – e sono raccolte anche da chi non può esser presente o mesi dopo la conclusione del rituale funerario finale (Obeng 1996: 86-87; Kyerewaa Opokuwaa 1997: 85-90).

In questo lavoro mi soffermo sulla donazione presentata nel corso del rituale funerario finale che rappresenta l'offerta più rilevante per importanza simbolica, sociale e monetaria. I donatori portano o inviano il loro contributo al tavolo della commissione funeraria che annuncia il nome e l'ammontare mediante un microfono amplificato, in modo che l'intero consesso possa sentire. Se il donatore è un membro del circuito funerario locale l'offerta è trascritta nel registro, mentre per quelli che non appartengono al circuito viene consegnata una ricevuta. La commissione funeraria è incaricata di ricevere le donazioni e di tenere un'annotazione certificata di tutte le somme versate ufficialmente, sebbene ci siano consistenti transazioni informali. I registri funerari sono quindi documenti autorevoli che permettono a chiunque di verificare quanto è stato versato e se qualcuno che era tenuto a pagare non lo ha fatto.

La prima donazione che viene annunciata è quella dell'*abusua bain*, il capo del gruppo uterino del defunto, e successivamente i simpatizzanti, gli

amici e i parenti sono liberi di donare. Le donazioni annunciate al microfono dalla commissione funeraria sono normalmente cadenzate da somme ricorrenti, occasionalmente interrotte da somme più consistenti. I funerali generalmente iniziano il Venerdì e le visite, con le relative offerte, continuano fino alla Domenica. Il Lunedì successivo sono calcolate le spese e le entrate: i funerali possono generare un profitto – quando le offerte eccedono i costi – o debiti. La contabilità dei funerali è inserita in un complesso sistema di transazioni che comprende la proprietà del defunto, e risorse e debiti che vengono negoziati tra il padre, l'*abusua bain*, il successore, i figli e il vedovo. Il funerale spesso non conclude le transazioni ma segna una cruciale distribuzione delle responsabilità e dei patrimoni tra i parenti, finalizzati a trasferire le attività finanziarie del defunto e di rimpiazzare la sua persona sociale.

Lo stato coloniale, come i capivillaggio e le chiese, ha provato ad intervenire per limitare le spese spropositate e i momenti di ubriachezza che caratterizzavano le esequie akan (3). I capivillaggio, e successivamente anche le amministrazioni locali, hanno tentato ripetutamente di calmierare i costi e l'extravaganza dei funerali e di fissare le donazioni in base al rango del defunto e del donatore (4). Le procedure nei villaggi hanno però sistematicamente spiazzato i tentativi di regolamentare le donazioni, e nei primi anni del nuovo millennio erano gestite autonomamente dalle commissioni funerarie dei villaggi. In ciò che segue mi soffermo sui registri funerari di Anglo (duecentodieci donatori nel 2005) e Tanoso (trecentosessantuno nel 2002-2003).

Tabella 1. Donazioni della “casa” di Adu Kwasi, registro di Tanoso

	Op. Yaw Akowuah 24 Agosto 2002	Op. Kwame Nkrumah 5 Ottobre 2002	Nana Ekyia Kwasi 30 Novembre 2002
Nana Adu Kwasi	6,000	8,000	30,000
Kwaku Mensah (MB)	5,000	5,000	20,000
Adjoa Korkor (MZ)	4,000	1,000	4,000
Akuah Prah (MBW)	1,000	1,000	4,000
Regina Arthur (W)	1,000	1,000	4,000
Kwabena Addae (ZS)	non paga	non paga	non paga

FONTE: Registro funerario, Tanoso

La tabella 1 è la trascrizione, a titolo esplicativo, di una pagina del registro di Tanoso, riferito alla casa di Adu Kwasi, con la sola aggiunta, tra parentesi, della relazione tra donatore e capo della casa, Adu Kwasi, il cui nome, come è usuale, è il primo della lista. Sulla colonna di sinistra si trova l'elenco dei donatori; sulla riga superiore i funerali con la data in cui è stato tenuto il rito funerario finale. Ogni funerale genera una nuova colonna.

L'intersezione tra funerale e donatore indica la cifra versata dal donatore e ricevuta dal comitato funerario in quella occasione.

Donazioni funerarie e affiliazione sociale

I donatori sono inseriti in circuiti sociali che definiscono le loro diverse identità: l'ammontare dell'offerta permette di distinguere il genere e l'anzianità dei donatori, se sono parenti del defunto e se sono residenti nella stessa comunità del morto. Le donazioni esprimono una collocazione sociale e quindi donazioni non in linea con le attese che richiedono spiegazioni (5).

I funerali attivano circuiti di offerta reciproca: gli individui contribuiscono alle spese funerarie dei co-residenti, amici e parenti e si aspettano di ricevere un simile appoggio quando muore un loro parente. I registri funerari sono prodotti dall'istituzionalizzazione del circuito di reciprocità nelle comunità, ovvero nei villaggi o – per gli insediamenti urbani - nei quartieri. Tutti i membri della comunità, che dà il suo nome al registro, sono chiamati a versare la donazione minima obbligatoria, 4,000 Cedis per gli uomini e 2,000 per le donne a Tanoso e Anglo nel 2005. Dunque, tutti quelli i cui nomi sono inclusi nel registro devono donare al funerale di chi era incluso nel registro al momento della morte. La comunità si rifiuta di ospitare cerimonie di defunti che non versavano regolarmente donazioni per i propri membri.

Il comitato funerario, gestore del registro, divide i membri della comunità per case, *awuro*, adottando un criterio genealogico e residenziale. Una casa può comprendere da pochi ad una cinquantina di donatori ed è identificata con il nome di un anziano/a. Alcune case hanno una composizione marcatamente matrilineare, altre chiaramente bilaterale o cognatica (Boni 1998). A volte la casa comprende affittuari, parenti che non risiedono regolarmente nella comunità e spesso le mogli (la residenza post-parto è tendenzialmente virilocale), che talvolta donano nella casa in cui sono cresciute. A volte si chiede al capo di raccogliere le donazioni per l'intera casa e presentarle congiuntamente al comitato, per evitare il fastidioso compito di assicurarsi che tutti abbiano versato la propria quota. Il comitato impedisce alla casa di seppellire nel cimitero del villaggio un defunto che non sia un donatore regolare.

I rapporti di parentela – caratterizzati da un idioma di consanguineità e affinità – sono concettualmente distinti dalla co-residenza e prevedono un coinvolgimento più intimo nella gestione delle esequie. Un principio cruciale delle donazioni funerarie è che “la famiglia” non paga la stessa cifra di membri della comunità non imparentati: i parenti sono tenuti a versare somme specifiche, decise dal capofamiglia, più alte della donazione minima obbligatoria. All'interno di chi è identificato come parente, si possono distinguere differenti ruoli per il segmento uterino, all'interno del

quale vengono trasmesse le cariche del defunto e scelto il successore. I segmenti uterini si ritrovano e si ricompongono nei rituali funerari, piangono la perdita di un loro membro, risolvono i conflitti interni, decidono come vanno gestite le proprietà collettive e selezionano il successore del defunto. Il capo del segmento uterino ha un ruolo cruciale nella gestione finanziaria del funerale decidendo, in accordo con gli altri anziani, come sostenere le spese e distribuire eventuali debiti o profitti risultanti dal funerale (la differenza tra spese e donazioni) (6).

Il padre, inteso come padre biologico del morto o il suo successore matrilineare, ospita la veglia che precede la sepoltura e partecipa ai debiti o ai profitti del funerale. Il padre e il capo del segmento uterino del defunto spesso annunciano un ammontare enorme, in realtà mai versato, poiché saranno loro a dover gestire i debiti o i profitti dell'evento, mentre ai figli del defunto viene generalmente chiesto di acquistare la bara (Van der Geest 2000). Le donazioni dei discendenti patrilineari sono in genere equivalenti o leggermente più basse rispetto ai parenti uterini corrispondenti per generazione e sesso.

Agli "affini", "siao", viene chiesta una donazione particolarmente alta (dai 20,000 ai 60,000 Cedis, a Tanoso e Anglo nel 2005) e viene riservato loro un trattamento privilegiato. Sono classificati come affini tutti gli uomini sposati con una donna ritenuta parente, intesa in senso cognatico, del morto. La morte del F, M, B, Z, FB, MS, MB, FZ, FZD e, così via, o come espresso da un mio informatore «*qualunque parente dal lato di mia moglie*», può richiedere una donazione da affino. In realtà, la definizione di chi sia un affino viene negoziata valutando la distanza genealogica del defunto dalla moglie e l'umore del rapporto coniugale. Un'altra area di ambiguità riguarda i fratelli degli affini diretti, che possono essere classificati come affini ma raramente pagano l'intero ammontare a loro richiesto, sebbene in genere non si limitino alla donazione minima obbligatoria. Nel 2005 il vedovo pagava circa 20,000 Cedis e gli poteva essere chiesto di contribuire alla bara e al debito risultante dal funerale. Le vedove pagavano 10,000 Cedis e non venivano, in genere, coinvolte in altre transazioni.

Mediante le donazioni funerarie si possono esprimere, negoziare e trasformare legami uterini e di affinità. Ad esempio, ci sono casi di segmenti uterini che, dopo un conflitto, cessano di donare come parenti matrilineari, negando un legame che fino a qualche tempo prima avevano riconosciuto, anche versando donazioni specifiche. Allo stesso modo, ci si può rifiutare di donare da "affino" al matrimonio di un parente della (ex) sposa, comunicando pubblicamente la crisi o la fine della relazione.

Gli archivi sefwi contengono regolamentazioni dei capivillaggio che confermano come le donazioni siano state ordinate secondo il valore dei donatori. Nel 1962 le somme previste (in sterline) erano le seguenti: "simpattizante femmina 1/-; maschio da 2/- a 4/-; affine (inclusi stranieri)

10/-; orfani 26/- più la bara; capofamiglia £2” (7). Nel 1977, i capivillaggio cercarono di fissare le donazioni secondo il seguente schema: “non-parenti”, femmine Cedis 0,40, maschi 1; “parenti”, femmine 1, maschi 2; “affini” femmine 2, maschi 4; vedova 2, vedovo 4; figlie 1, figli 2; *abusuapanyin* 9,30, padre 4,80 (8). Le donazioni variano proporzionalmente al valore in due sensi: l’ammontare offerto dal donatore esprime il suo valore; il costo totale del funerale indica il valore del defunto. Pertanto, le donazioni funerarie sono negoziate all’interno di questi due criteri.

Offerta funeraria e valore del donatore

Le offerte funerarie affermano il valore del donatore che risulta dalla sua anzianità, genere e ancestralità (espressa dalla carica che ricopre, assegnata in base alla collocazione parentale). Una prima distinzione può essere tracciata tra quelli a cui viene richiesta una donazione e quelli che non hanno l’obbligo di pagare. Questi ultimi comprendono tutti coloro che non hanno raggiunto una età adulta (la maggior età o il completamento della carriera scolastica). Giovani donne e uomini, senza un lavoro fisso, in genere donano in maniera irregolare. I malati e le donne incinte tendenzialmente non pagano. Tra quelli che donano, buona parte della comunità offre la donazione minima obbligatoria.

L’ammontare richiesto dai parenti del defunto varia in base all’anzianità – intesa in termini generazionali - e al genere. L’*abusua bain*, ovvero l’anziano della famiglia del defunto, decide e annuncia le cifre richieste da una certa collocazione genealogica (intesa in relazione al defunto): la formulazione può essere annunciata come segue: “fratelli 30,000 Cedis, sorelle 20,000; nipoti uterini maschi 15,000, nipoti uterini femmine 10,000; parenti uterini maschi di due generazioni più giovani 8,000, parenti uterini femmine di due generazioni più giovani 5,000” (9). Le posizioni includono tutti i parenti classificatori matrilineari, quindi sia la ZD che la MZDD del defunto pagheranno come “nipoti”. Le effettive donazioni sono in linea con quanto richiesto dal capofamiglia, pur essendo ammesso un certo grado di flessibilità (Tabelle 2 e 3). I fratelli o le sorelle più anziane o carismatiche, o chi ha avuto il privilegio di essere stato scelto come successore, possono esprimere il proprio valore incrementato con una donazione più alta di quella prevista dalla loro generazione. In una casa di Anglo, ad esempio, il capo del segmento uterino e un linguista del capivillaggio donano tendenzialmente quanto il loro zio materno, livellando privilegi di anzianità e carica. Gli anziani donano fino a dieci volte – pur se normalmente da due a quattro volte – più della donazione minima obbligatoria. A Tanoso nel periodo 2002/03, mentre la donazione minima offerta da un uomo senza legami parentali con il defunto era di 2,000 Cedis, l’offerta massima di ciascuna casa si aggirava tra i 4,000 e i 10,000 se il capo della casa non aveva una carica all’interno del villaggio, e tra i 10,000 e i 17,000 per i

detentori di cariche; il capovillaggio in quel periodo ha donato, in media, 33,000 Cedis a funerale (10).

Tabella 2. Donazioni (in Cedis) per generazione, genere e posizione genealogica funerale di J.D. Sampany (9 novembre 2000), versate dalla casa di Kwaku Gyama, Anglo

Generazione rispetto a quella del defunto	Parenti matrilineari del defunto		Figli di parenti matrilineari del defunto	
	Maschi	Femmine	Maschi	Femmine
+1	6,000	4,000	4,000	
stessa	6,000	3,000- 4,000	2,000	2,000
-1	4,000	2,000- 3,000		

FONTE: Registro funerario, Anglo

Tabella 3. Donazioni (in Cedis) per generazione, genere e posizione genealogica al funerale di Op. Kwame Dansoh (25 novembre 2000), versate dalla casa di Kwadwo Affum, Anglo

Generazione rispetto a quella del defunto	Parenti matrilineari del defunto		Figli di parenti matrilineari del defunto	
	Maschi	Femmine	Maschi	Femmine
-1	15,000	10,000		10,000
-2	8,000	4,000- 6,000	6,000	4,000

FONTE: Registro funerario, Anglo

Le cifre indicate per ciascun donatore rappresentano ciò che ci si aspetta da ognuno di essi, e non c'è un limite superiore stabilito per le donazioni. Tuttavia, una donazione sorprendentemente alta, in cui il valore dell'offerta eccede in modo significativo quello del donatore, può essere problematica. In tali casi il donatore può spiegare al microfono che ha scelto di eccedere l'ammontare atteso in quanto particolarmente vicino alla famiglia. Chi non possiede cariche può donare in linea con i detentori di carica per incrementare il proprio prestigio. C'è chi offre donazioni grandiose minacciando il principio noto a tutti: "nessuno può donare quanto il capovillaggio". Quando una donazione particolarmente alta non è un atto di impudenza tra pari, può essere considerata un insulto agli anziani. Un commerciante di cacao benestante offese i detentori di cariche del villaggio dove era residente con una donazione maestosa e uno sfoggio di soldi durante la danza. Fu punito con il sacrificio di una pecora ed una multa. In funerali imponenti, come quello per la morte del sovrano di Sefwi Wiawso Aduhene II nel 1997 dopo quattro decenni di regno, alcuni uomini di affari hanno versato donazioni ingenti. In quella occasione l'*Asantehene*, il re dell'Asante, la carica all'apice della gerarchia "tradizionale", ha espresso la sua donazione in peregwan. Tale unità di misura evocava un sistema

monetario precoloniale fondato sull'oro; gli astanti erano incapaci di tradurre la somma in Cedis, e questo consentiva di speculare su una offerta enorme seppur indecifrabile. La donazione collocava l'*Asantehene* su un livello incommensurabile, lasciando ai benestanti la possibilità di donare a loro piacimento senza rischiare di essere sconvenienti.

Offerta funeraria e valore del defunto

Le dimensioni del funerale dovrebbero riflettere lo status del defunto in termini di rango ancestrale e anzianità. Il genere è cruciale solo in quanto la maggior parte delle cariche sono di appannaggio maschile ma appare irrilevante nei funerali degli uomini privi di titoli. Il valore del defunto è espresso dalle proporzioni dell'evento e dalla lunghezza del ciclo funerario: i riti funerari finali possono essere tenuti lo stesso giorno della sepoltura, dopo una settimana, dopo quaranta giorni o dopo mesi. I parenti prossimi del defunto, in accordo con il comitato funerario, stabiliscono la data del funerale finale. Per i bambini e gli adolescenti, come per gli schiavi in epoca precoloniale, viene effettuata una breve cerimonia in coincidenza con la sepoltura. I funerali dei ragazzi vengono celebrati nella casa (in genere quella paterna), e non nell'usuale sito pubblico, ad una settimana dalla morte. I corpi dei capivillaggio o di altre personalità prominenti sono invece preservati in camere refrigerate per mesi, al fine di dar tempo alla famiglia di organizzare un evento pari alla fama del defunto. Vengono chiamate personalità importanti e messi in mostra apparati tecnologici d'avanguardia. Il costo del funerale varia quindi a seconda del rango del morto.

Le spese per i funerali grandiosi dovrebbero essere compensate da ingenti donazioni. C'è una associazione tendenziale tra costo, numero di persone presenti e offerte ricevute. Quando i capivillaggio o altre figure di status elevato muoiono si richiede all'intera comunità di donare un'offerta maggiore della donazione minima obbligatoria. I funerali dei capivillaggio vedono la presenza di altri capi che donano cifre importanti. Alla morte di Aduhene II nel 1997, il concilio dei capivillaggio impose a tutti i residenti nella Sefwi Wiawso *Traditional Area*, che comprende 400,000 residenti, di donare il doppio della donazione minima; i capivillaggio versarono offerte significative, proporzionali al loro rango, e furono fissate le somme da pagare per i parenti del sovrano, con la solita sfasatura di genere, distinte per quattro generazioni. Nel 1967 Aduhene II aveva imposto una raccolta di offerte funerarie per la morte della giunta militare al potere in Ghana, Lt. General Kotoka (11).

Leggere i registri

Avendo delineato i criteri principali che determinano l'ammontare atteso dai donatori e lo spazio concesso alle negoziazioni, ci si può addentrare

nella lettura dei registri partendo da dove eravamo partiti, la Tabella 1 trascrizione di una pagina del registro di Tanoso, riferito alla casa di Adu Kwasi,

Tabella 1. Donazioni della “casa” di Adu Kwasi, registro di Tanoso

	Op. Yaw Akowuah 24 Agosto 2002	Op. Kwame Nkrumah 5 Ottobre 2002	Nana Ekyia Kwasi 30 Novembre 2002
Nana Adu Kwasi	6,000	8,000	30,000
Kwaku Mensah (MB)	5,000	5,000	20,000
Adjoa Korkor (MZ)	4,000	1,000	4,000
Akuah Prah (MBW)	1,000	1,000	4,000
Regina Arthur (W)	1,000	1,000	4,000
Kwabena Addae (ZS)	non paga	non paga	non paga

FONTE: Registro funerario, Tanoso

È utile collocare la “casa” all’interno della rete genealogica del villaggio in modo da poter individuare i rapporti parentali tra i defunti e i membri della casa. Adu Kwasi è considerato il capo di uno di tre segmenti del matrilingaggio del capovillaggio di Tanoso. Confrontando le colonne, si notano donazioni più alte al funerale di Nana Ekyia Kwasi, ex-capo (e sono state quindi raccolte donazioni incrementate) e parente uterino, seppur distante, di Adu Kwasi. Se le donazioni sono confrontate per riga, si nota che gli anziani donano molto di più degli altri membri della casa. Adu Kwasi offre la donazione maggiore seguito dal suo zio materno, Kwaku Mensah, che ad ogni modo dona da anziano. Ad Adu Kwasi viene chiesta una donazione più alta di suo zio materno perché gli è stata affidata la prestigiosa carica di *Wirempihene* del villaggio.

Con l’eccezione del capo della casa, quelli inclusi nel registro di Tanoso sotto la casa di Kennedy Okyere formano un segmento matrilineare su tre generazioni, capeggiato da Akua Badu. Kennedy Okyere, lo sposo di Badu, è linguista del capo di Tanoso. Nella Tabella 4 le prime due colonne mostrano donazioni alte poiché trattasi di due funerali di fratelli di Akua Badu, mentre la terza colonna comprende somme più alte in quanto fa riferimento al funerale dell’ex capo. Kennedy offre una donazione da affine nei primi due funerali, in quanto sono morti i fratelli di sua moglie. Akua Badu offre due donazioni come sorella (10,000 Cedis) e una di 2,000 invece dei 1,000 Cedis della donazione minima obbligatoria perché anziana. Kofi Kennedy, nipote uterino del defunto, paga 10,000 Cedis nei primi due funerali mentre sua sorella Akua Kwartema versa 6,000 Cedis.

Le ultime cinque righe comprendono Yaa Dansoa, una figlia classificatoria di Akua Badu, le cui figlie donano 4,000 Cedis, ignorando il salto generazionale. C’è una notevole somiglianza nelle donazioni dei primi

due funerali, come ci si può attendere quando dei fratelli muoiono in rapida successione.

Tabella 4. Donazioni della “casa” di Kennedy Okyere, registro di Tanoso

	Op. Yaw Akowuah 24 Agosto 2002	Op. Kwame Nkrumah 5 Ottobre 2002	Nana Ekyia Kwasi 30 Novembre 2002
Kennedy Okyere	10,000	10,000	10,000
Mad. Akua Badu (W)	10,000	10,000	2,000
Kofi Kennedy (S)	10,000	10,000	
Akua Kwartema (D)	6,000	6,000	2,000
Yaw Fosu (S)	non paga, disoccupata	non paga, disoccupata	2,000
Mad. Yaa Dansoa (WZD)	4,000	4,000	2,000
Akosua Adade (WZDD)	4,000	in ospedale	2,000
Akosuia Anninwa (WZDD)	4,000	in ospedale con sorella	2,000
Memuna (WDD)	incinta	incinta	1,000
Kwame Mepemekohen (WDS)	non paga	non paga	non paga

FONTE: Registro funerario, Tanoso

Nell'esame della casa di John Afrisha (Tabella 5), ci focalizziamo sulle prime due colonne. Notiamo pagamenti alti e graduati prodotti da una comune appartenenza matrilineare con il defunto e da affinità. Afrisha, il figlio classificatorio di Akua Badu, paga il doppio dei suoi fratelli perché è stato scelto come successore della sua madre classificatoria, ed è quindi – in conseguenza alla nomina - ritenuto un fratello piuttosto che un nipote del defunto, mentre i fratelli di Afrisha pagano da “nipoti”. I mariti delle sorelle di Afrisha pagano da affini, 10,000 Cedis.

Tabella 5. Donazioni della “casa” di Afrisha, registro di Tanoso

	Op. Yaw Akowuah 24 Agosto 2002	Op. Kwame Nkrumah 5 Ottobre 2002	Nana Ekyia Kwasi 30 Novembre 2002
John Afrisha	20,000	20,000	10,000
Evans Adjei (B)	10,000	10,000	2,000
Kwabena Mensah (B)	10,000	10,000	2,000
Yaa Afrah (Z)	6,000	6,000	2,000
Akua Asor (Z)	6,000	6,000	1,000
Afua Nyame (Z)	6,000	6,000	1,000
Mohammed Abdullah (ZH)	10,000	10,000	2,000
Kwaku Eric (ZS)	Apprendista	Apprendista	Apprendista
William Agbemanya (ZHB)	2,000	2,000	2,000
Mad. Abena Tawiah (Z)	10,000	10,000	2,000
Akosua Appiaa (BW)	1,000	2,000	2,000
Edward Aidoo (ZH)	10,000	10,000	2,000
Dora Agbozo (ZHBW)	Pregnant	1,000	1,000
Afua Amponsah (Z)	6,000	6,000	1,000
Yaa Gyasiwa (BW)	1,000	2,000	1,000

FONTE: Registro funerario, Tanoso

Conclusioni

Le donazioni funerarie akan confermano che le pratiche sociali sono dinamiche, negoziabili e ambigue seppur, al contempo, seguono disposizioni strutturate e condivise cruciali per comprendere le alterazioni e le manipolazioni soggettive. Le donazioni funerarie sono annunciate pubblicamente in modo da consentire il controllo sulla giustezza della cifra offerta: le offerte possono essere rifiutate, se non corrispondenti a quelle attese in base allo status, al genere e alla collocazione genealogica del donatore. Le elargizioni rendono manifesto il posizionamento individuale e collettivo nei circuiti di appartenenza: le dispute sulle offerte e le trasformazioni nelle dinamiche di donazione rivelano i processi che plasmano la pubblica definizione dello status e delle mappe genealogiche.

La complessità delle offerte funerarie rivela tassonomie condivise che permettono, da un lato, di definire la relazione tra donatore e defunto e, dall'altro, di affermare e negoziare il valore del donatore e del defunto. Le donazioni sono generate da sistemi di codificazione locali, alieni alla volontà del ricercatore: le nozioni akan concernenti la classificazione

parentale e il valore – praticate nella vita quotidiana - trovano nei registri funerari un'espressione particolare nella forma di una quantificazione monetaria e quindi numerica. I registri funerari sono quindi testi antropologici, rappresentanti i valori e l'organizzazione sociale, e dunque confrontabili con gli studi accademici.

Rispetto alla nozione di valore, i registri funerari indicano come esso sia un criterio cruciale che regola negoziazioni strutturate. I principi di valutazione individuati nelle *Strutture* – genere, anzianità e ancestralità - emergono con chiarezza come i canoni che contribuiscono a determinare l'ammontare della donazione e la dimensione del funerale. Esistono eccezioni, tentativi di ridefinire lo status, ma questi avvengono all'interno di un quadro generale in cui l'associazione tra donazione e valore è considerata ovvia; le disposizioni che regolano quanto deve essere offerto sono ben note e normalmente applicate. Le negoziazioni avvengono necessariamente all'interno di principi stabiliti che ne fissano i termini, ne controllano i limiti e ne inquadrano il significato.

Questa analisi delle donazioni funerarie è anche un invito a prendere in seria considerazione i documenti locali come contributi ad una valutazione critica del sapere accademico accumulato. I registri funerari akan mostrano come la condotta sia standardizzata mediante sanzioni che salvaguardano un ordine collettivo: le soggettività sono innestate in relazioni che ammettono un grado limitato di negoziabilità. Il riconoscimento che le rappresentazioni antropologiche sono, per molti versi, limitate e fuorvianti, nella rigidità delle nozioni usate, nei tentativi di semplificazione, nella cancellazione delle agenzie individuali, dovrebbe costituire uno stimolo per formulare astrazioni più puntuali e pertinenti. La comunità accademica non può però abbandonare il progetto antropologico di descrizione e analisi delle regolarità sociali fino a quando ci sarà chi, ad ogni funerale, ordina le donazioni in base alla parentela e al valore.

Bibliografia

- Amselle, J. L. (a cura di) 1979. *Le sauvage à la mode*. Paris: Le Sycomore.
- Appadurai, A. 1986. Is Homo Hierarchicus? *American Ethnologist* 13: 745-761.
- Appadurai, A. 1992. "Putting Hierarchy in its Place", in *Rereading Cultural Anthropology*, a cura di G. Marcus, pp. 34-37. Londra: Duke University Press.
- Arhin, K. 1981. On Fante Death Rituals. *Current Anthropology* 22: 179.
- Arhin, K. 1994. The Economic Implications of Transformations in Akan Funeral Rites. *Africa* 64: 307-322.
- Boaten Abayie, I. BA. 1993. *The Akan Concept of Death and the Making of an Ancestor: the Case of Barfuo Nyamaa Ampem I*. Legon: Institute of African Studies.
- Boni, S. 1998. History and Social Structure: a Study of the Sefwi Residential System (Ghana). *Ethnology* 37: 239-262.

- Boni, S. 2003. *Le strutture della disuguaglianza: capi, appartenenze e gerarchie nel mondo akan, Africa occidentale*. Milano: Franco Angeli.
- Chukwukere, I. 1981. A Coffin for the "Loved One": the Structure of Fante Death Rituals. *Current Anthropology* 22: 61-68.
- Clifford, J & G. E. Marcus (a cura di) 1986. *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Crentsil, P. 2007. *Death, Ancestors, and HIV/AIDS among the Akan of Ghana*. Helsinki: Research Series in Anthropology.
- de Witte, M. 2001. *Long Live the Dead! Changing Funeral Celebrations in Asante, Ghana*. Amsterdam: Aksant Academic Publishers.
- de Witte, M. 2003. Money and Death: Funeral Business in Asante, Ghana. *Africa* 73: 531-559.
- Fortes, M. 1950. "Kinship and Marriage among the Ashanti", in *African Systems of Kinship and Marriage*, a cura di Radcliffe-Brown, A. R. & D. Forde, pp. 252-294. London: Oxford University Press.
- Fortes, M. 1969. *Kinship and the Social Order: the Legacy of Lewis Henry Morgan*. Londra: Routledge and Kegan Paul.
- Geertz, C. 1998. The World in Pieces: Culture and Politics at the End of the Century. *Focaal: European journal of anthropology* 32: 91-117.
- Gilbert, M. 1988. The Sudden Death of a Millionaire: Conversion and Consensus in a Ghanaian kingdom. *Africa* 58: 291-304.
- Goody, J. 1965. *Death, Property and the Ancestors*. Londra: Tavistock Publications.
- Graeber, D. 2001 *Toward an Anthropological Theory of Value: the False Coin of Our Own Dreams*. New York: Palgrave.
- Guha, R. 1989. Dominance without Hegemony and its Historiography. *Subaltern Studies* 6: 210-309.
- Hagan, G. & I. K. Odotei 2002. *The King Has Gone to the Village. Death and Burial of Otumfuo Opoku Ware II*. Legon: Institute of African Studies.
- Hobsbawm, E. J. & T. Ranger 1983. *L'invenzione della tradizione*. Torino: Einaudi.
- Kyerewaa Opokuwaa, N. 1997. *Akan Protocol: Remembering the Traditions of Our Ancestors*. Lincoln, NE: Authors' Choice Press.
- Kronenfeld, D. B. 1991. Fanti Kinship. Language, Inheritance, and Kin Groups. *Anthropos* 86 1-3: 19-32.
- Kuper, A. 1988. *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*. Londra: Routledge.
- Manuh, T. 1995. "Changes in Marriages and Funeral Exchanges among the Asante: a Case Study from Kona, Afigya-Kwabre", in *Money Matters*, a cura di J. I. Guyer. Oxford: James Currey.
- Noret, J. 2005. Négocié le changement culturelle: l'évolution des funéraires en pays asante (Ghana). *L'Homme* 174: 261-268.
- Obeng, P. 1996. *Asante Catholicism. Religious & Cultural Reproduction among the Akan of Ghana*. Leiden: Brill.
- Owusu-Sarpong, C. 2000. *La mort akan: étude ethno-sémiotique des textes funéraires akan*. Parigi: L'Harmattan.
- Pavanello, M. 2004. Review Le Strutture. *Africa* 74: 679-680.
- Rattray, R. S. 1929. *Ashanti Law and Constitution*. Oxford: Clarendon Press.
- Said, E. 1978. *Orientalismo*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Scott, J. C. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. Londra: Yale University Press.

- Scott, J. C. 1990. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. Londra: Yale University Press.
- Van der Geest, S. 2000. Funerals for the Living: Conversations with Elderly People in Kwahu, Ghana. *African Studies Review* 43: 103-129.
- Van der Geest, S. 2006. Between Death and Funeral: Mortuaries and the Exploitation of Liminality in Kwahu, Ghana. *Africa* 76: 485-501.
- Viti, F., Solinas, P. G. & R. Putti 1992. *Yako. I funerali di un re baule: cronache, appunti, interviste sul campo*. Siena: LEA.
- Vollbrecht, J. A. 1978 *Structure and Communitas in an Ashanti Village: the Role of Funerals*. University of Pennsylvania, PhD thesis, Pittsburg PA.

Note

1. Vedi Sefwi Wiawso Traditional Council Archives (SWTCA), GF4, Funeral Expenses and Its Intricacies, 16 April 1962.
2. Se non affermato altrimenti, la terminologia è in lingua sefwi. Esistono solo rare pubblicazioni in lingua sefwi e non esistono dizionari o libri di grammatica. L'ortografia è quindi sperimentale e riflette la trascrizione fonetica.
3. Su vari tipi di intervento sui funerali vedi Public Record Office CO 96/431, F 23993, Bryan to Lyttleton, 17 June 1905; Rhodes House, MSS Afr. s. 1044, Wilkinson, E.D. "Diary letters home, 1931-35", 18 December, 1934, Wiawso; National Archives Ghana (NAG) Accra, ADM 48/1/2, Breckenridge to King Kwame Tano, Asafu, 2 June 1904.
4. SWTCA WTC/DA/JB Juabeso/Bia District Assembly, Bye Laws on Funerals and Marriages, 4 April 1991; SWTCA "State Council", Minutes of the Standing Committee, 14 April 1958; SWTCA, GF4, Funeral Expenses and Its Intricacies, 16 April 1962; SWTCA/F8/vol.1, Research Committee, Report by the Research Committee on customary laws, 19 May 1977; (de Witte 2001: 158-168).
5. Vollbrecht (Vollbrecht 1978: 313), de Witte (de Witte 2001: 84-87; 2003: 535, 555), Manuh (Manuh 1995) e Crentsil (Crentsil 2007: 73-74) riconoscono l'importanza delle donazioni in elaborare circuiti; tuttavia non identificano norme, tendendo dunque a presentare le offerte come espressioni di una scelta personale. Goody (Goody 1965) ha discusso l'associazione tra donazioni funerarie e parentela in un altro contesto Ghanese. Recensendo la letteratura, Noret (Noret 2005) ha recentemente notato che l'enfasi sulla negoziazione porta a minimizzare lo studio delle regolarità.
6. Fortes (Fortes 1950: 256; 1969: 187-188) credeva che le procedure funerarie fossero gestite principalmente dal matrilineaggio. Alcuni studi confermano la centralità del matrilineaggio (Vollbrecht 1978; Arhin 1994; Crentsil 2007) mentre altri riconoscono l'importanza dei legami patrilineari (Chukwukere 1981; Arhin 1981).
7. See SWTCA, GF4, Funeral Expenses and Its Intricacies, 16 April 1962.
8. SWTCA/F8/vol.1, "Research Committee", Report by the Research Committee on Customary Laws, 19 May 1977. L'ordine delle donazioni per rango si può trovare anche nell'appello del 31st December Women Movement per ridurre le donazioni: "chiefs Cedis 200, male 100, female 40, in-laws 500"; SWTCA 32A, Funerals, Funeral Donations, 2 February 1988.
9. Kronenefeld (Kronenefeld 1991), usando un diverso approccio, riconosce l'associazione tra valore, mascolinità e valore.

10. Donazioni medie per detentori di cariche a Tanoso, 2002-2003: linguista, che era anche affine in due funerali, Krontihene, e Mmrandehene, 10,000 Cedis; “fetish priest” (komie) e Wirempihene, 15,000; “queen mother” (ohemma), 16,000; abusua bain del matrignaggio del capovillaggio 17,000; capovillaggio 33,000.
11. SWTCA “Omanhenès personal”, Funeral Announcement, 8 May 1967.

Appendice

Cambio Cedis per una sterlina:

1997: tra 2,800 e 3,800

2003: tra 12,900 e 15,600

2005: tra 15,600 e 17,500