Il potere dell’abbondanza
Costruzione sociale dell’autorità in un
contesto akan (Ghana)

Umberto Pellecchia

Supervisore: Prof. Pier Giorgio Solinas

Scuola di Dottorato in Metodologie della Ricerca Etno-Antropologica

XX ciclo

Università degli Studi di Siena

A.A. 2007-2008
# Indice

<table>
<thead>
<tr>
<th>Capitolo</th>
<th>Pagina</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td><strong>Introduzione</strong></td>
<td>iii</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>I Poderi nel Sefwi contemporaneo</strong></td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>1 Il sistema dei Capivillaggio</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>1.1 Nana</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>1.2 I Capi nella Storia</td>
<td>11</td>
</tr>
<tr>
<td>1.2.1 Dal periodo precoloniale all’indirect rule</td>
<td>11</td>
</tr>
<tr>
<td>1.2.2 Dall’Indipendenza allo Stato neoliberale</td>
<td>23</td>
</tr>
<tr>
<td>1.3 Ruoli, funzioni, pratiche</td>
<td>59</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>2 Ohemma, okyeame e altri dignitari</strong></td>
<td>71</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>3 Amministrazione statale</strong></td>
<td>83</td>
</tr>
<tr>
<td>3.1 Il sistema delle Assemblee distrettuali</td>
<td>84</td>
</tr>
<tr>
<td>3.2 Assemblymen nei villaggi</td>
<td>98</td>
</tr>
<tr>
<td>3.3 I partiti politici nei villaggi</td>
<td>105</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>4 Il potere sulle persone: la giustizia</strong></td>
<td>113</td>
</tr>
<tr>
<td>4.1 La giustizia del Regno di Sefwi-Wiawso</td>
<td>113</td>
</tr>
<tr>
<td>4.2 La giustizia dello Stato</td>
<td>125</td>
</tr>
<tr>
<td>4.3 Circuiti alternativi di risoluzione dei conflitti</td>
<td>136</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>5 Il potere sul territorio: le risorse</strong></td>
<td>145</td>
</tr>
<tr>
<td>5.1 Dalla terra al territorio</td>
<td>145</td>
</tr>
<tr>
<td>5.2 Gestione delle risorse nel Sefwi</td>
<td>152</td>
</tr>
<tr>
<td>5.3 Lo sviluppo del territorio</td>
<td>158</td>
</tr>
</tbody>
</table>
« - E tu, Corto Maltese, hai perduto una goletta 
   e anche l'autorità sopra i tuoi uomini, 
   perché? -

   - Questioni di donne, capo! ... 

   ...e per di più uno l'autorità c'è l'ha 
   fino a che non è costretto ad esercitarla -

   - Bravo furbo, la risposta è sottile, Maltese, 
     ma il risultato è che non sei capace di comandare. 
     Sei troppo individualista e indisciplinato. 
     Sei un sovversivo! - »

Introduzione

Il campo politico in un contesto africano

Il presente lavoro si configura come un percorso etnografico e teorico dal duplice intento. Esso vuole da un lato produrre una fenomenologia degli istituti del potere politico in un’area specifica del Ghana contemporaneo, descrivendone i caratteri storico-culturali, le pratiche socializzate che ad essi si connettono, gli attori che vi agiscono e le sfere del sociale che occupano. Dall’altro lato, a partire da questa descrizione, questo lavoro vuole mostrare come la categoria di autorità che questi istituti esprimono (ed incorporano) si costruisca nel rapporto tra gli attori attivando dei codici culturali molto precisi e socialmente riprodotti.

Il Ghana contemporaneo offre un’ampia varietà di istituzioni politiche, di dibattiti in corso, di processi di trasformazione in fase avanzata; in questo senso si è venuto a costituire come un ottimo esempio di studio delle pratiche del potere politico. L’ex Costa d’Oro dei tempi del colonialismo, si presenta oggi come uno Stato africano in fase di sperimentazione democratica: da poco meno di una decina di anni le elezioni si tengono in forma multipartitica ed esistono rappresentanze parlamentari di differente colore politico. I Piani di Aggiustamento Strutturale degli anni ’80, che avevano allora promesso una radicale accelerazione dello sviluppo infrastrutturale, oggi mostrano le incrinature di difficile risoluzione di una filosofia dello sviluppo che male si è adattata ad un contesto delicato come quello africano: è interessante quindi vedere in che rapporto le istituzioni politiche e la politica stessa si trovano ad affrontare questioni di grossa portata, oggi che il rapporto tra donors occidentali e partners africani sta gradualmente cambiando. Nel paese guineano, poi, si trovano una serie di elementi comuni ad altre aree del continente che per brevità sintetizzo in tre fattori: processi di urbanizzazione, ingresso nel mercato sia economico che “culturale” di nuovi soggetti nazionali (Cina, In-
dia, paesi dell’Est), una forte fascia della popolazione ancora legata al mondo rurale. La politica, poi, trova ampiissimo spazio nelle testate giornalistiche, alimentando di fatto un dibattito che si sviluppa a vari livelli della società: dall’intellettuale universitario della capitale al coltivatore di una zona periferica, parlare di politica, commentare gli eventi, è sempre un ottimo argomento di comunicazione.

Evidentemente si trovano nella regione presa in esame elementi di carattere storico-culturale interessanti. Il più forte — che peraltro emerge da questo lavoro — è la compresenza nel campo del politico delle istituzioni cosiddette “tradizionali” che si affiancano nella gestione del potere agli istituti dello Stato “moderno”. La Chieftaincy, come viene chiamata, è davvero una realtà molto forte, soprattutto in una nazione come il Ghana, ed è particolare oggetto di osservazione e dibattito soprattutto nella contemporaneità. In sintesi la questione sulla quale si interrogano intellettuali, politici, giornali fino ai blogs su internet è circa la rilevanza politica di una classe di individui, i Capi ed il loro entourage, che, apparentemente, poco si conciliano con un processo di modernizzazione che il Ghana contemporaneo vorrebbe attuare. La questione che invece si pone questa tesi — a partire dall’interrogativo appena delineato — è se, piuttosto di pensare le istituzioni tradizionali come ostensi a quelle “moderne” ed escluse a priori da un supposto processo di modernizzazione, non sia da considerare inserite a pieno titolo in questo processo stesso, che contribuiscono peraltro ad alimentare. Ciò sottintende, pensare la modernità delle realtà oggetto di studio in termini differenti rispetto alle categorie di Stato-Nazione, democrazia, cittadinanza; oppure che è plausibile ricavare dal contesto locale una declinazione politica differente di queste stesse categorie altrimenti considerate come universali dal pensiero politico occidentale.

L’ipotesi diventa quindi quella di iscrivere in un quadro unitario istituzioni e figure del potere diverse; all’interno cioè di una categoria - quella di autorità - da definire sulla base delle pratiche sociali. In questo modo si perde la caratterizzazione di “moderne” e “tradizionali” e si pongono sullo stesso piano di analisi attori che si muovono nel medesimo spazio politico, che ricorrono a strategie simili e che si fanno produttori e riproduttori di un sistema di valori condiviso. “Moderno” e “tradizionale”, così, vengono ad essere accusezioni puramente descrittive sul piano analitico, anche perché si trovano ad essere strumenti d’azione politica nel contesto di studio. Le figure e gli istituti del potere politico si differenziano pertanto rispetto ad una retorica storica che essi manipolano o per delle definizioni giuridiche che tuttavia sono
distanti dalle pratiche. Tutte, però, sono considerate autorità ed in tal senso agiscono: svolgono funzioni simili, sono elaborate da una ideologia unitaria, coinvolgono rapporti di dipendenza paragonabili, riproducono un sistema di valori identico.

L’obiettivo di analisi quindi si sposta sul potere, sulle logiche che esso produce, sui discorsi e sulle pratiche, sui dispositivi che ne permettono la riproduzione. Da questi dispositivi nasce la categoria di autorità che viene attribuita a determinati soggetti sulla base riconoscibili codici culturali, storicizzati, e riprodotti attraverso le pratiche anche più quotidiane. Soprattutto in quest’ultime, anzi, l’autorità intesa come una costruzione sociale trova il suo senso ed alimento: l’etnografia che sta alla base del percorso analitico qui proposto si rifà principalmente alla micropolitica quotidiana di alcune aree rurali e semi-rurali al fine di privilegiare una dimensione pratica, più che giuridica, del potere. L’analisi del rapporto Capivillaggio ed istituzioni dello Stato, ad esempio, avrebbe potuto svolgersi attraverso una lettura ragionata della produzione legislativa dello Stato del Ghana circa i rapporti con la Chieftaincy e con le autorità tradizionali: ciò tuttavia, a mio parere, avrebbe tralasciato la dimensione concreta del rapporto tra autorità e soprattutto la percezione degli attori e le loro relazioni con le istituzioni.

Dalle pratiche, quindi — ma comunque anche da una etnografia delle leggi, delle logiche “interne” alle istituzioni stesse e dalla storia di queste istituzioni — si evince un sistema di valori interno al gruppo che sorregge l’autorità, la giustifica, ne permette il funzionamento attraverso meccanismi di relazioni diseguali. Le pratiche, potremmo dire, producono una “teoria dei valori” del potere che permette il riconoscimento, la percezione, dell’autorità di una persona o di un istituto: in sintesi, questi valori ruotano attorno all’accumulazione, al benessere, ad un principio che ho scelto di chiamare dell’abbondanza; autorità è quella persona o quell’istituto che permette la riproduzione di una serie di patrimoni (genealogici, storici, economici) ed eventualmente il loro aumento. Questa idea sorregge e giustifica i rapporti di dipendenza.

L’etnografia vorrebbe poi sostenere l’ipotesi che il dispositivo di autorità sia una forma di produzione della soggettività politica. Un interesse di tal tipo (sul potere e sulla soggettività) nasce da una riflessione più ampia che riguarda il rapporto tra individuo e società. Una formulazione di tale questione è così espressa da Marc Augé:

«la questione del potere o dell’autorità [è] subordinata ad al-

Il soggetto — termine preso a prestito dall’opera di Michel Foucault che esprime bene l’idea del rapporto con i dispositivi di potere — si viene a costituire, nel suo essere politico, dipendentemente al principio di abbondanza, che nelle figure di autorità “istituzionali” trova la sua espressione massima. Tra queste ultime, i Capi “tradizionali” rappresentano — per motivi storici, ideologici, sociali — l’archetipo dell’autorità abbondante, poiché hanno incorporato la logica dell’abbondanza nella lunga durata, in un rapporto di continuità/discontinuità dal precoloniale, al postcoloniale.

Jean François Bayart attraverso una analisi delle formazioni politiche nella storia, “sociologia storica del politico”, rileva una concatenazione del coloniale nel postcoloniale dove certi gruppi di forza sono portatori di elementi di continuità (Bayart & Bertrand 2006, Bayart 2007). La continuità del coloniale nel postcoloniale non ha nulla di essenzialista; non si tratta cioè di scoprire un elemento “essenziale” del potere — che non trova giustificazioni cioè nell’ambito della storia o della cultura —, piuttosto, come dice Fabio Viti rispetto alla schiavitù «più che la riattualizzazione di un rapporto schiavista arcaico e storicamente concluso, le attuali forme di asservimento sono l’espressione del tutto moderna di fenomeni di lunga durata che si concretizzano in modalità diverse ma tutte riconducibili a rapporti di dipendenza personale incrementati, ugualmente basati sul modello familiare» (Solinas 2005, p. 87).


Il testo di Boni del 2003 è stato un utile strumento per la compilazione del presente lavoro oltre che per il supporto etnografico anche per il confronto di prospettive teoriche che, credo, i due lavori insieme possono offrire sull'organizzazione delle relazioni sociali dei sefwi. La prospettiva legata allo studio della disuguaglianza — di come essa si struttura, su quali principi di valutazione si fonda, come viene praticata — ha posto a mio parere l'aperta questione sul potere, sul discorso che di esso si fa, su come esso viene vissuto, esperito, praticato dagli attori, di come, in ultimo, esso viene giustificato e concettualizzato. Ribadendo l'assunto fondamentale di questo lavoro — che il potere non è solo ed esclusivamente istituzione ma che in essa si configura e che esso è socialmente praticato e pensato anche nei gesti più quotidiani — uno dei fini dell'analisi che segue è di delineare una teoria del potere che non è eminentemente sefwi ma che si basa sui dati etnografici e sulle esperienze tra essi raccolti e che potrebbe contribuire ad una riflessione più ampia, transdisciplinare e geograficamente trasversale, sul potere, sulla sua presunta necessità. Ritengo, infine, che la comprensione analitica di cosa il potere sia e di come forma le nostre azioni sia lo stamento di partenza per il suo superamento e per la costruzione di una soggettività alternativa.

Il confronto con la politologia ha fornito nel corso dello svolgimento delle ricerche bibliografiche un interessante cambio di prospettiva nonché un importante fonte di informazioni concettuali e di dati etnografici comparativi. L'opera di Jean François Bayart ed in generale l'approccio che ruota attorno alla rivista *Politique africaine* sono stati, tra gli approcci politologici, i più importanti in questo lavoro. Il maggior debito teorico va tuttavia a Michel Foucault e a Pierre Bourdieu. I due studiosi francesi costituiscono di fatto le coordinate teoriche del lavoro che segue: l'idea di osservare le pratiche del
potere nella loro “capacità produttiva” di discorsi, di soggetti e di pratiche ed il fatto di concepire l’autorità come un fatto sociale, analizzabile, decostruibile e quindi descrivibile, deriva dalla lettura intensa dei due autori che a mio parere costituiscono una interessante sfida per la letteratura classica sugli Akan. Questa infatti si incentra, soprattutto in Ghana, su testi di riferimento anglosassoni, spesso di tradizione funzionalista; credo che ciò sia dovuto ad una questione di “tradizioni di pensiero” nelle quali uno studioso interessato ad una certa area si inserisce inevitabilmente. Ritengo tuttavia che la permeabilità tra tradizioni intellettuali e letterature possa solo portare ad un ampliarsi delle prospettive. Questo discorso vale anche per gli studi sulla “modernità” africana — Alain Marie, Jean e John Comaroff. Le opere di questi autori contengono a mio parere di una efficacia teorica che ha permesso la comprensione di una certa etnografia sefwi che altrimenti sarebbe rimasta solo a livello descrittivo.

L’area di ricerca

L’indagine appena introdotta ha come oggetto specifico un’area etnica che si distribuisce pressoché omogeneamente nelle zone forestali del Ghana sudoccidentale, al confine con la Costa d’Avorio. Quest’area è occupata principalmente dal gruppo etnico sefwi pur essendo stata sottoposta, per un lungo periodo a partire dal tardo periodo coloniale (XIX/XX secolo) da un graduale quanto crescente arrivo di immigrati provenienti da diverse parti del Ghana — in particolare dal nord — e, in misura minore, da altre nazioni (Togo, Costa d’Avorio). Il periodo in cui la presenza di immigrati è risultata più massiccia è quello che ha coinciso con l’estensione delle coltivazioni di cacao nell’area attorno agli anni ’40 e ’50 del XX secolo: da questo periodo in poi la presenza non indigena nell’area sefwi è diventata una realtà non solo demografica ma anche politica.

I Sefwi costituiscono un gruppo etnico di dimensioni relativamente ridotte se confrontate con altre realtà nazionali. Il gruppo tuttavia condivide tratti culturali e sociali simili ad altre popolazioni confinanti: esso infatti appartiene al ceppo etno-linguistico akan che si estende per gran parte dell’attuale Ghana e per parte della Costa d’Avorio costituendosi come uno dei più grossi della regione dell’Africa occidentale. I principali tratti condivisi sono innanzitutto la lingua, dove il sefwi rappresenta una variante locale di idiomi equi-
parabili per grammatica e vocabolario, e gli aspetti legati all’organizzazione sociale e alle credenze sovranaturali.

Per quanto riguarda la prima, i Sefwi definiscono la loro identità attraverso la logica matrilineare, cioè per discendenza uterina. Il matrilignaggio è il luogo privilegiato della costruzione sociale della persona: in esso vengono definiti diritti ed obblighi, appartenenza, posizione sociale. Il lignaggio è un punto di riferimento trans-temporale dove gli antenati, i membri del lignaggio deceduti, “vivono” per così dire nel presente e compongono il gruppo tanto quanto i membri viventi; l’identità personale si costituisce dunque a partire da un passato remoto che attraverso linee precise si actualizza nella persona. Le relazioni costitutive della persona non sono tuttavia rigidamente ed unilinearmente legate alla logica matrilineare: ricomposto il paradigma fortesiano della riducibilità dei gruppi akan al solo principio matrilineare, la letteratura ha portato alla luce l’importanza della relazione patrilaterale e della residenza virilocale nella definizione della persona e nell’organizzazione dei gruppi. Il rapporto padre/figlio ha una sua coerenza non solo legata a precise pratiche sociali ma anche, come si mostrerà più avanti, a consistenti credenze.

La logica matrilineare costituisce anche il meccanismo di identificazione delle cariche dell’organizzazione politica “tradizionale”\footnote{Per 	extit{tradizionale} qui intendo l’organizzazione politica che fa riferimento al passato precoloniale.}. Quest’ultima si può per il momento brevemente definire come un regno, al cui vertice è posto un Sovrano che amministra una serie di Capivillaggio subordinati posti a guida di porzioni di regno, chiamate seggi che comprendono più villaggi. In tutti i livelli del regno — sovrano, Capo del seggio, Capo del villaggio — la matrilinearità è il criterio di selezione della carica politica: all’interno del gruppo uterino, attraverso procedimenti complessi che verranno descritti in dettaglio nel corso del lavoro, viene scelto un candidato al trono. Il lignaggio, conseguentemente, risulta essere il luogo delle competizioni e delle strategie politiche; la sua dimensione e soprattutto composizione è oggetto di continue dispute e riformulazioni basati sul particolare momento politico: ecco perché, in più di una occasione, si parla di “retoriche parentali” per sottolineare il carattere strategico su quello prescrittivo.

Il mondo della natura, per i Sefwi, è popolato da una serie di creature che solo analiticamente possiamo definire sovranaturali. Gli 	extit{abosoe} sono in effetti divinità minori, spiriti, che si trovano praticamente nella natura e
ovunque: in un sasso, in un fiume, in un albero. Questi esseri sono venerati attraverso tecniche rituali e di preghiera: le loro sembianze si crede siano pressoché simili a quelle umane e la loro organizzazione sociale identica a quella del regno. Il pantheon delle divinità sefwi si compone quindi di abosoe curatori, veggenti, capi, soldati o abosoe semplici o, ancora, spiriti maligni. All’apice della gerarchia si trova nyame il creatore, indifferente alle questioni terrene ma ultimo riferimento degli abosoe. Ogni sefwi può venerare un suo personale obosorn (sing. di abosoe) con amuleti e preghiere oppure uniformarsi a quello dell’area dove risiede, in genere uno spirito collocato in un elemento naturale e venerato da sacerdoti ufficiali. L’intero regno possiede alcuni abosoe che potremmo definire nazionali: il fiume Sobore ed il fiume Tano sono oggetto di particolare culto e si crede che in essi vivano gli spiriti fondativi della gente sefwi. Vi sono poi particolari luoghi del regno particolarmente attivi di energia spirituale ed oggetto di culto: una sorgente presso il villaggio di Wiawso, dei fori nel terreno nel villaggio di Bosomoiso. In generale i Sefwi pongono una distinzione abbastanza precisa tra natura e cultura, tra mondo dell’oscurio e mondo umanizzato, dove gli elementi naturali — la terra ed i suoi frutti — vengono venerati laddove sono oggetto di intervento umano: il senso di molti rituali, principalmente feste del raccolto, è proprio un dispiegare questo confine. Le credenze negli spiriti sono state influenzate e trasformate con l’importazione della religione cristiana a seguito del colonialismo: esse tuttavia non sono state rimosse totalmente ed ancora nella contemporaneità sopravvivono ampie zone dove le credenze “tradizionali” sono molto vive; il riferimento a spiriti e forze è infatti costante nella realtà quotidiana che spesso è vissuta ed interpretata dai sefwi in termini religiosi. Questo è anche il motivo di una diffusione davvero capillare di chiese cristiane di differenti tipi (cattoliche, anglicane, protestanti, spiritualiste, avventiste) e di culti profetici. La religione musulmana è presente seppure in misura marginale rispetto ad altre aree del Ghana.

L’economia dell’area è stata notevolmente influenzata dalle coltivazioni di cacao avviate nei primi decenni del XX secolo. Un’agricoltura basata su questo tipo di prodotto ha tre conseguenze in particolare: innanzitutto è monoculturale e crea quindi una dipendenza univoca da un solo prodotto escludendo di fatto la biodiversità e la differenziazione della produzione; ciò significa che il terreno riduce la quantità di minerali presenti impoverendosi ed impedendo di fatto la possibilità di coltivare altri prodotti nello stesso appezzamento. Il cacao, poi, è una pianta particolarmente invasiva che non prevede coltivazioni integrate. In secondo luogo, direttamente collegata alla
monocoltura, è la dipendenza economica dalla produzione di un singolo prodotto soggetto alle oscillazioni del mercato globale. Il cacao sefwi è destinato al 100 per cento all’esportazione oltremare: la produzione risente quindi della legge della domanda dei paesi europei e dell’offerta di paesi concorrenti nella produzione (Sud-America, Costa d’Avorio). In più di una occasione nel XX secolo i coltivatori sefwi hanno duramente risentito delle logiche di mercato che hanno abbattuto notevolmente i prezzi: il problema si allarga se si tiene in considerazione che praticamente il 70 per cento della popolazione è impiegata nell’agricoltura del cacao o dipende comunque da essa per il sostentamento. In terzo luogo la coltivazione del cacao ha provocato una riduzione massiccia della ricchezza forestale di cui il sefwi era uno dei pochi bastioni. Al deforestamento ha contribuito, è il caso di sottolinearlo, non solo l’agricoltura ma anche il taglio commerciale ad opera di imprese principalmente straniere, come la Gliksten SA oggi Suhuma, una grossa segheria presente nel sefwi.

Oltre al cacao, l’agricoltura ruota intorno alla produzione di prodotti locali di alimentazione quali manioca, ighname, banana da farina, destinati principalmente ai mercati locali. Negli ultimi decenni si sono sviluppate imprese private o individuali destinate al settore dei servizi: questi sono molto variegati e vanno da ditte di trasporto (che a loro volta possono andare da un proprietario con tre/quattro automezzi fino al tassista) fino all’occupazione temporanea e tendenzialmente fallimentare di operatore telefonico di strada.

Nel corso del lavoro emergeranno alcuni aspetti relativi alla storia sefwi, in particolare del Regno di Sefwi-Wiawso (oggi compreso nel Sefwi-Wiawso District) uno dei tre regni in cui è suddivisa l’area etnica. Riporto ora pertanto solo alcuni cenni generali che servono come linee guida:2 Il big bang sefwi, per riprendere l’espressione con cui lo storico Ivor Wilks ha chiamato l’emergere della struttura imperiale dei vicini Asante, si ha tra la fine del XVIII secolo ed il XIX: in questo periodo il gruppo migrante asanker a proveniente da nord si stabilisce nell’area forestale tra i fiumi Tano e Bia imponendosi egemonicamente sugli altri gruppi presenti nell’area. La strutturazione dei regni precoloniali si è avuta attorno a tre centri principali, Wiawso, Bekwai e Ahwiaso. Il Regno di Sefwi-Wiawso — del quale gli asanker a costituiscono il matrilineaggio reale — si impone nell’area grazie anche all’ausilio militare e politico del vicino ed ormai stabilizzato Impero Asante. L’arrivo degli Inglesi nell’area ed il graduale ingresso del colonialismo organizzato si inserisce in

un contesto socio-politico in formazione: le alleanze interne al Regno (tra Capivillaggio e Sovrano) ed esterne (con gli Asante) erano ancora molto flui-
de e dinamiche ed i colonialisti si inseriscono in questo processo di
enendo ben presto i registi. A fine XIX secolo il Sefwi rompe i legami politici con
l’Asante ed entra a pieno titolo nel progetto coloniale inglese che trasforma i
rapporti di forza ed istituisce le proprie autorità.

Metodologie di ricerca

L’indagine etnografica a fondamento di questo lavoro è frutto dell’applica-
zione di un metodo che tenterò di sistematizzare in questo paragrafo. Esso
si è venuto a creare, per così dire, in corso d’opera: gli strumenti classici
dell’antropologia — indagine partecipante, interviste, raccolte di narrazioni,
questionari, archivi — sono stati declinati sul campo influenzati da due fatti-
tori principali, l’uno contingente, l’altro soggettivo. Il primo si può definire
come “la realtà nel suo presente storico” ovvero, banalmente, i Sefwi come
vivono oggi e gli eventi di cui sono partecipi. Quello soggettivo riguarda l’os-
servatore, il ricercatore, ovvero la funzionalità personale di certi strumenti di
indagine sia a seconda del momento quotidiano, sia a seconda dell’interlocu-
tore. Tenterò, quindi, di schematizzare la metodologia di ricerca a partire da
questi due assunti.

Innanzitutto l’indagine si è avvalsa di un periodo di permanenza sul cam-
po per un totale di otto mesi non continuativi: sette mesi di ricerca intensiva
più uno di ritorno sul campo per raccolta e verifica di materiali aggiuntivi.
La quasi totalità del tempo è stata trascorsa in area sefwi e, in particolare,
in una trentina di villaggi nei quali ho compiuto visite periodiche e regolari,
ed in otto dei quali ho vissuto per periodi variabili dai due mesi ad alcuni
giorni.

La scelta dei villaggi nei quali compiere indagini dense — nei quali cioè si
è vissuta la quotidianità degli attori — è stato un primo elemento di metodo
che è necessario sottolineare. La spinta a considerare le istituzioni di potere
dello Stato del Ghana e quelle “tradizionali” come euristicamente assimilabili
ha disposto la scelta dei villaggi a partire dai binomi centro/periferia, urba-
no/non urbano: tre degli otto villaggi si possono definire aree completamente
rurali o forestali (Nyamiedieso, Anglo, Asantan), tre sono villaggi rurali
(Tanoso, Domiabra, Datano) ma potenzialmente (quantomeno per Tanoso)
soggetti a semiurbanizzazione, Wia wso e Kesekrom semiurbani. E’ necessa-
ria tuttavia una precisazione: per quanto riguarda l’area sefwi — una zona comunque marginale del Ghana da un punto di vista infrastrutturale — il concetto di semiurbanità non è paragonabile a quello della costa del Ghana o delle regioni centrali nè tantomeno a quello delle periferie metropolitane di Accra, Kumasi, Cape Coast dove l’urbanizzazione è più evidente e massiva e prende la forma di sviluppo tecnologico e dei servizi. Wiawso ad esempio, il villaggio capoluogo, non è collegato con linee telefoniche e non ha un acquedotto e l’unica strada asfaltata di una certa importanza è quella che collega il villaggio con Kumasi (in pratica una strada interregionale). Di conseguenza anche la semiurbanità degli altri villaggi è relativa.

Le istituzioni di potere nei vari villaggi si articolano in modo variegato e questo ha permesso di tenere in considerazione vari fattori: in alcuni villaggi (come Anglo) la figura del Capovillaggio era praticamente ininfluente, in altri invece lo era quella del membro politico (come Tanoso). In altri le figure erano in armonia (come Kesekrom, Asanteman e Datano) in altri ancora in conflitto (come Asafo o Tanoso). La composizione “etnica” dei villaggi era poi altrettanto diversificata passando da aree dove gli attori provenivano da differenti zone del Ghana (come Wiawso, Dwinase, Tanoso, Datano) ad altre più omogenee etnicamente (come Domiabra, Nyamiedieso, Anglo). Anche la scolarizzazione, lo sviluppo infrastrutturale, il tipo di economia sono stati fattori differenemente distribuiti nelle realtà di indagine più intensa ed hanno contribuito ad ampliare il panorama di riferimento.

Nei villaggi l’indagine si è svolta attraverso l’osservazione e la comprensione dei rapporti di potere nella loro quotidianità, le figure che vengono considerate autorità, la relazione degli attori con esse e l’oggetto, il contenuto, dei rapporti. La documentazione si è basata in primissimo luogo su quella che si usa definire osservazione partecipante ovvero, in pratica, prendere parte alle attività ordinarie e straordinarie della vita sociale. E, in questo senso, mi sono trovato ad assistere personalmente — e spesso attivamente — a tutti gli eventi oggetti della presente etnografia: dispute familiari o di villaggio, consigli ed assemblee, giudizi di Capi o del tribunale, rituali, conversazioni, vita ordinaria nelle abitazioni degli attori. La registrazione avveniva su diari o file registati, le conversazioni “informali”, i colloqui, i dialoghi venivano riassunti in forma schematica sul diario riportando laddove possibile per intero parti di frasi. Per quel che riguarda eventi più straordinari ma

---

3 Al momento della ricerca di campo si stava avviando l’asfaltatura di un’altra direttiva principale che dovrebbe collegare Wiawso con la Costa d’Avorio.
che fanno comunque da sfondo (o da oggetto) di questo lavoro sono stato ancora una volta personalmente coinvolto: così per gli eventi che riguardano la destituzione del Sovrano Nana Okumdom II (Cap. 6) ho assistito non solo alle procedure istituzionali ma anche alle attività dell’Associazione giovanile (Cap. 10), alle manifestazioni di strada, alle riunioni.

Sui rapporti ordinari di potere ho tentato di costruire la mia etnografia sulla base di un metodo che mi permettesse di tenere conto del punto di vista dell’attore coinvolto dal potere (assoggettato?) più che di quello istituzionale. Così, ad esempio, nell’indagine sui luoghi deputati al potere (le istituzioni) ho distinto la parte istituzionale da quella esterna all’istituzione concentrandomi più sulla relazione tra esse che sulla rappresentazione di una o dell’altra. Sulle pratiche del potere e sulle idee, opinioni, valori soggiacenti ad esse ho voluto tenere conto di vari punti di vista e ciò mi ha portato molto spesso a non potere utilizzare frequentemente il registratore o il metodo dell’intervista: una domanda ad un attore appena uscito da un ufficio, una conversazione per strada, o un’opinione a “caldo” dopo il giudizio di un Capo hanno costituito, a mio parere, una sostanza analiticamente molto fruttuosa da confrontare con l’ossatura delle informazioni rilevate con i metodi classici. Ciò che intendo dire, quindi, è che il metodo di indagine ha beneficiato anche di ciò che si potrebbe definire effimero, scontato, poco oggetto di sistematizzazione: conversazioni, idee, atteggiamenti, espressioni hanno detto spesso molto di più del potere di una dichiarazione ufficiale di un Capovillaggio.

Naturamente l’intervista sistematizzata, studiata con domande logiche, registrata, ha avuto la sua centralità nell’indagine. Ho compiuto circa una cinquantina di interviste portate a termine con successo e una trentina interrotte o parziali. Anche in questo caso gli intervistati sono stati oggetto di una scelta accurata anche se con frequenza alcune interviste partivano da una scelta più che altro casuale o indirizzata dalla logica. In questo senso le interviste ai Capivillaggio sono state d’obbligo: alcune però hanno portato ad una serie di incontri successivi e gradualmente più approfonditi, altre si sono interrotte dopo la prima o seconda. Rispetto ad altri attori la scelta dell’intervista è stata molto legata alla contingenza — e così dopo la seduta del tribunale rivolgevo agli attori delle questioni — o ad un approfondimento sistematico di certi aspetti — è il caso, ad esempio, delle interviste che hanno avuto per oggetto il periodo Rawlings nel Sefwi. Più in generale ho privilegiato l’intervista e l’uso del questionario quando si rendeva necessario un approfondimento di una linea di indagine, di un aspetto particolare, o una scrematura di informazioni che potevano considerarsi accessorie.
solo alla luce di una investigazione ragionata.

Uno strumento centrale nella ricerca di campo è la raccolta di fonti documentarie e d’archivio. Questo lavoro si caratterizza per una mancanza di un approfondito lavoro d’archivio per due ordini di motivi. Tutto il periodo di missione nel Sefwi è stato caratterizzato dal macro-evento della destituzione del Sovrano reggente Nana Okumdom II, un vero e proprio “fatto sociale totale” che ha influito in modo incredibilmente intimo moltissimi aspetti della vita sociale dei Sefwi. Una conseguenza dell’evento, collegata ad una militarizzazione della zona non massima ma comunque presente, è stata la chiusura degli archivi di Palazzo (la sede centrale del potere tradizionale a Wiawso) ed un piantonamento costante degli stessi da parte delle forze armate. La mia ricerca di campo ha fin dall’inizio preso in considerazione la necessità di una ricerca archivistica: in attesa di un ridimensionamento della situazione politica ho iniziato le ricerche rimandando a tempi fruttuosi la raccolta di materiali d’archivio. Questi tempi, purtroppo, si sono prolungati fino a coincidere con la chiusura del momento etnografico e l’inizio della compilazione del presente lavoro\(^4\). La seconda missione di campo (novembre 2006) è stata specificatamente organizzata per la ricerca d’archivio: ho tentato di coinvolgere le istituzioni che mi hanno accolto sul campo (la Queenmother della Sefwi Wiawso Traditional Area, alcuni Capi influenti, la District Assembly) nel trovare una possibile via che mi permettesse di accedere agli archivi. No-nostante questi sforzi la situazione non si è sbloccata e, anzi, ho corso il rischio di compromettere i delicati equilibri istituzionali in atto\(^5\). Ho quindi rinunciato ad una ricerca di archivio sistematica ed ho percorso altre strade che mi hanno comunque permesso di ottenere il materiale documentario di cui dispen
don.

\(^4\)A tutt’oggi, dalle informazioni che ricevo dal campo, il Palazzo è ancora oggetto di occupazione militare.

\(^5\)Senza entrare troppo nel merito, il problema è subentrato dal momento in cui l’accesso agli archivi mi poteva essere concesso previa approvazione scritta delle parti in causa nel conflitto, ovvero il Sovrano e la Queenmother. Quest’ultima mi ha fatto immediatamente pervenire una lettera di consenso, il primo — nonostante le mie pressioni e quelle del Presidente della District Assembly, ha temporaneamente negato l’accesso. Ciò ha alimentato il conflitto in corso con un altro elemento: la negazione da parte del Sovrano è stata interpretata dalla controparte come una riprova delle sue responsabilità civili e penali sull’area e come una testimonianza di un atteggiamento negativo nei confronti di una «diffusione della cultura sefwi». Parallelamente il Presidente dell’Assembly di Wiawso mi ha chiaramente fatto intendere di non voler entrare in questioni spinose e, dopo poco, mi ha negato l’appoggio.
gentilmente concesso di studiare il materiale in loro possesso: tra loro vi sono anziani del consiglio di Wiawso, alcuni studiosi sefwi, Capivillaggio di villaggi influenti (Asafo, Kesekrom) e detentori di cariche (Gyaasehene). Senza pretendere di aver compensato una ricerca archivistica in questo modo ho comunque organizzato le mie indagini ottenendo dei risultati che considero soddisfacenti.

Un secondo livello si configura più propriamente all'interno della metodologia. L'aspetto storico e diacronico ritengo sia fondamentale per lo studio di qualsiasi aspetto sociale e questo lavoro ne vuole rendere atto in molti punti (cf. Prima Parte). L'indagine etnografica, tuttavia, si è concentrata in particolar modo su aspetti della contemporaneità o sull'immediato passato. In tal senso mi sono avvalso, oltre che della metodologia appena sopra esposta, anche di pubblicazioni circa la storia del Ghana contemporaneo tentando di declinare i caratteri nazionali nel locale grazie all'aiuto delle fonti orali. Una sistematizzazione delle fonti archivistiche sefwi, poi, è stata effettuata sia da Penelope Roberts (Roberts 1985) che da Stefano Boni nei suoi lavori: grazie ai loro lavori ho potuto trovare i confronti storici di cui avevo necessità.

Altri tipi di materiali scritti sono invece stati oggetto di particolare inchiesta (cf. Fonti, Appendice B): tra questi gli atti dei procedimenti giudiziari del Tribunale di Wiawso, gli archivi della District Assembly, le registrazioni delle riunioni della stessa, i diari dei segretari dei Capivillaggio, quotidiani e pubblicazioni occasionali. Ad esse si è aggiunta una raccolta di materiale dal web, nei siti di interesse, nei quotidiani on line, nei blogs.

Il rischio costante che si corre nell'indagine etnografica è, credo, di lasciarsi influenzare o guidare dalle rappresentazioni (dai “ragionamenti su ...”) delle pratiche che gli attori producono piuttosto che leggere ed interpretare le pratiche stesse e queste rappresentazioni. Ciò è molto evidente quanto si opera nel campo del potere: questo produce dei discorsi che formano il senso comune e giustificano le pratiche (e, peraltro, questo lavoro vorrebbe dimostrare come ed in che senso); il potere è pervasivo nelle rappresentazioni che di esso si fa, induce a dire di sè anche quando apparentemente non è presente. Il ricercatore può correre il pericolo di farsi portavoce di queste “retoriche” riproducendole anziché prenderle come oggetto di indagine. In aggiunta gli attori spesso riportano come risposta agli interrogativi le idee del senso comune, le opinioni diffuse e accettate dal potere stesso.

Il metodo che ho tentato di attuare è stato quello di non limitarsi alle rappresentazioni o al detto ma di verificare e mettere alla prova le rappresentazioni con la prassi, le idee, opinioni, considerazioni con le pratiche concrete.
Con questo non intendo sostenere che le rappresentazioni non hanno una loro concretezza: esse sono il prodotto di giochi di forza e pertanto meritano il giusto peso in quanto oggetti di indagine. Esse esprimono inoltre i modi in cui qualcosa viene detto o pensato ed è in questo senso che devono essere prese in considerazione. Credo in ogni caso che esse vadano armonicamente fatte dialogare con altri elementi della realtà, osservabili nel loro dispiegarsi empirico: gesti, posture, pratiche sono anch'essi prodotti di relazioni e producono relazioni.

L’etnografia, in conclusione, non ha la pretesa di essere esaustiva e definitiva. Credo nella cumulabilità della conoscenza, soprattutto rispetto ai fatti che riguardano gruppi umani.

La tesi si suddivide in due Parti. Nella prima verranno descritte con l’approdo dell’etnografia e con analisi teoriche e storiche le istituzioni, i luoghi, le pratiche e le relazioni dei poteri nel Sefwi contemporaneo. Dopo aver delineato i “luoghi” del potere e la relazione tra gli attori e questi (Cap. 1, 2, 3) si esamineranno due aspetti del potere: la gestione della giustizia e delle risorse (Cap. 4, 5). Il capitolo finale della Prima Parte (Cap. 6) si presenta come un palcoscenico dove attori, istituzioni, pratiche, strategie, conflitti trovano spazio attorno ad un evento centrale che mostra chiaramente la complessità del campo del politico. La Seconda Parte si presenta come l’immersione nella declinazione locale dell’autorità politica che verrà esaminata sotto i suoi aspetti pratici, nelle credenze, nella logica che la struttura (Cap. 7, 8). Si verrà ad individuare quindi il principio di base dell’azione del potere nel sociale esplicitato nel campo del politico, ciò che ho voluto chiamare il principio di abboundanza (Cap. 9). E’ a partire da questo che si tenterà di verificare come esso, ancora nella contemporaneità, costruisca la soggettività individuale (Cap. 10) prendendo due casi di soggetti pienamente operanti nel campo del politico. Se la Prima Parte descrive la cristallizzazione del Potere nelle istituzioni e nelle pratiche istituite, la Seconda vorrebbe rendere atto dell’aspetto più intimo e quotidiano mettendo in luce la pervasività del potere anche nella costituzione del sé.

Ringraziamenti

La presente tesi di dottorato rappresenta una tappa di un percorso di ricerca a più livelli al quale hanno dato il loro contributo alcune persone, ciascuna
con il suo differente e sostanziale apporto. Esprimo a tutti coloro che cito di seguito i miei più sinceri ringraziamenti per aver concorso alla realizzazione di questo lavoro.

Pier Giorgio Solinas, Dino Cutolo, Stefano Boni, Luciano Licausi e Fabio Viti hanno inciso molto nel mio modo di fare antropologia che credo si sia formato amalgamando da ognuno di loro parti di esperienze, opinioni, teorie: desidero pertanto ringraziarli augurandomi che in questo lavoro possano trovare un pezzo della loro antropologia.

La comunità antropologica senese è l’ambiente che mi ha permesso sempre un confronto costante sulle questioni dell’autorità, del potere, dell’individuo. Ringrazio tutti coloro che ne fanno parte e che direttamente o indirettamente hanno ispirato vari momenti nel progresso del lavoro: grazie ai docenti della Scuola di Dottorato, ai membri del Network Interdipartimentale di Studi sulle Africne, ai colleghi della Scuola.

Ringrazio anche chi, nel corso dei tre anni di Dottorato, mi ha accompagnato nelle alternanti vicissitudini di un antropologo in formazione, aiutandomi a riflettere anche in questo caso su cosa vuol dire rapportarsi con i “poteri” e su come rifuggirli: gli amici del Poggio, del Colle, del borgo di Radi.

Voglio ringraziare anche i miei familiari come l’ambiente che ha più sentito le mie partenze. Spero che questo lavoro rappresenti per loro la restituzione del “debito” che ho nei loro confronti. Grazie anche a Gre, compagna di viaggio: quella terra rossa, quegli alberi, ...

Questi Ringraziamenti non sarebbero completi senza una sezione a parte dedicata a chi in Ghana e nel Sefwi ha permesso lo svolgersi del mio lavoro e la formazione della mia esperienza.

Un caro saluto e ringraziamento va a Gianna Da Re, responsabile della ONG “Ricerca e Cooperazione”, il cui supporto è stato fondamentale per tutta la ricerca. E con lei grazie anche al suo staff per l’ottimo equilibrio tra professionalità e amicizia sincera: Alex, Jones, Gifty.

Il mio percorso di ricerca non avrebbe avuto nessuna riuscita senza la vicinanza, nel lavoro come fuori, di alcune persone che si sono resi accompagnatori, informatori, compagni di serate, amici: grazie a Kenneth e Grace, Kofi e Frank, Maxwell, Kandahar, Collins, Gyabeng, Mr. ThousandGod e famiglia.

Un ricordo particolare alla memoria di Yao Manua: “un grande elefante non muore mai”.

Il più forte riconoscimento va a Stephen Kofi Mensah. Collaboratore, consigliere, amico, padre: senza la sua guida esperta, sobria e attenta il mio lavoro ed il mio soggiorno non avrebbero dato i frutti sperati. Grazie di cuore a lui e alla sua compagna Ama per avermi accolto nella loro casa.

Ringrazio infine tutte le persone che mi hanno permesso il confronto, consentendomi di accedere al loro presente, e con cui ho vissuto accanto in tutto il Sefwi ed in particolare nei villaggi di Tanoso, Nyamiedieso, Datano, Domiabra, Asafo, Asanteman, Kesekrom. In tutti loro ho trovato il garbo dell’autorevolezza senza mai il peso di nessuna autorità.
Parte I

Poteri nel Sefwi contemporaneo: istituzioni, soggetti, pratiche
Capitolo 1

Il sistema dei Capivillaggio

1.1 Nana

L’organizzazione del potere politico delle comunità akan è stata un oggetto di studio privilegiato sin dalle prime ricerche antropologiche nell’area: nomi quali Meyer Fortes, Jack Goody, Michel Izard, Emmanuel Terray, Marc Augé⁴ hanno contribuito con le loro indagini alla comprensione dell’area. Molti studi storici ed etnostorici hanno poi accompagnato le indagini antropologiche supportandole con dati aggiuntivi e chiarendo tratti importanti dei differenti percorsi storici delle società akan: Ivor Wilks, Thomas McCaskie, Claude Helene Perrot, solo per citare alcuni nomi, con i differenti approcci che li caratterizzano — e che talvolta hanno animato vivaci dibattiti — permettono oggi di conoscere approfonditamente le dinamiche che hanno portato alla formazione e trasformazione, nel corso del tempo, delle organizzazioni politiche di quest’area dell’Africa occidentale. L’approccio antropologico classico ruota fondamentalmente attorno ad una questione centrale: la definizione del tipo di organizzazione politica dell’area akan.

Le questioni brevemente premesse appaiono oggi inserite sotto nuova luce. L’organizzazione centralizzata definita “stato” si può applicare indifferen-mente alle formazioni politiche “tradizionali” come allo Stato-Nazione postcoloniale, nato in seno al colonialismo e sviluppatosi successivamente alle Indipendenze. I due “stati” convivono, laddove naturalmente, come nel caso dei sefwi, si è parlato di società non acefale. Due modi di organizzare il potere e di amministrarlo si fronteggiano quotidianamente, inseriti nel

⁴(Fortes & Evans-Pritchard 1940, Izard 1992)
presente storico. Lo Stato “tradizionale” è ordinato attorno ad una struttura verticistica — il regno — dove un sovrano governa su alcuni Capivillaggio che a loro volta si intendono gerarchicamente superiori ad altri Capivillaggio. Il sistema, talvolta definito dalla letteratura come feudale, “sopravvive” allo Stato “moderno” la cui definizione costituzionale vuole che sia repubblicano, su base elettorale democratica, la cui sovranità appartiene al popolo. Le due forme politiche, come si cercherà di mostrare, non sono da intendere come opposte, alternative. I soggetti che le compongono, le istituzioni di cui sono formate, appartengono al medesimo campo del politico, condividendo spazi d’azione, di competizione.

Nel linguaggio sefwi i soggetti compresi nella definizione di “autorità tradizionale” vengono indicati con un termine specifico: nana. Si tratta dell’espressione con la quale viene indicata la guida politica di una comunità — villaggio o Regno — nell’area sefwi e akan in generale. L’esatta connotazione del termine varia a seconda del contesto: l’espressione può assumere il significato di anziano, antenato, come di capo, padre o anziana, nel caso si tratti di una figura femminile (Viti 1998, p. 231). Il termine nana viene utilizzato indifferentemente al grado, alla posizione gerarchica, all’età: il soggetto in questione deve trattarsi, in ogni caso, di un individuo dotato in qualche maniera di un’autorità politica riconosciuta, un certo grado di conoscenza dei fatti della comunità, esperienza e carisma. Nana viene quindi usato nella pratica per l’omanhene, il leader massimo del Regno (da akan, stato, comunità e ohene, capo, leader, condottiero) come per l’ultimo Capivillaggio o responsabile di una comunità minore (odikro). Formalmente il termine dovrebbe essere utilizzato solo per i Capivillaggio di una certa importanza, appartenenti ai gradi più alti della gerarchia del Regno o agli anziani. Per esteso però diviene l’appellativo di chi, occupando una carica istituzionale o essendo riconosciuto come “istituzione”, possiede quei caratteri che socialmente vengono attribuiti all’autorità.

La terminologia locale corretta (sefwi o comunque twi, la lingua “franca” dei gruppi akan ghanesi) che si riferisce ad un individuo che occupa il ruolo istituzionalmente più elevato di una comunità è ohene che viene tradotto nell’inglese degli attori con chief. L’estensione semantica che i Sefwi attribuiscono al termine è variegata: in effetti ohene è il capo, inteso però come guida, padrone e condottiero di una determinata comunità o località. Il Capivillaggio di Wiawso, ad esempio, sarà il wiawsohene dal nome del villaggio a cui viene aggiunto il suffisso ohene. Nana, ohene, sono riferimenti linguisticli la cui connotazione ampia permette già una comprensione generale.
di come l’occupante una carica politica riassuma e concentri in se’ una serie di caratteri che si rifanno a sfere apparentemente distinte, dalla parentela (padre), alla religione (guida), alla storia (condottiero) fino ad un livello più strettamente legato ad una concezione politica del potere (capo) (Cf. Izard, M. in Viti 1994, p. 9).

Ogni villaggio del Regno di Sefwi-Wiawso si compone di un agglomerato di abitazioni la cui guida è affidata ad un Capovillaggio. Il villaggio, kraa in sefwi, si compone al suo interno di alcuni lignaggi uterini (abusua) appartenenti a differenti clan matrilineari: ogni lignaggio è affidato ad un anziano, abusua panyn (da abusua, matrilignaggio, e panyn, anziano) che ne è la guida morale ed il rappresentante politico verso l’esterno. L’abusua panyn si occupa di tenere insieme la famiglia, dirimendo i conflitti tra i membri ladri amministri e distribuisce equamente le terre comuni della famiglia o i prodotti che da esse derivano. Un altro fondamentale compito dell’anziano è la rappresentanza esterna del gruppo uterino: un abusua panyn, assieme agli anziani delle altre famiglie del villaggio, compone il gruppo degli anziani di un villaggio che agiscono a cospetto del capovillaggio.

Un insediamento sefwi, poi, si compone abbastanza comunemente anche di uno o più gruppi di immigrati che si sono stanziati stabilmente nel villaggio da varie generazioni. Nella maggior parte dei casi, questi gruppi si sono spostati nell’area per ragioni economiche (commercio) o per la ricerca di lavoro, conservando la propria identità etnica. Nei villaggi sefwi essi hanno in genere un rappresentante, che può essere il loro abusua panyn nel caso si tratti di famiglie corporate matrilineari (come nel caso di gruppi immigrati di ceppo akan) o un leader scelto tra gli individui più carismatici. I rappresentanti dei gruppi immigrati compongono, come i rappresentanti dei gruppi sefwi, la composita corte del Capovillaggio, partecipando alle discussioni, ai rituali, alle formulazioni giudiziarie.

La corte è il luogo istituzionale della pratica politica. Negli insediamenti di medie e piccole dimensione generalmente coincide con l’abitazione dove il capo risiede comunemente e viene indicata con il termine “palace” (ahinfie). Il palazzo è facilmente riconoscibile nei villaggi meno urbanizzati, trattandosi molto spesso della costruzione più grande del villaggio. L’edificio è occupato, oltre che dal Capovillaggio e dalla sua famiglia, anche da alcuni membri del lignaggio di appartenenza: differentemente i membri del lignaggio residenti nel villaggio occupano abitazioni poco distanti. Negli insediamenti più grandi

\[2\text{Cf. Capitolo 2}\]
il Capovillaggio possiede il più delle volte una sua abitazione privata e a “palazzo” svolge solo le sue mansioni istituzionali. Il palazzo rimane tuttavia un edificio rivestito di una certa sacralità: in esso sono contenuti i seggi del lignaggio reale (bia), artefatti lignei dalla forma di uno sgabello che si sostiene siano la sede materiale degli spiriti degli antenati che, attraverso di essi, coadiuvano i viventi nell’esercizio del potere (Sarpong 1971).

La presenza del lignaggio attorno al Capovillaggio è indicativa del rapporto che il reggente ha con i membri del suo lignaggio. La carica di Capovillaggio viene assegnata al rappresentante vivente della famiglia che si attribuisce l’occupazione originaria dell’insediamento: il Capo è il membro della famiglia reale che viene scelto e nominato come leader della comunità, in quanto a stretto contatto con gli antenati protettori dell’area. La logica matrilineare è tutt’oggi considerata il criterio attraverso cui viene individuato ed eletto il candidato alla carica di leader della comunità. La letteratura sulla parentela nell’area akan mostra chiaramente come i legami di appartenenza a gruppi uterini siano oggetto di contesa e manipolazione tra i vari pretendenti alla carica: la parentela diventa il terreno dove circolano i capitali simbolici e dove si creano i rapporti di forza, che portano poi alla vittoria di uno dei contendenti. É per questo motivo che spesso si parla di retorica parentale, enfatizzando cioè più che l’uso rigoroso dei rapporti di parentela nell’individuazione del leader, l’uso strategico, politico di questi legami che non tolgono – anzi avvalorano – l’ideologia generale e diffusa della parentela come criterio di riconoscimento del se’. Anche quando succede che un individuo viene scelto come capo pur non appartenendo realmente al gruppo di discendenza (non è nipote uterino di nessuna donna del matrilignaggio) la retorica, il discorso politico, vuole che egli vi appartenga “idealmente” o per una manipolazione effettuata sulle posizioni nella rete familiare. Pur nel suo uso strategico, contestuale e soggetto a manipolazioni la parentela costituisce quindi uno strumento identitario strutturale che contribuisce alla formazione dell’identità e alla continuità di coordinate ideologiche nel tempo.

Il ruolo strategico che riveste la logica della parentela nella formazione della persona del capovillaggio si percepisce anche nella definizione che vuole il Capovillaggio come l’asse di relazione tra la popolazione comune e gli antenati (Busia 1951, p. 22, Mensah-Brown 1967, p. 105). Il Capo è il perno

---

3 (Fortes 1970)
4 (McCaskie 1985, Boni 2000)
5 Cf. il saggio di Berardino Palumbo in (Solinas 1994)
sul quale ruotano un insieme di relazioni sociali e che rappresenta una serie di coordinate culturali. Essere il legame tra gli antenati (quindi il regno dei non più vivi) e gli individui comuni vuol dire non solo connettere due mondi ma anche stabilirvi una continuità, una linearità che si basa sulla continuazione di un insieme di regole, norme e tabù che affondano il loro senso nella consuetudine, ovvero nel passato mitico degli antenati. In questo senso il capovillaggio è anche percepito come il custode della terra che, in ultima istanza, appartiene agli antenati. Essendo il capo l’asse di relazione egli è colui che ne custodisce i diritti di sfruttamento. La logica matrilineare, poi, prevede che la successione passi in linea materna: a certe figure femminili, pertanto, viene consegnata un certo carisma ed una importanza politica di rilievo. Queste personalità vengono definite ahemma (sing. ohemma) o regine-madri anche se non hanno, con il Capo, nessun rapporto di filiazione trattandosi più comunemente di zie, cugine, sorelle (Cf. Cap. 2).

Il regno di Sefwi-Wia wso si compone di una gerarchia di capivillaggio la cui strutturazione è analoga alle altre realtà akan, con differenze storiche (Grafico 1, Sezione fotografica). La carica più bassa nella piramide gerarchica è quella dell’odikro. Questa carica viene affidata a quegli individui che, pur non appartenendo ad una famiglia reale, occupano una carica politica di leader di una comunità. L’odikro è un capovillaggio minore, le cui competenze sono limitate alla sua stretta comunità: egli non va a comporre il Traditional Council, l’organismo di assemblea dei Capivillaggio del Regno, ed ha quindi una limitata capacità politica. Al momento della sua elezione viene semplicemente nominato da un safohene o dall’omanhene al quale, peraltro, non presta giuramento ufficiale. I safohene, Capivillaggio divisionali, sono eletti direttamente dall’omanhene e sono tra le cariche più importanti del Regno. Ad essi è affidata la giurisdizione di porzioni di territorio che comprendono più di un villaggio, chiamate “seggii” riprendendo il termine del simbolo del potere. I Capivillaggio divisionali hanno doppi ruoli: da un alto si occupano del loro territorio, villaggio e seggio, dall’altro ricoprono incarichi istituzionali nella corte dell’omanhene. Sotto di loro si trovano Capivillaggio minori, la cui competenza politica si esercita sul singolo villaggio o al massimo su pochi altri agglomerati.

Questo insieme di elementi forma il sistema dei capivillaggio o governo dei capi, come viene comunemente descritto il sistema politico delle popola-

---

6 Per un esempio di successione alla carica, cf. il grafico 1 raccolto sul campo, Sezione fotografica.
zione akan a partire dalla traduzione inglese di *Chieftaincy*. La Chieftaincy si basa su una serie di regole normative che alcuni autori classici intendono come “costituzionali” (Busia 1951) ossia strutturali per il funzionamento del meccanismo di governo. Le procedure che portano all’installazione del leader di una comunità, sia essa villaggio o il Regno, sono altamente specializzate e prevedono una complessa ritualità. In un contesto di normalità sociale l’avvicendarsi degli individui in carica prevede, innanzitutto, l’elezione del candidato. Questo viene scelto all’interno dei componenti maschili della famiglia reale, seguendo criteri non riconducibili necessariamente alla regola di primogenitura (Gilbert 1987, p. 313) ma che stabiliscono comunque un certo vantaggio al primo nato. Le caratteristiche formali necessarie ad un possibile candidato alla carica di *omahene* o Capovillaggio sono riconducibili a qualità fisiche da un lato e morali dall’altro: l’aspirante leader deve godere di buona salute, non può essere affetto da malattie infettive o trasmissibili, non deve avere difetti fisici evidenti o che possano impedire una immagine positiva della guida della comunità: uno dei candidati al trono del villaggio di Tanoso, a poche miglia dal capoluogo del Distretto di Sefwi-Wiawso, è stato scartato perché affetto da balbuzie. Molto importante, poi, è la fertilità del prescelto: egli non deve assolutamente avere la fama di sterile o di impotente sessualmente, da lui ci si aspetta, se non è già padre, che nel giro di pochi mesi produca prole. Per quanto riguarda le caratteristiche morali, esse devono riconduci re ad un ideale di persona carismatic, dalle buone qualità oratorie, dal carattere forte, che si è distinto per meriti, pratici o caratteriali, già prima della sua nomina.

Durante la reggenza del Capovillaggio in carica uno o più candidati alla successione, generalmente, sono già stati selezionati dalla *ohemema*, la reginamadre; il candidato al trono nominato prende il nome di *nyakire* e sarà colui che succederà al Capovillaggio dopo la sua morte o abdicazione. Il passaggio alla carica del *nyakire* in condizioni di stabilità sociale e politica è abbastanza diretto. Ci possono essere complicazioni nel caso in cui il Capovillaggio in carica venga destituito dal corpo istituzionale che l’ha eletto: in questo caso il passaggio del *nyakire* al trono può risultare più accidentato se non addirittura impossibile da effettuarsi a causa di sopraggiunti stravolgimenti politici. È per questo, come si vedrà, che le detronizzazioni di un Capo o di

7Il termine *nyakire* significa letteralmente “colui che sta dietro” e pare che il suo uso sia iniziato durante l’epoca dell’*omahene* sefwi Nkuah Okundom I. Per la versione integrale della storia v. (Boni 2000, p. 381)
1.1. NANA

un Sovrano sono momenti particolarmente difficili e instabili della vita della comunità: la continuità viene interrotta, si spezzano gli equilibri politici che dovranno essere riformati. Ciò che spesso accade è che le parti entrano in conflitto proprio sulla persona da installare al trono; ciascuna, nello sforzo di sostenere il suo candidato, tenta di forzare le regole di trasmissione delle cariche a proprio vantaggio. Anche in situazioni di stabilità politica, tuttavia, la minoranza che sosteneva il candidato perduto riceve una sorta di compensazione ed un ruolo privilegiato negli accordi politici successivi alla nomina definitiva del candidato della maggioranza (Mensah-Brown 1967, p. 101), in questo senso la prima responsabilità del leader eletto è di creare attorno a sé una rete di alleanze il più stabile possibile sia con tutti i membri della famiglia reale — anche con gli antagonisti, quindi — sia con i leader della comunità più influenti, come gli altri Capivillaggio, opinion leaders, esponenti della politica.

Una volta operata la scelta della ohemma all'interno della famiglia reale viene composto il corpo istituzionale che si occupa dell'elezione formale del Capo o dell'omanhene: il wirempifo, tradotto nell'inglese locale come king's makers, “coloro che fanno il re”. Questo organismo può variare di numero a seconda delle realtà akan (Gilbert 1987); nel sefwi il corpo dei king's makers è formato da sette dignitari, sostanzialmente le cariche più importanti del Regno per quanto riguarda l'elezione dell'omanhene, oppure le sette figure politiche più rilevanti di una comunità di villaggio. In quest'ultimo caso può accadere che il numero dei dignitari sia inferiore, se ad esempio la comunità è piccola, oppure la loro presenza congiunta è spesso non formalmente richiesta nell'elezione del Capovillaggio che avviene prima della morte o dell'abdicazione del leader in carica. Per quanto riguarda il wirempifo del Regno esso è composto dalla ohemma, in quanto rappresentante della famiglia e tutrice della successione matrilineare, il wirempihene responsabile del wirempifo, il krontihene seconda carica del Regno occupata dal Capovillaggio di Boinzan, reggente degli affari in caso di assenza dell'omanhene, l'adontenhene, Capovillaggio di Bodie, responsabile della sicurezza del Regno assieme al twafohen, Capovillaggio di Amifie. Infine si hanno il dwirasamhene, Capovillaggio di Kwadwokro, dignitario rituale e il gyaschene, appuntato alla guida del villaggio di Adiembra, è il responsabile della divisione gyase la cui occupazione è di servire la corte dell'omanhene, di occuparsi degli affari interni al Palazzo.

---

8Nana Kwame Gyabeng III, 28 maggio 03, Nana Krobea Asante, 19 gennaio 06, Nana Kwaku Duku, 21 gennaio 06, interviste
Il wirempifoe accoglie le proposte della ohemma la quale può portare un massimo di tre proposte alternative. Se tutte le proposte vengono rifiutate dall'organismo elettivo, il nyakire viene scelto per via diretta. Quando il candidato viene definitivamente scelto e nominato come successore ufficiale alla carica, le procedure rituali possono avere inizio. La sua candidatura, nel frattempo, deve essere sottoposta al voto della commissione elettiva della Regional House of Chiefs che ha il diritto di veto sul candidato o, di contro, la facoltà ultima ed esecutiva di proclamazione del Sovrano o del Capo. La carica ha effettivo valore nel momento in cui il nome del leader viene pubblicato sulla Gazzetta governativa in sostituzione del predecessore. Nel momento in cui la House rifiuta la candidatura, i componenti del wirempifoe hanno l'obbligo di riunirsi e procedere nella scelta di un ulteriore candidato, fino alla completa soddisfazione del processo di elezione. Il ruolo delle Houses of Chiefs è diventato centrale nella ufficializzazione delle cariche politiche tradizionali: nel corso del XX secolo uno dei motivi di scontro più accesi tra i leader tradizionali ed i colonizzatori prima ed i politici governativi poi, è stato proprio il riconoscimento formale ed istituzionale delle cariche tradizionali da parte di organismi di controllo. Le Houses sono istituzioni organizzate sulla base degli stessi leader tradizionali i quali peraltro compongono anche le commissioni elettive o i tribunali di giudizio; esse sono tuttavia anche l'anello di congiungimento tra il Governo dello Stato e la Chieftaincy, il laboratorio delle trasformazioni che le istituzioni tradizionali spesso subiscono e, non per ultimo, lo strumento di controllo più forte utilizzato dal Governo nei confronti dei Capi. La House diventa anche strumento strategico, come si vedrà per il caso dell’omanhene di Sefwi-Wiawso Okumdom II, sia nei momenti elettivi delle cariche, maggiormente nei procedimenti giudiziari contro un Capo o nelle cause di destituzione. L’elezione della carica di Capovillaggio é solo una delle modifiche che l’istituzione della Chieftaincy ha subito nel corso del tempo. Nel successivo paragrafo si cercherà di delineare la storia di questa organizzazione politica mettendo in risalto proprio la posizione del Capo che, nella contemporaneità, pare venga rappresentato come la figura cardine dell’intera istituzione e quella che meglio di tutte ha reivento il proprio riposizionamento rispetto alla storia.
1.2 I Capi nella Storia

1.2.1 Dal periodo precoloniale all’*indirect rule*: la costruzione dell’idea di Capovillaggio

Nel paragrafo 1.1 si accennava alla centralità della parentela nell’identificazione della carica di Capovillaggio. Proprio la parentela è uno degli aspetti che emergono con maggiore vigore nell’analisi storica delle origini delle formazioni politiche sefwi, come logica soggiacente al popolamento e come criterio di riconoscimento delle figure guida delle comunità in formazione. Le aree forestali dell’attuale Ghana erano caratterizzate, nel periodo precoloniale, dalla presenza imponente delle unità politiche asante la cui influenza nel corso dei decenni è stata massiccia ed ha determinato gli eventi di aree più marginali. Le comunità sefwi si collocano proprio in una zona meno centrale rispetto a quella asante e questa liminarità ha contribuito allo sviluppo di percorsi storici autonomi, pur dominati, ad un certo punto, dal contatto egemonizzante con l’Asante imperiale.

La maggior parte delle informazioni circa la storia sefwi, in particolare dalle origini fino al XX secolo, ci sono date dai lavori di Boni sulla base di narrazione orali da lui raccolte nei primi anni ’90 e su precedenti lavori di Daaku degli anni ’60 e ’70. L’area forestale dei secoli XVII e XVIII dello scorso millennio era caratterizzata, secondo molti autori (Wilks 1993) da importanti movimenti di espansione e traffici commerciali tra le popolazioni che vi abitavano. Secondo l’ormai acquisita ricostruzione di Ivor Wilks (1993) le società forestali interne del Ghana precoloniale sarebbero passate da una economia mercantile basata sullo scambio ad una agraria basata sulla schiavitù nel lavoro negli ultimi decenni del XVII secolo. Con questo passaggio si ha, secondo lo storico inglese, il mutamento strutturale del sistema politico che raggiunge livelli di complessità sempre maggiori con la costituzione, graduale, di un apparato burocratico (come nell’Impero asante) e di forme di organizzazione politica basata sul matriclan in grado di organizzare la forza lavoro schiavizzata. Se questo processo fu tuttavia completo ed evidente nell’area asante, in quella sefwi fu più graduale.

Inizialmente abitata dalle formazioni etniche Aowin e Wassa, l’area che sarà successivamente occupata da popolazioni sefwi era denominata *great in-kassa* (Daaku 1971, Boni 1997) e si caratterizzava da comunità sparse dedite alla caccia e raccolta o alle estrazioni dell’oro e della gomma destinate a mercanti denkyira del sud. Alcune di queste comunità già nel XVII seco-
CAPITOLO 1. IL SISTEMA DEI CAPIVILLaggio

Lo erano raggruppati in città-stato di dimensioni variabili che rivendicavano una appartenenza autonoma, distinta sia dai gruppi aowin presenti, sia dal futuro gruppo fondataore dell’unità centralizzata sefwi. Tra queste Boinzan, che proprio in ragione dell’importanza storica, rivendica per sé il titolo di kronthene, leader di una delle sette divisioni militari. Altre presenze precedenti alla formazione unitaria del Regno sono quelle del villaggio di Aluku, oggi Tanoso, che non rivendica nessuna appartenenza etnica sostenendo di essere gli «abitanti originari della zona» (Nana Kwame Gyabeng III 8 marzo 06, intervista, Daaku, 1974).


La migrazione di gruppi esterni nell’area great inkassa ha segnato l’inizio del popolamento ed ha portato alla formazione dei regni sefwi ed in particolare di quello di Sefwi-Wiawso; essa viene fatta corrispondere ad un gruppo legato da legami matrilineari, chiamato asankera, che, nei primi decenni del XVII secolo, dopo un viaggio da una località a nord dell’area sefwi chiamata Teyman, passarono attraverso l’Asante per stanziarsi per un certo periodo nell’area wassa a sud dell’attuale sefwi. Nella contemporanea retorica politica delle narrazioni storiche gli asankera assumono la connotazione di primi occupanti con tutte le conseguenze politiche che ne derivano: l’appartenenza a questo matrilignaggio definisce i termini dell’autoctonia, contestata da chi sostiene che i propri antenati fossero già presenti nell’area prima dell’arrivo della “gente di Wiawso”. Come presentato da Boni (2000) questi villaggi, ancora nella contemporaneità, sono Boinzan e Debiso. L’ultima migrazione, quella definitiva, si è avuta probabilmente qualche decennio prima del XVIII secolo, a seguito delle guerre di espansione denkyira o seguendo un’altra ipotesi in virtù dell’ampliarsi di reti commerciali attorno al fiume Tano.
L’ipotesi della fuga da aree di conflitto trova però conferma anche nelle narrazioni orali raccolte nel corso della mia ricerca sul campo[9] un’analisi più approfondita delle tradizioni orali propone il fatto che gli abitanti di Tanoso, secondo la narrazione dei loro discendenti, accolsero ad un certo punto della loro storia l’arrivo di alcune famiglie in fuga da un’area di guerra che chiesero loro ospitalità e cibo (Nana Kwame Gyabeng III, 8 marzo 06, intervista).


«Era l’inizio della nuova era per i Sefwi. Nana Bumankama dopo aver attraversato il Tano vide che la zona era buona per rimanere stabile finalmente. Da sud arrivavano ancora altri fratelli, fuggivano dalla guerra e cercavano solo un posto dove vivere in pace. Nana Bumankama li guidò fino alla collina dove ora sorge Wiawso. Allora era tutto ricoperto da una fitta foresta e solo a molta distanza c’erano degli insediamenti che Nana giudicò amici. Allora chiamò il suo gruppo e vide che erano pronti per fermarsi e decise di andare a caccia con alcuni degli uomini migliori. Dopoi alcuni giorni di ricognizione trovarono e uccisero un grande elefante, proprio ai margini della vetta della collina. L’elefante

9 Nana Yaw Ntuaadu II, 19 novembre 05, Nana Adu Tawiah II, 22 gennaio 06, interviste
10 Joseph Kofi Asensu-Amponsah, 20 novembre 05, Nana Adua Panyn, 2 febbraio 06, interviste, Ofori 2004
11 Michel Izard (in Viti 1994, p. 6) nota come all’inizio della storia” di un gruppo sia sempre associato un luogo ed un personaggio che da’ inizio, simbolicamente, al processo politico.
era molto grande e Bumankama decise di lavorare la carne lì sul posto senza portarla ai piedi della collina. Tagliarono in pezzi l’animale, poi in strisce sempre più sottili. Alla fine eressero una piattaforma di legno, dove far essiccare la carne. Il luogo della piattaforma è dove ora c’è il grande albero di fronte al Palazzo dell’amanhene; quell’albero è stato messo a ricordo del momento dell’uccisione, è un luogo sacro. La carne era abbondante ed il sole era forte in cima alla collina. Gli uomini di Bumankama erano molto stanchi per la battuta di caccia e chiesero dove si potesse trovare dell’acqua. Bumankama allora si inoltrò nella boscosaia per cercare dell’acqua e trovò dei granchi che vivono in presenza di sorgenti. Allora tornò vittorioso con un calabash pieno di acqua, perché i granchi gli avevano segnalato la presenza di una sorgente, appena più in là dell’inizio del pendio della collina. Tutti quei segni fecero capire a Bumankama che il luogo era buono per viverci e dopo alcuni giorni chiamò a sé’ gli altri fratelli della famiglia» (Nana Tano Kuma, 20 novembre 05, intervista)

La narrazione sobria del mito traduce alcune strofe battute dai tamburi parlanti, le percussioni di palazzo che accompagnano particolari cerimonie durante le quali il passato viene rievocato sotto forma di melodie traducibili solo da determinati soggetti. Essa è stata raccontata dall’okyeame di Stato e trova concorde la maggior parte degli informatori. Può essere utile confrontarla con la versione scritta da uno storico locale:

«Le storie dicono che Kwasi Bumangama era un grande cacciatore ed un giorno, durante una sua spedizione di caccia, arrivò nella zona di foresta dove ora sorge Wiawso. Bumangama aveva due uomini con lui come aiutanti [...]. Accadde che uccisero un grosso elefante che quando fu ucciso cadde in terra e la sua testa era in direzione della sorgente kolika, mentre le zampe verso l’attuale area kwasi-Patabo. Le credenze dicono che quando un elefante cade ucciso nella zona attorno c’è una sorgente d’acqua. Allora Bumangama diede ai suoi aiutanti due ordini [...] di trovare dell’acqua [e] di chiamare qualcuno per lavorare la carne. Atiapa [uno degli assistenti] raggiunse una sorgente di acqua che veniva da una fessura nel terreno, una kroka [...]. Nel momento in cui Bumangama bevve l’acqua dal calabash vide che dentro c’erano
1.2. I CAI NELLA STORIA

dei granchi la cui presenza simbolizzava una grande prosperità.»
(Ofori 2005 : 23/24, trad. mia)

La versione del mito trascritta dallo storico presenta dei punti leggermente diversi ed inserisce credenze concettualizzate posteriormente: Ofori fornisce un’interpretazione di alcuni aspetti simbolici del mito (i granchi, la posizione di caduta dell’elefante) che probabilmente sono stati sistematizzati come credenze successivamente e proprio a partire dagli elementi narrativi presenti nel mito stesso. Rimane tuttavia centrale la figura di Bumankama come leader-guida, esaltato come cacciatore e dipinto quasi come un individuo già padrone del processo di popolamento in atto.

Nkuah Okumdom I è ricordato come il successore di Bumankama nel periodo in cui il Sefwi subisce l’invasione asante che anziché provocare uno stravolgimento del processo di popolamento in atto contribuì ad accelerarlo. L’occupazione militare asante e la conseguente egemonizzazione sono stati processi graduale, iniziato con una ritorsione a seguito di un attacco alla capitale Kumase da parte di un personaggio, conosciuto come Ebiri Moro, la cui identità era attribuita all’area sefwi. Gradualmente, quindi, l’area forestale ad ovest dell’impero asante subì forti trasformazioni che hanno portato da un lato alla conformazione attuale dei chiefdom, dall’altro hanno contribuito alla formazione delle nascenti identità etniche.

Okumdom è il condottiero, figlio dell’Asantehene Osei Tutu e di una donna asankera: la definizione di okumdom vuol dire appunto “condottiero” “espansionista”. Dalla seconda metà del XVIII secolo l’area sefwi entra a far parte come provincia dell’impero asante che fornisce assistenza per l’espansione militare verso ovest. Con Okumdom si sviluppa una strategia politica molto efficace: l’utilizzo delle relazioni di parentela e matrimoniali per fini militari e politici. L’omanhene era figlio dell’Asantehene e quindi legato al padre da una fedeltà particolare. La stessa tecnica venne utilizzata dal Capo sefwi con capi subordinati o con matrilignaggi immigrati fondando così un’alleanza stretta nel tempo (ahenemma = lignaggi figli) e con villaggi già presenti nel territorio e molto forti (Boinzan). Attraverso questa strategia vengono attribuite cariche politiche a gruppi non-asankera. È in particolare ai figli dei Capi asankera con donne del matrilignaggio immigrato che vengono attribuite cariche più importanti perché essi non sono possibili contendenti al trono più alto. È a partire da questo periodo, con gli amanhene successivi di Okumdom I, che in circa 100 anni vennero fondati i principali villaggi che compongono l’oman di Sefwi-Wia wso, con un’accelerazione espansiva che rallentò
solo con la morte di Kwame Aduhene I (metà XIX secolo). La subordinazione all’asante ha permesso al sefwi di costituirsi come entità politica autonoma e forte nell’area ed il suo accesso alla rete di comunicazioni commerciali ha portato un certo grado di ricchezza.

Nel corso dei primi decenni del XIX secolo il Regno di Sefwi-Wiawso si impone sulle altre città-Stato costituendo una coscienza identitaria molto forte ma non ancora etnica. La collocazione dei vari seggi dell’area sefwi era valutata in base alla collocazione parentale del matrilignaggio rispetto agli altri seggi (Boni 1997) alle funzioni rituali e amministrative e militari: l’organizzazione verticale del Regno che si stava mano a mano strutturando e centralizzando, si sviluppò sulla base di alleanze matrimoniali in maniera molto maggiore rispetto allo strumento della guerra (ibidem).

Negli ultimi trent’anni del XIX secolo la collaborazione tra colonizzatori ed autorità native si disgrega fino a rompersi definitivamente con la guerra anglo-Ashan ti del 1873/74. Gli Inglesi misero in seria discussione le capacità militari dell’Impero e si imposero come soggetto egemonizzante nel dominio economico dell’area. Nell’attuazione della politica coloniale successiva alla vittoria sull’Asante imperiale, i Capivillaggio divennero agli occhi degli Inglesi il perno centrale del sistema di dominazione. Queste figure tuttavia necessitavano di essere ridefinite in base alle esigenze del nuovo attore in campo, utili cioè a porsi come ponte tra lo Stato e le risorse. Ed un primo passo fu proprio l’indebolimento del potere economico dei leader tradizionali, con l’abolizione delle forme di schiavitù che forniva manodopera praticamente gratuita. Immediatamente vennero ridimensionate anche le modalità di amministrazione della giustizia, attraverso l’imposizione di fatto di un sistema giuridico alieno: il Supreme Court Ordinance del 1876 obbligava ad esempio a rimandare al Governo coloniale come sorgente di diritto tutte le manifestazioni giuridiche, anche locali. I Capi si videro quindi imporre dei limiti alle loro capacità di governo: il fatto che il Capo non fosse più l’ultimo stadio di un processo di giudizio significava mettere in discussione la portata ideologica della tradizione — rappresentata dai Capi e fonte del diritto indigeno — e quindi, di fatto, una subordinazione dei locali alla cultura bianca.

Le trasformazioni delle strutture politiche indigene se portarono ad un indebolimento non furono tuttavia una cancellazione pura e semplice: in effetti i provvedimenti legislativi coloniali, almeno inizialmente, realizzarono di fatto un processo di “istituzionalizzazione” delle attività del Capivillaggio o dei Sovrani dei Regni, un “ordinamento”; il Native Jurisdiction Ordinance del 1878, ad esempio, più che trasformare la struttura nativa, la definisce
nei termini della legislazione inglese. Il sovrano del Regno viene indicato come head chief; i villaggi della giurisdizione suddivisi in settori amministrati ciascuno da un individuo precisamente definito in termini di legami parentali e di alleanza. Le regole di successione vennero descritte con precisione e comunicate ai vari Sovrani e Capivillaggio alle quali avrebbero dovuto rivolgersi in caso di conflitto. La Corona inglese si riservava tuttavia il diritto di dimissioni di un Capo: questa facoltà gli consentiva di fatto di preparare un ambiente politico favorevole all’accoglienza di legislazioni e politiche coloniali, eliminando quei capi contrari che avrebbero intralciato il processo. L’“ordinamento” delle strutture native si è costituito come un meccanismo di creazione del consenso, oltre che uno strumento di dominio puro e semplice: la forza della politica coloniale inglese, che si costituisce attorno all’idea del dominio indiretto, risiede proprio nell’utilizzo moderato di violenza o guerra, espropriazione e sfruttamento (Crowder & Ikime 1970, p. xi/xiv). A questi strumenti gli Inglesi hanno preferito la violenza indiretta dello sfruttamento delle masse e delle risorse elevando ad un piano (apparentemente) paritario le classi dirigenti già esistenti, come interpreti nel locale del volere generale.

La collaborazione reciproca tra figure di autorità coloniali e “tradizionali” divenne gradualmente una realtà quotidiana. Gli atteggiamenti degli amministratori coloniali e dei governatori della Colonia riguardo alla loro contraparte politica nativa erano spesso contrastanti. Le differenti idee ed approcci stanno alla base della formulazione dell’approccio coloniale alle istituzioni native che porterà all’indirect rule vera e propria. I funzionari coloniali, gli amministratori, furono le prime personalità che produssero una sorta di corpus di conoscenze circa la realtà nativa, pur essendo molto lontani da intenti di tipo scientifico o classificatorio. Alla fine del 1800, ad esempio, il Governatore Ussher nell’approcciarli alle istituzioni native era indeciso tra lo sfruttare i capi per l’amministrazione e invece un governo diretto, poiché pensava intimamente ai capi come “inutili, tirannici e manchevoli di fiducia nell’amministrare la giustizia” (Kimble 1963, p. 461). Il suo successore, Sir Samuel Rowe, era di parere esattamente opposto: «Penso che il modo più appropriato per amministrare la Costa d’Oro sia attraverso i Capi» (CO/96/147, cit. in Kimble 1963, p. 462). Nel 1883 fu emanato un secondo controverso Native Jurisdiction Ordinance che nonostante le critiche e le modifiche si impostò come testo giuridico di base fino al 1927. Il punto centrale dell’Ordinanza fu, tra gli altri, il diritto della Corona a dimettere un Capo e la capacità giuridica di questi ultimi. Il raggiungimento di una posizione unica su che ruolo dovessero giocare i Capi nativi nelle colonie all’interno
dell'intellighenzia coloniale non fu un processo facile ed anche in questo caso gli approcci erano contrastanti: i pareri si dividevano tra chi appoggiava in pieno la trasformazione radicale del sistema giuridico a favore della Corona, chi tendeva a preservare le corti native insistendo sull'impossibilità ad escludere i Capi nel rapporto con la popolazione e chi si poneva in una via di mezzo tra queste posizioni. La direzione generale che prevalse, alla fine del XIX secolo, fu quella di un graduale inserimento delle istituzioni native e delle logiche politiche ad esse connesse all'interno del potere centrale della Corona.

Il rapporto tra Capi e colonialisti non è tuttavia il solo fenomeno rilevante in questo periodo storico. Tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX iniziò a svilupparsi anche una classe di soggetti che porteranno alla formazione delle élite intellettuali della futura nazione. La formazione di élite fu un fenomeno soprattutto delle coste della Costa d'Oro dove la presenza degli Inglesi aveva permesso il sorgere di istituti scolastici. Le élite educate continuano a mantenere certi legami familiari e sociali con le loro comunità di origine, pur distinguendosi gradualmente dalle figure di potere tradizionali, assumendo sempre più i tratti di giovani educati ed emancipati, imitando e assimilando i caratteri europei (Kimble 1963, p. 138). La distinzione divenne ben presto competizione: i nuovi intellettuali — molto spesso specializzati in materie giuridiche o in medicina — mettevano in discussione il codice tradizionale dell’appartenenza alle classi privilegiate, la parentela, sostituendolo con la meritocrazia ed il raggiungimento di obiettivi e posizioni soprattutto economiche. I Capi iniziarono ad essere additati come servitori degli Inglesi, disinteressati al benessere delle masse. I due punti di vista, tuttavia, almeno a questo stadio sembravano più in competizione di quanto in realtà fossero realmente: tra i Capi ed i primi intellettuali i rapporti erano infatti molto stretti; molti giovani intellettuali erano figli o parenti di Capi influenti e benestanti (Apter 1955, p. 148) ed in più i leaders tradizionali cominciarono a beneficiare di un consenso non più basato solo su questioni di legami di parentela, ma anche sulla loro capacità politica ed economica di accumulatori di ricchezze.

La formazione di élite educate è stato un fenomeno praticamente assente nelle aree sefwi, lontane dalla costa e marginali rispetto ai centri nevralgici del potere politico e culturale inglese. Alla fine del 1800, più esattamente nel 1874, il Sefwi ruppe l’alleanza con l’Impero asante, ormai in declino, per allearsi con gli Inglesi che proprio in quell’anno proclamavano i territori del Sud ufficialmente Colonia della Corona britannica. Kwaku Kyei era l’omanhene
reggente quando venne effettuata la prima missione inglese nell’area. Da alcune fonti (Roberts s.d., p. 15) pare che i Capivillaggio sefwi accolsero gli Inglesi con entusiasmo, permettendo loro di viaggiare nel territorio e, anzi, mostrando subito una propensione all’alleanza. L’accordo formale si ebbe nel 1887 sotto il regno dell’Omanhene Kwaku Ngoa. L’etnonimo sefwi come descrittivo delle popolazioni dell’area diventa il contrassegno utilizzato dai colonialisti nell’opera di ordinamento etnico dell’area. Se fino a prima dell’arrivo degli Inglesi le identità erano in via di formazione mobile e poco contrassegnate da etichette, con il colonialismo si inizia a definire e di fatto etnicizzare le comunità (Boni 1999a, 2001, p. 153).

L’etichetta etnica fu solo uno dei tanti programmi che ebbero come conseguenza un congelamento della dinamicità precoloniale: tutti gli aspetti sociali e culturali vennero egemonizzati dal colonialismo nel suo intento di ordinare le strutture di potere per fini economici e amministrativi. La fine del XIX secolo fu difatti un periodo di studio anche etnograco delle realtà istituzionali dei nativi. Come si sosteneva precedentemente gli amministratori coloniali intendevano operare sul territorio colonizzato prima attraverso una conoscenza dei nativi e delle loro istituzioni (Kimble 1963, p. 485-87) e poi con un dominio. Figura centrale dell’attività politica locale fu il District Commissioner che stabiliva i rapporti tra capi locali e governo centrale (Apter 1955, p. 120). Questa figura si impose come il solo responsabile degli affari dell’oman (Mensah-Brown 1967, p. 113) anche per il fatto di avere pieni poteri sulla destituzione e installazione dei Capi. Proprio le destituzioni possono essere prese come lo specchio dei rapporti ambigui tra Capi e nuove autorità: nei primi anni del nuovo secolo si assistette ad un incremento notevole dei casi di destituzione e molto spesso i Capi chiedevano protezione al Governo coloniale.

Un anno dopo il formale accordo con gli Inglesi il primo Commissario distrettuale venne assegnato all’area sefwi. Durante la guerra anglo-asante Yaa Asantewaa del 1900, alcuni Capivillaggio che sostenevano ancora un’alleanza con l’Asante volevano prendere parte alla guerra schierandosi con l’antico alleato, ma pressioni inglese sull’omahene distolsero da una decisione in tal senso. Il Sovrano Kwame Tano, il primo del XX secolo, fu installato al trono di Paramount Chief grazie in particolare alle richieste dei colonizzatori che in lui vedevano un buon alleato (Boni 2001, p. 167). Tra le prime attività in cui si impegnarono le autorità coloniali ci fu l’attivazione delle vie di comunicazione (Boni 1999b) essendo il sefwi un’area di estrazione di risorse ed un possibile mercato di vendita di beni di consumo. In questa operazione
gli amministratori coloniali si assicurarono la collaborazione dei Capi locali impegnati nella diffusione di particolari norme di utilizzo delle strade e dei sentieri. L’uso delle strade fu strategico per l’opera di egemonizzazione dei colonialisti che, attraverso vie di facile accesso nei territori interni, poterono costituire posti di polizia e centri amministrativi. Per quanto riguarda invece le innovazioni tecnologiche il Sefwi, rispetto ad altre aree della Colonia, in specifico la costa, subì forti ritardi.

La programmazione commerciale e sociale dei colonizzatori fu preceduta, come si diceva, da una sistematizzazione ordinata dei ruoli e delle cariche nell’area. La necessità di circoscrivere in maniera precisa le aree di influenza dei vari capi portò alla ricomposizione, per certi versi nuova, del territorio stabilendo gerarchie politiche tra i Capi che precedentemente erano di tipo differente. Ne sono un esempio le sorti che corsero Boinzan e Debiso, che prima godevano di una relativa autonomia, furono inglobate in quella di Wiawso il cui Omanhene risultava, dal punto di vista degli Inglesi, dotato di maggiore autorità.

Il processo di ordinamento coloniale funzionò sostanzialmente attraverso una raccolta delle narrazioni orali che le varie figure di autorità fornivano ai funzionari. I racconti orali avevano per oggetto in particolare il processo di popolamento dell’area presa al fine di individuare, attraverso il criterio di discendenza, i soggetti viventi ereditari dei fondatori ai quali veniva attribuita l’autorità politica. Le narrazioni venivano organizzate secondo le logiche fornite dai nativi stessi: la regola del fondatore era un elemento centrale nei miti raccolti e sostenuta dai Capi; la discendenza matrilineare se non così rigidamente concepita dai primi funzionari era in ogni caso un criterio di appartenenza esistente. Rimane tuttavia centrale la conseguenza socio-culturale del dominio del governo indiretto e della sua “antropologia”: la complessità esistente venne indirizzata in carreggiate precise, imposte dal di fuori, che produsse un’immagine del tradizionale molto più semplificata di quella che di fatto era. È interessante quindi l’ambiguità di fondo implicita nell’operazione coloniale, dove da un lato si preserva dall’altro si cancella (Calcchi Novati & Valsecchi 2005, p.215): in questa dinamica di continuità e discontinuità si inserisce il discorso del posizionamento delle figure di potere in un unico campo del potere dove le relazioni si vengono gradualmente a strutturare a partire dagli stessi principi.

Fu così che agli inizi del XX secolo le prime inchieste sistematiche iniziarono a tratteggiare una sorta di schema della struttura politica sefwi. I Capivillaggio vennero raggruppati in categorie a seconda del grado di impor-
1.2. I CAPI NELLA STORIA

tanza, la carica di Sovrano o Paramount Chief fu individuata nel villaggio di Wiawso e fu creato, a partire dal linguaggio nativo, la parola Oman-hene, ovvero capo-del-territorio. Sulla base di una classificazione si ricostruì ed ordinò la gerarchia delle funzioni che ciascun Capovillaggio occupava nel Regno, operazione che comportò una serie di dispute soprattutto tra quei villaggi (come Boinzan e Wiawso) che sostenevano di occupare una posizione storica e di autorità simile. Anche i Capi sefwi subirono la stessa sorte dei leaders degli altri regni della colonia, con l’inserimento nelle Chiefs Lists, una sorta di elenco ufficiale, sottoscritto dal Governatore della colonia, dove comparivano i nomi dei Capì, la loro posizione gerarchica e l’appartenenza familiare. Le Chiefs Lists sono le antenate delle contemporanee liste dei Capivillaggio che ancora oggi le Houses of Chiefs producono annualmente e che sono sottoposte all’approvazione finale del Presidente. Una seconda operazione di antropologia coloniale che è durata praticamente per tutto il XX secolo è stata la produzione di regolamenti per successione ed elezione del leader, sorta di prontuari sulle norme di individuazione di un Capo che si basavano sulla raccolta di informazioni realizzate negli stessi chiefdom grazie all’aiuto di questionari.\footnote{SWTCA/ files misc./ 1955, SWTCA/ RC/RO/Vol. 1, SWTCA/ files no ref./ 1977, SWTCA/ RC/ F8/ Vol. 1.}

I procedimenti di installazione, ma soprattutto di destituzione, della guida politica sono stati il principale aspetto giuridico che i colonizzatori hanno voluto far proprio. La possibilità di regolare l’elezione era un modo per attuare l’indirect rule: manipolando infatti la principale procedura politica delle istituzioni tradizionali, i colonialisti si assicuravano la posizione delle cariche più elevate nelle quali inserire i soggetti condescendenti. In secondo luogo l’attività di regolamentazione delle cariche permise la creazione di una struttura organizzata esattamente come un regno, definita precisamente, molto utile all’ingresso dell’economia di mercato (Boni 2005, p. 22): i Capì furono gli intermediari di questo passaggio ed in generale riuscirono a sfruttare le opportunità che gli si presentavano per un arricchimento personale. Nel Sefwi, ad esempio, già l’alleanza con l’Asante permise una espansione del Regno di Wiawso con conseguente aumento del potere dei Capì (Wilks 1975, p. 15, Roberts s.d., p. 4). Il colonialismo non ha interrotto questa crescita di importanza ponendosi come un alleato alternativo. Il rapporto con gli Inglesi fu poi, nel sefwi, quasi strettamente economico: la maggiore differenza che presenta la storia sefwi rispetto alle aree costiere in questo periodo è pro-
prio l’assenza di competitori sul piano politico ai Capi e ai colonialisti. Non si sviluppò nell’area una coscienza anti-coloniale, tanto meno una classe di intellettuali autonoma e critica sia rispetto al colonialismo sia rispetto alle autorità tradizionali. Queste rimasero il punto di riferimento costante per la popolazione, l’unica fonte di autorità e di diritto, guidati, come si è visto, dal colonialismo.

Il rafforzamento della posizione politica dei Capi tradizionali destò molte preoccupazioni nelle nascenti élite intellettuali. Non potendo contrastare praticamente i provvedimenti legislativi coloniali, gli intellettuali operavano tramite suggerimenti e consigli: è nei primi anni del XX secolo che si iniziò a delineare l’idea di una *Upper House of Chiefs*, un organismo che inglobasse i vari Regni e Provincial Councils. Ciò che spaventava gli intellettuali ed i gruppi politici emergenti era il rafforzamento dell’autorità che lo Stato coloniale garantiva ai Capi. Essi erano ancora i membri più ascoltati della società e godevano di largo consenso. Come farsi strada in una “joint venture” così forte? La risposta si trovava all’interno del sistema dell’*indirect rule* che tentava di conciliare strutture di potere di natura diversa, in competizione per l’allocazione delle risorse. Le nuove forze intellettuali e politiche entrarono nelle pieghe del sistema che si stava costituendo, esponendosi sempre di più fino a diventare una forza egemone.

L’*indirect rule*, già precedentemente sperimentata in altre realtà africane, nella Costa d’Oro ha trovato il suo mentore in Gordon Guggisberg che ha rielaborato i principi generali nella realtà locale, primo fra tutti senz’altro quello per cui:

«The first step is to endeavour to find a man of influence as chief, and to group under him as many villages or district as possible, to teach him to delegate powers, and to take an interest in his ‘Native Treasury’ to support his authority, and to inculcate a sense of responsibility» (Lord Lugard, cit. in Mamdani 1996, p. 53)

13L’elaborazione del concetto di indirect rule viene tradizionalmente attribuita a Sir Frederick Lugard che la sistematizza nell’opera *The Dual Mandate in British Tropical Africa* del 1922. In quest’opera il Governo coloniale viene concepito come la fonte di diritto e di esercizio dell’autorità; i Capi “tribali” avrebbero dovuto trarre la loro capacità di governo da questa fonte, divenendo in pratica una sorta di agenti della Colonia. La classica applicazione dell’*indirect rule* così come è stata concepita dal suo ideatore ha subito una serie di trasformazioni nella messa in pratica, soprattutto nella Costa d’Oro (Apter 1955, p. 122).
La logica del colonialismo inglese, come si è cercato di mostrare, si avvale di una specie di antropologia che gli permise di produrre quello schema di ordinamento culturale e sociale che si è descritto. Un'antropologia, quella coloniale, che mette in gioco delle categorie ed in queste vi inserisce una umanità (Comaroff & Comaroff 1992). Le categorie coloniali non sono state semplicemente un prodotto d'uso per la comprensione di una realtà diversa ed esotica, né tanto meno degli strumenti tecnici per l'immissione nel tessuto sociale dell'economia monetaria, del commercio di mercato, del cristianesimo e di cultura e lingua. Le categorie coloniali, in altre parole, sono state tutto questo ed anche categorie di cui il “nativo” si è appropriato, che ha riprodotto nella sua realtà e che spesso, una volta cancellate, hanno continuato a vivere, come dimostra l'esempio della schiavitù che quando abolita ufficialmente non ha smesso di essere stata una logica di identificazione, una categoria d'uso trasposta dal pubblico al privato (cf. Bellagamba, A. in Solinas 2005, p. 60).

L'ordinamento delle autorità native, l'amministrazione degli individui attraverso soggetti “politicamente” riconoscibili, non ridimensionava affatto la natura discriminatoria dell' indirect rule e non solo perché questa filosofia coloniale era di fatto un approccio pragmatico finalizzato allo sfruttamento delle risorse: per gli Inglesi i sudditi dei Capivillaggio al loro servizio non erano considerate soggettività politiche attive, non godevano di diritti minimi, non possedevano alcuna cittadinanza (Calchi Novati & Valsecchi 2005, p. 210) al di fuori di quella del Regno o del chiefdom — peraltro basata sulla subordinazione. Il tipo di politica coloniale della Costa d'Oro da questo punto di vista non pare dissimile dagli altri del resto dell'Africa.

1.2.2 Dall'Indipendenza allo Stato neoliberale: il confronto tra le istituzioni

Negli anni immediatamente successivi alla Seconda Guerra Mondiale la situazione socio-politica della Costa d'Oro si presentava in trasformazione. Il governo indiretto ormai diffuso nei territori coloniali veniva sempre più percepito da parte dei Capivillaggio locali come una sorta di delega, che avrebbe potuto permettere loro una sempre maggiore autorità. In una sorta di gara all'occupazione dello spazio politico, essi videro contrapporsi le nuove classi intellettuali, che si stavano sedimentando soprattutto lungo le coste, composte dai giovani benestanti istruiti nelle scuole britanniche.

Questi movimenti interni alla Costa d'Oro, intenzionati a promuovere
cambiamenti nel rapporto con i colonialisti, si affiancarono ad un ridimensionamento graduale del colonialismo che si ebbe negli stati colonizzatori, principalmente in Inghilterra, dopo la Seconda Guerra Mondiale. La vittoria dei laboristi nelle elezioni nella madrepatria e una diffusa coscienza intellettuale anticoloniale si unirono al diffondersi delle idee socialiste delle quali furono imbevuti anche gli intellettuali africani studenti in Europa. Tutto questo contribuì al formarsi dei cambiamenti. Nella formazione delle idee nazionalistiche — e soprattutto dei portavoci di queste idee — contribuirono anche le Chiese: la religione cristiana fu portatrice di standard di vita occidentali che le élite iniziarono ad imitare cambiando gradualmente i comportamenti, mostrandosi come portatori di una coscienza nuova (Apter 1955, p. 152).

Il rapporto con i Capi tradizionali divenne pertanto sempre più difficile. Le élite tradizionali godevano però, almeno negli anni ’40, ancora di un appoggio istituzionale da parte dei funzionari coloniali che sostenevano il loro inserimento nei processi di trasformazione giuridica della Colonia. Il Governatore Sir Alan Burns, ad esempio, era di parere positivo nell’inglobare i Capi nel sistema di governo della colonia ed effettivamente il rapporto con lo Stato centrale era molto forte (Bourret 1960, p. 159). La presenza dei Capi è evidente se si tiene conto del fatto che alcuni di essi entrarono a far parte degli organismi decisionali più importanti e centrali ed il classico esempio è Nana Ofori Atta che fece parte del Legislative Council del 1943.

La Burns Constitution fu l’esito del processo di modifica giuridica dello Stato coloniale in questo periodo e rappresentò un modello esemplare di costituzione in piena indirect rule (Apter 1955, p. 143). Questa legge costituzionale, tuttavia, non garantì la spinta verso quelle sicurezze in termini di rappresentanza popolare che le élite nazionalistiche pretendevano per risolvere la situazione sociale ed economica della Colonia. Le principali critiche alla legge vennero dalla United Gold Coast Convention (UGCC), un’organizzazione politica composta per la maggior parte da membri delle classi native più alte, grossi commercianti, avvocati, medici, intellettuali. Di spirito critico nei confronti degli Inglesi e della politica coloniale, l’UGCC si manteneva tuttavia su posizioni piuttosto moderate se non proprio conservatrici: almeno durante il primo periodo, infatti, i Capi tradizionali erano percepiti dai membri dell’UGCC come un possibile ritorno all’auto-governo. Solo dopo pochi anni, come si vedrà, l’UGCC vide sorgere al suo interno un movimento davvero radicale e nazionalista che manifestò una seria critica delle istituzioni politiche tradizionali.
Il rapporto con i Capivillaggio fu anche l’oggetto di discussione della Watson Commission del 1948 che tentò di delineare un quadro analitico dei motivi del malcontento generale nella Colonia che sfociò in quegli anni in una serie di manifestazioni pubbliche e disordini passati alla storia come i riots del 1948. La Commissione d’inchiesta sosteneva che, oltre ai problemi sociali ed economici, c’era nella popolazione un’insofferenza diffusa nei confronti dei Capi tradizionali sempre più percepiti come un prolungamento del Governo coloniale. Non c’è dubbio che l’UGCC ebbe una certa influenza nel diffondere questa convinzione; è conseguentemente a questi eventi che nuovi soggetti iniziarono ad emergere all’interno dell’organizzazione politica apparendo cambiamenti sulle primitive posizioni moderate verso idee decisamente più anti-Chieftaincy.

All’interno di questa corrente sempre più radicale emerse la personalità di Kwame Nkrumah, giovane intellettuale, dalla lunga esperienza di soggiorno di studio all’estero, in Inghilterra e negli Stati Uniti, e dalle forti convinzioni socialiste e nazionaliste. Le posizioni di Nkrumah e dei suoi compagni più radicali — noti come i Big six — erano ampiamente note anche ai funzionari governativi che individuarono nei giovani radicali i responsabili dei riots, accusa che li condannò al carcere. La figura di Nkrumah — che stava gradualmente spicando come leader della formazione politica — non era tuttavia malvista solo dalle istituzioni governative, ma anche dallo stesso UGCC e dai suoi membri più conservatori. La scintilla che fece esplodere le tensioni ci fu in occasione della discussione per la Cussey Commission del 1949 che fu un tentativo di riformulazione del rapporto tra Governo e poteri locali ed una ristrutturazione del governo autonomo. Le decisioni finali trovarono le severe critiche di Nkrumah e dei suoi compagni, completamente insoddisfatti. Questo provocò lo scontro con gli altri componenti dell’UGCC che indussero Nkrumah a lasciare il movimento e a fondarne uno suo, noto da allora in poi come Convention People’s Party (CPP). Sganciandosi da una procedura di attivismo strettamente istituzionalizzata, una prima coinvolgente azione della nuova formazione politica fu la campagna di mobilitazione delle coscienze che prese il nome di Positive Action.

Le azioni di Nkrumah produssero un notevole seguito: la sua popolarità divenne manifesta nel corso della sua prigionia e trovò l’approvazione di molti esponenti intellettuali della società e anche nelle classi marginali. Nkrumah divenne il punto di confluenza delle trasformazioni di questo periodo, l’uomo che riuscì a riassumere in se’ le spinte di cambiamento. Nelle parole di David Apter:
CAPITOLO 1. IL SISTEMA DEI CAPIVILLAGGIO

«Those who had hitherto been marginal men were now tantamount to effective public opinion .... They had a goal, self government. They had a devil, british imperialism. They had a God, Kwame Nkrumah»

La divinità-nazionalista Nkrumah trovò la sua realizzazione nelle elezioni del 1951, vinte a maggioranza quasi assoluta dal CPP che si impose su gran parte del territorio della Colonia come il primo partito.

Il rapporto con le autorità tradizionali era un punto centrale dell’agenda politica del CPP. Subito nel 1951 venne promulgata la Local Administration Ordinance, una legge che regolamentava le unità amministrative locali — definite Local Councils: ciò che desta maggior interesse è la composizione dei membri, che prevedeva 2/3 ad elezione diretta e 1/3 designati dalle autorità tradizionali, un collegio ibrido che concesse una qualche formale funzione ai Capi ma che, in sostanza, ne ridusse il potere e le risorse (Rathbone 2000, p. 43). Nel 1952, poi, con l’introduzione del Local Government System vennero tentative le prime regolamentazioni dei ruoli e delle funzioni dei consigli nativi. Tra i principali aspetti riformati dai procedimenti legislativi ci fu l’amministrazione della giustizia, da sempre considerata come uno dei fattori fondamentali dell’autorità politica dei Capi nonché un’ottima risorsa finanziaria. La riforma della giustizia può essere considerata a dovere una finestra privilegiata sul reale stato dei rapporti tra CPP ed istituzioni native: le Native Courts poi ridenominate Local Courts furono effettivamente oggetto di manipolazioni legislative che, tuttavia, non provocarono enormi trasformazioni. Come fa notare giustamente Richard Rathbone (ibidem, p. 57-58), il Governo Nkrumah era piuttosto cauto nel riformare radicalmente lo stato di cose, perché in fondo si rendeva conto della necessità sociale di una struttura già organizzata sul locale come la Chieftaincy. Da un punto di vista di retoricà politica in ogni caso il CPP rimaneva radicalmente opposto alla partecipazione dei leaders locali nella politica nazionale: le elezioni del 1954 si svolsero in questo clima ed il CPP trovò tra gli avversari, oltre ai partiti del Nord, anche il National Liberation Movement, potente organizzazione dell’Ashanti, che tendeva a diminuire il potere accentrativo del CPP chiedendo una legislazione bicamerale dove potevano trovare posto anche i leaders tradizionali, in uno Stato a forma federale. La battaglia tra due partiti era

14È da notare che per “Colonia” si intendeva, nelle elezioni del 1951, ancora solo la costa della Costa d’Oro e alcune regioni interne, tra cui il Sefwi. Escluse erano quindi l’Ashanti, i Northern Territories ed il Togoland nell’est.
1.2. I CAPI NELLA STORIA

evidentemente impostata sulla base di due programmi radicalmente diversi che, con il tempo, porteranno alla formazione delle due correnti politiche maggiori del Ghana contemporaneo.

Nonostante la crescente opposizione (e la bassa affluenza alle urne, cf. Austin 1964) le elezioni del 1954 confermarono il Convention Party come il maggior partito del paese e non solo a causa della maggioranza elettorale: il CPP si diffuse con ampiezza anche nelle aree più marginali — come il Sefwi — installando sezioni di partito in maniera capillare. Quest’ultime si costituirono come ponti tra il governo centrale ed i territori locali, operando spesso come forme di controllo dei Capivillaggio e come luoghi di discussione di affari tradizionali.

La stretta vicinanza del partito nkrulanista ai Palazzi della politica tradizionale ebbe un doppio effetto: da un lato servì al CPP per infiltrarsi negli affari locali, supportando Capi compiacenti e assicurando sostegno politico e protezione da eventuali complotti, dall’altro servì a certi esponenti della politica locale come strumento per rivendicazioni politiche fino a quel momento nascoste o per strategie di monopolizzazione del potere. Alcuni Capi quindi godettero delle relazioni col partito che a sua volta — nella pratica dei giochi di forza locali — assunse atteggiamenti politici pragmatici molto sfumati rispetto all’impostazione ideologica anti-capi del leader Nkrumah. Conseguentemente, se è plausibile che molte destituzioni di Capi erano dovute ancora all’ignoranza delle norme consuetudinarie riformulate dalla legislazione governativa (Bourret 1960, p. 165), è anche vero che il deporre un esponente divenne una pratica strategica per la politica interna. I rapporti tra politica governativa (nazionale) e politica tradizionale (locale) trovano ancora una volta il loro punto di incontro nelle strategie di deposizione: la strategia del partito di Nkrumah fu in sostanza un tentativo di indebolimento del potere dei Capi più conservatori al fine di favorire individui compiacenti (cf. Rathbone cit, p. 92-94); a questo si affiancava una seconda operazione politica mirante a ridurre l’ampiezza dell’autorità tradizionale: nel periodo immediatamente successivo alla presa del Governo da parte del CPP, il partito promosse alcuni emendamenti sulla composizione numerica delle regioni amministrative della Costa d’Oro, in particolare nell’area ashanti. Il fine era aumentare il numero di territori amministrativi che equivaleva in pratica ad una frammentazione dello spazio di competenza politica di un Capo. Anche l’ideaione delle Houses of Chiefs, un organismo sovrlocale di giudizio degli affari tradizionali, era un tentativo di frenata del potere tradizionale che puntava su un aumento della burocrazia e della concorrenza e quindi sulla
lentezza delle pratiche. Tutte queste disposizioni, che sono state efficacemente chiamate da Richard Rathbone (cit.) una *balcanizzazione del potere dei Capi*, avevano il chiaro intento di decomporre ciò che il colonialismo aveva per lungo tempo consolidato e promosso.

Il Sefwi non era escluso dalle tendenze generali della nascente nazione indipendente. L’influenza della politica anti-Capi di Kwame Nkrumah si fece sentire sin dai primordi e produsse notevoli conseguenze sul piano politico interno. In particolare la *strategia delle deposizioni* fu una tecnica diffusa tra i Capi locali che utilizzarono questo sistema sia per risolvere vecchie questioni — come ad esempio gerarchie verticali non accettate dalle parti — sia per acquisire maggior potere. È il caso del villaggio di Boinzan (Boni 2000, p. 577) il cui Capo Nana Ntedu II contribuì alla deposizione dell’*Omanhene* Kofi Ahenkorah e tentò più volte di deporre Aduhene II la cui posizione politica fu salvata solo dal colpo di Stato che ribaltò Nkrumah:

«Nana Kofi Ahenkorah non godeva di molte simpatie da parte del partito centrale. Qui a Wiawso si tentava di mediare, di spiegare che era un buon Sovrano, ma in realtà mancava di capacità politiche. Un giorno arrivò un messaggio che diceva “L’*Omanhene* Kofi Ahenkorah è agli arresti per corruzione ai membri del Partito e propaganda contraria [...]”: Nana venne in pratica accusato di non fedeltà allo Stato. Il partito aveva tra i suoi affiliati molti membri di famiglie ostili ad Ahenkorah che fecero di tutto per sfruttare la situazione a loro vantaggio. Il partito si rese conto della situazione bollente e individuò in Aduhene II un ottimo successore per Ahenkorah, più vicino a Nkrumah.» (Mr. Kumi, 13 e 19 gennaio 06, interviste)

La svolta per la storia della Costa d’Oro si ebbe il 6 marzo 1957 con la formale dichiarazione di Indipendenza firmata dall’Inghilterra. Il paese prese quindi ufficialmente il nome di Ghana ed il leader del CPP Kwame Nkrumah fu consacrato come eroe nazionale. Proprio a partire dalla data dell’Indipendenza la politica del partito diventa sempre più centralista sul piano interno e più panafricana sul piano esterno. Questo doppio registro caratterizzerà gli anni del CPP fino alla sua fine e saranno ingredienti che influenzeranno la politica nei confronti della Chieftaincy.

Le strategie centraliste del CPP presero diverse forme. Il controllo individuale — tramite le forze di polizia, intimidazioni o le deportazioni — si
1.2. I CAPI NELLA STORIA

affiancò a modalità di controllo collettivo, tramite, ad esempio, restrizioni nel diritto di cittadinanza. Tutto ciò contribui a produrre «un’atmosfera di tesa apprensione durante tutto il 1957» (Rathbone *ibidem*, p. 107).

Le modalità politiche del CPP erano sostanzialmente una sorta di difesa dalle opposizioni, una selezione sul territorio tra sostenitori ed oppositori. Naturalmente questo tipo di politica non poteva non toccare gli storici antagonisti del CPP e di Nkrumah, ovvero i Capi. Come si accennava precedentemente, già la creazione di nuove istituzioni — le sezioni del partito — si collocava tra il territorio ed il Governo come una sorta di modalità di controllo delle periferie. Così la costituzione delle *Houses of Chiefs* e le Assemblee erano percepite dai Capi come una minaccia velata nei loro confronti. Seppure spesso la retorica politica degli esponenti del partito parlassi più di un tentativo di conciliazione tra Chieftaincy e Governo, spornando i Capi ad un cambiamento progressivo e ad una modernizzazione, di fatto le deposizioni di Capi non compiacenti continuavano senza sosta come il ritiro (o il rifiuto) dei riconoscimenti legali delle figure politiche tradizionali da parte del Governo.

Le posizioni del partito rispetto all’Chieftaincy provarono all’interno di questa posizione variegata, che andavano dal totale rifiuto di essere dipendenti dal Governo all’opportunità di sfruttare la politica non tradizionale per fini interni[15]. Il riconoscimento ufficiale del Governo divenne un passo fondamentale per la garanzia di autorità di un Capo: nel 1959 il *Chiefs (Recognition) Bill* santificò il Governo come l’unico organismo con capacità giuridica finale di deposizione e installazione di un Capo tradizionale: l’affiliazione al partito, diretta o indiretta che fosse, divenne quindi un elemento discriminante per la possibilità di un Capo di operare nel suo territorio (Dunn & Robertson 1973, p. 204). Secondo Richard Rathbone (*ibidem*, p. 149) questo periodo iniziale del Governo Nkrumah, nonostante la brevità, fu profondamente incisivo nei confronti della Chieftaincy e contribui ai cambiamenti più radicali. La politica di Nkrumah stava infatti costituendosi in forma matura e questa forma era quella centralista e personalista, basata su una precisa idea di Stato nel quale poteri differenti da quello del partito non erano previsti. Per tutta la durata della sua legislatura Nkrumah mantenne ferme le sue posizioni, radicalizzandole. Accadde spesso che anche Capi vicini al partito ma con idee di poco differenti venissero epurati. Nana Aduhene II, omahene del Regno di Sefwi-Wia wso successivo a Nana Ahenkorah fornisce un ottimo esempio.

Il Sovrano, pur avendo militato nel partito, una volta al potere si allontanò dalla politica governativa cedendo alle pressioni dei membri del Traditional Council che temevano una diminuzione dei privilegi economici garantiti dalle precedenti situazioni politiche. Aduhene si fece portavoce di uno nkrhumanismodermato che tuttavia non bastò a garantire la fiducia dei membri del partito. L’operazione di destituzione che portò all’allontanamento di Aduhene, come accadde anche per Ahenkorah, vide la partecipazione di Capi sefwinterestati, tra questi ancora una volta il Boizanhene Nana Ntedu II il quale resse il Regno per alcuni mesi al posto di Aduhene (Mr. Kumi, \textit{ibidem}). La restaurazione dell’Omanhene regolarmente installato avvenne con la fine del governo Nkrumah. Aduhene ritornò al potere nel 1966, dopo il colpo di Stato che ribaltò il Presidente Nkrumah. L’Omanhene di Wia wso restaurò la classe dirigente locale precedente alla sua destituzione e ripulì il campo dagli avversari, primo fra tutti Ntedu II che fu declassato ed accusato di tradimento (Boni \textit{cit.}).

La conclusione dell’epoca Nkrumah ha significato una graduale ripresa della presenza dei Capi nella vita politica nazionale ed un loro riconoscimento giuridico. Il conflitto tra le due ideologie presenti nel paese fino alla fine degli anni ’60, quella nazionalista e panafricana di Nkrumah e quella liberalistica della Chieftaincy trova una pacificazione con il Governo Busia del 1969. Nkrumah cade nel 1966 a causa di un colpo di stato operato dal \textit{National Liberation Council}, alla cui guida erano i militari E.K. Kotoka e A.A. Afrifa. Subito dopo il colpo nel paese si assiste ad una campagna di discredito che metteva al bando Nkrumah ed il CPP come un binomio accentratore e ultraleaderistico: i militari si presentavano come liberatori, pronti a rimettere la Nazione nelle mani del popolo. Le vicende che riguardano il primo colpo di Stato militare in Ghana sono assai controverso e, secondo alcuni commenti, è possibile individuare nelle azioni militari che ribaltarono il Governo Nkrumah la \textit{longa mano} degli Stati Uniti d’America e della CIA, spaventati dal fermento socialista africano, diffuso in alcune nazioni del Continente e che vedeva in Kwame Nkrumah un punto di riferimento importante. E’ un’ipotesi, questa, che potrebbe trovare anche un fondamento concreto, osservando la situazione geopolitica africana — che iniziava a vedere Francia e USA contendersi gli “spazi” post-coloniali africani — e mondiale — il colpo di stato avvenne in piena Guerra Fredda —. Soffrermoci però sulla cronologia storica, dopo il colpo di Stato e una sorta di dittatura militare guidata da Afrifa, nel 1969 vengono indette libere elezioni che vedero la vittoria di Kofi A. Busia del \textit{Progress Party}. La figura di Busia è centrale in questo periodo: acca-
1.2. I CAPI NELLA STORIA

demico di fama \[16\] ashanti di nascita e filoamericano, il secondo Presidente del Ghana post-indipendente emerge come un leader moderato e riformatore senza eccessi estremisti. Una volta a capo della Seconda Repubblica del Ghana, Busia si avvia verso quell’opera di revisione della legislazione nkru-
manista che già il National Liberation Council aveva iniziato. Nello stesso anno delle sue elezioni viene promulgata la seconda Costituzione, su modello inglese, che rimette in discussione le riforme centraliste del CPP e cancella — probabilmente per sempre — il sogno socialista di Nkrumah.

Rispetto al rapporto con la Chieftaincy, Busia — da buon accademico esperto di cultura akan — propose una serie di riforme che mirarono alla restaurazione dell’autorità dei Capi. L’impostazione legislativa promossa da Nkrumah — decisamente anti-Chieftaincy, come si è visto — aveva cancellato quasi completamente i tribunali di Corte ed i diritti sullo sfruttamento della terra (Ninsin 1989). Da un punto di vista di rappresentanza i Capi si trovavano esclusi sia dai Local Councils che da una seppur minima guida politica del territorio, posta completamente nelle mani del chairman locale del CPP. Busia ristabilisce un certo grado di autorità della Chieftaincy rimettendo nelle mani dei Capi la possibilità di essere nominati nei Local Councils (per 2/3) e nei District Council (per 1/3). Uno degli impegni più rilevanti presi da Busia fu quello di rimettere in gioco l’istituzione delle Regional Houses of Chiefs come istituti non solo di giudizio dell’operato dei Capi — come sotto il Governo Nkrumah — ma anche come organismi di coordinamento delle varie Paramountcies e come luogo di discussione e riforma delle leggi consuetudinarie (Arhin 1979, p. 4). Una delle riforme più importanti riguardò i diritti sulla terra: ai Capi ed ai loro seggi vennero attribuiti nuovamente i diritti di sfruttamento, consacrati questa volta dalla Costituzione del 1969\[17\] (Boafo-Arthur 2001, p. 6). Il nuovo provvedimento legislativo con oggetto la Chieftaincy, il Chieftaincy Act del 1971, rappresentò lo sforzo finale del Governo Busia per ristrutturare il ruolo dei Capi tradizionali ed è rimasto, fino ad oggi, quasi immutato divenendo il testo fondamentale del rapporto tra Stato e leaders locali. Il decreto, oltre a stabilire quanto già espresso nella Costituzione rispetto ai diritti sulla terra, istituisce le National House of Chiefs oltre alle già presenti Regional Houses. Ai Capi, in pratica, veniva ristabilita la possibilità di giudicare autonomamente le cause interne alla Chieftaincy, grazie all’aiuto del tribunale d’appello costituito nella National

\[16\] K.A. Busia è antropologo, celebre per l’opera The position of the Chief

\[17\] Republic of Ghana Constitution, 1969, art. 164(1)
CAPITOLO 1. IL SISTEMA DEI CAPIVILLAGGIO

House (Republic of Ghana 1971).


Alla fine degli anni ’70 la Repubblica del Ghana è uno Stato in piena depressione economica e sociale. La sua storia si sta caratterizzando dall’alternanza di governi civili e di governi militari, da ideologie conservatrici a ideali democratici. I tempi sembravano portare spontaneamente all’emergenza di un cambiamento forte, estremo e radicale, che riportasse il paese nella carreggiata da cui era uscito con il colonnello Acheampong.

Questo cambiamento — atteso o programmato — arrivò nel 1979 quando una nuova figura di militare si segnalava nella politica ghanese fino a diventare protagonista indiscusso, aprendo di fatto un ventennio estremamente formativo per l’identità politica ghanese. Jerry John Rawlings è questo nuovo personaggio, attore principale dell’arena del potere politico tra la fine degli anni ’70 fino agli anni ’90: luogotenente dell’aeronautica militare, imbottuto di passioni socialiste e con intenzioni messianiche, Rawlings condivise con Kwame Nkrumah il culto della personalità, l’accentramento degli affari poli-
tici alla sua persona e, di conseguenza, una poca inclinazione al dialogo con gli avversari. Le idee politiche del nuovo leader ghanese — idee che a parere di molti rimasero a livello di ideali — hanno rappresentato per il paese una serie alternativa al complesso ideologico di valori che si stavano sedimentando nel Ghana degli anni '70. Il “fattore Rawlings” racchiuse un insieme di principi socialisteggianti che strizzavano però l’occhio alle agenzie di sviluppo occidentali, una dose di controllo statale sull’economia, un impegno transafricano e una buona dose di populismo che sembrava essere la ricetta ideale per uno stato africano come il Ghana. Il tutto circondato da un complesso propagandistico efficace che, come si vedrà, si è mostrato anche feroce.

Quella operata da Rawlings fu una sorta di “rivoluzione” il cui intento principale era dare un giro di vite alle figure economicamente prominenti della vita sociale ghanese — uomini d’affari libanesi, imprenditori, commercianti, big men, Capi locali — che sotto l’ottica della rivoluzione costituivano il simbolo del successo a discapito delle masse. Durante il ventennio di governo Rawlings il Ghana assistette, talvolta anche abbastanza duramente, ad una sorta di “lotta di classe” guidata da una classe di potenti che in nome del popolo tentarono una riforma strutturale della società e della politica: il modello del “potere alle masse” prevedeva una partecipazione diretta dei cittadini al processo decisionale che metteva in discussione lo stesso concetto di rappresentanza, considerato troppo lontano dalle masse.\footnote{Secondo Paul Nugent (1995, p. 47) Rawlings era attratto dal modello libico di partecipazione popolare. Con Ghedda, infatti, il Presidente ghanese intrattenne vari rapporti di Stato (Oquaye 2004).}

L’idea di fondo, sostanzialmente, era una concezione della democrazia diretta che pretendeva di mettere tutti sullo stesso piano: proprio questa affermazione di uguaglianza politica suonava come la più grossa novità nella cultura politica e dei rapporti sociali in Ghana che non aveva precedenti, quantomeno espressi in questi termini, né nella storia della Nazione (neanche con Nkrumah), tanto meno nella storia precoloniale. La retorica politica rawlinghiana, seppur trattenuta da evidenti contraddizioni interne e da scarsa fattibilità pratica, fece al contempo tremare le élites conservatrici, spaventate dalla possibile perdita di privilegi che avevano accumulato nel corso del tempo anche grazie al sistema di valori — fondati sulla dipendenza e subordinazione delle masse — nei quali si inseriva il loro agire.

La pratica politica nell’era Rawlings fu tuttavia abbastanza distante dalle idee che abbiamo delineato e che erano oggetto di raffinata retorica nei
discorsi radiofonici che Rawlings somministrava alla Nazione. Le decisioni politiche, nonostante l’ideale di partecipazione diretta, erano comunque prese ad Accra, nella capitale, ed il governo locale promosso dal partito di Rawlings (il PNDC) era perennemente sorvegliato dai “cani da guardia” del partito stesso, i People’s Defence Committees ed altri organismi simili. Le sezioni territoriali del partito, infatti, nonostante abbiano cercato di ricreare l’ampia distribuzione di quelle del CPP di Nkrumah, hanno avuto vita breve e fragile e la distanza tra dirigenti ed elettori è sempre stata molto forte. La distanza tra il noi del partito ed il voi delle masse (Nugent 1995, p. 49) si avvertiva nella pratica delle logiche di potere che avevano i caratteri di ogni colpo di stato: la violenza, l’accenrarmenimento personalistico dei leaders, la politica centralizzata o manovrata dal centro, il conflitto contro ogni forma di opposizione. In tutto ciò i Capi tradizionali hanno sicuramente sofferto del livellamento sociale che il regime ha avuto intenzione di attuare ma, come si vedrà, si sono avute talvolta anche forti collaborazioni e unioni di interessi.

Sul terreno della politica, poi, i Capi si sono trovati ad essere inseriti nella programmazione del decentramento amministrativo, un programma politico che Rawlings ha avuto il merito di promuovere, stabilendo di fatto la struttura delle Assemblee distrettuali e del potere decentrato così come è possibile osservarlo ora.

E’ il 15 maggio del 1979 quando per la prima volta di sente parlare di J.J. Rawlings indicato come il leader di una rivolta di militari presso il Burma Camp di Accra. Questo giovane luogotenente dell’aeronautica, per metà ghanese e per metà scozzese, fu condannato e imprigionato per aver messo sotto accusa le gerarchie militari e fomentato disordini. Il militare rivoltoso fu liberato dai suoi seguaci il 4 giugno dello stesso anno, nel corso di una ampia rivolta che è stata considerata come il primo passo verso la rivoluzione del 1981 (Shillington 1992, p. 15). Una volta liberato il loro capo i rivoltosi prendono il potere con un colpo di stato dichiarando lotta alla corruzione e battaglia per i prezzi. Il clima sociale era di crisi: l’atmosfera era quindi favorevole a idee e forme nuove di rivendicazione sociale. Sin dal periodo di Acheampong del 1972 infatti l’equilibrio delle forze politiche era instabile e le congiunture economiche sfavorevoli: questi fattori, piuttosto che una vera e propria coscienza rivoluzionaria, con buona probabilità hanno spinto l’insoddisfazione diffusa fino all’esplosione della rivolta.

\footnote{Cf. Capitolo 2, Prima Parte, per la collaborazione tra un organismo del Governo Rawlings e le Queenmothers.}
Una volta preso il potere, Rawlings ed i suoi sostenitori (in gran parte componenti delle file dell’esercito e dell’aeronautica militare) formano l’*Armed Forces Revolutionary Council*: inizia dunque un periodo di fortissime tensioni sociali caratterizzate in gran parte da saccheggi ed abusi da parte dei soldati contro quelli che venivano considerati i simboli dell’arricchimento individualista e antisociale. Vengono svaligiati i negozi di merci importate, molestati commercianti in particolare di origine libanese o siriana, tutto giustificato dalla retorica della redistribuzione della ricchezza. La rivolta era in effetti incentrata su un clearing up della corruzione diffusa e del sistema del *kalabule* che aveva caratterizzato gli anni precedenti: i rivoluzionari chiedevano quindi una massiccia riduzione dei prezzi dei beni di consumo ed una distribuzione più equa delle risorse. Il colonnello Acheampong fu preso sia come simbolo sia come obiettivo delle critiche e degli attacchi. La perpetuazione della violenza ed uno stato diffuso di tensione e paura non era, in ogni caso, l’intenzione dell’AFRC: la presa del potere serviva alla diffusione di una coscienza generale dei difetti del sistema doveva preparare una futura classe dirigente rinnovata in grado di impostare le politiche dello Stato verso una mitigazione delle disuguaglianze sociali. Fu così che nel giugno del 1979 l’AFRC guidato dal tenente Rawlings indisse libere elezioni democratiche che portarono, dopo il ballottaggio del 9 luglio, alla vittoria del dottor Hilla Limann del *People’s National Party*.

Le elezioni, sotto molti punti di vista “preparate” dall’AFRC e dall’atmosfera generale di rivendicazione sociale, misero nelle mani del nuovo presidente le redini del processo di pulizia sociale iniziato dai militari. Questi, apparentemente allontanatosi dal gioco politico di propria volontà, si pro-tesserono però da eventuali incursioni al loro potere indiretto costringendo il presidente Limann ad accettare le clausole definite “transitional provisions” che proteggevano giuridicamente e legalmente i membri dell’AFRC ed in particolare il loro leader, J.J. Rawlings. Hilla Limann naturalmente accettò ed il 24 settembre del 1979 fu dichiarata la Terza Repubblica del Ghana. Il primo periodo di governo fu abbastanza in linea con le attività di controllo dei prezzi e di politica anti-corruzione, già dopo poco tuttavia il sistema di controllo mostrò le sue lacune ed un ritardo nelle riforme soprattutto nel settore agricolo che alimentarono la sensazione di distanza tra il governo ed i suoi elettori. Inoltre la figura di Rawlings e ciò che egli simbolizzava nella percezione popolare non era affatto passata in secondo ordine: il tenente dell’aeronautica continuava ad essere considerato l’ideale del leader, icona del riscatto sociale e dell’uguaglianza. Limann rispose a questa situazione...
nel peggio dei modi: gradualmente tentò di ridurre il potere dell’AFRC accrescendo la convinzione diffusa di complotti contro Rawlings. A questo si aggiungono una serie di scioperi dei lavoratori nei principali centri urbani e conseguenti licenziamenti. Gli avvenimenti decretano la fine della breve esperienza di governo di Limann, considerata successivamente come un periodo di transizione: Rawlings riprende in mano il potere concentrandosi su di una vera e propria guerra santa contro i “nemici del popolo” che porta alla rivoluzione del 31 dicembre del 1981. Secondo molti commentatori (Nugent, ibidem; Shillington, ibidem, p. 83, 84) l’azione di forza del luogotenente dell’aeronautica avviene su un terreno, quello ghanese, socialmente non preparato e vergine da ogni tipo di azione rivoluzionaria: storicamente il Ghana, pur essendo stato palcoscenico di numerosi colpi di stato e cambi repentini di regime accompagnati sempre da violenze, non ha mai concepito una “rivoluzione”; nemmeno in epoca coloniale, dove la morsa britannica era molto stretta, i movimenti indipendentisti hanno agito su basi rivoluzionarie, puntando piuttosto su compromessi con la nazione colonizzatrice. Per questo motivo l’azione di Rawlings più che una vera e propria rivoluzione, intesa cioè come ribaltamento del sistema e dello stato di cose, è stata definita come un “colpo di stato dall’impronta rivoluzionaria” (Nugent, ibidem, p. 17).

Un colpo di stato che tuttavia, più che ribaltare un Governo, ha tentato di sovvertire una tendenza politico-culturale che si era ampiamente diffusa in tutti gli ambiti della società ghanese conseguentemente al fallimento sociale della proposta socialista di Kwame Nkrumah: l’idea, cioè, di una società basata sull’accumolazione privata della ricchezza spinta ai massimi livelli che si inseriva in una ideologia diseguale dove le élites ricche (e autoritarie) si contrapponevano ad una larga fascia di popolazione sfruttata. Ciò che quindi Rawlings semplicemente proponeva era un cambiamento della società, delle sue strutture intime, della sua logica; le famose parole del primo discorso radiofonico di Rawlings racchiudono in sé questa palese convinzione:

«Fellow Ghanaians, as you will notice, we are not playing the national anthem. In other words, this is not a coup. I ask for nothing less than a revolution — something that will transform the social and economic order of this country.»

Se, quindi, è vero che non è possibile parlare di vera e propria rivoluzione è tuttavia importante notare che, comparativamente ai precedenti colpi di stato, quello di Rawlings non semplicemente pretende di correre in soccorso
di una società tradita negli ideali dal governo ribaltato (Owusu 1986, p. 86), ma vuole anche affermare, strutturalmente, la revisione di quegli ideali. La forza retorica delle parole di Rawlings pur racchiudendo, probabilmente, una necessità sociale dell’epoca, come si intuirà, non è purtroppo seguita a fatti dello stesso tenore e questo non solo per contingenze storiche ma probabilmente perché intimamente connesso ai nuovi ideali rivoluzionari c’era ancora il sistema di valori basato sulla centralità delle figure di autorità. Tornando ad una cronologia dei fatti, dopo l’annuncio della rivoluzione e lo scioglimento del Parlamento, il PNDC di Rawlings si costituisce come partito unico, organo centrale rivoluzionario, sospendendo di fatto e di diritto la costituzione. Le rappresaglie contro obiettivi considerati molesti per la società — affaristi, commercianti, élites — intanto continuavano ininterrotte: il caso più eclatante avvenne nel 1982, quando tre giudici dell’Alta Corte furono trovati uccisi, apparentemente senza motivo, anche se i sospetti caddero inevitabilmente sul partito rivoluzionario (Africa Watch - Human Right Watch 1992, p. 6).

La struttura della rivoluzione intanto prende corpo in una serie di organismi la cui importanza è notevole nel rapporto con le istituzioni tradizionali. Vengono fondati i People’s Defence Committees (PDCs) ed i Worker’s Defence Committees (WDCs) con l’idea di difendere i diritti delle masse e dei lavoratori direttamente nei villaggi e nei luoghi di lavoro: queste cellule agivano infatti a stretto contatto con le comunità e spesso si sovrapponevano ad organismi già attrezzati per la repressione sociale. A Wiawso, ad esempio, il People’s Defence Committee aveva sede nella stazione di Polizia lungo la strada principale: in questo luogo, in teoria, dovevano avvenire le denunce da parte dei lavoratori o dei semplici cittadini per soprusi da parte dei padroni o di persone autoritarie; molto più spesso era il luogo dove proprio certi soprusi e molestie venivano compiute da parte della polizia o da parte di organismi cosiddetti rivoluzionari.

che si trovarono senza abitazione e senza lavoro; la produzione di cacao — una delle principali esportazioni del Ghana — crollò spaventosamente dalle circa 400.000 tonnellate l’anno del 1970 alle 180.000 del 1983, anche a causa di una forte siccità (Boafo-Arthur 1999, p. 47). Il regime rivoluzionario di Rawlings fino a quel momento sostenitore di un socialismo ideologico e di una politica estera da paese non-allineato, si trovò costretto ad accettare gli Economic Recovery Programs del Fondo Monetario Internazionale e le donazioni della Banca Mondiale decretando di fatto l’ingresso di una politica economica liberista. La retorica anti-ricchezza però continuava nei fatti e nelle pratiche quotidiane: i cittadini erano sottoposti a continui controlli sui loro stili di vita (venne creato un Citizen’s Vetting Committee) ed i PDCs e WDCs vennero accorpati in un unico organismo, detto Committee for the Defence of Revolution. Nel 1984 la moglie del tenente Rawlings, Nana Agyeman Rawlings, viene messa a capo del 31st December Women Movement che, tra i vari organismi rivoluzionari è probabilmente quello che più tra tutti ha conservato un’aura di benevolenza popolare essendo impegnato in iniziative di sviluppo rurale, pur essendo spesso considerato troppo vicino al partito che utilizzava il movimento come uno strumento di propaganda\[^{22}\].

La seconda metà degli anni Ottanta vide un ampliarsi dei programmi di ricovero del FMI: il PNDC infatti continuò la linea dei piani di aggiustamento strutturale e, nonostante alcuni dissensi, ideò alcuni programmi per mitigare il duro impatto dei piani sui prezzi dei beni di consumo (il PAMSAD è uno di questi). Sul piano amministrativo il regime di Rawlings, proprio in questi anni, inizia a concepire un piano di decentramento delle funzioni governative rafforzando il sistema del governo locale attraverso le District Assemblies. La decisione di promuovere una riforma amministrativa di tale portata è da intendere in una doppia maniera: innanzitutto l’adesione ai piani di aggiustamento strutturale del Fondo Monetario ha in qualche modo costretto il Governo a decidere per un decentramento amministrativo che, nell’ottica degli Economic Programs, era visto come uno strumento di fluidificazione delle decisioni e di snella implementazione dei progetti. Sotto l’ottica della retorica ideologica del regime del PNDC il decentramento era, poi, un esempio e un tentativo di delega del potere centrale, un avvicinarsi alle esigenze delle comunità, un dar voce al locale. La riforma delle Assemblee distrettuali del PNDC — riforma che sino ai giorni nostri non ha ancora subito modifiche sostanziali — conserva in se’ questa duplice ambi-

\[^{22}\] Cf. Cap. 2.
1.2. I CAPI NELLA STORIA

guità: sotto un certo punto di vista è possibile concepirla come il frutto di una democrazia “partecipativa” (almeno de jure), dall’altro non può essere nascosto il fatto che la ramificazione locale del potere mantiene un carattere di controllo sul territorio e sulla popolazione molto intimo (Cook, R.C in (Toulabor 2000, p. 105)). Nel 1987 venne quindi pubblicato un documento di regolamentazione delle funzioni e composizioni delle Assemblee — il Blue Book — che presentò riforme abbastanza sostanziali: in primo luogo le elezioni distrettuali si sarebbero basate non più sui partiti ma su soggetti non schierati politicamente. Consequentemente la propaganda elettorale sarebbe stata decisa sulla base di piattaforme programmate dalle autorità centrali. Infine un terzo dei membri che avrebbero composto l’Assemblea sarebbe stato nominato dal governo centrale. Nonostante numerosi dissensi — in particolare tra i sindacati che si interrogavano sul rapporto tra autorità centrali e periferiche — il Blue Book spianò la via alla legge PNDC 207, detta Local Government Act del 1988. Le Assemblee di distretto vennero così investite di effettive responsabilità di controllo politico e amministrativo a livello locale: 22 dipartimenti governativi ed enti caddero sotto la logica del decentralismo con l’obiettivo — centrale nella logica del decentramento — di elaborare politiche di sviluppo per ciascun distretto, con la possibilità di mobilitare forza lavoro tra la popolazione. Caratteri centrali nel processo di decentralismo entro cui si inseriva la struttura delle Assemblee erano l’autonomia finanziaria basata su una percentuale di introiti raccolti attraverso tasse locali che spesso costituiva la maggior attrattiva per il regime (Nugent, ibidem, p. 175) e la non partigianità dei suoi membri che spesso veniva percepita come una esclusione di fatto di certi gruppi di potere (Shillington, ibidem, p. 161) oltre ad essere, naturalmente, relativa visto che i membri dovevano comunque essere graditi al PNDC. Le prime elezioni del nuovo sistema delle Distric Assemblies si tennero tra il dicembre 1988 ed il febbraio 1989: quasi il 60 per cento i voti degli aventi diritto, molti più delle elezioni del 1978 (18 per cento). Con la buona riuscita delle elezioni distrettuali il regime uscì vittorioso; non sempre, tuttavia, trovò un immediato consenso pacifico: gli studenti e le associazioni di professionisti (in particolare il potentissimo Ghana Bar Association, la corporazione degli avvocati) si sentirono minacciati nei loro interessi corporativi.

Dopo il grande successo politico nel governo locale il regime di Rawlings iniziò a perdere colpi gradualmente: eventi storici, come la caduta del Muro di Berlino e la fine della Guerra Fredda, oltre che situazioni critiche nazionali, come la crescita delle opposizioni politiche e delle élites religiose, favorirono
un clima che preannunciava un ritorno al multipartitismo. L’atmosfera all’interno del Ghana era effettivamente cambiata: la percezione popolare del PNDC non era più necessariamente favorevole; le opposizioni poi riuscirono anche se a fatica a ritrovare delle linee di congiunzione, ricreando il classico schieramento di partiti inseriti nelle due tipiche tendenze ideologiche ghanesi, lo nkrumanismo di sinistra e la tradizione Danquah/Busia più conservatrice.

Il 1991 segna l’anno della svolta verso la scrittura della Costituzione: il leader del PNDC in questo periodo dimostra una grande scioltezza nelle decisioni e abilità politica. Rawlings infatti anche in un periodo di transizione come quello in cui si stava trovando il suo partito — una transizione in cui i cambiamenti interni del PNDC vengono definiti come fisiologici — tenne comunque in mano la direzione, manovrando i meccanismi di passaggio dal regime al multipartitismo. I procedimenti preliminari per la Costituzione, infatti, sottostarono ad un controllo rigido del leader rivoluzionario: il suggerimento fu quello di creare un sistema presidenziale combinato con un Parlamento con responsabilità esecutive. Grande lotta ci fu per la composizione della Costituente, ma anche in questo caso Rawlings ebbe la meglio: l’assemblea fu infatti formata sulla base di elezioni di rappresentanti dalle Assemblee di distretto, più alcuni membri decisi dal Governo centrale e, infine, alcuni soggetti scelti da associazioni corporative (i cosiddetti identifiable bodies). Le opposizioni, intanto, iniziarono a tessere le loro reti di alleanze sulla base di quelli che venivano chiamati “clubs” essendo i partiti ancora formalmente banditi. Nel 1992 finalmente il Ghana ha una nuova Costituzione e tra il maggio ed il novembre i clubs delle opposizioni si istituzionalizzano in partiti.

È interessante descrivere le nuove formazioni politiche alcune delle quali, ad oggi, sono ancora presenti: all’interno della tradizione politica Danquah/Busia emerge il NPP, National Patriotic Party, rappresentativo delle élites intellettuali e soprattutto del gruppo etnico akan e altri partiti tra cui il PHP, NIP, PNC.

Nel novembre del 1992 vengono indette le elezioni i cui risultati consegnarono la vittoria all’NDC di Rawlings: inaspettatamente il partito extrivoluzionario riuscì a conquistare anche il consenso delle regioni a forte presenza akan (come la Western Region ad esempio). I motivi di questo successo...
e della riconferma del leader al potere sono molteplici: indubbiamente le forze di opposizione non erano ancora troppo preparate nel percorso elettorale che avrebbe portato alla vittoria. I disordini e le manifestazioni di dissenso che seguirono alla vittoria del National Democratic Council di Rawlings portarono tuttavia alla luce le cause della vittoria non propriamente identificabili con un successo elettorale: le proteste infatti denunciarono frotti elettorali, in particolare nell'inspiegabile soprannumero di schede nei collegi rispetto al numero di iscritti alle liste, piuttosto che vere e proprie schede truccate o non contate. Il partito NPP piuttosto che denunciare formalmente gli accadimenti alla Corte Suprema decise, per timore di ripercussioni, di percorrere la strada della contro-propaganda, pubblicando il celebre The Stolen Verdict, un dossier in cui il partito di opposizione espone le sue opinioni circa le frotti elettorali e le intimidazioni subite da alcuni dei suoi membri nel corso della campagna elettorale. È parere abbastanza diffuso tra i commentatori, in ogni caso, che le opposizioni siano state esse stesse responsabili della loro sconfitta, a causa di divisioni interne non sanate per il poco tempo a disposizione, per i contenuti elettorali poveri di argomenti e per il troppo elitarismo che le rendeva distanti dalle zone rurali dove risiede la maggioranza della popolazione. Ciò che permise la vittoria dell’NDC anche nei territori akan fu proprio l’appoggio delle masse che ancora una volta dimostrarono di percepire J.J. Rawlings come il leader: nel 1993 fu quindi inaugurata la Quarta Repubblica.

I due caratteri centrali nel rapporto tra istituzioni statali e governo tradizionale nel periodo del tenente Rawlings possono essere individuati da un lato nel processo egemonico, solo tentato peraltro, di riforma del sistema dei valori della società e dall’altro nelle politiche legislative che hanno riguardato lo sviluppo del governo locale e l’esecuzione del decentralismo. Questi due caratteri verranno, quindi, presi come ottiche differenti per tentare di ricostruire i rapporti tra le istituzioni ed i soggetti nel distretto, con una particolare attenzione alle dichiarazioni orali dei testimoni di quel periodo. La figura del leader della rivoluzione è ancora profondamente presente nella memoria storica sia di individui che di comunità: le violenze ed il clima di tensione che le unità locali della rivoluzione produssero sul territorio sono tutt’altro che un vago ricordo e spesso nelle memorie è difficile distinguere un piano emotivo da uno cronologico e fattuale. Tuttavia non è solo la violenza l’aspetto ricordato del periodo Rawlings: il 31st December Movement — ed in particolare la figura di Nana Rawlings, la moglie del luogotenente — è spesso menzionato sotto l’aspetto positivo dei benefici che ha tentato di apportare
alla comunità ed in particolare alle donne. Non solo, anche gli aspetti pratici che riguardano il decentralismo sono considerati sotto gli aspetti positivi della loro utilità a livello locale, ed è proprio durante il regime rivoluzionario di Rawlings che l’attuale sistema delle District Assemblies opera sul territorio. In generale quindi “the Rawlings era” è narrata dagli attori nei molteplici e complessi aspetti che la caratterizzano fornendone un quadro molto vivido non solo per la vicinanza cronologica, rispetto ad esempio al periodo Nkrumah che pure è da considerare il momento storico più importante degli ultimi settant’anni, ma anche per l’impatto culturale che ha avuto sulla società.

Il PNDC operava sul territorio a stretto contatto con i Capi: come si diceva precedentemente più che le sezioni di partito gli organi della politica di Rawlings erano le organizzazioni rivoluzionarie come i Peoples’ and Workers’ Defence Committees (PDCs, WDCs) ad organizzare le attività politiche del partito centrale. Altri organismi di partito maggiormente presenti nei villaggi erano i Towns and Villages Defence Committees (TDCs, VDCs): le loro sedi erano spesso a fianco dei Palazzi dei Capi nel villaggio ed i membri da cui erano composti erano in stretto contatto con gli organi di partito a livello distrettuale, regionale e nazionale. Nelle aree rurali i TDCs ed i VDCs erano più presenti dei comitati dei lavoratori: la loro funzione ufficiale era quella di servire da tramite tra i bisogni e le necessità delle comunità e le Assemblee distrettuali per le proposte e le implementazioni dei progetti di sviluppo comunitario. Sotto il punto di vista politico, tuttavia, questi organismi potevano essere concepiti come un sistema di controllo, simile a quello coloniale (Nugent 1995, p. 154), che sorvegliava le attività di quei soggetti considerati dalla rivoluzione pericolosi: ricchi proprietari, commercianti, leaders locali e, naturalmente, i Capi.

Le forze di polizia statali, poi, erano affiancate dalla People’s Militia, una sorta di gendarmeria distrettuale dipendente dai PDCs o dai WDCs: questo corpo armato serviva, in pratica, nei momenti in cui le illegalità erano concepibili come infrazioni contro la rivoluzione e lo spirito rivoluzionario: nel distretto di Sefwi-Wiawso la People’s Militia eseguiva operazioni mirate in particolare alla lotta al contrabbando illegale di cacao con il vicino confine con la Costa d’Avorio. Questa fitta e complessa organizzazione di nuclei rivoluzionari con compiti e funzioni simili ma differenziate si costituirono, nelle mani del partito e di J.J. Rawlings, come un sistema di controllo e repressione indirizzato in primo luogo verso le classi benestanti della popolazione del distretto; gli aspetti che necessitavano un controllo erano molti: i conti bancari dei commercianti, dei proprietari terrieri e di ditte di trasporto, di individui
1.2. I CAPI NELLA STORIA

facoltosi e di professionisti dovevano passare al vaglio dei PDCs. Nel distretto di Sefwi-Wiawso i luoghi di lavoro maggiormente soggetti al controllo dei Workers’ Committees erano la segheria Gliksten di Dwinase (oggi Suhuma) e le micro-ditte che lavoravano nell’indotto dell’amministrazione pubblica. Nei villaggi la vita ordinaria della popolazione era sorvegliata dalla Militia.

Le attività concrete di questi organismi rivoluzionari spesso nella quotidianità si discostavano da quelle che dovevano essere le mansioni ufficiali per cui erano stati creati. Rispetto al controllo sulla distribuzione delle risorse, ad esempio, i membri del PDC non erano semplicemente dei responsabili del rispetto delle leggi: in alcuni casi, implicite nelle loro mansioni, c’era anche il sequestro dei beni, la cattura di quegli imprenditori o commercianti non graditi dal partito, se non, come spesso accadeva, vere e proprie violenze indiscriminate ai danni di tutti coloro che detenevano una qualche proprietà o bene. Parallelamente ad un controllo sociale generalizzato il compito degli organismi rivoluzionari era anche quello di tenere sotto controllo i Capi. Questi erano peraltro in stretto contatto con gli individui più facoltosi del distretto. La lista dei soggetti del controllo rivoluzionario quindi era abbastanza lunga e comprendeva tutti coloro che possedevano, economicamente o politicamente, una qualche autorità (Nugent 1995, p. 58).

Secondo Owusu (1989), gli organi rivoluzionari vennero ben tollerati dal tessuto culturale dei villaggi poiché venivano considerati come una sorta di asafo companies in chiave moderna. Le compagnie asafo costituivano in epoca precoloniale una sorta di organizzazioni politiche parallele alla gerarchia dei Capi costituite dai membri giovani del regno. Il ruolo di queste organizzazioni, generalmente di carattere militare o paramilitare, era quello di fare pressioni politiche sui Capi sostenendo la voce del territorio del regno che esse rappresentavano. Nel Regno di Wiawso le Asafo Companies non erano sviluppate come nelle popolazioni della costa. Tra i Sefwi un tipo di organizzazione simile alle Asafo è possibile individuarla nelle Youth Association che verranno trattate nel Capitolo finale di questo lavoro. In generale, però, è importante sottolineare come le Asafo o le Youth pur esercitando un forte controllo sull’operato politico della gerarchia non hanno mai messo totalmente in discussione l’ideologia di valori che la sosteneva, condividendone non solo i tratti organizzativi ma anche culturali. Nella pratica — anche se sicuramente con fini ben lontani da quelli ideologici e populistici sbandierati dal partito di Rawlings — quello che facevano gli organismi “rivoluzionari” era proprio distruggere le distanze non solo economiche ma anche sociali tra le fasce della popolazione.
Le modalità attraverso cui veniva esercitato il controllo sulla popolazione erano spesso indirizzate a vere e proprie violenze:

«I People’s Defence Committee furono creati da Rawlings esattamente non si sa per che cosa. Quando Rawlings veniva a Wiawso diceva spesso che aveva paura degli invasori stranieri che potevano arrivare nel nostro distretto dal confine vicino. Per questo motivo egli organizzò questi gruppi di persone e diede loro le armi. Ma io non ho mai visto queste armi usate contro gli invasori, perché gli invasori non sono mai arrivati e poi perché quello che ho visto è che queste armi sono state usate contro di noi. Quelle armi erano date al PDCs per molestare e perseguire i membri della comunità: questo è quello che so in pratica sui PDCs.» (John Kwame Adu, 18/3/06)

John Kwame Adu è conosciuto a Dwinase come “Uncle John”. Durante gli anni Ottanta era il proprietario e il responsabile di una ditta di trasporti che si occupava principalmente del trasporto di cacao. Già durante i primi momenti dell’arrivo dei PDCs e della Militia la sua ditta fu posta sotto controllo proprio a causa del fatto che il cacao era un settore strategico. All’epoca possedeva quattro automezzi con i quali trasportava i sacchi al porto di Takoradi: le prime forme di intimidazione iniziarono con un controllo stretto dei suoi conti bancari, poi con una sorveglianza continua. John Adu racconta di visite quasi settimanali della polizia nella sua abitazione, di richieste pressanti di chiarimenti circa i suoi spostamenti. Non passò molto tempo e la situazione si acuì maggiormente: a causa dei continui spostamenti ricevette l’accusa di contrabbando di cacao con la Costa d’Avorio che, come si diceva, risultava una delle infrazioni ufficiali tra le più gravi ed il conseguente arresto:

«Quando mi portarono ad Accra per essere interrogato mi spiegarono le ragioni dell’arresto: dissero che un giorno dei soldati stavano tornando da Osei Kwatwokrom, che si trova al confine con la Costa d’Avorio, e videro uno dei miei camion andare in quella direzione. La cosa li insospettì e fecero altre investigazioni. Mi dissero che avevano dei testimoni che avrebbero potuto giurare sul fatto che io facevo frequenti viaggi in Costa d’Avorio con camion carichi di cacao che poi tornavano vuoti. Io dissi loro che erano impazziti. Volevo le prove delle accuse, volevo che mi...
dimostrassero le indagini che avevano fatto. Ma ho sempre avuto il sospetto che in realtà nessuna indagine sia mai stata fatta.»

Quella di Uncle John è una storia abbastanza esemplificativa per l’epoca di cui stiamo trattando: un piccolo imprenditore di un’area rurale marginale della Nazione — ma economicamente strategica a causa della produzione di cacao — che viene accusato di essere un contrabbandiere apparentemente solo per il fatto che egli possedeva alcuni beni (gli autocarri) e del denaro in un conto bancario:

«A quel tempo avevo circa 830 Franchi CFAO e 86 sterline. Quello era il mio patrimonio, più quattro camion per il trasporto delle merci. Ancora prima del mio arresto ho dovuto subire altre vessazioni: ci fu un momento in cui volevo acquistare degli autobus dalla Yellow Cab che dovevo pagare in valuta straniera. Allora i soldati mi dissero che prima di tutto dovevo versare delle tasse per il Governo e che se non l’avessi fatto mi avrebbero costretto a chiudere la mia attività. La rivoluzione era rivoluzione solo per nome! Quella gente era desiderosa di denaro almeno quanto quelli che voleva combattere [...] C’era un conto detto Account 48 dove ogni cittadino doveva versare del denaro. A quel tempo le banconote erano da 1, 2, 5, 10 o 50 Cedis. Rawlings disse a tutti quelli che possedevano le banconote da 50 di versarle in quel conto del Governo e da quel momento per tutti quelli trovati in possesso di 50 Cedis erano guai! [...] Non ho mai saputo dove andassero a finire quei soldi...il fatto è che credo che se li siano messi nelle loro tasche e intanto hanno rovinato la mia attività e di molti altri.»

I motivi reali dell’arresto di John Adu, come di molti big men dell’epoca simili, non sono chiari. Non è da escludere che le classi economiche imprenditoriali spesso si troveranno ad avere a che fare con attività illecite di vario tipo, dal commercio transfrontaliero di cacao in Costa d’Avorio a causa del basso prezzo in Ghana fino all’acquisto di beni in valuta straniera per speculare sul prezzo. Quello che si deduce dalle testimonianze è l’atteggiamento delle forze rivoluzionarie rispetto alla ricchezza individuale: come si sosteneva precedentemente il livellamento sociale era uno dei mezzi che gli organi governativi utilizzavano per sostenere la riforma dei valori di Rawlings. Tutto questo non senza violenze:
«Nessuno era al sicuro all'epoca: giovani, vecchi, capi, anziani... lui [Rawlings] aveva questi PDCs e WDCs che facevano la loro legge senza il consenso di nessuno. I soldati piombavano nelle case della gente nel pieno della notte, si rivolgevano male alle donne, intimidivano chiunque passasse per strada nel momento in cui c'erano loro. Io, nel dramma, sono stato anche fortunato: solo quando sono venuti a portarmi via mi hanno puntato la pistola alla testa. Poi basta: ad Accra tutto sommato fui trattato bene.»

Altre testimonianze raccontano episodi meno fortunati. La Polizia o i soldati esercitavano un controllo pressante su tutti i commercianti del distretto, vagliando le merci, la loro provenienza e quantità e spesso prelevandone parti indiscriminatamente. Molte persone venivano fermate con accuse di complicità con i contrabbandieri (come nel caso di Uncle John) oppure come sospetti di essere contro la rivoluzione, un'accusa generica che conteneva tutti quegli atteggiamenti contrari al regime sotto il punto di vista del funzionario o del militare di turno. La giustizia, anche quella ordinaria, era spesso sommaria ed arresti o intimidazioni nascondevano frequentemente antipatie personali. Un episodio ben mostra l'intreccio tra vari livelli. Nel villaggio di Bokaso, vicino Akontombra un grosso villaggio a sud ovest di Wiawso, alcune persone furono accusate di aver compiuto un assassinio. Il People’s Defence Committee della zona invitò la polizia per effettuare delle indagini: alcuni sospetti furono portati alla stazione di polizia di Akontombra e poi a quella di Wiawso. Li, grazie ad alcune conoscenze, ad uno dei sospetti, Kwaku Addai, fu consentita la libertà.

Un'altra testimonianza interessante per comprendere la percezione locale delle attività degli organismi rivoluzionari ci è data da Mr. Nkuah, idraulico, del villaggio di Kokokrom. L'esperienza di Mr. Nkuah differisce da quella di John Adu: mentre quest'ultimo apparteneva ad una fascia economica abbastanza elevata, quindi uno dei bersagli di Rawlings e del suo regime, il primo apparirebbe a quella fascia di gente che Rawlings definiva the masses, ovvero i lavoratori, i contadini. Durante gli anni Ottanta Mr. Nkuah esercitava il mestiere di idraulico per la pubblica amministrazione: egli sistemava gli impianti nelle case dei funzionari del Governo e negli uffici, si occupava delle riparazioni e del mantenimento dei sanitari. La ditta per cui lavorava si occupava principalmente di lavori per il Governo e vietava ai suoi dipendenti di esercitare il lavoro altrove. La causa per cui Mr. Nkuah fu
accusato di essere anti-rivoluzionario, e per tale motivo maltrattato, infatti è stata proprio quella di aver lavorato per privati:

«Al tempo del colpo di stato lavoravo per la PWD che si occupava di costruire le abitazioni per gli uomini del Governo. Il lavoro non era male [...] i salari erano però molto bassi, circa 100/150.000 Cedis [circa 10/15 Euro, N.d.A.] al mese ed il lavoro era poco perché quando finivi di fare una casa poi l’unica mansione era per le riparazioni. Allora alcuni di noi esercitavano il mestiere anche fuori dalla ditta, sai...qualcuno che abita a Wiaso ti conosce, sai che sei idraulico e ti chiama, così dopo aver lavorato, di sera fai la riparazione e arrotondi. Questo era una cosa che si sapeva da tempo: molti di noi lo facevano ed i padroni lo tolleravano. Poi, quasi da un giorno all’altro tutto cambiò [...] al posto del capo vennero i WDCs ed iniziarono a dire che una cosa non andava, quello non era buono e così via. Anche se la cosa ci impressionò loro dicevano che erano venuti per difendere i nostri interessi di lavoratori, che quando qualcuno dei senior o il capo ci trattavano male noi potevamo sentirci liberi di andare da loro che avrebbero preso le nostre difese. Questo però creò minore libertà: tutti sospettavano tutti, i senior dei giovani i giovani dei senior. Non ci fidavamo l’uno dell’altro.» (Mr. Nkuah, 20/3/06)

I primi anni del regime furono tutto sommato positivi per i salariati. Vi furono dei leggeri miglioramenti che tuttavia col tempo calarono, tradendo le aspettative dei lavoratori:

«Nè io nè i miei colleghi capimmo subito le intenzioni di Rawlings. Lui voleva difendere i nostri diritti e facci più soldi, ma non l’ha mai fatto. Ha solo portato sfiducia e timore tra noi [...] Quando Rawlings arrivò si stette meglio di prima, più tardi le cose andarono peggio perché disse che avrebbe migliorato le condizioni dei lavoratori, ma non mantenne mai le promesse [...] a causa di questo trattamento pensammo di essere ritornati come nel vecchio regime Acheampong.»

La testimonianza di Mr. Nkuah ci mostra inoltre che l’aspetto della violenza era rivolto non solo verso le fasce agiate della società ma anche contro
i lavoratori considerati non in linea con la rivoluzione. Spesso le manifestazioni di violenza, gli interrogatori ingiustificati, i trasferimenti coatti ed i maltrattamenti erano un modo per dimostrare la forza degli organi rivoluzionari, atti dimostrativi di potere, anche se molto vicini ad una generica brutalità priva di senso. In altri casi la violenza era indirizzata a stabilire delle norme e dei comportamenti rivoluzionari verso quei lavoratori che si allontanavano dalla loro posizione sociale per tentare un arricchimento individuale, a discapito della ditta. Di conseguenza il motivo della rabbia verso il lavoro privato che molti lavoratori eseguivano fuori dagli orari lavorativi regolari per arrotondare il salario:

«I militari avevano una lista di persone che consideravano pericolose. Non riesco a immaginare chi dava loro i nomi. Una volta ogni tanto essi ci chiamavano e ci caricavano sui camion per portarci nel piazzale interno della Gliksten [una grossa segheria della zona, N.d.A.]: li dovevamo rotolarci per terra per molte volte sotto gli occhi dei soldati con il fucile spianato. Dopo averci tormentato in questo modo per alcune ore ci ricaricavano sugli autobus e ci portavano su a Wiawso, alla stazione di Polizia. Li venivamo interrogati da un tale Mr. Agyekum, in presenza del dirigente della nostra ditta. Alcuni di noi non riuscivano a rispondere alle domande, che per la maggior parte erano prive di senso, tutte fatte in modo per farti apparire colpevole di un reato contro la rivoluzione — —. L’accusa più ricorrente era sempre quella di lavorare fuori dalla ditta, come privati: questo era considerato sbagliato, quasi un tradimento.»

Nel villaggio di Susuminite si ricorda ancora oggi la morte violenta di Mr. Kwame Donko, lavoratore della Highway ditta sorella della PWD di Mr. Nkuah, il quale fu sorpreso da una pattuglia di militari mentre riparava un impianto elettrico nell’abitazione di un privato dopo l’orario di lavoro. Mr. Donko fu trascinato per le braccia per tutta la salita fino a Wiawso, alla stazione di Polizia, dove fu fatto stendere su un tavolo di legno e malmenato, sputato e costretto a bere acqua e terra. Ancora una sorte infausta è capitata a Mr. Kwasi Kokraba di Amae che fu accusato di dare false informazioni sui soldati: l’uomo fu rintracciato dai militari che lo picchiarono e lo costrinsero a girare per le strade del villaggio con un cartello al collo che portava la...
1.2. I CAPI NELLA STORIA

scritta: “Sono un imbroglio! Non lo farò mai più!” Questi ed altri episodi di violenza mostrano l’aspetto più cruento della giustizia arbitraria del regime.


Il sistema politico del governo locale si discosta da quello centrale: mentre quest’ultimo, almeno dopo le elezioni del 1996, era costituito da un sistema multipartitico basato su una democrazia costituzionale, al livello locale il sistema si basa sulla partecipazione comunitaria, che discende direttamente dal concetto di democrazia populista della rivoluzione di Rawlings. Nelle Assemblee distrettuali i partiti politici a livello di legge non giocano alcun ruolo: i parlamentari pur facendo parte della composizione delle Assemblee sono ex officio, senza diritto di voto.

L’affiliazione al partito di Rawlings diventava anche uno strumento strategico per il conseguimento di fini individuali: di particolare interesse è l’utilizzo della politica moderna per raggiungere posizioni e cariche tradizionali. Il capitale simbolico personale che gioca in maniera forte nella competizione per le cariche di Capo-villaggio si compone anche di elementi di politica moderna combinati con la manipolazione della storia, l’interpretazione della tradizione e i giochi economico-politici sotterranei. L’affiliazione ad un partito di Governo, oppure l’aver occupato una carica di rilievo nella struttura amministrativa distrettuale, o, ancora, essere collegati con una relazione di confidenza ad un politico di rilievo a livello locale o nazionale, sono tutti elementi che entrano a far parte dell’arena delle competizioni per le cariche tradizionali.

Durante il Governo del luogotenente Rawlings tutto ciò appariva molto chiaro nel Sefwi: l’affiliazione al PNDC — così come nel periodo Nkrumah —

CAPITOLO 1. IL SISTEMA DEI CAPIVILLAGGIO

consentiva un rapido raggiungimento delle cariche con i privilegi conseguenti. Viceversa l'osteggiare la politica del Presidente era un serio rischio di essere esclusi dalle cariche più importanti se non, addirittura, completamente destituiti. È interessante notare come le accuse di colpevolezza circa i soggetti di cui si voleva l'epurazione presentano tutte quelle caratteristiche contro cui la Rivoluzione di Rawlings lottava: i Capi giudicati colpevoli e quindi rimossi erano accusati di appropriazione indebita delle ricchezze dello Stool, di furto ai danni della comunità, di ostentazione della ricchezza senza validi motivi o, accusa tra le più gravi, di accumulazione privata.

In alcuni casi l'inserimento nelle fila del partito forniva uno strumento strategico per risolvere vecchie liti o competizioni del passato che hanno avuto un esito non positivo per uno dei due competitori. La ricostruzione di una vicenda che ha percorso il periodo Rawlings nel sefwi permette la comprensione dell'intreccio dei vari livelli. Il villaggio di Asafo, infatti, è stato arena di una accessissima competizione della quale ancora oggi si hanno conseguenze. Asafo è un grosso villaggio distante circa un'ora e mezza da Wiawso. Secondo le tradizioni orali la famiglia reale di Asafo è un ramo del gruppo immigrato fondatore di Wiawso, gli asanker a, con diritto di successione al trono del regno e alla posizione di Paramount Chief. Per lungo tempo il ramo matrilineare di Asafo e quello di Wiawso sono stati in competizione per la successione al trono di Omanhene, la posizione di Asafohene è inoltre centrale nella gerarchia politica e amministrativa poiché possiede il titolo di Ankobeahene, uno dei safohene del Regno. Non in secondo piano è da notare che Asafo è uno dei villaggi principali sia dell'attuale Distretto di Sefwi-Wiawso sia della geografia tradizionale del regno: la carica dell'occupante il seggio di Asafo consente di controllare una quantità non indifferente di ricchezze, costituite sia da proprietà della terra sia da tesori del seggio dei quali l'abusua panyin di Asafo è un custode (abakomahene).

Durante il regno di Nana Kwadwo Fuakye II, poco dopo l'elezione di quest'ultimo a carica di capo-villaggio, irrompe all'interno della famiglia una disputa circa la reale legittimità della posizione al trono di Fuakye II. In particolare alcuni anziani e lo Gyasemhene Nana Kofi Kwateng sostengono che l'eletto non avesse in realtà diritto per una serie di motivi che comprendevano, tra gli altri, la non legittimità della decisione della ohemma Nana Akosua Kosi: per gli accusatori quest'ultima non ha permesso di competere alla successione tale Philip Kingsley Kwabena Kwarteng che veniva invece presentato
1.2. I CAPI NELLA STORIA

come il legittimo candidato P.K.K. Kwarteng al fine di convalidare storicamente la sua posizione, si avvalse di un racconto orale manipolato a suo favore. Egli tentò di convincere gli anziani che la discendenza della ohemama Akosua Kosi traeva la sua origine da un rapporto di alleanza tra Asafo ed il villaggio di Asanteman, sostenendo in questo modo che la donna non apparteneva alla famiglia reale di Asafo e pertanto non godeva dei diritti di elettrice:

«Nel villaggio di Asanteman, devi sapere, il giuramento di alleanza è Nana / Alaka / Nza che significa “le tre bare di Nana” e si riferisce alla storia di tre persone morte. Te la racconto. Tempo addietro la Regina-madre di Asanteman era a Kwaokrom per alcuni suoi affari. Questo è un villaggio tributario di Asanteman anche se molto distante. Dopo alcuni giorni la Regina fu avvertita che qualcuno era morto ad Asanteman e che per organizzare il funerale c’era bisogno della sua presenza. Allora si precipitò di corsa ... ma a quei tempi non è come oggi e quando cammini a piedi devi portarti meno peso possibile ... Nana aveva con sé il suo seggio che le ostacolava il viaggio, per il peso e per l’ingombro. Passando da Asafo, allora, e sapendo la gente di Asafo amica la Regina chiese loro di custodire il seggio per qualche tempo affinché potesse raggiungere il funerale più velocemente. Successo però che il seggio rimase lì anche dopo la morte della Regina fino ai giorni nostri. Ed è per questo motivo che ancora oggi Asanteman non ha una Regina-madre.» (Nana Atanin Awere II, 13/5/06)

I sostenitori della ohemama affermarono che il legame tra Asafo ed il seggio di Asanteman avrebbe dovuto garantire la legittimità della candidatura di Fuakye II. Il caso viene presentato alla corte dell’omanhene a Wiawso che restituisce legittimità al Capo regnante. La vicenda sembra conclusa quando nel 1982, durante i primi anni del regime di Rawlings, P.K.K. Kwarteng viene eletto District Secretary come membro del PNDC. Durante il suo mandato Kwarteng porta a termine alcuni importanti progetti nell’area: contribuisce al finanziamento del Palazzo reale di Wiawso, che verrà terminato nel 1990, fece costruire il mercato di Dwinase e la stazione dei trasporti adiacente. Kwarteng fu il primo segretario di distretto sotto il PNDC e fu un uomo

\[25\text{SWTC/GF/ASA, SWTC/GF/AWA.}\]

«Ricordo che ero a Palazzo ad Asafo quando per radio fu trasmesso che ero stato destituito dalla carica di Asafohene dal Governo. Ero una persona non gradita alla rivoluzione, un nemico del popolo. Dopo pochi giorni parlai agli anziani dicendogli che avevo preso la decisione di non aspettare che il consiglio mi destituisse: avrei abdicato. Parlai anche con Aduhene II che allora era omanhene: lui non riuscì a dirmi nulla tanto la situazione era stata costruita a mio sfavore da tutti, da Rawlings e da quel Kwarteng che era uno degli uomini più potenti nel distretto allora. Dopo la mia abdicazione tentai varie volte di fare causa al Governo ma era molto pericoloso e comunque inutile. So però che ad Asafo i king's makers ebbero grosse difficoltà a trovare un successore: quando poi fu trovato ed eletto il nuovo Capo mise Kwarteng nella posizione di Abakomhene che solo gli appartenenti alla famiglia reale possono occupare. Tentai di contestare questa azione ma ancora non ebbi successo.» (Nana Kwadwo Fuakyé II, *ibidem*)

P.K.K. Kwarteng fu molto abile a manovrare le relazioni interne alla famiglia reale di Asafo, inserendosi nella linea familiare che contestava Fuakyé,
1.2. I CAPI NELLA STORIA


Shillington fa notare anche come le Assemblee distrettuali servissero da unità nelle zone affette da Chieftaincy disputes (Shillington 1992, p. 164) mentre per Nugent l’esecuzione del governo locale permise al regime di intessere legami con i Chiefs (Nugent 1995, p. 271): per quel che riguarda la zona Sefwi pare invece che il regime rivoluzionario si sia intromesso, mischiandosi, alla politica del governo tradizionale, diventando uno dei tanti elementi a disposizione dei partecipanti alla competizione per il raggiungimento delle cariche, e l’esempio di Asafo lo dimostra bene.

Paul Nugent (1995, p. 72) sostiene l’ipotesi che nelle aree rurali la rivoluzione ha “parlato poco” alla gente. Spesso i WDCs erano formati da persone esterne alla comunità, anche se in molti casi furono gli stessi leader tradizionali che iniziarono i PDCs, anche se più che per collaborazione e vicinanza ideologica per non essere accusati di ostruzionismo. Rispetto ai contadini e ai lavoratori il rapporto era ambiguo e non necessariamente di collaborazione: la maggior parte dei contadini della fascia del cacao erano stranieri del Nord del Ghana o degli stati francofoni, quindi già di per sé non godevano dello stesso status dei locali, essendo considerati non cittadini.


I motivi di un fallimento della rivoluzione sono senz’altro storici in primo
luogo. Ma ciò che ci pare interessante, al di là della ricerca delle motivazioni politiche del successo o del fallimento di un movimento che andrebbe al di là di questo lavoro, è la serie di ricadute che ebbe sul tessuto delle relazioni tra autorità e persona. La "rivoluzione" ebbe senz'altro il merito di mettere in luce una distanza tra il sistema di valori diffuso e centrato sull'accumulazione e la realtà di una economia estremamente povera e di una società gerarchica. Rawlings — se è il caso di dargli un merito — ha fornito una modalità di pensare le relazioni di subordinazione come qualcosa di potenzialmente trasformabile. Il fatto che non vi sia riuscito, credo, non è dovuto tanto al fatto che "non sia riuscito a parlare" ai subordinati; il suo messaggio si è fermato ad un certo punto del percorso e non si è tradotto in una riforma radicale della modalità di relazione tra soggetto e autorità. Lo stesso Rawlings, anzi, si è riposizionato gradualmente nella modalità socialmente diffusa di relazione subordinante, quella ciò che vede l'autorità come pater, come fautore di un benessere collettivo, ed i soggetti come meri esecutori e beneficiari passivi. Il "socialismo" di Rawlings non è stato una rivoluzione culturale (né tanto meno economica o sociale) e non ha creato un uomo nuovo. Anche sotto il suo governo — che come gli altri, ma forse di più, oltre che una piattaforma politica pretendeva di "cambiare" la società — i dispositivi di potere hanno continuato a galleggiare riproponendosi.

Il nuovo millennio apre il nuovo periodo della storia del Ghana che vedrà come protagonista il governo neoliberista di John Agyekum Kufuor. La fine del tentativo rivoluzionario di Jerry Rawlings è avvenuta con le elezioni dell'anno 2000 in cui il nuovo partito New Patriotic Party ha conquistato la maggioranza elettorale. Seppure la differenza con il partito di opposizione, l'NDC, è stata lieve[26] il leader del nuovo partito è riuscito a conquistare la carica più alta dello Stato. Già nell'atto costitutivo le idee del nuovo partito apparivano molto chiare: di stretta tradizione Danquah/Busia, l'NPP si proponeva come il rappresentante della vera democrazia, necessaria per il Ghana e fondamentale per il riconoscimento internazionale:

"The rights and needs of the individual are paramount as enshrined in Article 19 of the United Nations declaration of Human Rights;

We believe, therefore, in freedom of association and expression, and freedom from oppression, from fear and arbitrary arrest.

[26] J.Kufuor 56,90 per cento dei voti, Atta-Mills 43,10 per cento
1.2. I CAPI NELLA STORIA

The freedom to develop individual personality and talent to its highest and most fulfilling levels of achievement.\(^{27}\)

Contro al miscuglio di socialismo e autoritarismo del Governo Rawlings, il nuovo partito mostrava di avere idee chiare nel rapporto con gli elettori ed in politica economica:

“Many individuals make a state — states do not make individuals;

The business of government is governing not business. We have held and still hold our belief in the free market economy, the initiative of the individual entrepreneur is the surest guarantee of property and economic development. Government must create an environment for business to thrive; for endeavor to be rewarded. The only way to develop and sustain a democracy is through free enterprise, where the individual is not at the economic mercy and munificence of government. That which a person makes legitimately must never be arbitrarily taken away.”\(^{28}\)

Non è facile comprendere se il successo del partito sia dovuto ad un consenso generalizzato nell’elettorato, stanco forse degli eccessi della politica di Rawlings e con un bisogno di stabilità, oppure alle congiunture esterne di politica internazionale ed interne di rafforzamento dell’economia. Quest’ultimo punto è probabilmente il settore in cui il Governo Kufuor si è concentrato di più, scendendo a patti con gli organismi di credito internazionali (Fondo monetario e Banca mondiale). Nel 2001 il Ghana beneficia dell’Iniziativa in favore dei paesi poveri, promossa dalle istituzioni di Bretton Woods. Il Documento Strategico di Riduzione della Povertà (DSRP, HIPC, in inglese) firmato dal Presidente ha segnato l’impegno del governo alla riduzione delle carenze infrastrutturali nel giro di pochi anni al fine di beneficiare ancora del credito. Gli investimenti del Governo nel corso degli anni sono andati nella direzione dei piani, anche se con non poche difficoltà e spesso con ambiguità circa l’effettiva quantità e qualità degli investimenti. Nel corso della ricerca di campo il Governo aveva appena terminato di promuovere il National Health Insurance Scheme, una forma di tesseramento della cittadinanza per l’accesso semi-gratuito ai servizi sanitari. La diffusione dello schema era stato affidato

\(^{27}\) Estratto dal sito web del partito www.nppinparliament.org
\(^{28}\) ibidem, enfasi mia
alle Assemblee distrettuali che si sarebbero dovute occupare anche di collezionare fondi per l’assistenza ai disoccupati. In un contesto rurale come il Sefwi le difficoltà di diffusione di questo programma statale sono state molte: in primo luogo, dalle dichiarazioni di molti abitanti nei villaggi più lontani dal capoluogo, il tesseramento non ha coperto tutta la popolazione. Molti cittadini — la maggior parte dei quali non dichiarati all’anagrafe distrettuale o immigrati in servizio lavorativo stagionale — non hanno ricevuto la tessera e pertanto non potevano beneficiare dell’assistenza. In secondo luogo la complessa burocrazia ha impedito una copertura generalizzata permettendo una serie di sotterfugi — quali, ad esempio, quello di inserire minori rispetto alla prole biologica nella tessera di un capofamiglia.

Già a partire dall’anno 2000 la politica dell’NPP si è mostrata molto più apertamente favorevole al liberismo di quanto lo fosse quella NDC. Con il partito di Rawlings, poi, il New Patriotic Party ha sin da subito costruito una campagna di discredito. Nel 2002 il Governo propone la commissione National Reconciliation Commission nella quale il partito di Rawlings viene messo sotto accusa per i crimini commessi negli anni passati, tentando una sorta di pacificazione con le vittime. Questa sorta di agenzia “verità e riconciliazione” ha avuto pochi effetti nella pratica (Nugent 2005, p. 142, Uncle John, intervista) operando più che altro come manifesto anti-NDC rappresentato come un partito che ha violato i diritti umani. La campagna di discredito, che ha utilizzato in larga misura i media nazionali a partire dai giornali fino alle radio private, non ha sortito grossi effetti. Pur rimanendo il primo partito nazionale l’NPP subisce la stretta concorrenza del partito di tradizione rawlings che dopo il 2000 si è accentrat intorno alla figura di John Atta-Mills. Nelle elezioni del 2004 l’NPP guadagna 128 seggi parlamentari su 230, l’NDC 94 ma rimane molto forte soprattutto nelle regioni del nord (Northern, Upper West, Upper Est) nel Volta Region e in molte aree elettorali della Western Region, tra cui il Sefwi. Il consenso elettorale nel paese si gioca su questioni socio-economiche abbastanza precise: se il partito di Kufuor è il rappresentante delle élite economiche ed intellettuali, l’NDC rimane il punto di riferimento delle classi più povere del paese che probabilmente continuano a credere nell’immagine che Rawlings si è creato nei lunghi anni del suo Governo. Parallelamente c’è in gioco la questione dell’etnicità. Seppure in maniera più sfumata e controversa rispetto ad altri paesi dell’Africa, il rapporto tra etnie e classi politiche può essere una chiave di lettura anche nel

\textsuperscript{29}Testimonianza raccolta a Wiawso, New Town, GhanaWeb, 29 August 2007b
1.2. I CAPI NELLA STORIA


Il fattore etnico diventa inoltre semplicemente uno dei fattori in gioco anche nella comprensione del rapporto tra Chieftaincy e Stato nel corso degli ultimi sette anni. La connessione tra il Presidente Kufuor ed il gruppo ashanti non ha portato direttamente ad un favorire i Capi dell’area nella partecipazione al campo della politica: piuttosto che Kufuor è stato l’Asante che si è posto come interlocutore politicamente saldo e attivo. L’istituzione dell’Otomfuo Educational Fund — un fondo di donazione per il settore educativo messo a disposizione dall’Asante per vari aree del Ghana — ha permesso al re Ashanti di entrare in una sorta di “competizione” simbolica con il Presidente. La relazione tra le due personalità politiche si inserisce nel clima del rapporto tra le istituzioni del Governo NPP. Quest’ultimo fondamentalmente ha ereditato la legislazione del precedente governo in materia di rapporto con le istituzioni tradizionali, in particolare nel corso delle due legislature NPP la Carta Costituzionale del 1992 non è stata praticamente modificata. Se a livello istituzionale e giuridico il rapporto con la Chieftaincy non ha subito particolari cambiamenti, esso è stato ed è tuttavia un argomento di discussione molto acceso, sia nei circuiti intellettuali, sia nella comunicazione massmediatica e popolare. I Capi ed i politici sono argomento di conversazione corrente in molti momenti della vita quotidiana, la politica ed i suoi protagonisti sono oggetto di discussioni accese e di ironie. Può essere utile quindi rendere conto di queste discussioni osservandole nella pro-
duzione giornalistica e nelle conversazioni quotidiane. La posizione di alcuni è di dura critica nei confronti dell’istituzione della Chieftaincy, considerata anti-democratica, antiquata, se non addirittura dittatoriale e legata a superstizioni. Il fronte di questi “modernisti” non è particolarmente diffuso: molti di essi sono ghanesi migrati in Europa o negli Stati Uniti ed imbevuti di una retorica “moderna”. Spesso la critica è estesa anche agli stessi politici, nel momento in cui si interessano delle problematiche della Chieftaincy. Dall’altro lato si schierano i “tradizionalisti” ed i “moderati-riformisti” che comprendono il ruolo ancora attivo della Chieftaincy nella società ghanese e ne suggeriscono la regolamentazione.

Il Governo Kufuor ha già mostrato una diversità rispetto ai precedenti governi particolarmente interessante. I Capi non sono stati trattati né come competitori politici da eliminare (Nkrumah) né come nemici di un’idea differente di società (Rawlings) e neanche come alleati utili per l’unità nazionale (Busia). L’attuale Governo del Ghana ha concepito le Autorità tradizionali come una realtà, un dato di fatto esistente sul territorio che, nonostante i rapporti molto duri che ha avuto con i precedenti governi, continua a trovare un certo consenso tra le persone. Resta tuttavia una sorta di “silenzio” rispetto alla questione della Chieftaincy in Ghana da parte delle istituzioni statali: molto spesso la retorica ufficiale è quella che considera i Capi come il fondamento culturale del paese, corteggiando i personaggi più in vista e assumendo il repertorio simbolico tradizionale. Ancora più interessante appare, come si accennava, il fatto che se è possibile parlare di “società civile” in Ghana in essa sono senza dubbio presenti anche i rappresentanti delle istituzioni politiche tradizionali, che creano consensi e seguito, essendo presenti in numerose manifestazioni della vita pubblica del paese. Si può forse suggerire che lo Stato del Ghana, proprio negli ultimi anni, ha sentito il bisogno di costituirsi non solo come apparato burocratico formato da istituzioni, ma anche come nazione, spazio di identità e cultura. A questo bisogno la classe politica ghanese si è trovata senza risposta e la classe intellettuale nelle medesime difficoltà: la “cultura tradizionale” è, in fondo, ciò che sviluppa il senso di identità di un individuo. Ed i Capi, in molte occasioni, sono stati indicati come i detentori di questo patrimonio. Una constatazione come questa potrebbe benissimo essere intesa come una “retorica ideologica” che...

---

31 GhanaWeb, 3 September 2006
32 Kufuor che si veste da Capo, ma anche Rawlings e Nkrumah
gli attori forniscono come risposta alle domande circa la loro identità. Sorge però spesso il sospetto che tale retorica non rimanga semplicemente un discorso aereo, astratto, una rappresentazione svincolata dall’esperienza ed il presente lavoro vorrebbe infatti dimostrarlo. E’ necessario quindi interrogarsi sul perché della produzione di una retorica simile, se i fondamenti si possono trovare nelle pratiche concrete che gli attori esperiscono nella loro vita quotidiana. Una risposta affermativa alla domanda se i Capi sono i depositari — o vengono costruiti come i depositari — di una cultura e di un senso di identità, non solo politica, porta ad una seconda domanda-rielsonse. Cosa significa avere come punto di riferimento identitario dei soggetti dotati di autorità per le relazioni di potere, gerarchiche e di dipendenza?

1.3 Ruoli, funzioni, pratiche

Nella letteratura storica ed antropologica sugli Akan le figure del Capovillaggio (ohene) o del Sovrano (amanhene) trovano ampio spazio di commento analitico e di indagine etnografica. Qualunque aspetto questi lavori prendano in considerazione, la centralità di questa figura nel tessuto sociale delle popolazioni dell’area emerge con forza. Se si considerano, ad esempio, i lavori storici di Ivor Wilks e Thomas McCaskie, i Capi nelle loro differenti configurazioni gerarchiche e status occupati, si mostrano come i motori della Storia dei Regni akan del Ghana precoloniale o comunque i riferimenti principali (se non unici).

Le prospettive con le quali queste figure sono state analizzate sono molto diversificate. Pur essendo rare opere esclusivamente dedicate al Capo33 gli ambiti di pertinenza sono stati toccati in maniera soddisfacente: i Capi sono stati analizzati nelle modalità della loro elezione, nelle strategie parentali con le quali essi si legittimano, nelle funzioni rituali e sacerdotali che essi rivestono ed infine nei compiti di amministratori della giustizia e delle risorse tradizionalmente loro attribuiti.

Alla luce della prospettiva storica proposta nel precedente paragrafo appare pertinente un interrogativo sul ruolo politico che i Capi esercitano nella contemporaneità. Lo sforzo, probabilmente appena accennato, dell’analisi diacronica è stato quello di affermare in un certo senso la “resistenza” di queste figure ai cicli degli eventi storici: una resistenza, la loro, che ha attraversato momenti di aperto conflitto prodotto dallo scontro con istituzioni

33 Tra queste la più nota, e oramai classica, è (Busia 1951).
rivali o paradigmi ideologici modernizzanti ma che, più in particolare, si è caratterizzata da un rapporto di continuità/discontinuità che si potrebbe definire senza difficoltà *dialettico*. I Capi non sono semplicemente “sopraffatti” ma, in modo più specifico, si è caratterizzata da un rapporto di continuità/discontinuità che si potrebbe denotare senza difficoltà *dialettico*. I Capi non sono semplicemente sopraffatti. Essi hanno modificato le loro caratteristiche adattandosi agli eventi, perdendo e acquisendo di volta in volta “pezzi di storia”.

Se il punto di partenza è quindi questo percorso, il secondo elemento è una considerazione strettamente contemporanea: attualmente la *Chieftaincy* è oggetto di vivace dibattito sia interno al Ghana sia nelle comunità di emigrati ghanesi all’estero. Un dibattito che assume caratteri strettamente politici — dove ci si chiede la posizione di una istituzione “tradizionale” all’interno dello Stato, tanto per semplificare — ma anche sociali e culturali. Colpisce, riguardo questi ultimi aspetti, lo sforzo di fondo del dibattito che credo possa riassumersi, senza per ora entrare troppo nello specifico, nella ricerca di un coerenza culturale che fondi la comunità immaginata ghanese, lo Stato, dove i Capi e la Repubblica si presentano evidentemente come due percorsi opposti. La riflessione che emerge dal presente lavoro, a prescindere dal dibattito contemporaneo sulla *Chieftaincy*, è che le funzioni, i ruoli e le pratiche legate a questa istituzione non solo hanno un pertinente aspetto politico ma sono coerentemente inseriti nella *modernità* che lo Stato-Nazione vorrebbe proporsi di rappresentare in forma esclusiva.

Le questioni sono dunque di ampia portata. Il sistema dei Capivillaggio, la *Chieftaincy*, sono un residuo precoloniale, che non gode di nessuna rappresentanza popolare, che non assolve compiti utili alle comunità e che non produce consenso, ideologia, opinione? Il sistema dei Capivillaggio, in un’espressione, ha perso il suo potere? Tenterò di confutare questi interrogativi lasciando la prospettiva storica e percorrendo invece un itinerario etnografico che assume alcuni caratteri. Il ruolo politico dei Capi più che nella rappresentazione ideologica che essi fanno di se stessi è visto nelle pratiche quotidiane, nelle scelte, nelle relazioni concrete. In questo senso il funzionamento di questa *istituzione* — che corrisponde, poi, ad un soggetto o comunque ad un insieme di soggetti — è indagato dall’interno, interrogato nella micropolitica e, soprattutto, osservato “da entrambi i lati”, ovvero dal punto di vista dell’istituzione stessa (i Capi, appunto) e da quello di chi, soggetto anch’egli, questa istituzione la subisce, la sfrutta, se ne approfitta, ne fa uso. Nell’osservazione delle pratiche, anzi, quest’ultimo aspetto è stato privilegiato; l’interrogativo euristico potrebbe essere così formulato: perché, in quali casi ed in quali modi ci si rivolge al Capovillaggio e cosa significa.

Un tipo di indagine come questo ha restituito una caratterizzazione del
1.3. **RUOLI, FUNZIONI, PRATICHE**

*politico* molto particolare. Nella realtà presa in esame il campo del politico si allarga rispetto ad una caratterizzazione che ne possiamo fare seguendo una tradizione intellettuale occidentale. Il politico pare più quotidiano che straordinario, include micro-azioni, interventi di piccola portata, discorsi non complessi ma comunque forniti di una coerenza. Non mancano evidentemente situazioni politiche di ampia portata. Tuttavia osservare la politica da un villaggio preso come luogo etnografico o unità di analisi, piuttosto che dal capoluogo distrettuale (Wiawso) e sede del Palazzo del Sovrano, ha permesso di posizionare la politica in una dimensione molto più legata agli attori che influenza ed influisce la sfera della soggettività.

I luoghi tradizionali che la letteratura attribuisce alla politica del Capo non sono stati messi da parte ma anzi verranno analizzati in separata sede ed in forma approfondita nei Capitolo 4 e 5 dedicati rispettivamente alla giustizia e alle risorse. Gli esempi etnografici e le considerazioni teoriche di questo paragrafo sono rivolti a mostrare tutti quegli aspetti del campo del politico difficilmente categorizzabili che rendono atto della complessità della figura del Capovillaggio.

L'influenza del Capo si avverte nei rapporti intersoggettivi tra i residenti nella comunità. Questo non solo nel dirimere conflitti di liove o media entità, nell'amministrazione della giustizia o nella chiarificazione dei diritti di sfruttamento delle risorse, ma anche nel ruolo che egli svolge come punto di riferimento economico e di sostegno finanziario. La redistribuzione delle risorse è una responsabilità codificata nello statuto del Capo: la riscossione dei tributi dovrebbe avere come ricaduta la realizzazione di progetti di utilità collettiva e la guida della comunità generalmente indicata in questo passaggio è il Capovillaggio. Oltre ad una redistribuzione pubblica, con tutte le controversie che genera e che verranno messe in luce più oltre, esiste una erogazione di sostegni economici più individuale che viene richiesta frequentemente. L'applicazione segue logiche spesso molto precise: le richieste di sostegno economico vengono reclamate da qualsiasi abitante del villaggio o del seggio ma possono essere pretese in maniera diretta dai membri dello *stool* e dai loro affini o dagli abitanti di origine autoctona. I non appartenenti alla famiglia reale e gli immigrati si suppone seguano circuiti differenti, rivolgendosi ad esempio ai propri anziani. Il Capo, tuttavia, riveste un ruolo di referente ed è quotidianamente oggetto di tentativi di richieste di denaro, regali, offerte.

Michael è un giovane di circa diciotto anni. Da alcuni mesi ha terminato la Secondary School diplomandosi con voti discreti in materie agronomiche ma
le sue aspirazioni nel continuare gli studi sono state ridimensionate alla luce delle disponibilità finanziarie familiari. Il padre, Kwaku, ha da poco perso la moglie, la madre di Michael, e ha esaurito la maggior parte dei risparmi nella cerimonia funebre. Inoltre, a parte Michael, si trova a finanziare gli studi di un altro figlio più grande che frequenta il Watico College di Wiawso ed ha a carico altri due figli più giovani di Michael. Il giovane è in evidenti difficoltà: da un lato vorrebbe proseguire la sua carriera di studente, dall’altro si rende conto dell’impossibilità finanziaria del padre e della sua personali responsabilità a contribuire al sostentamento dei fratelli. Nonostante abbia già svolto piccoli lavori non è riuscito a mettere da parte sufficiente denaro che viene speso direttamente. Il padre ed i fratelli vivono in un cottage a pochi chilometri da Datano, vicino al campo di cacao dove il padre lavora. Da alcune settimane Michael si è invece trasferito a Tanoso, dalla zia materna; sotto consiglio del padre, infatti, il giovane vuole tentare una richiesta di prestito al Tanosohene con il quale sarebbe imparentato per via materna. La madre e la zia di Michael appartengono infatti ad un ramo del lignaggio reale e la zia in particolare è la sorella maggiore del Capo:

«Mio padre dice che se le cose fossero andate diversamente in passato io ora potrei correre per la carica di Capo. Ma la cosa non mi interessa molto e preferirei andare all’Università a Kumasi. Mia zia dice che se mi faccio vedere spesso al villaggio forse Nana mi noterà e se riesco a parlarti allora posso chiedergli un prestito.»

Ben presto Michael si rivolge direttamente al Tanosohene, supportato dalla zia. Una volta spiegata la situazione il Capo non esita a dire che il villaggio veste in condizioni povere e di denaro non ce n’è mai abbastanza: Michael comprende che il Capo gli sta facendo intendere di rivolgersi a qualcun altro. Dopo alcuni giorni il giovane viene chiamato dal Capo che gli comunica di aver trovato una occupazione per lui presso il distributore di benzina sulla strada per Wiawso. Una volta saputa la notizia Michael la commenta enfatizzando il comportamento magnanimo del Capo e soprattutto il privilegio di far parte della famiglia reale:

«Se devo restituire il favore mi chiedi? Io credo che se farò bene il mio lavoro, rispetto il proprietario della stazione di servizio, che è un uomo di Tanoso, e riesco ad andare all’Università, allora Nana potrà essere contento per quello che ha fatto per me.»
La percezione del padre di Michael circa l’avvenimento si discosta leggermente da quella del figlio e viene postulata in termini che si richiamano meno alla generosità: Kwaku sostiene infatti che il Capo ha la responsabilità di assistere «i suoi figli» soprattutto quelli che gli sono legati «con il sangue». Interrogato su una possibile “restituzione” del favore, Kwaku fa mostra di non intendere e ritorna sulla retorica dell’obbligo da parte del Capo di occuparsi dei suoi sudditi, così come il padre si occupa dei suoi figli.

Il carattere della restituzione non sembra normativizzato nella pratica della redistribuzione: in molti casi etnografici tuttavia gli individui che ricevevano favori da parte del Capo si mettono al suo servizio, cosa da intendersi come una sorta di restituzione. Nei casi esaminati questa ha assunto caratteri molto diversificati: in alcuni la restituzione avveniva con offerte al seggio — una bottiglia di gin locale, del pollame, della frutta — o in parte del salario ricevuto, una percentuale che variava molto ma che nei casi osservati non ha mai superato il 10%. In molti altri casi, invece, la restituzione avveniva in forma più simbolica, rappresentata da una presenza costante e quotidiana nella corte del Capo, un rendersi disponibile ai suoi servizi.

È il caso di Daniel Kofi Nkansah sempre del villaggio di Tanoso. Daniel ha 28 anni ed è nato e cresciuto a Tanoso; figlio di una famiglia da tempo residente al villaggio il cui abusua panyen compone il consiglio degli anziani. Anche Daniel come Michael si trova in una situazione nanziaria critica: dopo aver lavorato per molti anni presso un grossista autoriparatore a Dwinase, il giovane è stato licenziato per indisciplina. Per circa un mese dopo il licenziamento non si è presentato a casa dei genitori e non si è fatto vedere al villaggio; una volta tornato spiega ai familiari che è stato via per cercare un’altra occupazione senza però risultati positivi. Dopo alcuni giorni dal suo ritorno al villaggio, Daniel inizia a frequentare assiduamente la corte del Tanosohene in tutte le occasioni pubbliche: cerimonie, libagioni, sedute di tribunale, mostrando la sua presenza egli intendeva mettersi al servizio del Capo per le necessità pratiche delle situazioni pubbliche. Durante le sedute di tribunale, ad esempio, Daniel si occupava di fornire acqua o bevande agli ospiti, oppure di ordinare le sedie prima delle sedute e di riordinare al termine. L’intento del giovane era insomma quello di richiamare l’attenzione del Capo.

Anche Daniel come il padre di Michael enfaticamente sostiene che il Capo ha la responsabilità di occuparsi di chi ha bisogno. Il trattamento che egli riceve tuttavia è molto diverso da quello di Michael e non solo per l’assenza di legami di parentela. Il Tanosohene conosce bene gli avvenimenti che hanno
64  CAPITOLO 1. IL SISTEMA DEI CAPIVILLAGGIO

portato alla perdita del lavoro di Daniel e non vuole cedere alle richieste rischiando di compromettere la sua immagine. In rare occasioni il Capo regala qualche banconota al giovane quando questi compie qualche servizio particolare.

L’elargizione di doni e di denaro, l’accoglienza di richieste di aiuto finanziario, assistenza e protezione, la domanda di occupazioni lavorative, costituiscono parte della quotidianità delle relazioni tra Capovillaggio e soggetti: la redistribuzione — o, in alcuni casi, la distribuzione pura e semplice — viene considerata una responsabilità dell’istituzione politica legata al Capo. Le richieste non seguono tuttavia sempre un corso semplice, il più delle volte anzi sfociano in conflitti e generano dispute talvolta anche molto lunghe. Quest’ultime circostanze occorrono molto spesso nei casi in cui qualche soggetto beneficia di un prestito dal Capovillaggio che poi per vari motivi non riesce a restituire. Le corti dei Capivillaggio sono spesso impegnate nel dirimere questioni che sorgono proprio dall’inadempienza di alcuni debitori: generalmente la disputa viene portata al Palazzo dell’omanhene a Wiawso poiché coinvolge un’autorità della gerarchia del Regno. Nana Atanin Awere II, asantemanhene racconta un’esperienza in tal senso:

«L’anno scorso si presentò da me Magda Akosua Mbrena di Samoarkrom, un villaggio di immigrati qui vicino. La donna venne a Palazzo un giovedì pomeriggio mentre ero impegnato a discutere di alcuni affari con i miei anziani; quando le chiesi cosa volesse lei si gettò ai miei piedi iniziando a piangere sommariamente pregandomi di aiutarla. Le feci portare una sedia e le chiesi di spiegarmi [...] la donna mi chiese un prestito di 200,000 Cedis [circa 20 euro] per riparare la sua casa. Le dissi che consideravo la cifra troppo alta per riparare un tetto e le diedi solo la metà. L’okyeame Tatu prese nota della cosa e disse alla donna che la cifra doveva essere restituita entro una tale data [...] Per molti mesi non vidi un centesimo ... La questione fu portata quindi dal Capo di Bopa, qui vicino, che risolse in mio favore. La donna fu obbligata a pagare la cifra e parte delle spese.» (Nana Atanin Awere II, 13/06)

La pratica del prestito è storicizzata e da alcune testimonianze scritte si rileva come fossero diffuse in passato anche dispute molto lunghe. Nel 1967 l’omanhene Nana Aduehene II concede un prestito di 80,000 Cedis a
1.3. RUOLI, FUNZIONI, PRATICHE

tale Master Oduro Boadu al fine di acquistare materiale edile per un edificio commerciale. La cifra avrebbe dovuto essere restituita dopo due mesi, con l’aggiunta di un’offerta, “gift”, di 10,000 Cedis, si direbbe una sorta di interesse fisso. Boadu non restituisce la somma e viene sottoposto al giudizio del Traditional Council riunito in data 3 gennaio 1967 che lo condanna al pagamento della somma e a prestare servizio presso il Palazzo come manovale (SWTCA/Rel. ’59 - ’70). Nel 1987 una lunghissima disputa durata circa un anno ha visto coinvolte tale Opanyn Kofi Ankor debitore di circa 100,000 Cedis ed il Capo di Punikrom (CO letter 5 May 1987); il caso ha assunto risvolti magico-religiosi: dalla lettera pare che il Pinkronhene abbia interpellato un fetish priest per convincere Opanyn a pagare il debito. Una volta presentati alla corte dell’Omanehene, questi intimà al debitore di restituire la somma e al Capo di togliere la maledizione.

Il prestito si inserisce quindi all’interno di quell’insieme di pratiche che istituiscono il Capovillaggio come soggetto elargitore di ricchezza, di benessere, di lavoro. Se da un lato queste pratiche rendono atto della centralità della figura di autorità nelle strategie quotidiane dei soggetti comuni, dall’altro permettono senz’altro di decifrare queste pratiche nei termini di una subordinazione dei soggetti ai loro Capi. In più restituiscono la percezione che di essi i soggetti si fanno e cioè quella di creditore. All’autorità viene richiesta una trasmissione di ricchezza che si traduce nell’assistenza e che genera riconoscimento e consenso. Il rapporto non è paritario: il benessere che il Capo incorpora e l’indigenza di cui si fa carico al fine di risolvere fondano la gerarchia. L’elargizione non è un omaggio senza vincoli: al contrario instaura un circuito del dono dove il ricevente afferma nel momento stesso in cui accetta il dono dal donatore di essergli subordinato ed afferma immediatamente la sua autorità. Quest’ultima, infine, è coercitiva solo in tendenza. Se il circuito del dono viene spezzato, oltraggiato, frotato ciò significa che si sono superate le coordinate accettate da entrambe le parti del rapporto autoritario: l’alterazione prevede quindi la colpa e la reintegrazione di quest’ultima con la pena.

Un credito che genera consenso politico assume anche forme meno strutturate del prestito o delle richieste formali di assistenza. Una microfisica della gestualità pubblica del Capovillaggio mostra come questo “dare” sia quasi implicito in certi comportamenti o attesi dai presenti: frequentemente si osserva come il Capo, con gesti veloci, dona qualche moneta ai bambini per strada o porge qualche banconota ai giovani. Questi gesti sono ostentati, sottolineati nella loro carica simbolica e non sono da interpretare come
CAPITOLO 1. IL SISTEMA DEI CAPIVILLAGGIO

una filantropia: essi sono la mimica della relazione di consenso che si genera tra Capo e soggetti che struttura una concezione dell’autorità molto precisa. Molte testimonianze raccontano di come Aduhene II, l’amanhene precedente all’attuale, uscendo dalle sue stanze a Palazzo e percorrendo il largo cortile interno, attirasse a sé decine di bambini ai quali veniva regalato qualche spicchiolo per il pranzo. Oppure della quantità, in certi periodi fuori controllo, di giovani sfaccendati che praticamente vivevano a Palazzo a spese del Sovrano.

Oltre al prestito ed alle elargizioni pubbliche, la redistribuzione delle risorse si struttura anche attraverso un’organizzazione del lavoro, inteso come forma di occupazione che garantisce sostentamento. Il Capo è anche in questo caso al centro di richieste da parte dei giovani dei villaggi che ritengono di poter trovare un’occupazione grazie all’impegno del Capo. Il seggio di Tanosò è attraversato da una importante strada che collega Wiawso con il Bia District a Nord-ovest. Durante il periodo di permanenza sul campo erano iniziati i lavori di asfaltatura assegnati ad una grossa ditta olandese, la Interbeton che prevedeva di portare a termine i lavori in alcuni mesi. In questi casi il responsabile del seggio o dei seggi dove c’è intenzione di eseguire grossi lavori infrastrutturali ha la responsabilità di contattare il dirigente della ditta al fine di ottenere certe garanzie fiscali — il pagamento, ad esempio, per la raccolta di sabbia o ghiaia, di acqua o l’utilizzo di certi spazi per le abitazioni. Il Tanosohene ha inoltre preparato una lista di persone da consegnare al responsabile del personale al fine di occuparle nella ditta per il periodo dei lavori, come pagamento di parte delle royalties a lui dovute. La lista comprendeva una trentina di soggetti, tutti al di sotto dei trent’anni, con varie mansioni e specializzazioni. La raccolta dei nomi da inserire è stata coadiuvata dagli anziani: insieme ad essi il Tanosohene ha cercato di individuare chi, tra i giovani di Tanosò, avesse più necessità lavorative e fosse più meritevole. Gli anziani hanno esercitato anche una forma di controllo al fine di evitare che il Capo inserisse nella lista parenti o membri della famiglia reale in misura maggiore rispetto ai non membri. Dieci delle persone indicate dal Tanosohene hanno trovato lavoro presso la Interbeton.

Anche nella sfera dell’organizzazione del lavoro i Capivillaggio hanno una certa influenza. L’attività lavorativa è generalmente auto-organizzata dal lavoratore stesso: gli agricoltori decidono autonomamente quando andare nei campi, che lavori effettuare, eccetera. Così per gli altri tipi di occupazioni. Parallelamente al lavoro individuale esiste anche un lavoro comunitario nel quale sono coinvolti tutti i residenti della comunità. Per lavori collettivi, o
common labors come vengono chiamati nell’inglese locale, si intendono tutte quelle attività di pubblico vantaggio che implicano, ad esempio, la costruzione di edifici pubblici (scuole, magazzini di alimenti, strutture per mercato) o di infrastrutture ( pozzi, canali di scolo, pali per la corrente elettrica), la pulizia degli spazi pubblici, la gestione dei rifiuti. Tutti i membri della comunità, a prescindere da differenze di genere e di origine (stranieri o autoctoni) sono tenuti a partecipare al lavoro. Un’eventuale assenza deve essere giustificata con un valido motivo, pena il pagamento di una multa. Il giorno dedicato ai lavori comunitari coincide con il giorno di sospensione del lavoro individuale, il giovedì, considerato il giorno della settimana consacrato a Yaa, la Terra, nel quale ci si dedica ad attività collettive. In questo senso il lavoro in quel giorno dovrebbe perdere una connotazione puramente utilitaristica per l’individuo per collocarsi in una dimensione più ampia, dove il “guadagno” non è tanto in termini monetari o di accumulazione privata quanto funzionale al bene collettivo, ad una sorta di “welfare”. Naturalmente nella pratica la costruzione ideologica, intrisa di azioni soprannaturali, si declina diversamente: per una buona parte degli abitanti dei villaggi i lavori comunitari sono ritenuti un peso evitabile, ma la partecipazione è comunque ampia ed il senso dell’iniziativa riconosciuto. Il Capovillaggio assume il ruolo di verificatore dei lavori delegando a persone di fiducia la coordinazione effettiva. Egli decide quali lavori effettuare, compie le scelte politiche rispetto all’istallazione di edifici o infrastrutture. Dalla sua persona ci si aspetta che colga le necessità collettive e le concretizzi. Non ultimo il Capo è colui che ricorda (e allo stesso intima di ricordare) che il giovedì, in quanto giorno di Yaa, assume quella connotazione comunitaria che, per quanto ideologica, ha l’effetto di produrre comportamenti nella pratica. Il Capovillaggio ha la funzione di regolamentare questi comportamenti ponendosi come colui che detiene il potere della punizione in caso di allontanamento dalla norma. Il Capitolo 4 mostrerà l’aspetto giudiziario della punizione in maniera più approfondita, dove l’eludere i lavori comunitari rappresenta un motivo di giudizio.

I lavori comunitari rappresentano solo una dei settori della vita comunitaria regolamentati dall’autorità del Capo. In una comunità i comportamenti pubblici sono regolamentati talvolta in maniera molto precisa attraverso una serie di norme, pubbliche e condivise, di carattere eminentemente orale. Queste norme fondano spesso la loro legittimità alla sfera del religioso o soprannaturale, delle quali il Capovillaggio è in ultima istanza il garante. Tutta una serie di disposizioni, regole di condotta, proibizioni od anche licenze e ammissioni vengono retoricamente ricondotte ad un passato mitico dove la
CAPITOLO 1. IL SISTEMA DEI CAPIVILLAGGIO

La vita sociale è stata fondata, con quelle norme, dagli antenati. Parallelamente la giustificazione che spesso si da' di una norma comunitaria è di carattere più religioso: quasi ogni villaggio ha una divinità particolare che, si crede, assista i residenti. La divinità è conosciuta da tutti, il luogo dove essa vive (un elemento della natura in genere) è oggetto di culto e di venerazione. Alcuni comportamenti pubblici sono in tal senso delle vere e proprie proibizioni, tabù, la cui violazione spesso desta maggiore scandalo dell’inadempienza a norme di portata magari più ampia.

Le proibizioni e le norme non collegate alla sfera sovrannaturale sono racchiusi nell’espressione inglese by laws, traducibile con “leggi locali”. Come si diceva esse variano di villaggio in villaggio a seconda dei tabù, delle usanze particolari, del fattore demografico ed ecologico. Quasi tutte le comunità regolamentano gli orari di pascolo e circolo di animali domestici, gli spazi riservati ad essi, la raccolta di legna da ardere, l’uso dei pozzi per l’acqua potabile. Le proibizioni generali riguardano la pulizia delle strade interne e dei sentieri, la raccolta di particolari prodotti di piante e alberi, la regolamentazione dei rumori. Altre norme dipendono dal contesto: il villaggio di Nyamiedieso, ad esempio, possiede una norma strettamente osservata per la quale è vietato alle autovetture pubbliche e private di entrare nel villaggio dopo le dieci di sera. Il Capovillaggio giustifica la norma con il particolare isolamento del villaggio, posto alcuni chilometri dentro la foresta, che potrebbe essere oggetto di visite non gradite da parte di estranei. Il processo di costituzione di una by law parte da una consultazione tra il Capovillaggio, i suoi anziani ed i soggetti più carismatici della comunità (definiti nell’inglese locale opinion leaders). L’assemblea può costituirsi in qualsiasi momento dell’anno, a seconda delle esigenze della comunità. Al suo interno si discute del problema — tanto per fare un esempio del fatto che gli animali da cortile sono aumentati di numero — e si cerca la soluzione che verrà resa pubblica come norma. Il passo successivo è appunto la comunicazione al gruppi, di cui si occupa una sorta di banditore, che in alcuni casi può essere l’okyeame, il linguista al suono del gong gong un particolare strumento suonato al fine di richiamare l’attenzione degli abitanti.

Il decentramento dei poteri amministrativi dallo Stato centrale agli enti locali, ha previsto anche una delega del potere legislativo agli organismi territoriali che si sono trovati in questo senso a sovrapponsi ai Capi tradizionali. Questi ultimi, tuttavia, nella maggior parte dei casi non hanno terminato di

---

34 Cf. Capitolo successivo.
1.3. **RUOLI, FUNZIONI, PRATICHE**

essere produttori di norme, che spesso trovano molto più seguito se espresse da un Capovillaggio. L’Assemblyman, come si vedrà poco oltre, è il soggetto titolato a rappresentare l’ente locale. Molto spesso tuttavia le funzioni che esso svolge sono trasposte sull’autorità tradizionale, e questo per varie ragioni. L’Assemblyman può essere assente per tutto il periodo della sua elezione, può risiedere lontano dal villaggio, può disinteressarsi alle sue funzioni. Al Capovillaggio è richiesto di provvedere alla funzione dell’Assemblyman, che sostanzialmente si riferiscono allo sviluppo del villaggio. In molti casi, anzi, le autorità tradizionali “coprono” il vuoto che lascia lo Stato moderno, soprattutto in aree rurali: in parecchi villaggi del Sefwi — Tanoso è uno di questi — gli organi amministrativi statali sono praticamente assenti e le autorità del villaggio devono provvedere a soddisfare, seppure con forti difficoltà e ritardi, i bisogni della collettività. Nei prossimi Capitoli il rapporto tra autorità si mostrerà chiaramente, come le possibili competizioni e la “sovrapposizione” nelle competenze.
CAPITOLO 1. IL SISTEMA DEI CAIVILLAGGIO
Capitolo 2

*Ohemma, okyeame* e altri dignitari

Il complesso di figure che formano la struttura delle istituzioni di potere del Regno di Sefwi-Wiawso non è composto esclusivamente dai Capivillaggio nelle loro diverse configurazioni e posizioni gerarchiche. Come si è accennato, il colonialismo e lo Stato post-coloniale hanno accentuato in maniera quasi esclusiva il ruolo dei Capi nel corso della costruzione delle identità politiche locali: dal punto di vista dei Britannici, in effetti, i capi erano facilmente individuabili come quelle figure che svolgevano o potevano svolgere le mansioni appartenenti al campo del politico. Non meno importante la maggiore carica era destinata a soggetti maschili e solo ad essi poteva essere affidato un ruolo di responsabilità e solo con loro era possibile pensare di negoziare vantaggi economici e risorse. Seppure non fossero assolutamente all’oscolo della complessità dell’organizzazione politica dei nativi e del rapporto tra i Capi e le altre figure, i funzionari coloniali li privilegiarono e scelsero come interlocutori. Anche l’approccio dello Stato post-coloniale alle istituzioni tradizionali seguì la linea del colonialismo: le produzioni legislative dei vari governi e la dialettica tra politica centrale e politica locale si sono concentrate in particolar modo sui membri maschi delle comunità, rafforzando e mantenendo nel tempo la posizione politica dei Capi. L’istituto della Chief-taincy, tuttavia, offre una variegata fenomenologia di figure politiche che solo tenendo conto delle modifiche storiche si possono pensare, oggi, come complementari ai Capi. Pur essendo questi ultimi il perno centrale della vita politica, essi sono inseriti in una rete di collaboratori, dignitari, persone dotate di un certo rilievo politico, religioso o sociale. Il grado di complessità che
CAPITOLO 2. OHEMMA, OKYEAME E ALTRI DIGNITARI

i Regni akan hanno raggiunto in certi momenti della loro storia, ha portato alcuni autori ad analizzare l'organizzazione degli Stati utilizzando concetti quali quello di burocrazia e burocratizzazione per il Regno Asante (Wilks, 1966, 1975), oppure il concetto di patrimonializzazione per comprendere il proliferare delle cariche di Stato che circondavano l'Asantehene (Pavanello, Arhin, 2002) criticando la categoria di burocrazia come troppo legata ad una accezione weberiana del termine che poco si fa interprete della realtà asante (Yarak, cit. in ibidem: 161, 162). In questo capitolo verranno esaminate tre istituzioni principali, le ohemma i linguisti e gli anziani costituiti in consiglio. Altri organismi costituiscono il campo del politico, tra questi i sacerdoti e le Youth Association. Queste ultime realtà verranno affrontate con più specificità nella Parte Seconda.

Una posizione di rilievo nell'universo di personalità del Regno è occupata dalla ohemma, la rappresentante del lignaggio uterino del Sovrano o del Capovillaggio, indicata nell'inglese locale come Queen-mother, regina-madre. Essa è la seconda carica del Regno e nei villaggi una figura centrale dopo il Capovillaggio: l'accezione di “madre” non si riferisce tanto al detentore della carica superiore, quanto al seggio. In pratica la ohemma è la “madre” della comunità simbolizzata dal seggio su cui siede l'ohene. Essa è la contraparte femminile del potere del Capo del quale può essere la sorella della madre, la cugina, la sorella o, più raramente, la madre della madre. Inoltre, è considerata la tutrice delle relazioni interne alla famiglia reale matrilineare (Mensah-Brown 1967, p. 101) all'interno della quale detiene un importante ruolo carismatico. La ohemma possiede un suo personale seggio ed i seggi nerli delle antenate che l'hanno preceduta: essa pertanto si distingue nei termini dell'autorità da quella dell'ohene, del Capo, pur appartenendo alla medesima famiglia. Uno dei ruoli fondamentali attribuiti alla ohemma è stato descritto precedentemente nel Primo Capitolo: la dignitaria nomina il candidato a succedere alla carica di Sovrano o Capovillaggio essendo una delle componenti del wirempifoe. Proprio in virtù della sua autorità carismatico ed in quanto interprete della famiglia reale essa è la persona più indicata per eleggere il nuovo leader, del quale dovrà garantire le capacità e le doti di correttezza, saggezza. È proprio all'interno della famiglia reale che questa figura svolge il suo maggiore ruolo, occupandosi degli affari matrimoniali, delle relazioni tra i parenti e dirimendo conflitti. La supervisione generale di quelle che sono le caratteristiche dei membri del matrilignaggio garantisce alla ohemma la scelta dei candidati ad occupare la carica di Capo. Un compito molto enfatizzato dalla letteratura classica (Rattray, 1929, Busia, 1951) e che tuttora
caratterizza l’occupazione di questa carica è l’attività di consulenza che la ohemma svolge sugli affari del villaggio o del Regno: essa coadiuva nelle decisioni che riguardano la vita pubblica conservando una posizione di autorità notevole, spesso supplementare a quella del Capo. La non consultazione della ohemma potrebbe pregiudicare il buon governo di un leader maschile, la sua presenza in ogni momento di discussione pubblica — siano essi cause giudiziarie, rituali, assemblee collettive o interne — testimonia la necessità della sua partecipazione. Parallelamente ad un ruolo politico la carica femminile possiede, tradizionalmente e tuttogiorno, una dimensione consultativa sociale importante, in particolare per il benessere delle donne della comunità e per tutti quegli aspetti che più propriamente caratterizzano la dimensione femminile: la ohemma, in sostanza, si configura come una madre sociale, come sia accennato, nelle due dimensioni della famiglia reale e della società tutta (Stoeltje 2003, p. 4).

Nel corso degli ultimi due decenni le ohemma hanno mostrato sempre più di essere in grado di ottemperare a funzioni proprie della contemporaneità, basate su esigenze e bisogni che sono emersi nelle comunità o importati da fuori (Boaten Abayie, 1992). Molte Organizzazioni Non Governative hanno intessuto rapporti con le ohemma, sia per progetti di sviluppo riguardanti la comunità nella sua totalità, sia per progetti specificamente rivolti alle donne. Il carisma attribuito alla ohemma si accompagna anche al fatto che ad esse viene attribuito un grado di fiducia maggiore rispetto ai componenti politici maschili delle comunità, in particolar modo per quanto riguarda progetti che prevedono aspetti finanziari rilevanti, quali il microcredito ad esempio. In quanto tutrici del corretto vivere, le ohemma sintetizzano quell’insieme di valori positivi che in esse degenerano tanto raramente quanto spesso succede nella componente maschile. L’inserimento di queste figure politiche all’interno delle necessità della contemporaneità è un processo tutto sommato ancora in divenire, disturbato dall’indifferenza che per decenni le istituzioni colonia- li prima e statali poi hanno mostrato verso di esse (Stoeltje, *ibidem*, p. 7, Awedoba, K.A. and Odotei, I.K. 2006, p. 81).

Le congiunture economiche che hanno caratterizzato il Ghana nei decenni a partire dal 1980 hanno acuito l’esclusione delle donne dai circuiti occupazionali alimentando il settore informale, già storicamente satu (Manuh 1994). L’ingresso delle dinamiche di genere nella distribuzione delle risorse è qualcosa che ha intaccato anche la sostenibilità dell’autorità delle ohemma che, differentemente dai Capi o dai Paramount Chiefs, non hanno possibilità di accesso alle risorse se non attraverso gli ambiti consuetudinari (ad esempio con
CAPITOLO 2. OHEMMA, OKYEAME E ALTRI DIGNITARI

La possibilità di partecipare alle offerte giudiziarie) o con l’iniziativa privata. La conseguenza sulle ohemma è stata un essere configurate esclusivamente all’interno del circuito parentale, in quanto referenti del sistema lignatico che sta alla base della Chieftaincy, con una difficoltà non esclusione dal dominio dello Stato-Nazione che è diventato appannaggio esclusivo dei Capi. Ad esempio le ohemma non hanno referenti significativi nelle Houses of Chiefs e solo raramente hanno sperimentato momenti associativi (Stoeltje, *ibidem*, p. 11). Il fatto di avere una voce in capitolo importante negli aspetti sociali delle comunità è stata, per certi versi, la reale riconfigurazione di queste figure nello Stato-Nazione. Nel corso della storia del Ghana il rapporto tra Governi ed ohemma ha vissuto un punto di collaborazione molto stretto in particolare durante gli anni di J.J. Rawlings. Inserita nell’atmosfera di trasformazione culturale della società ghanese fortemente voluta da Rawlings, questa trasformazione si è centrata attorno all’associazione 31st December Women Movement fondata dalla moglie di Rawlings, Nana Agyeman Rawlings. Questo tipo di associazione fu uno degli organismi rivoluzionari che maggiormente si distanziò dai metodi con cui operavano gli altri (quali il WDCs ed i PDCs) basati sostanzialmente sulla violenza, sulla repressione o sull’inculcamiento forzato dei valori rivoluzionari. Il Movement fu una associazione a sfondo benefico, una sorta di agenzia di sviluppo filogovernativa che privilegiò la componente femminile della società, avvicinandosi in particolare modo alle figure tradizionali dei villaggi che già tradizionalmente si occupavano delle donne (Schillington 1992, p. 154, Mme Grace Asante, 26/4/06). Il Movimento femminile a Wiawso era organizzato in maniera capillare: la sede e la segreteria erano ospitati in una abitazione abbastanza centrale, sulla strada che da Wiawso centro porta alla stazione dei mezzi pubblici e al mercato di Djunase. La sezione di Wiawso del Movement fu fondata da un numero ristretto di donne che si organizzarono, nel 1982, dopo l’arrivo a Wiawso della segretaria nazionale del movimento, Mme Cecilia Johnson. L’affiliazione delle donne al movimento avveniva casa per casa, le responsabili si spostavano direttamente nei villaggi, spesso utilizzando i fondi personali o grazie alla partecipazione del Paramount Chief Nana Aduehe II allora in carica. La procedura di presentazione del movimento e delle proposte era abbastanza simile in tutte le occasioni: una volta arrivati al villaggio il capo chiamava a raccolta i membri della comunità facendo suonare il gong gong e dopo una presentazione da parte della Ohemma venivano esposte le idee ed i progetti. Le testimonianze ricordano di un rapporto sempre molto buono con le autorità dei villaggi, in particolare con le Queenmothers:
“Non c’era un procedura regolare per presentare i progetti del Movimento...tutto avveniva a seconda della risposta delle persone, delle donne in particolare. Ricordo comunque che le Queenmothers ci sono sempre state di grande aiuto: loro cercavano di convincere i Capi — che spesso non volevano — a suonare il gong e a presentarci. Le Queenmothers forse vedevano in noi un aiuto nel lavoro che loro facevano già nella comunità. Da parte nostra, nel Movimento dico, il fatto di avere dalla nostra parte una componente importante del villaggio era fondamentale: solo in questa maniera le donne si potettero fidare di noi, di quello che dicevamo e delle idee che portavamo [...] no, le Queenmothers non si sono mai sentite attaccate dalle nostre idee progressiste o troppo nuove per loro...quello che penso è che, nella pratica, loro osservavano cosa c’era di positivo per le donne della loro comunità, quali progetti venivano portati avanti, cose si faceva realmente. Erano poco interessate all’aspetto del Partito ma anche perché il Partito non c’entrava molto con il Movimento” (Mme Grace Asante, 26/4/06)

Se le autorità femminili dei villaggi riscontravano quasi immediatamente aspetti positivi nel Movimento da parte delle donne — soprattutto per quanto riguardava una loro partecipazione attiva — le cose andavano diversamente. Soprattutto nelle prime fasi, la presenza delle donne comuni era poco invogliata in virtù di una riluttanza generale a scontrarsi con quelli che erano i valori condivisi. Anche le stesse donne del Movimento si rendevano conto che per le donne dei villaggi era estremamente difficile uscire dalla gerarchia inglobante in cui erano posizionate che consentiva poi poco margine di libertà rispetto al dominio masciale e alle responsabilità a cui erano obbligate. La percezione del Movimento che avevano anche le Queenmothers dei vari villaggi variava notevolmente. Il villaggio di Benchiwa ha assistito con successo alla costruzione di un blocco scolastico finanziato grazie agli sforzi della sezione di Wiawso del Movimento, mentre nel villaggio di Nyamiedieso l’associazione si concentrò sulla costruzione di una piccola fabbrica di gari, una sorta di cous cous ottenuto dalla macinazione della cassava, ottima alternativa al riso. Il gari era commercializzato soprattutto dalle venditrici ambulanti di cibo i cui pasti erano destinati soprattutto agli uomini durante le pause di lavoro; il prodotto veniva anche portato nei centri urbani più grossi e venduto alle mense statali o militari. La produzione di gari a Ny-
miedieso venne incoraggiata dalla stessa Nana Agyeman in persona che aveva organizzato una rete di distribuzione molto fitta. Con il veloce decadere del Movimento e con l’avvicendarsi degli eventi dell’ultimo governo Rawlings, la produzione di gari a Nyamiedieso iniziò a diminuire fortemente fino a ridursi ad un livello che non copriva i costi (Mr. e Mme Ghana, 27/5/06). A seconda del successo o del fallimento di un’impresa promossa, il Movimento fu percepito diversamente, ma alcuni elementi comuni si possono trovare nelle dichiarazioni:

“Noi abbiamo un bel ricordo di Nana Agyeman e di quello che ha costruito qui, ma è solo un ricordo. Una volta che i fondi sono finiti la nostra impresa ha smesso di esistere — — quando ci riunimmo alcuni mesi dopo la chiusura della fabbrica anche la ohemma disse che da soli non saremmo mai riuscite a continuare il lavoro che avevamo iniziato con il Movimento e ci disse che non aveva intenzione di continuare. Senza una guida e qualcuno che ci tenesse insieme noi non facemmo più niente” (Mme Ghana, 27/5/06)

“La scuola è stata costruita interamente con i nostri sforzi collettivi. Il Movimento ci ha fornito i soldi e senz’altro chi ha dato lo stimolo. Ricordo che quando arrivarono erano in tre, due donne e un uomo. Venivano da Wiawso e dicevano che avevano importanti notizie da comunicarci, notizie che venivano dalla capitale e riguardavano il Presidente o qualcosa del genere. Ci spiegarono che esisteva un Movimento organizzato che voleva aiutare le donne a diventare indipendenti. Inizialmente non capivo bene cosa volessero dire con questa frase e anche la ohemma era un po’ conturbata, per quello che mi ricordo. Allora la ohemma fece alcune domande circa le loro intenzioni e le risposero che erano qui per aiutarci nello sviluppo della comunità, ma che volevano sentire i bisogni di noi donne. La sera la ohemma parlò con alcune di noi chiedendoci secondo noi cosa mancava al villaggio di fondamentale e tutte concordammo che la mancanza della scuola era la cosa che ci faceva soffrire di più. Il Movimento fu allora contattato dalla ohemma la quale parlò anche con il Capo che fu subito d’accordo. Tutta la comunità si mise al lavoro — — non mi sembra di aver mai più sentito parlare di indipendenza delle
donne e con la ohemma non ne abbiamo mai più parlato” (Mme Alice, 27/4/06).

Il ruolo sempre maggiore che le Queenmothers hanno ottenuto nella partecipazione ai progetti di sviluppo per le proprie comunità ha permesso loro di mantenere una forte autonomia rispetto alle componenti politiche maschili e a conservare il potere nel tempo (Awedoba & Odotei 2006, p. 85).

I Capivillaggio senza dubbio godono di una posizione carismatica maggiore e la loro posizione politica è fondamentalmente il centro della struttura politica sefwi. Le Queenmothers sono quindi parte dell’entourage del Capo, parte che si distingue tuttavia da altri soggetti che compongono la struttura. Tra questi troviamo gli akyeame (sing. okyeame) il cui ruolo istituzionale si accompagna spesso a mansioni non definite nella sua carica. La posizione di okyeame viene generalmente tradotta con “linguista o “portavoce”: il suo compito, in effetti, risiede nell’essere sempre presente in tutte le situazioni in cui c’è il Capovillaggio e “tradurre” ciò che egli dice agli interlocutori. Viceversa un compito parallelo è quello di essere colui a cui ci si rivolge in presenza del Capo. Questi non si rivolge mai direttamente ai suoi interlocutori. Le sue parole sono spesso espresse attraverso un linguaggio crittografato, segreto, che solo l’okyeame può decifrare: in presenza di un Capo, quindi, ci si rivolge parlando all’okyeame il quale dopo aver ascoltato riferirà a Nana quanto detto. La risposta del Capo viene comunicata al linguista con il linguaggio in codice ed egli la ritraduce all’interlocutore o al pubblico nella lingua normale.

La posizione di okyeame non comporta semplicemente l’essere a disposizione del Capo come sorta di segretario, consigliere o nel ruolo di mediatore linguistico in contesti pubblici o rituali. Egli è in un certo senso un “mediatore sociale della parola” (Yankah 1995, p. 8), uno strumento di costruzione dei discorsi la cui fonte è il centro del potere. L’autorità del linguista risiede proprio in questa capacità di “saper parlare”. La retorica è un aspetto caratterizzante dei soggetti a cui viene attribuita una certa autorità: come si accennava, durante il periodo di reclusione di tre settimane, un Capo o un Sovrano impara l’arte del costruire discorsi in pubblico. Il linguista, su questa linea, viene a costituirsi come un valido collaboratore del leader di una comunità in quanto è l’unico che ha la facoltà di poter parlare per nome del Capo e con esso.

La parola è strategica: nel corso delle narrazioni delle tradizioni orali, la storia della fondazione di un insediamento, ad esempio, è patrimonio con-
diviso da più soggetti: Capi, anziani, opinion leaders. La costruzione del discorso storico prevede strategie retoriche che comportano spesso l’utilizzo di una comunicazione orale mitica, fondata su un linguaggio proverbiale. La competenza di questo viene ricondotta alle autorità. La parola è anche attivatrice di livelli mitici e ancestrali. È attraverso la retorica delle libagioni, ad esempio, che si produce quel contatto tra mondo terreno ed ultraterreno che permette l’inizio o la conclusione di pratiche rituali, giudiziarie, formule di saluto e di scambio. Le libagioni prevedono il versamento di un liquido — in genere vino di palma o gin — o sulla terra o sui seggi. Contemporaneamente vengono evocati gli antenati del luogo, come testimoni dell’evento che sta per accadere. La parola è anche normativa: pronunciata in determinati momenti della vita sociale e da specifici soggetti essa funge da discorso autorizzato ed implica — in modo talvolta intuitivo — la comunicazione delle norme comportamentali, dei tabù, delle leggi. I talking drums, particolari tamburi utilizzati in vari momenti della vita pubblica e politica, sia ordinarì sia straordinari come i riti, vengono suonati da particolari suonatori che battendo sugli strumenti emettono una serie di percussioni il cui ritmo è traducibile in un discorso. La comprensione di questo discorso è riservata a pochi soggetti che hanno anche la capacità di spiegarlo ed interpretarlo e, tra questi, troviamo i linguisti.

L’okyeam è portatore di tutti questi livelli d’uso della parola. Egli si pone, in questo senso, come mezzo di comunicazione tra i leaders e la gente comune, tra Sovrano e sudditi. In quanto ponte linguistico e retorico egli è colui che riceve per primo coloro che desiderano rivolgerle delle questioni o chiedere un giudizio al Capo. Tutte le cause discusse e giudicate nei tribunali dei Capivillaggio cominciano con l’annuncio ufficiale dell’okyeam che presenta il caso al Capo. Precedentemente una delle parti in causa si rivolge al linguista chiedendogli consiglio sul caso: se la disputa è di entità lieve può essere risolta dal linguista stesso e se nel caso le parti sono della stessa famiglia o lignaggio le indirizzerà all’abusua panyn. Se la causa è di entità maggiore il linguista avvierà la procedura giudiziaria con l’annuncio ufficiale. Proprio il ruolo di supporto al Capo durante le cause giudiziarie ha fatto individuare ai colonialisti la figura del linguista come una sorta di court’s register (Mensah-Brown 1967, p. 114). Ancora oggi, in effetti, l’okyeam, in particolare nei villaggi ha il suo ruolo più attivo in ambito rituale e giudiziario, svolgendo in quest’ultimo quasi un ruolo da segretario. Nei livelli gerarchici più elevati della struttura del Regno, come nei villaggi più politicamente importanti o nella capitale Wiawso, i linguisti svolgono una attività diplomatica notevole
essendo spesso utilizzati come ambasciatori nel territorio.

La carica di okyeame può essere ereditaria o nominata. In quest’ultimo caso è il Capo che per esigenze particolari — necessità di un ulteriore ambasciatore — decide di nominare un soggetto dotato di particolari capacità oratorie e diplomatica a carica di linguista. Se il ruolo svolto da questo soggetto è direttamente collegato al Capovillaggio o al Sovrano, la fedeltà ad esso diventa una cosa essenziale del rapporto, mutuale, che si istaura tra i due. Nel corso della destituzione del Sovrano Nana Okumdom II dalla carica di ōmanhene di Sefwi-Wiawso la maggior parte dei suoi linguisti hanno ricusato la fedeltà. Le accuse pronunciate al Sovrano e la sua responsabilità in numerosi episodi che hanno caratterizzato negativamente la vita sociale del Sefwi sono state di un tale gravità da aver costretto i linguisti a ricusare la fedeltà e non risconoscere più l’uomo come sovrano. Tutte le cerimonie sono state sospese nel corso delle vicende, il ruolo pubblico degli akyemae è quindi stato messo da parte. Persino il omanokyeame Nana Tano Kuma, primo linguista del Regno o linguista di Stato ha preso una posizione molto chiara nei confronti del Sovrano, rifiutandosi di seguirlo nella sua dimora privata come sarebbe dovuto essere da etichetta. Il linguista infatti rimane in carica come consigliere del Sovrano anche nel corso della produzione di accuse fino a che le prove finali non sono state mostrate. Nel caso di Okumdom II non si è trattato di semplici accuse ma di «atti estremamente gravi per la salute pubblica del Regno» (Nana Tano Kuma, 6/5/06). la manifestazione di questo dissenso da parte del linguista è divenuta conoscenza comune nel giro di poco tempo, dal momento che l’uomo non si recava più come consuetudine a Palazzo per sbrigare gli affari quotidiani o per far visita al Sovrano. Questa assenza è stata il segno più evidente della frattura che si è venuta a creare tra Sovrano e linguista e, più in generale, nel tessuto sociale tutto. Tano Kuma rappresenta infatti un punto di riferimento per molte persone che si rivolgono a lui per consigli circa le pratiche giudiziarie da seguire o per motivi rituali.

Proseguendo nella descrizione dei vari soggetti che circondano la figura del Capo e che con esso partecipano alla gestione del potere, si possono elencare ancora numerose cariche socialmente riconosciute come detentrici di autorità. Il Regno di Sefwi-Wiawso, come tutte le formazioni politiche akan, si compone di una stratificazione di soggetti istituzionali che occupano funzioni specifiche a livello di governo del Regno. Un Capovillaggio oltre ad essere l’amministratore del suo insediamento per motivi storico-parentali può allo stesso tempo occupare una carica istituzionale nel Regno, svolgendo una delle numerose mansioni politiche o amministrative che servono al funziona-

Il sistema di governo del Regno non prevede tuttavia esclusivamente cariche assegnate a soggetti dotati di particolari status. Così come per gli akeame è possibile individuare negli anziani dei soggetti ai quali non è assegnata un particolare etichetta politica istituzionale ma che rivestono un ruolo cruciale nell’amministrazione quotidiana e nella gestione dei patrimoni simbolici e politici. L’anziano (pain, in sefwi) è colui la cui anzianità è calcolata più secondo criteri sociali e culturali che biologici (pain si differenzia da arowa che indica una persona in là con gli anni ma alla quale non viene più attribuito un particolare carisma). È attraverso il principio generazionale che si fonda la sfera del politico entro la quale gli anziani sono inseriti (Abélès M., Collard C. 1985, p. 128). Gli anziani partecipano al circuito del politico in quanto partecipano alla detenzione del discorso autorizzato (Cutolo 1999) con la possibilità di essere operatori di giudizio nelle attività dei tribunali o nelle decisioni che coinvolgono la comunità. Essi esercitano i discorsi del passato (Pellecchia 2004) sia in contesti rituali che nelle attività ordinarie della vita pubblica. Gli anziani che partecipano attivamente alla vita pubblica dei villaggi sono generalmente racchiusi in un consiglio, istituto con responsabilità più verso l’esterno (comunità e Capo) che interne: non vi sono infatti riunioni regolari del consiglio degli anziani o elezioni di leader o capi. Il consiglio si riunisce ogni qual volta è necessaria la sua presenza per coadiuvare il lavoro del Capo, in caso di decisioni giudiziarie o nelle decisioni comunitarie.

“Consultare gli anziani” diventa in genere la modalità che il Capo pronuncia prima del momento deliberatorio: egli si riunisce quindi in privato, con gli akeame, la ohemma e gli anziani e discute dell’istanza. Agli anziani viene attribuita la responsabilità di garantire che le norme locali consuetudinarie vengano rispettate, garantiti i tabù e rispettate le procedure regolamentari. Il loro diritto di veto è difficilmente esercitato in condizioni ordinarie ma diventa strategicamente essenziale in caso di destituzione di un Capo: il rifiuto degli anziani nel riconoscere l’autorità del Capo fa parte del processo conflittuale che porta al suo disconoscimento pubblico. Il silenzio degli anziani significa che il Capo ha infranto le norme sacre che consentono il benessere
della comunità ed è il disconoscimento che stigmatizza i comportamenti più deplorevoli.

Le funzioni socialmente attribuite agli anziani hanno subito un forte declino nella contemporaneità. Le nuove responsabilità che sono entrate a far parte del circuito politico dei Capi non hanno visto una partecipazione di questi soggetti che prima era invece essenziale. Spesso i progetti di sviluppo nei villaggi vengono decisi sostanzialmente dal Capo e dall’Assemblyman o, come si vedrà, in certi casi solo da quest’ultimo ed il parere degli anziani non è richiesto.

Gli anziani, nel corso delle vicende riguardanti l’omenhene Okumdom II, sono stati definiti da quest’ultimo *bola*, termine traducibile con “spazzatura”, “cose inutili”. L’atteggiamento del Sovrano è stato duramente criticato dai suoi accusatori fino a diventare una delle accuse formalizzate dal wi-rempifo e. Traducibile nel punto di vista di un *big man* moderno, il parere dell’ex-Sovrano rispecchia una mentalità ultramoderna di alcuni membri delle comunità — in particolare giovani imprenditori intraprendenti — che seguono percorsi di individualizzazione rispetto ai legami sociali particolarmente legati alle attività economiche.

La percezione comune riguardo agli anziani come soggetti dotati di una profonda autorità morale non è cambiata. Se si registra un’assenza dei membri anziani delle comunità nei circuiti politici definibili come più “contemporanei” ciò non ha rappresentato di conseguenza una perdita del rispetto ad essi attribuito che diventa, anzi, una sorta di elemento in più per le nuove soggettività di acquisire rilevanza sociale. Gli anziani vengono sempre citati nei discorsi pubblici dei politici come pilastri della “tradizione” e della storia, essi sono presenti in tutte le cerimonie rituali siano esse riferite alla struttura politica del Regno siano liturgie politiche delle istituzioni statali; agli anziani viene fornito cibo, una dimora e del denaro (van der Geest 1997) per il loro sostentamento, gesti che corrispondono da un lato ad un loro rimovato riconoscimento e dall’altro hanno la funzione di aumentare il capitale simbolico del donatore rispetto alla comunità. L’autorità degli anziani sembra quindi scivolare da un piano pratico ad uno più propriamente simbolico.
Capitolo 3

Istituzioni e pratiche
dell’amministrazione statale

«Monkey de work, Baboon de chop»
Mentre le scimmie lavorano, i babbuini mangiano

A stretto contatto con la struttura della Chieftaincy agiscono, a livello locale, gli organismi statali decentralizzati. La presenza dello Stato nei territori sefwi si articola attraverso il cosiddetto sistema delle District Assemblies o Assemblee distrettuali concepibili come una sorta di parlamento locale, su base territoriale ristretta, che rappresenta la massima autorità amministrativa e politica locale. Il territorio ghanese è suddiviso in 110 distretti di cui quello di Sefwi-Wiawso è uno. A guida di ciascun distretto è posta una Assemblea collegata, con le forme che descriveremo, con lo Stato centrale. Altre autorità politiche presenti nei distretti sono i Members of Parliament (MPs) eletti a suffragio universale per ciascuna area elettorale. Questi sono i membri del Parlamento del Ghana rappresentanti delle differenti zone. La loro funzione ed i ruoli che svolgono verranno descritti nell’ultimo paragrafo del presente Capitolo.

1Motto che alcuni lavoratori ghanesi lanciarono nel periodo del kalabule (corruzione) per ironizzare sul fatto che i politici “mangiano” alle spalle della popolazione che lavora anche per loro. In moltissime occasioni è una efficace espressione che viene utilizzata ancora oggi.
3.1 Il sistema delle Assemblee distrettuali

Il sistema delle Assemblee distrettuali si inserisce all'interno dei piani di decentramento amministrativo che negli ultimi decenni hanno rappresentato la caratteristica più evidente dell'organizzazione politica di molti stati africani. In termini molto generali con *decentralization* (decentramento) si indica la «delega dei poteri che si riferisce al trasferimento del potere e dell'autorità dal governo centrale alle unità di governo periferiche o attraverso devoluzione (decentramento politico), o con la deconcentrazione (decentramento amministrativo)» (Ayee 1994, p. 4-5) dove per il caso ghanese è molto più evidente il secondo carattere. Lo Stato centrale attraverso gli organismi delegati nei territori circoscritti e designati a livello di legge, opera quindi sul territorio la gestione amministrativa e con i membri del Parlamento la rappresentanza politica.

Una ricostruzione dei processi storici che hanno portato alla forma attuale del sistema del decentramento con le Assemblee distrettuali può agevolmente iniziare dalle politiche coloniali inglesi, caratterizzate dall'*indirect rule*. L'area di competenza delle colonie era già suddivisa in porzioni più o meno estese di territorio, amministrate da funzionari coloniali che venivano istituiti come la massima autorità pur collaborando con i Capi locali. La Costa d'Oro era ripartita in parcelle, definite *Native Authorities*, la cui esistenza si è prolungata, con diverse trasformazioni, per molti decenni fino agli anni '50 del XX secolo. Attorno a questa data iniziarono i primi movimenti di Indipendenza interni che miravano all'ottenimento della prima Costituzione e delle prime elezioni. L'ottenimento di queste avvenne nel 1951 e si assistette ad una riforma degli organismi territoriali fino ad allora definiti dai termini coloniali. Ancora una volta leader di questi processi di cambiamento fu Kwame Nkrumah ed il gruppo di intellettuali e giuristi che lo circondavano nella United Gold Coast Convention, madre del futuro Convention's People Party. La riforma di Nkrumah prevedeva innanzitutto il cambiamento della denominazione da Native Authorities a *Local Councils* la cui composizione era per 2/3 membri eletti a suffragio e per il restante terzo autorità tradizionali dell'area. I Local Councils dovevano ottemperare a tutti i bisogni e servizi locali di base, dalla sanità all'istruzione, dalla gestione dei mercati alla rete stradale. Il numero totale dei Local Council con cui era stato suddiviso il territorio nazionale era però molto elevato (183 aree): l'idea di fondo del decentramento dei poteri era infatti ancora agli albori ed il timore che localmente si potessero creare aree politiche di dissidenza.
3.1. **IL SISTEMA DELLE ASSEMBLEE DISTRETTUALI**

portò Nkrumah a non investire totalmente nel governo locale — spezzettato come'era in miriadi di consigli — mantenendo molto forte la centralizzazione.

La *Greenwood Commission* del 1956 — giusto un anno prima dell’ottenimento formale dell’Indipendenza — evidenziò questo problema e tentò di riformulare la composizione territoriale dei governi locali non più sulla suddivisione geografica passata — quella delle Native Authorities — quanto su fattori demografici (numero di abitanti in una determinata area) e strutturali (presenza di un sistema viario). Ciò che la Commissione intendeva creare era *in nuce* una impostazione del decentramento su basi diverse da quelle coloniali che puntava, forse in maniera troppo ottimistica, sulla potenziale abilità delle diverse aree di creare benefici economici per supportare la struttura del governo locale.

I primi esperimenti di decentramento si rivelarono fallimentari se non addirittura nocivi per i territori, producendo spesso conflitti. Il partito di Nkrumah, in effetti, non era affatto intenzionato a sviluppare il governo su base localizzata, puntando piuttosto su una forte unità nazionale. Quest’intenzione, soggiacente alla creazione di tanti, piccoli, governi locali produsse in realtà una scarsissima partecipazione popolare da un lato e dall’altro la competizione tra le varie autorità presenti: commissari distrettuali, membri del partito, capi tradizionali. Secondo Richard Rathbone (2000, p. 154) le Assemblee distrettuali dal punto di vista di Nkrumah più che una stretta utilità amministrativa erano pensate come uno strumento di controllo politico sui Capivillaggio.

I Local Councils furono in ogni caso i progenitori delle future Assemblee distrettuali che iniziano ad essere formulate in maniera più chiara dopo il colpo di Stato che ribaltò Nkrumah nel 1966. Il National Liberation Council, una formazione mista di militari e polizia, che guadagnò il potere negli anni immediatamente post-Nkrumah, al fine di ridurre il potere del CPP che ancora rimaneva a livello locale portò il numero dei Councils a 40, strutturando una gerarchia di competenze secondo la matrice governo centrale — regioni — distretti — comitati. Quest’ultimi organi furono la novità, soprattutto nei villaggi e nelle città. La creazione dei *Town and Urban Development Committees* introduceva un nuovo anello nell’organigramma delle politiche di decentramento.

Un ritorno ad una forma più forte di centralizzazione si è avuto con il Governo Busia nel 1969: il timore, ancora una volta, di focolai di rivolta in zone lontane dal centro portò Busia ad impostare l’elezione dei leader distrettuali per via diretta. Così i *Regional and District Chiefs* dovevano essere nominati
dal Governo centrale, cosa che avrebbe garantito un maggior controllo nella gestione amministrativa e politica dei territori locali.

Il rafforzamento del Governo centrale a discapito di un decentramento dei poteri è stata una caratteristica rilevante del Ghana fino agli anni ’80. Negli anni successivi, sotto il Provisional National Defence Council di Jerry Rawlings, vennero gettate le fondamenta di quello che è l’attuale sistema delle Assemblee distrettuali. Secondo Mike Oquaye (2004), autore di un recente saggio sull’epoca Rawlings, i presupposti storico-politici della formulazione delle politiche di decentramento sono tre: in primo luogo la convinzione che il decentramento dei poteri potesse portare una soluzione più o meno definitiva al tortuoso andamento politico dello Stato caratterizzato da numerosi colpi di Stato militari, servendo come strumento di un momento di crisi generalizzata della forma-Stato. In secondo luogo il decentramento è stata una rete alla quale si è attaccato il partito di Rawlings (PNDC) in un momento di crisi interna e di potenziale rottura. Gli anni immediatamente precedenti alla promulgazione della legge sul decentramento amministrativo videvano effettivamente il Governo messo a dura prova da crisi finanziarie interne, conflitti interni al partito e malcontento popolare dovuto all’eccessivo controllo sociale degli organismi rivoluzionari del Partito come i People’s Defence Committees. In più — e questo porta al terzo presupposto — la politica socialista di Rawlings proprio attorno al 1983 prese una svolta decisiva accogliendo politiche economiche più liberiste. Il regime rivoluzionario di Rawlings fino a quel momento sostenitore di un socialismo ideologico e di una politica estera da paese non-allineato, si trovò costretto ad accettare gli Economic Recovey Programs (ERP) del Fondo Monetario Internazionale e le donazioni della Banca Mondiale decretando di fatto l’ingresso di una politica economica liberista. Intimamente congiunta agli ERP era la cosiddetta good governance, il corretto funzionamento dell’apparato statale che i paesi donatori (USA in primo luogo) esigevano per consentire gli aiuti. La good governance era sostanzialmente un modo per obbligare gli Stati da un lato a eliminare le componenti tiranniche e dittatoriali dalla politica, dall’altro una filosofia ideologica che premeva per l’organizzazione delle comunità politiche africane secondo modelli occidentali, liberisti e adatti all’economia di mercato.

Tecnicamente la governance dello Stato doveva prevedere uno smussamento della centralizzazione attraverso una distribuzione dei poteri e delle risorse. La risposta fu, appunto, il decentramento amministrativo. Proprio questo ultimo punto evidenziato da Oquaye ci sembra la reale molla che
3.1. IL SISTEMA DELLE ASSEMBLEE DISTRETTUALI

ha spinto per l’attuazione del decentramento. L’accoglienza degli ERP, in Ghana, ha creato notevoli trasformazioni, producendo quella che ora è la democrazia ghanese, presa spesso dagli opinionisti come un esempio per tutta l’Africa. Gli ERP hanno portato una certa dose di risorse finanziarie, in parte investite, ed hanno effettivamente (almeno per ora) frenato la politica militare favorendo il multipartitismo e l’alternanza di governi. Quanto queste reazioni agli ERP abbiano prodotto trasformazioni concrete e soprattutto diffuse è tutto da capire.


Il compito basilare della moderna amministrazione decentrata è promuovere a livello locale politiche di sviluppo e di modernizzazione, attraverso l’acquisizione di beni e servizi, la costruzione di infrastrutture e la regolamentazione dei rapporti sociali (Republic of Ghana 1993). L’Assemblea distrettuale, come si diceva, è la più alta autorità del distretto ed agisce, localmente, come un piccolo stato, con funzioni legislative, deliberative ed esecutive. L’obiettivo dell’attività istituzionale — lo sviluppo — è diventato sin dall’inizio una retorica molto forte, quasi uno slogan politico, che ha egemonizzato il tessuto sociale e molte altre istituzioni. Si parla naturalmente dei Capi locali il cui compito contemporaneo è la promozione dello sviluppo...
nei villaggi, una attività garantita anche dalla Costituzione. La corsa alla modernizzazione nei villaggi vuole dire, in pratica, fornire tutti quei servizi che si rifanno ad un modello di sviluppo urbano: una rete elettrica, edifici scolastici in ogni villaggio di medie dimensioni, ospedali o strutture sanitarie di base, una rete viaria asfaltata e carrozzabile, servizi igienici ed idrici pubblici.

Da un punto di vista organizzativo, i piani di decentramento hanno preveduto la suddivisione del paese in distretti a cui è stata istituita una Assemblea. Essa ha una struttura verticistica che riproduce grosso modo quella dello Stato (cf. Grafico 2, Sezione fotografica).

Le attività delle District Assemblies ruotano attorno all’organismo deliberativo, legislativo ed esecutivo centrale, l’assemblea appunto. Questa è formata da diversi componenti: un Presiding Member, coordinatore della attività dell’assemblea, nominato dai componenti dell’assemblea stessa; un certo numero di Assemblymen, che sono quei soggetti eletti a suffragio universale dagli elettori nelle diverse aree elettorali in cui è suddiviso il distretto che essi rappresentano nell’assemblea; il District Coordinator Director è il secondo soggetto più importante dell’Assemblea e svolge compiti di natura tecnica. Leader politico dell’Assemblea è il District Chief Executive, nominato dal Presidente della Repubblica in carica, quindi direttamente collegato con il Governo centrale ed il partito di maggioranza.

Altre componenti dell’Assemblea sono membri delle comunità nominati in accordo con le autorità tradizionali: essi possono essere opinion leaders, intellettuali, proprietari di imprese o gli stessi Capì. L’Executive Committee è l’organismo che soggiace all’assemblea con funzioni esecutive: è attraverso queso ufficio che le deliberazioni discusse dall’assemblea vengono attuate praticamente. L’Executive Committee si avvale del supporto di differenti uffici con competenze tecniche specifiche, come sanità, bilancio, politiche sociali e vengono chiamati Sub-Committees. Ogni Assemblea distrettuale può organizzare le attività con un numero libero di sotto-comitati.

La funzione legislativa è di competenza esclusiva dell’assemblea. Questa può promulgare delle norme amministrative interne e delle norme locali di natura diversa, chiamate by laws. Queste norme hanno validità esclusivamente nel territorio del distretto e si affiancano alle norme statali o regionali.

---

basato sul testo:}

3.1. \text{IL SISTEMA DELLE ASSEMBLEE DISTRETTUALI}

che l’Assemblea si impegna a far rispettare. La progettazione di una legge locale viene fatta in concordanza con le leggi nazionali ed è sottoposta al vaglio della costituzionalità. Le norme in genere riguardano aspetti generali della vita comunitaria, trasporti, mercati, sanità, piani regolatori, oppure aspetti più specifici e variabili a seconda del contesto, vendita di alcolici, regolamentazione degli orari del pascolo degli animali domestici nei villaggi. L’Assemblea ha il potere unico in materia fiscale, può quindi amministrare le risorse in maniera indipendente e organizzare la pianificazione economica delle politiche di sviluppo.

L’edificio che ospita la sede dell’Assemblea distrettuale del Sefwi-Wiawso District si trova sulla strada che congiunge il capoluogo Wiawso con l’area commerciale e dei trasporti di Dwinase. Considerata la posizione del capoluogo rispetto alla gran parte dei villaggi del Distretto è possibile comprendere come allontanandosi gradualmente dalla zona immediatamente circostante Wiawso, il peso dell’Assemblea in termini decisionali, concreti (quant i e quali progetti) e percettivi (quanto la presenza dell’Assemblea viene “sentita”) diviene via via più debole. Wiawso è infatti posto quasi all’estremo confine nord-est del Distretto mentre la maggior parte della superficie si estende verso sud-ovest. Una panoramica generale su ciò che viene considerato lo “sviluppo” dell’area mostra che la maggior parte degli investimenti sono stati resi effettivi in zone vicine al capoluogo: questo ha comportato, evidentemente, la mancanza di strutture di base nelle aree più distanti con un conseguente minor peso politico dell’Assemblea.

Nell’area commerciale di Dwinase è situato il mercato più grande del distretto e la stazione dei mezzi pubblici locali per i trasporti interni ed esterni al Distretto\footnote{SWDA, Bulletin 1, March 2003}. Ques’area ha beneficiato — per evidenti ragioni di utilità generale — di molti progetti di sviluppo tra cui la costruzione di edifici commerciali, di negozi al dettaglio e della stazione dei mezzi di trasporto. Wiawso e l’area immediatamente adiacente (New Town, Susuminitie, New Adiembra) è stato particolarmente oggetto dei piani di sviluppo, con la costruzione di edifici scolastici, strade asfaltate, blocchi commerciali. Basta percorrere tuttavia la direttiva Wiawso-Asawinso verso il Juabeso-Bia District per rendersi conto che, appena abbandonato l’ultimo villaggio della cerchia di Wiawso (Kokokrom) la situazione inizia gradualmente a cambiare e la realizzazione di infrastrutture che coinvolgono direttamente le comunità (scuole, sanitari, pompe dell’acqua, elettricità) sono affidate ai Capivillaggio.
o all’opera di ONG.

Nel Distretto di Sefwi-Wiawso l’Assemblea distrettuale si inserisce in un campo politico molto composto, dove differenti attori hanno la possibilità, oltre che l’autorità, di realizzare piani di sviluppo e di accedere alle risorse economiche dell’area. I due fattori, in effetti, sembra che vadano di pari passo, il primo conseguente al secondo. Le risorse economiche dell’area distrettuale, come si è più volte accennato, sono molto ricche grazie alla presenza del cacao, del legname e di materie prime minerarie. I benefici in termini economici possono essere ripartiti considerando, da un lato, le ditte commerciali private che traggono guadagni immediati dalle estrazioni o dal taglio del legname, dall’altro quelli che possiamo definire agenti di pubblica utilità, come i Capivillaggio e l’Assemblea distrettuale. Questi due attori traggono i loro benefici economici dall’estrazione fiscale individuale e da percentuali prescritte dalla legge sulle estrazioni, sul taglio e sulle coltivazioni. Le risorse fiscali dovrebbero essere reinvestite per progetti di pubblica utilità a beneficio delle comunità. Evidentemente il procedimento che parte dall’estrazione fiscale e finisce al progetto non è sempre limpido.

Lo storico locale Ofori definisce il sistema delle Assemblee distrettuali e più in generale la logica del decentramento amministrativo come una «panacea» per lo sviluppo che «ha affidato le responsabilità nelle mani del popolo ma di fatto non ha dato rappresentanza governativa» (Ofori 2005, p. 223, trad. mia). L’opinione dell’intellettuale riassume in forma emblematica una percezione diffusa rispetto all’Assemblea distrettuale e alla sua utilità in termini sia di progettazione dello sviluppo sia di rappresentanza politica. Per quanto riguarda il primo punto l’Assemblea non viene vissuta nei termini di un organismo capace di organizzare il territorio, di comprenderne le esigenze immediate e di trovare la soluzione più breve ed economica. Il punto più forte, sottolineato da molti attori in varie zone del distretto\textsuperscript{4} riguarda la relazione tra risorse investite e progetti realizzati. E’ una sensazione diffusa quella di appartenere ad un Distretto fornito di buone risorse economiche: la questione più grossa quindi risulta essere sul come vengono investite le risorse.

La percezione diffusa è frutto di una serie di rappresentazioni individuali o

\textsuperscript{4}La maggior parte dei colloqui si sono svolti in maniera informale, senza l’utilizzo del registratore o del questionario. Ciò ha permesso una evidente libertà di parola che utilizzando gli strumenti di registrazione in molte occasioni non c’è stata, rendendo fallimentare ogni possibilità di raccolta di opinioni personali. I villaggi di Tanoso, Bodi, Asafo, Kesekrom, Anglo, Datano, Asanteman, Bopa sono stati i luoghi di tali colloqui
collettive che risultano dal contatto quotidiano con le carenze strutturali che nei villaggi pesano enormemente sulle persone. Queste carenze, quantificate nei termini di impossibilità ad accedere all’acqua, all’elettricità, mancanza di strade, lontananza degli edifici scolastici e così via, vengono rapportate all’immagine che forniscono i funzionari dell’Assemblea paragonabile per certi versi a quella dei politici. La maggiore caratteristica che ad essi viene attribuita è quella dell’arricchimento individuale con le risorse collettive, senza una capacità nè una volontà di redistribuzione. La raffigurazione comune è quella del funzionario che viaggia su un lussuoso fuoristrada, vestito con abiti eleganti, il cui ufficio è dotato di tutti i comfort. In genere viene riconosciuto il fatto che i funzionari, per svolgere il loro lavoro, devono essere attrezzati — ad esempio forniti di fuoristrada — ma quello che pesa è lo scarto molto forte che c’è tra il loro benessere e quello dei cittadini.

Eblematico è il caso del dirigente dell’Assemblea distrettuale, il District Chief Executive. Quotidianamente la sala d’aspetto del suo ufficio personale è piena di persone in attesa di udienza: Assemblymen con richieste per le loro Electoral Area, imprenditori con proposte commerciali, Capivillaggio e gente comune. L’attesa per un colloquio può durare ore e segue una precisa gerarchia, che vede in testa le persone di stretta conoscenza del DCE (in genere gli imprenditori o affaristi o membri del Partito) e poi, a seguire, gli altri. Il ricevimento è solo la mattina e molti giorni della settimana il DCE è assente. Una volta entrati nell’ufficio il colloquio si svolge attraverso una teatralità molto precisa che sfiora i limiti della performance rituale. In primo luogo le distanze gerarchiche sono molto sottolineate: il dirigente è seduto dietro la scrivania e riceve gli ospiti su delle sedie poste di lato. Quando l’interlocutore riceve un cenno dal dirigente si alza in piedi, di fronte alla scrivania, e velocemente espone il motivo della visita. L’atteggiamento del DCE è un misto tra il distacco e la noia. Dopo aver ascoltato l’ospite in genere c’è un breve dialogo e un congedo immediato. Ogni visita non dura più di qualche minuto. Il parallelo che spesso veniva fornito, dopo i colloqui, era con l’Omanhene. Secondo l’Assemblymen di Asanteman esistono una serie di “strategie” per poter parlare al DCE in maniera funzionale: il messaggio deve

\[5\] Tra l’aprile ed il maggio 2007 e nel novembre del 2007 sono state state effettuate almeno cinque visite settimanali presso l’Assemblea distrettuale di Wiawso. In molti casi l’Autore ha accompagnato nei colloqui con il DCE alcuni Assemblymen e cittadini comuni. In altri casi l’Autore personalmente è stato concesso un colloquio per necessità pratiche di ricerca e non per interviste. La ricostruzione che segue si basa pertanto su una serie di regolarità che sono state registrate nel corso del tempo.
essere comunicato in maniera chiara, sintetica e convincente. Se si tratta di una richiesta di fondi urgenti (che rappresentano la maggior parte dei motivi per cui un Assemblymen si rivolge direttamente al DCE) l’atteggiamento dell’Assemblymen deve essere tale da rappresentare quasi un impietosimento del dirigente, dicendo, ad esempio, che da molti mesi non si ricevono fondi, che la situazione nell’Electoral Area è critica, che la popolazione si lamenta. Il colloquio diventa sostanzialmente un gioco tra le due parti, dove, infine, la decisione finale del dirigente sembra essere più una “concessione” fatta a titolo personale che una fornitura di un servizio.

L’osservazione delle strategie quotidiane di rapporto con le istituzioni restituisce un’immagine vivida del rapporto clientale che la stessa istituzione incorpora. Nei colloqui tra Assemblymen e Chief Executive, o tra quest’ultimo e semplici cittadini, si può leggere una formulazione della relazione autorità / individuo molto precisa: da entrambi i lati appaiono implicite delle regole di condotta, a tratti come s’è visto quasi comportamentali, che permettono lo svolgersi del rapporto politico. Se la richiesta di un Assemblymen seguisse la procedura regolare, espressa e formata peraltro dai testi di legge scritti, l’effetto non sarebbe il medesimo. L’attività politica passa necessariamente da un contatto fisico, da uno scambio di gestualità impostato sul rapporto gerarchico: l’assenso del Chief Executive non deve, nell’ottica interna, essere un diritto ribaito ma una concessione ricevuta che non fa che affermare il potere e la subordinazione.

Tutto questo si può leggere nelle dichiarazioni congiunte del DCE come di un Assemblymen:

«Noi abbiamo la responsabilità di distribuire equamente le risorse a nostra disposizione. Spesso è impossibile capire durante le discussioni dell’assemblea quali aree hanno maggiore necessità e siccome la situazione finanziaria del nostro Stato non è delle migliori occorre prestare molta attenzione a come vengono usate le risorse. I colloqui con i membri locali dell’Assemblea sono essenziali per comprendere le reali necessità dei villaggi. Il nostro impegno sta proprio in questo: noi siamo i garanti della possibilità

---

6 Tutte le risposte alle questioni poste ad DCE sono state formulate nella prima persona plurale, “we”, come a ribadire il carattere di rappresentanza dell’istituzione. Nei colloqui con gli Assemblymen, invece, ho notato che il dirigente parlava in prima persona singolare con espressioni del tipo: «I will help you but at one condition...», «I can’t give you this sum of money, 'cause I need to see this and this..»
3.1. **IL SISTEMA DELLE ASSEMBLEE DISTRETTUALI**

di sviluppo che deve essere scelta con criteri adeguati.» (Appiah Kubi Baidoo, 20/5/06)

«Mi capita sempre di scrivere le lettere all’Assemblea con le richieste per la mia area, ma tanto so benissimo che devo andare personalmente a parlare con il Chief Executive perché la lettera non serve a niente. Secondo me alcune non le leggono nemmeno, a meno che non gliela porti a mano. Bisogna insistere per avere un colloquio, aspettare anche tutto il giorno se è necessario. E’ un mestiere duro! Molti miei colleghi, specialmente quelli più giovani, dopo un po’ perdono la pazienza. E qui la pazienza è tutto!» (Isaac Tano, 20/5/06)

Passando alla rappresentanza politica la divergenza tra la “base elettorale” ed i membri dell’Assemblea diventa ancora più tesa. In particolare nel distretto di Sefwi-Wiawso, storicamente appartenente alla minoranza parlamentare dell’NDC. Il dirigente dell’Assemblea, come si diceva, è infatti appuntato dal Governo e dipende dal partito di maggioranza che attualmente è l’NPP. Le divergenze forti risultano essere tra il DCE ed i Members of Parliament che, nel caso sefwi, sono del partito opposto del DCE [7]. Non si tratta in questo caso “semplicemente” di una divergenza politica: è una questione, anche in questo caso, di amministrazione delle risorse. Come si vedrà nel prossimo paragrafo gli Assemblymen hanno la possibilità di accedere a vari fondi di finanziamento per le opere pubbliche ed i progetti di sviluppo. Tra queste, oltre al fondo gestito dall’Assemblea e sottoposto alla discussione delle periodiche riunioni con tutti i membri, vi sono i *Members of Parliament Common Founds* ovvero dei fondi a disposizione dei Parlamentari per le loro aree elettorali. La possibilità di accedere a questi fondi è vincolata ad una alleanza di tipo politico e, molto spesso, ad una relazione di tipo personale.

I conflitti tra il dirigente dell’Assemblea distrettuale ed i Parlamentari affondano le radici sin dalle prime forme di realizzazione delle District Assemblies: nel corso di Governi più decisamente ed apertamente accentrati attorno alla figura del Presidente e al Partito le dispute si stabilivano nei termini del tipo di autorità esercitata. Il caso del Primo Governo — sotto Kwame Nkrumah — è emblematico: i Parlamentari dell’area si consideravano come i diretti responsabili del territorio, in quanto investiti nella loro carica dal Partito, quest’ultimo peraltro molto presente sul territorio. I funzionari

---

[7](Ayee 1999) compie una analisi proprio di questo problema.
dell'Assemblea, al contrario, si definivano attraverso uno statuto giuridico tutt'altro che preciso. La volontà indiretta del Governo CPP era di non investire nel decentramento amministrativo al fine di favorire la crescita del Partito — attraverso le sue sezioni — sul territorio. Si venne a costituire, di conseguenza, una sorta di “dualismo istituzionale” (Ayee 1999, p. 42): l'autorità del distretto era spartita in maniera conflittuale tra due attori principali che operavano secondo linee politiche differenti ed in contrasto, dove i Parlamentari si sentivano autorizzati dal partito ed i funzionari operavano secondo una vecchia logica burocratica coloniale.


Una seconda conseguenza della presenza conflittuale delle due figure istituzionali è possibile individuarla nella dispersione dei fondi. Le carenze di cassa per i progetti di sviluppo sono una realtà sia per l'Assemblea che per i Parlamentari. Le risorse fiscali, infatti, in molti distretti sono scarse poiché è difficolta la riscossione. Il distretto di Sefwi-Wiawso ha la peculiarità di avere risorse altre (minerarie e forestali) che, in potenza, permetterebrero il finanziamento di molti programmi di sviluppo.

La differenza tra entrate ed uscite è tuttavia emblematica del problema:
3.1. **IL SISTEMA DELLE ASSEMBLEE DISTRETTUALI**

**ESTRATTO DAL BILANCIO, S/W DISTRICT ASSEMBLY**

- **ENTRATE STIMATE PER ANNO 2006 = 834,000,000 C., circa** (gettito da imposta individuale);

...  
- **COSTO DI 100 PALI ELETTRICI = 180,000,000 C. circa;**
- **COSTO PER LA COSTRUZIONE DI UN BLOCCO SCOLASTICO = 678,000,000 C. circa.**

(fonte: SWDA, Minutes of the meeting of DA, 27th October 2005, SWDA, Minutes of the meeting of Executive Committee, 16th March 2006, ricerca sul campo villaggi di Nsuonsua, Tanozo).

Al di là dell’aspetto quantitativo una comprensione circa le difficoltà finanziarie è possibile percepirla dall’osservazione diretta della realtà dell’Assemblea distrettuale. Il riscontro oggettivo della mancanza di fondi trova risposta, in maniera abbastanza evidente, nello sperpero delle entrate in settori di rilevanza meno strategica o nelle spese personali dei funzionari di alto livello. Molti impiegati dell’Assemblea lamentano l’impossibilità a volte di spostarsi per lavoro a causa del basso salario che spesso non consente di acquistare ogni giorno il prezzo di una corsa in taxi. Di contro i funzionari (la cui occupazione si svolge principalmente in sede) sono forniti di potenti fuoristrada, oltre che delle case governative poco distanti dall’edificio dell’Assemblea.

Un’analisi dell’attività dell’Assemblea distrettuale di Sefwi-Wiawso — in particolare nel suo contatto quotidiano con i cittadini e nella pratica della realizzazione dei progetti nelle aree rurali — confermerebbe una ipotesi critica circa il processo di decentremente amministrativo. Così come esso è attuato — con l’eccessiva burocratizzazione, lo spreco delle risorse, l’accentramento autoritario dei dirigenti e le competizioni politiche — stabilisce una distanza forte tra scopi teorici e realizzazione e tra rappresentanza e rappresentati. **Le District Assemblies** sono state propagandate come la soluzione ideale per la partecipazione democratica al processo decisionale politico-amministrativo dei territori. Concretamente tuttavia questa definizione è lontana dalla realtà e le Assemblee, soprattutto nei suoi organi dirigenziali, producono fondamentalmente delle modalità di propagazione dell’autorità e mezzi di accen-
tramento del potere. Riassumendo, i punti critici sono fondamentalmente due:

1) l’ampiezza territoriale dei Distretti non è sufficientemente estesa per garantire una sicura base tributaria dalla quale estrarre le risorse fiscali. L’area Sefwi, ad esempio, ha subito nel corso del tempo una serie di ridimensionamenti del territorio che inizialmente comprendeva le tre aree definite come “tradizionali” (Wiawso, Bekwai, Aanhiaso) e parte dell’area di Bibiani ad est. Nel 1988 il territorio distrettuale viene disegnato secondo la geografia attuale. Il problema delle entrate fiscali, tuttavia, è dovuto anche all’impossibilità finanziaria di gran parte dei cittadini che per la maggior parte sono occupati in attività agricole. Il flusso fiscale è scarso e solo in alcune zone, tra cui Sefwi-Wiawso, è compensato dalle entrate dalle risorse naturali. I fondi di investimento subiscono in fine il più grosso colpo nello spreco delle risorse (per l’acquisto di beni di lusso per i dirigenti, abitazioni, happenings, o in progetti fallimentari) o nell’utilizzo di queste come forma di capitale privato;

2) strettamente legato al primo punto è la questione del potere. Le risorse pubbliche diventano un patrimonio specifico del dirigente distrettuale che le utilizza per fini individuali o per progetti favoriti da contatti interpersonali o di affiliazione politica. La posizione sociale del dirigente è considerata, poi, una forma di status elevata, simile per certi versi a quella di un leader tradizionale ma con meno empatia “culturale”. L’atteggiamento dei funzionari è di conseguenza quello di esercitare un’autorità forte sui sottoposti: il rapporto che si crea con essi è in pratica assimilabile alla sudditanza ed il meccanismo del rapporto con l’autorità è, come si diceva, la concessione. Da un punto di vista macropolitico, poi, il ruolo del District Chief Executive (appuntato dal Governo) è molto forte e quasi indipendente dall’organo assembleare che dovrebbe rappresentare il vero processo di democratizzazione. Questo cordone ombelicale con il Governo centrale è un’eredità dei precedenti Presidenti che l’attuale Kufuor non ha ancora accennato a modificare. L’attività decisionale, quella che gli analisti politici chiamano il decision making, è calata dall’alto attraverso i tortuosi meccanismi della burocrazia statale.

Secondo Ayee (1994) i principali difetti del sistema di decentramento in Ghana è dovuto in primo luogo alla dispersione nei molteplici livelli geografici ed organizzativi di cui si compone il sistema, del processo esecutivo dei programmi di sviluppo, in secondo luogo nella tendenza del sistema a ripetere errori e procedure errate, un non learning process come viene definito dall’autore. Ancora più in generale, il processo di decentralizzazione della politica e del governo è un modello creato a partire da congiunture macroeconomiche
3.1. IL SISTEMA DELLE ASSEMBLEE DISTRETTUALI

per lo più esterne al percorso proprio delle comunità locali. Si parla in pratica dei piani di aggiustamento strutturale che il governo Rawlings ha accettato.

Il meccanismo del decentramento amministrativo, poi, non ha portato ad una effettiva partecipazione popolare (che si esprime solo nei termini dell’elezione dell’Assemblyman il cui margine di contrattazione nell’assemblea è concretamente marginale) ne tantomeno ha data una spinta verso la democratizzazione poiché il funzionamento dell’istituzione dipende da rapporti tra élite locali ed élite nazionali, partiti, chiefs e imprese economiche, in più esso è diventato un modo per legittimizzare quelle che sono le élite inserendole in una cornice legale.

L’aspetto più rilevante è il rapporto con le autorità tradizionali. Contrariamente a quanto si potrebbe pensare l’istituzione delle Assemblee distrettuali ha rafforzato l’autorità dei Capivillaggio anziché diminuirla. Come dimostrato precedentemente e come si mostrerà più esplicitamente nel paragrafo successivo le istituzioni tradizionali hanno utilizzato il fenomeno del decentramento come una risorsa, sotto un punto di vista diretto e indiretto. Direttamente, secondo lo statuto della composizione delle District Assemblies i leaders tradizionali hanno la possibilità di essere nominati dall’organo assembleare come componenti della struttura di decentramento. Il Capivillaggio di Kesekrom, a circa cinque chilometri da Wiawso, detiene la posizione tradizionale di wirempihene. Parallelamente egli è parte dell’Assemblea distrettuale e partecipa alle riunioni dell’organo assembleare.

Al di là di posizioni esplicitamente istituzionali, i Capivillaggio agiscono come un gruppo di pressione politica sulle decisioni dell’Assemblea, in particolare nella programmazione delle attività di sviluppo. La maggiore relazione, oltre che con gli Assemblymen, viene istaurata con il District Chief Executive o con i Parlamentari: lo scambio avviene attraverso una logica personalistica, basata di base sullo scambio di favori. Il “beneficio” indiretto. I piani di decentramento se non hanno spostato l’asse decisionale decisamente in senso locale, hanno in ogni caso contribuito a diffondere la retorica dello sviluppo spostandola dal centro (la capitale, le istituzioni statali) nelle aree più periferiche. Lo sviluppo è diventato un capitale simbolico, oltre che economico, del quale i Capivillaggio hanno fatto uso per ricrearsi una serie di pratiche che hanno permesso loro di conservare l’autorità politica. In più lad-

\[8\] Par. 1.3 cf. anche precedenti lavori (Luccini 1995, p. 187) e (Harris 1993).
\[10\] Cf. par. 1.1
dove l'Assemblea ha mostrato una politica fallimentare i Capivillaggio sono intervenuti con la loro capacità di attivazione del processo decisionale.

3.2 Assemblymen nei villaggi: i casi di Anglo, Tanoso, Kesekorm

Il senso di questa analisi del funzionamento delle Assemblee distrettuali è comprendere, nella pratica, il loro campo operativo ed i soggetti di cui si serve per realizzare i suoi scopi. L'istituzione verrà quindi ora considerata non tanto sotto l'aspetto generale, diremo istituzionalizzato, delle funzioni che svolge o dovrebbe svolgere e delle problematiche che solleva. Ciò che mi sembra rilevante è come i soggetti che operano in nome di questa istituzione — che la rappresentano — si comportano nelle relazioni quotidiane, che tipo di rapporto istaurano con i cittadini, quali pratiche svolgono e assumono nei villaggi dei quali hanno la delega elettorale e, infine, che tipo di autorità riproducono.

Gli Assemblymen sono la diramazione più periferica del sistema del decentramento amministrativo. Essi sono gli elementi più a contatto con le comunità, lavorano praticamente nei villaggi in cui sono nati o hanno vissuto da molto tempo. Secondo la definizione legislativa l'Assemblymen «è il membro dell’Assemblea eletto a suffragio universale diretto» (Republic of Ghana 1993, p. 9). Il numero degli Assemblymen per il Sefwi-Wiawso District è di 36, uno per ogni area elettorale in cui è suddiviso il territorio.

Periodicamente — ogni quattro anni — vengono preparate le elezioni distrettuali nelle quali i candidati vengono scelti. La campagna elettorale degli Assemblymen assume connotazioni simili a quella dei politici di professione con la differenza sostanziale di non essere associati a nessun partito politico.

Nel settembre 2006 si sono svolte le elezioni Sefwi-Wiawso District: la maggior parte dei villaggi appariva tappezzata da manifesti elettorali, raffiguranti il volto del candidato ed uno slogan. Molto spesso quest’ultimo risulta essere una frase di incitamento a concludere qualche progetto infrastrutturale già avviato dalla comunità, oppure un bisogno molto sentito dall’intero gruppo di villaggi per cui il candidato si propone. Ecco dunque slogan quali: «Per portare finalmente l'elettricità dappertutto!» (Kofikrom/Bopa), «Ca-

---

11 SWDA/L.I. 1386
12 Cf. par. successivo
renza di strade? Spendere molte ore per raggiungere il mercato? Vota ** risparmierai fatica!» (Kojina), «Una donna per migliorare le nostre scuole!» (Susuminite), «Una nuova area mercato! Una nuova stazione dei trasporti!» (Djunase, Market Area).

In genere molto raramente gli Assemblymen assumono i caratteri diffusi dell’autoritarismo: essi vengono considerati dei pari dalle persone che vivono nel loro stesso villaggio. Il gruppo si concepisce attorno ad un insieme di bisogni e necessità che ricadono nell’Assemblymen in quanto attivatore dei processi istituzionali di risoluzione dei bisogni collettivi. La comunità, in questo senso, pur raggruppando identità diverse (autoctoni, immigrati, fasce povere, fasce più benestanti) si trova unita in una sorta di solidarietà funzionale (Ronen 1976, p. 579). I membri delle comunità non condividono necessariamente una identità comune, per diversa ancestralità, appartenenza, spesso lingua: l’abilità dell’Assemblymen sta, appunto, nello sviluppare una integrazione trasversale, orizzontale, non basata sul senso di appartenenza “culturale” ma legata agli scopi dello sviluppo e alle modalità per raggiungerli. Indubbiamente il carattere di non-partigianità garantito dallo statuto legislativo dell’Assemblyman garantisce da un punto di vista legale la sua imparzialità. La rielaborazione della legge nella pratica mostra tuttavia notevoli scollamenti.

L’Assemblyman prende parte ai lavori e alle decisioni dell’Assemblea, divenendo il portavoce dei bisogni e delle proposte del suo elettorato e viceversa lo informa delle decisioni prese a livello distrettuale. Egli è il promotore dello sviluppo della comunità e diventa il perno su cui si intessono i rapporti tra organismi statali, poteri locali, gruppi economici e comunità. I suoi compiti sono supportati nell’area elettorale di riferimento da un organismo chiamato Unit Committee che si compone di 15 membri per 2/3 eletti dagli abitanti dei villaggi dell’area elettorale e per 1/3 dall’Assemblea distrettuale. Lo Unit Committee può essere definito nella pratica come un comitato di villaggio che discute, presieduto dall’Assemblyman, le necessità dell’area, i piani di risoluzione ed i costi. Riemendo in sé i vari villaggi dell’area elettorale, i componenti del Committee sono tenuti a rappresentare i singoli villaggi di appartenenza.

Il Committee è diretto da un chairman che presiede i componenti ed organizza i lavori comunitari. Ogni anno l’Assemblymen sarebbe tenuto a stilare un bilancio delle spese dell’anno precedente ed un programma dei progetti futuri. Di fatto questo avviene dopo ogni legislatura quando un nuovo Assemblymen viene eletto o confermato. Il reading of accounts, come viene
chiamata questa operazione, è in realtà un momento particolare della vita pubblica. Essa infatti non è una mera elencazione di cose fatte o non fatte, ma una valutazione pubblica e concreta dell’attività dell’Assemblyman. La lettura del bilancio prevede, con carattere di obbligatorietà, la presenza del Capo tradizionale (Collins Nteedu, Stephen Suapem, interviste): l’approvazione di quest’ultimo non è puramente formale, ma implica una indiretta comunicazione di approvazione dell’operato.

**Schema del programma annuale di sviluppo (2005) della Nsuonsua Electoral Area** (fonte: ricerca sul campo)

<table>
<thead>
<tr>
<th>Luogo</th>
<th>Attività</th>
<th>Materiali e q.tà</th>
<th>Costo</th>
<th>Ente finanziatore</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Nsuonsua</td>
<td>Linea elettrica, Bungalow insegnati scuola</td>
<td>100 sacchi cemento; 10 carichi sabbia; 4 carichi ghiaia</td>
<td>220,000,000 C.</td>
<td>D.A. / MPs</td>
</tr>
<tr>
<td>Anglo</td>
<td>Pali bassa tensione, Restauro scuole, Riparazione ponte</td>
<td>24 pali, 80 sacchi cemento, 10 sbarre ferro</td>
<td>100,000,000 C.</td>
<td>D.A. / MPs</td>
</tr>
<tr>
<td>Baakohka</td>
<td>Coperture per tetti, Pali alta tensione</td>
<td>4 confezioni coperture, 10 pali</td>
<td>23,600,000 C.</td>
<td>MPs</td>
</tr>
<tr>
<td>Nsonyameye</td>
<td>Pali bassa tensione, Coperture per terri</td>
<td>8 pali, 1 confezione copertura</td>
<td>16,900,000 C.</td>
<td>D.A. / MPs</td>
</tr>
<tr>
<td>Kwamebour, Krobom, Abopre, Ayiekrom</td>
<td>Pompe per l’acqua</td>
<td>8 pompe, mat. vario</td>
<td>160,000,000 C.</td>
<td>D.A.</td>
</tr>
</tbody>
</table>
L’assemblea di villaggio è il momento in cui avviene la comunicazione tra l’Assemblyman e la comunità. In essa vengono fatte circolare le notizie dell’Assemblea distrettuale, viene programmata l’attività dei lavori comunitari, si prendono le decisioni. Le riunioni non hanno una regolarità precisa ed in genere si svolgono due volte l’anno o in corrispondenza di decisioni di una certa importanza. Il luogo scelto per tali riunioni è lo spazio centrale del villaggio, dove si svolgono le maggiori attività pubbliche ed il mercato. La partecipazione è libera ma la possibilità di intervento regolamentata: gli abitanti dei villaggi sono tenuti a riferire al proprio rappresentante eventuali problematiche da discutere ed in sede di assemblea possono portare il loro contributo personale solo previa comunicazione all’Assemblyman.

ASSEMBLEA DELLO UNIT COMMITTEE, ANGLO, 4 MAGGIO 2006

Il giorno dopo del colloquio con il dirigente dell’Assemblea distrettuale, Collins Nteedu, Assemblyman della Nsuonsua Electoral Area, indice la riunione dello Unit Committee. L’area elettorale di Collins comprende circa sei villaggi, tra i quali i più densamente abitati sono Nsuonsua ed Anglo. Quest’ultimo si trova al confine con un altro distretto, il Atwima Mponua District, ashanti. Tra gli abitanti di Anglo ed i vicini al di là del confine da un certo tempo è sorto un conflitto il cui contenuto verrà discusso nell’assemblea.

Il 4 maggio si riuniscono quindi i 15 membri dello Unit Committee. Tra i presenti alcuni anziani.

(Assemblyman) «Benvenuti. Ieri sono stato a fare visita al Chief Executive a Wiawso e abbiamo discusso delle nostre proposte. Tra alcuni mesi ci saranno le votazioni per i nuovi Assemblymen ed il DCE ha voluto ricordare che certi progetti devono essere chiusi con urgenza prima dell’inizio del periodo elettorale. Quindi oggi dobbiamo studiare insieme quali progetti terminare ed in quali villaggi.»

(Member 1) «Io volevo ringraziare i presenti per essere qui. Non ci sono molte occasioni di incontro, tutti abbiamo da fare, quindi è importante discutere con precisione di tutto. E’ vero

\[\text{Registrazione effettuata il 4 maggio 06, Anglo.}\]
CAPITOLO 3. AMMINISTRAZIONE STATALE

tra poco ci saranno le elezioni del nuovo Assemblyman e quindi dovremo discutere anche di questo."

(Member 2) «Grazie, dunque io penso che dobbiamo partire dicendo che la nostra forza sta nell’unità. In questi anni abbiamo lavorato molto bene il mio villaggio ha beneficiato di alcuni progetti di sviluppo, tre pozzi ed i servizi igienici. Da quello che io so anche i villaggi vicini hanno avuto delle infrastrutture utili alla comunità. Tutto questo è stato fatto grazie al nostro Assemblyman e al suo lavoro nell’Assemblea distrettuale.»

(Member 3) «Anche per me la stessa cosa. Il mio villaggio ha una strada in terra battuta pulita e alcuni pozzi. Io penso che dovremo “stringerci” (“hug around”) attorno all’Assemblyman perché siamo tutti un unico corpo (“we are all, one”). Solo in questo modo possiamo ottenere dei risultati concreti per la nostra popolazione.»

Tutti gli altri membri del Comitato esprimono, più o meno utilizzando la stessa retorica dell’“unità”, una sorta di consenso generalizzato attorno all’Assemblyman. In tal modo viene espresso anche un giudizio politico sul suo operato dal quale consegue la conferma o la smentita della candidatura alle prossime elezioni. Le parole chiave per decriptare discorsi che appaiono molto astratti, quasi ritualizzati, sono *sviluppo, unità, forza*. E’ attraverso questi codici ed il grado di intensità con cui vengono pronunciati che si esprime il rapporto con l’autorità. L’articolazione della discussione dello Unit Committe di Anglo ha mostrato molto bene come questi codici diventano operatori del consenso. La presenza di individui esterni, alcuni anziani e forse la mia stessa presenza come ricercatore, ha influenzato l’enfatizzazione retorica dell’unità del comitato. Eppure l’ipotesi che proprio attraverso questa enfasi si costruisce il consenso dell’autorità, trova conferma nel fatto che in tutte le assemblee oggetto di studio ve ne era una articolazione[[1]]

Durante l’assemblea dello Unit Committee di Tanoso, nel giugno 2006, la maggior parte dei membri e molti abitanti presenti espressero il loro forte dissenso nei confronti dell’Assemblyman.

[[1]]L’esperienza di Anglo è paragonabile ad esempio a quella del villaggio di Kesekorm, novembre 2006.
Sin dal momento della sua elezione il funzionario in effetti non ha mai provveduto a svolgere nessuna mansione nella sua area elettorale. In alcuni villaggi i dichiaranti sostengono di non averlo nemmeno mai visto. Le elezioni del nuovo Assemblyman sono vicine ed il Chairman del Comitato esprime la sua rabbia:

(Chairman) «Ci siamo lasciati scappare tantissime opportunità di modernizzare i nostri villaggi. Quell'uomo [l'Assemblyman] ha sbagliato tutto! Non c'era mai quando serviva, non è venuto a nessuna assemblea, non ha fatto niente per tenerci uniti. Ogni villaggio ha dovuto fare per se'.»

L'affermazione di disunità è unanime. Vengono coinvolti i Capivillaggio delle comunità ai quali viene chiesto di farsi portavoce del dissenso in sede di Assemblea distrettuale. Il Capo di Nymiedieso, dopo aver ascoltato molti interventi sul tono di quello del Chairman, ha affermato la chiara intenzione di sottoscrivere una petizione scritta da inviare al Chief Executive e all'Omanhenne per spiegare la situazione. La proposta ha accolto l'assenso di tutti i presenti.

Tornando all'assemblea di Anglo, dopo aver di fatto confermato la candidatura di Collins Nteedu alle prossime elezioni, i membri del Comitato discutono dei progetti in corso, elencando i materiali a disposizione e quelli da acquistare. Parte della discussione verte sugli aspetti finanziari: vengono chiamati in causa i fondi dei Capivillaggio da utilizzare unitamente alle risorse raccolte dall'Assemblyman. La parte finale della discussione, dopo circa due ore, ha come oggetto un conflitto sorto tra la comunità di Anglo ed un villaggio confinante la cui giurisdizione cade sotto il Atwima Mponua Distric. Gli abitanti di questo villaggio — chiamati “ashanti” poiché appartenenti di fatto a quell’area etnica — avrebbero dovuto sostenere le spese della restrutturazione di un ponte con gli abitanti di Anglo. La struttura serve ad attraversare un fiume, ma da alcuni mesi si trova in condizioni pericolanti. Siccome la strada è utilizzata nei due sensi di marcia da entrambe le comunità, i membri del Comitato credono che le spese per le riparazioni debbano essere sostenute dai due villaggi. Quello ashanti, però, non sembra intenzionato nemmeno al dialogo:

(Assemblyman) «Più volte ho tentato di parlare con l’Assem-
blyman ashanti ma non ci da’ molto ascolto. Tenterà ancora perché è giunto il momento di riparare il ponte che serve ad entrambe le comunità.»

(Member 1) «Dovremmo dire a chiara voce che è anche una loro responsabilità ... »

(Member 2) «Sì, ma il punto è che a loro non interessa molto, dicono che con noi non hanno niente da spartire.»

(Member 3) «Io propongo di coinvolgere il Chief Executive ed anche l’Omanhene. E’ qualcosa che riguarda i due Distretti ed il nostro Assemblyman da solo non può fare niente. E’ qualcosa di più generale.»


Il contatto diretto con la comunità diventa molto spesso un fattore di “controllo” dell’operato dell’Assemblyman, che impedisce derive autoritarie o personalistiche. Le strategie politiche si attuano di solito fuori dal contesto comunitario, nel contatto con il District Chief Executive, in sede di Assemblea.

Il rapporto con le figure politiche “istituzionali” è un carattere centrale della vita politica delle comunità sefwi. Il chief si pone come elemento centrale dei rapporti politici anche nell’attività degli Assemblyman. L’autorità tradizionale prende il posto del funzionario dell’assemblea, in caso di sua
assenza, e dirige lo Unit Committee, come nel caso di Tanoso. Al Capovillaggio è delegato interamente la convalida finale di ogni progetto programmato dall’assemblea di villaggio.

3.3 I partiti politici nei villaggi

Nel Sefwi la partecipazione dei partiti politici nella vita pubblica delle comunità è stata sempre molto discreta ma allo stesso tempo molto presente. La storia dell’area non ha vissuto la formazione di entità politiche interne, su base etnica, ed il peso dei parlamentari sefwi nelle istituzioni dello Stato è sempre stato abbastanza lieve. L’etnicismo in generale nella storia del Ghana non è stato centrale come in altri paesi dell’Africa nello svolgimento delle elezioni (Oelbaum 2004) anche se sono da notare delle differenze regionali interne molto nette che spesso producono o hanno prodotto differenti affiliazioni partitiche. L’area ashan ti è tradizionalmente caratterizzata da una omogeneità politica abbastanza accentuata, dovuta in parte a ragioni storiche di rapporto tra la regione ed il Governo centrale ed in parte all’effettiva profonda appartenenza identitaria che caratterizza l’area.

Se osservato dal punto di vista dello Stato-Nazione, il Sefwi si conferma ancora una volta come un’area marginale con caratteri propri. Nella ripartizione, più ipotetica che altro, tra il Ghana del nord confuso nella miriade di gruppi etnici inglobati nella categoria religiosa (il “nord musulmano”) ed il Ghana akan, concepito quasi come un blocco unitario, il Sefwi appartiene evidentemente a quest’ultimo settore. Una ripartizione di questo tipo è utilizzata nel linguaggio politico ghanese per sottolineare alcune differenze sostanziali. In primo luogo il nord è povero ed il sud è ricco e ciò sta a significare che le politiche dello Stato verso il Nord ed il consenso che esso riceve sono da intendersi in maniera differente rispetto ai gruppi akan. In secondo luogo gli akan sono “abituati” ad una impostazione statalista e le popolazioni del nord no (sono “acefale”, quindi paradossalmente caratterizzate da una sorta di resistenza al potere centralizzato). In terzo luogo gli akan sono da sempre stati presenti nella politica dello stato, fino dagli albori del processo di costruzione nazionale, mentre i cittadini del nord se non sono stati completamente esclusi sono comunque marginalizzati.

Le giustificazioni politiche su una ripartizione dello Stato tra nord e sud trovano solo a tratti la loro conferma. Processi trasversali tra nord e sud, relazioni, similitudini si possono trovare in campo economico, sociale e po-
CAPITOLO 3. AMMINISTRAZIONE STATALE

litico. L’area sefwi ne fornisce una illustrazione: seppure ricca di risorse e con un tessuto istituzionale tradizionale molto attivo, la zona conserva tratti con un forte carattere rurale ed un livello di povertà abbastanza alto dovuto, principalmente, alla carenza infrastrutturale alla quale solo negli ultimi anni — ma con un processo molto lento — si sta ponendo rimedio.

Caratteri, questi, traducibili nelle realtà del nord. Senza arrivare a dire che questi presupposti spingono ad una omologa reazione verso lo Stato — cosa tutt’altro che scontata — da una analisi generale si può quantomeno affermare che la scelta politica (elettorale) è la medesima e dimostra la presenza di una certa affinità. Il sefwi, come la maggior parte delle aree del nord, è tradizionalmente una roccaforte del partito National Democratic Council di Jerry Rawlings, un partito caratterizzato da populismo e culto della personalità che nelle retoriche ufficiali "parlava" alle masse, concetto nel quale le popolazioni sefwi si sono identificate.

Durante l’epoca di Kwame Nkrumah, il Sefwi era schierato a favore del Convention People Party il partito del presidente panafricanista. Il primo rappresentante politico sefwi nella Legislative Assembly prima e nel Governo Nkrumah poi è stato Mr. Moses Yaw Kumi, esponente del CPP locale. L’alternanza di Governi che si sono succeduti dopo il colpo di stato del 1966 non permette di individuare una continuità politica nell’area come del resto nel paese tutto: il Governo Busia è risultato vincente nel 1969 anche nel Sefwi, dove il Progress Party era il maggiore partito. Molti Sefwi però rimasero fedeli alle idee nkrumaniste, non tanto per motivi di carattere politico-ideologico, quanto per contrapposizione strategica rispetto ai partiti come quello di Busia prima e di Kufur ora di derivazione Ashanti. Il Sefwi a partire dagli anni ’50 del XX secolo ha iniziato ad essere sfruttato intensivamente per la coltivazione del cacao ed il taglio di legname pregiato. Ad una produzione economica sempre più alta non è mai corrisposta, come si accennava, un adeguato tornaconto in termini infrastrutturali da parte del Governo centrale. Fino agli anni ’90 il sistema viario era carrozzabile ma a condizioni rischiose, praticamente tutte le strade principali erano sterrate. Fu il governo NDC di Jerry Rawlings che apportò la maggior parte delle strutture nel Sefwi collezionando un numero di voti tale che gli permise di diventare e di essere tuttora il primo partito.

Nelle elezioni del 2004 il Sefwi, insieme ad alcune regioni del Nord del Ghana, è stato in assoluto il maggior bacino di voti per il Nationa Democratic Council, stabilendo di fatto l’estrazione rawlinghiana dell’area. A livello nazionale la vittoria è stata aggiudicata all’NPP di John Kufour, i risul-
ti elettorali però mostrano come nel Sefwi il partito di governo sia in netta minoranza:

<table>
<thead>
<tr>
<th>Candidato</th>
<th>Carica</th>
<th>Luogo</th>
<th>Numero di voti</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Hon. E.P. Aidoo (NDC)</td>
<td>Member of Parliament</td>
<td>Sefwi-Wiawso constituency</td>
<td>26,055</td>
</tr>
<tr>
<td>Hon. K. Afriyie (NPP)</td>
<td>Member of Parliament</td>
<td>Sefwi-Wiawso constituency</td>
<td>16,816</td>
</tr>
<tr>
<td>Mr. A. Kufuor (NPP)</td>
<td>President of Republic</td>
<td>Sefwi-Wiawso constituency</td>
<td>15,912</td>
</tr>
<tr>
<td>Mr. A. Kufuor (NPP)</td>
<td>President of Republic</td>
<td>Akontomba constituency</td>
<td>10,060</td>
</tr>
<tr>
<td>Mr. J.A. Mills (NDC)</td>
<td>President of the Republic</td>
<td>Sefwi-Wiawso Constituency</td>
<td>26,499</td>
</tr>
<tr>
<td>Mr. J.A. Mills (NDC)</td>
<td>President of the Republic</td>
<td>Akontomba constituency</td>
<td>14,477</td>
</tr>
<tr>
<td>Hon. E.P. Aidoo (NDC)</td>
<td>Member of Parliament</td>
<td>Tanoso polling station</td>
<td>158</td>
</tr>
<tr>
<td>Hon. K. Afriyie (NPP)</td>
<td>Member of Parliament</td>
<td>Tanoso polling station</td>
<td>75</td>
</tr>
<tr>
<td>Mr. A. Kufuor (NPP)</td>
<td>President of Republic</td>
<td>Tanoso polling station</td>
<td>60</td>
</tr>
<tr>
<td>Mr. J.A. Mills (NDC)</td>
<td>President of Republic</td>
<td>Tanoso polling station</td>
<td>176</td>
</tr>
</tbody>
</table>
CAPITOLO 3. AMMINISTRAZIONE STATALE

<table>
<thead>
<tr>
<th>Candidato</th>
<th>Carica</th>
<th>Percentuali voti</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Hon. P. Aidoo (NDC)</td>
<td>Member of Parliament</td>
<td>60,8</td>
</tr>
<tr>
<td>Hon. K. Afriyie (NPP)</td>
<td>Member of Parliament</td>
<td>39,2</td>
</tr>
<tr>
<td>Mr. J.A. Mills (NDC)</td>
<td>President of Republic</td>
<td>61,8</td>
</tr>
<tr>
<td>Mr. J.A. Kufuor (NPP)</td>
<td>President of Republic</td>
<td>37, 2</td>
</tr>
<tr>
<td>Altri</td>
<td>President of Republic</td>
<td>0.1</td>
</tr>
</tbody>
</table>

(fonti delle tabelle: ECG06, Electoral Commission, Susuminitie, Wiawso, 2006)

L’area del Sefwi-Wiawso District è suddivisa dal 2004 in due circoscrizioni elettorali, constituencies, l’Akontombra constituency e la Sefwi-Wiawso constituency, che eleggono ciascuna un Member of Parliament, un parlamentare. Ogni circoscrizione è organizzata in polling stations, seggi elettorali, che nei villaggi di piccole e medie dimensioni corrispondono al villaggio stesso in quelli di grandi dimensioni alle porzioni con cui è stato suddiviso.

Al di là di una prospettiva politologica e generale, è interessante analizzare il rapporto tra politici di professione ed elettori in un contesto come quello sefwi, dal punto di vista del rapporto di potere, nelle percezioni e discorsi prodotti sulla politica e sui politici ed in quanto quest’ultimi contribuiscono alla formazione di una costruzione sociale dell’autorità. Quest’angolazione — che si riconosce in un’analisi antropologica del politico — consente di connettere il campo politico locale con quello nazionale e viceversa e soprattutto rende atto delle trasformazioni che l’area ha subito a partire dalla formazione dello Stato-Nazione.

La presenza dei membri del Parlamento nelle comunità di villaggio è scarsa nei periodi ordinari dell’anno: i candidati del partiti si mostrano soprattutto se non esclusivamente nel momento elettorale, durante le campagne per i voti. Le modalità della campagna elettorale si organizzano su retoriche politiche che vogliono il candidato impegnato costantemente nello sviluppo delle comunità. La politica nelle comunità rurali come possono essere quelle sefwi assume parole d’ordine come sviluppo, ricchezza, che convergono cioè sull’idea che sia necessario produrre tutta quella serie di infrastrutture necessarie alle comunità. Il candidato si pone come il fautore di questa produzione di sviluppo, si impegna nella costruzione di strade, edifici scolastici, ospedali o propone di farsi da tramite tra le comunità e lo Stato o con agenzie per lo sviluppo come le Organizzazioni Non Governative.
3.3. I PARTITI POLITICI NEI VILLAGGI

Alla retorica dello sviluppo si affianca la fedeltà al territorio, alla popolazione in quanto insieme puro di individui, all’area intesa dal punto di vista etnico. L’etnicità, a differenza di altre zone dell’Africa o del Ghana stesso, non è nel sefwi uno strumento politico effettivo, considerato anche il fatto che l’area ospita un elevato numero di immigrati di altre aree etniche. Essa tuttavia emerge e diviene oggetto di discorsi, soprattutto nell’identità del candidato. Il politico si mostra al suo corpo elettorale — la “sua” gente, «my people» — come “integro” da un punto di vista culturale, puramente ed originariamente sefwi. Il carattere etnico del candidato si dispiega pubblicamente attraverso varie modalità. Sicuramente nei discorsi, nella pubblicità elettorale, nei comizi. Dalle testimonianze degli attori\(^\text{15}\) la sefwità viene usata come parola d’ordine da tutti i rappresentanti della politica, diventando una leva di consenso molto forte. La sefwità del candidato è argomento anche di discorsi popolari, rumors, nei quali si indaga e si trova risposta circa l’origine familiare del politico, il villaggio di provenienza, se appartiene ad un seggio reale o meno, che titolo di istruzione possiede, fino a quanto denaro si suppone egli abbia in tasca. L’etnicità e la politica trovano poi largo spazio nelle “modalità popolari di azione politica” (Bayart 1993, p. 226) ed in esse acquisisce il suo senso più pieno: oggetti di consumo, manufatti, bandiere, stendardi, scritte murali, dipinti ... compongono una “cassetta degli attrezzi” della politica dal punto di vista del cittadino comune che, attraverso queste modalità, esprime il suo consenso, la sua partecipazione e si appropria di fatto di una porzione di campo il cui accesso gli è tendenzialmente negato, in quanto appannaggio dei professionisti o comunque troppo lontano dalla sua realtà quotidiana (Bayart 1981). Esemplificativo di quanto detto la diffusione, davvero capillare, di capi d’abbigliamento che riproducono i loghi dei principali partiti, slogan elettorali ed incitamenti al voto (Immagini 1 e 2, Sezione fotografica).

La sefwità diventa una creazione utile per fini politici, che ha l’utilità di stabilire un contatto tra lo Stato e chi lo rappresenterà nell’area (il Parlamentare eletto) e le comunità. La percezione diffusa è quella per cui lo Stato è una entità distaccata dalla realtà quotidiana e in particolare i partiti vengono visti come organizzazioni in mano a individui che soddisfano in primo luogo ai loro interessi privati. Localmente si stabilisce una differenza tra i partiti politici e gli altri organismi dello Stato-nazione, come l’Assemblea distret-

\(^{15}\) Testimonianze raccolte in diverse aree del distretto. Una campagna elettorale non è stata oggetto di ricerca.
CAPITOLO 3. AMMINISTRAZIONE STATALE

La percezione anche fisica e territoriale dell’Assemblea è anche più forte: essa ha un luogo, raggiungibile, ha dei membri con i quali è possibile parlare ed entrare in contatto.

I partiti hanno le loro sezioni locali nei villaggi di dimensioni maggiori, come Wiawso, Akontombra, Asafo o sottosezioni nei villaggi di medie dimensioni. Si tratta in genere di case sui cui muri sono disegnati il logo dei partiti — l’elefante per l’NPP o l’ombrello per l’NDC — e dipinti con i colori rispettivi. Sul tetto in genere svetta una bandiera del partito. Le sezioni non hanno una vita politica particolarmente attiva, se non durante il periodo elettorale dove c’è fermento di attività e diventano il centro per la distribuzione di materiale propagandistico. Quest’ultimo pare essere lo strumento concreto delle campagne ed il simbolo più presente della presenza dei partiti. Si tratta in genere di manifesti, calendari, t-shirts, prodotti e distribuiti in grandi quantità.

La misura dell’ecacia di questa forma di pubblicità è relativa in ogni caso. È indubbio che la presenza e la visibilità di un partito — anche con la produzione e diffusione di oggetti — diventano strumenti essenziali per la conoscenza pubblica del partito stesso. Inoltre esso diventa qualcosa di familiare, di quotidiano. Quanto poi questo porta direttamente ad un successo elettorale è discutibile e il caso dell’area sefwi ne è la dimostrazione. L’NPP ha condotto una campagna elettorale molto intensa e presente anche nei villaggi più rurali e forestali, forte del fatto di disporre di risorse finanziarie notevoli. Il distacco nella visibilità con l’NDC è notevole, esempio è il fatto che i manifesti NPP sono molto più numerosi. Nonostante ciò l’NDC nel sefwi è il primo partito assoluto, con uno scarto di quasi il doppio.

Un altro fattore molto interessante della presenza dei partiti è il carattere personalistico della propaganda. Il partito si fa persona nella propaganda ed il volto del candidato, la sua vita, il suo percorso politico (cosa ha fatto, dove si è impegnato, di chi è amico) diventano di dominio pubblico e oggetto di rumors, pettinegolezzi e storie. Una visione comune del politico è spesso quella che lo vede implicato in affari non del tutto comprensibili, spesso collegati al sovranaturale, al mondo della magia nera e delle streghe. Il sospetto più che la familiarità sono sentimenti che provoca la vista di un politico, anche quando questi si presenta ben vestito, con automobili di grossa cilindrata, tutti elementi che incorporati di altre persone svolgono una percezione positiva

(Immagine 3, Sezione fotografica).
L’essere scollegati dal territorio è la faccia nascosta della medaglia che vede il politico come il rappresentante della “vera” sefwiità. Tutt’altro che immersi nelle comunità che essi rappresentano la maggiore occupazione dei politici è, oltre all’attività propragandistica, la rappresentanza in contesti cerimoniali o ufficiali.

La non quotidianità della relazione politici di professione / cittadino deriva anche dalla scarsa visibilità di quelli nell’ordinarietà. La presenza costante del rappresentante dello Stato nelle cerimonie pubbliche tradizionali alimenta questa percezione. Questa presenza è accertata sin dalla tarda epoca coloniale, ma si è intensificata con la formazione dello Stato-Nazione. Il rappresentante di ogni Governo compare tra gli ospiti d’onore di tutti gli El- luo Festival del Regno di Sefwi-Wiauso, uno dei rituali pubblici più ampi e spettacolari per partecipazione e performance. Molto interessante ed esemplificativo è il discorso pronunciato dall’Omanhene Aduhene II nel 1992 in occasione della visita al Festival di Jerry Rawlings:

«Sua Eccellenza, Presidente del PNDC e Capo dello Stato, siamo lieti di vederla in occasione del nostro Festival nonostante i suoi numerosi impegni. E’ nostra tradizione celebrare il Festival ogni anno. L’occasione non è solo di estendere i festeggiamenti a tutto il popolo, essa è anche un momento per ringraziare l’Omnipotente ed i nostri antenati e pregarli di guidarci verso una sempre maggiore prosperità. Ma essa è anche un momento per fare il punto della situazione.

Questa occasione è da usare anche come palcoscenico per informare i Capi ed il popolo di quest’area di certe importanti politiche governative e programmi, quali il decentramento amministrativo e la partecipazione.

Sua Eccellenza, quest’occasione è diventata per noi quasi un rito per portare richieste al Governo circa l’aumento della qualità della vita del nostro popolo. Siamo coscienti delle difficoltà economiche in cui versa il Paese, ma crediamo che il Governo abbia l’obbligo di pensare lo sviluppo per questa Traditional Area. [...]»

\footnote{La presenza dei politici è attestata da numerosi documenti d’archivio, SWTCA/ F25/ WS.25, SWTCA/131/SWS 25/62, SWTCA/SW 25/Circulars.}

\footnote{Aduhene II si riferisce all’Act 462 del 1993 che in quel periodo era in discussione.}
A questo seguono una serie di richieste, pronunciate con estrema precisione, circa le necessità dell’area: progetti idrici, strade, ufficio postale, sanità ed elettrificazione.

Il display dei politici in occasioni del genere connette vari livelli del politico. Innanzitutto il rapporto tra le istituzioni: l’accoglienza da parte delle autorità tradizionali del rappresentante dello Stato ha l’effetto da un lato di inserire il locale nel nazionale superando la cesura tra “politica tradizionale” e “politica moderna”. I Capi si inseriscono perfettamente nella modernità dello Stato-Nazione proprio facendone uso politico, sfruttandone non tanto i simboli quanto i rappresentanti. Nel corso delle cerimonie pubbliche, in realtà, il rapporto tra le istituzioni non viene solo stabilito. Esso viene mostrato ad un attore fondamentale, ago della bilancia in quel contesto: il cittadino. Il potere tradizionale mette alla prova il rappresentante dello Stato indicandogli le vie da seguire per la politica nel locale. I cittadini sono chiamati a testimoni, fatti stumeno di consenso non tanto per l’Omanhene o per il potere tradizionale quanto per il rappresentante dello Stato. Solo la retorica di quest’ultimo, l’approvazione delle proposte, l’impegno politico, stabiliscono quell’intimità necessaria (Mbembe 2005, p. 165) per entrare in contatto con il proprio elettorato.

A questa intimità non corrisponde necessariamente il consenso. Come si accennava il carattere “pubblicitario” degli eventi di carattere pubblico è compreso dagli attori nei termini di una mancanza di quotidianità. L’idea che la politica governativa sia qualcosa di “lontano” o appartenente quasi ad un altro mondo è un pensiero ricorrente. L’appropriazione della politica avviene quindi attraverso modi noti, fruibili da tutti, vicini agli affari quotidiani: i beni di consumo, l’umorismo, il timore stregonesco sono strumenti di appropriazione politica tanto quanto il voto.
Capitolo 4

Il potere sulle persone: la giustizia

Il potere giudiziario è una componente strutturale dell’autorità politica. L’amministrazione dell’apparato legislativo riveste tuttavia solo uno dei livelli della giustizia: in questa vengono convogliate un insieme di pratiche che si riferiscono anche a sfere morali e comportamentali il cui giudizio è affidato molto spesso agli stessi soggetti che amministrano i codici legislativi. In questo senso nel seguente capitolo la giustizia è da intendere in senso ampio: solo in questo modo il ruolo del “giudice” — sia esso un Capo che un giudice di Corte — può essere inteso come soggetto di autorità. La suddivisione tra giustizia del Regno di Sefwi-Wiawso e giustizia statale è da intendere puramente in senso organizzativo del discorso. Come si vedrà, concretamente, i circuiti giudiziari dal punto di vista locale non sono in contrapposizione ma molto spesso rappresentano alternative dal medesimo valore, diventano strumenti strategici manipolati per l’ottenimento di un risultato. Compongono cioè due gradazioni dello stesso circuito della giustizia.

4.1 La giustizia del Regno di Sefwi-Wiawso

Il settore giudiziario è stato nel corso dei rapporti tra Colonia ed istituzioni native uno dei settori soggetti ai maggiori stravolgimenti e controversie. A partire dalla fine del XIX secolo, fino alla metà del XX, un’ampia produzione di Bonds o regolamenti del sistema giudiziario delle colonie e dei protettorati, vennero discussi tra gli amministratori coloniali, le autorità native
CAPITOLO 4. IL POTERE SULLE PERSONE: LA GIUSTIZIA

(i Capivillaggio ed i Sovrani degli oman) e le prime élite intellettuali della Costa d’Oro, spesso specializzate proprio in questioni legali o educati come avvocati o giudici.

Quella della giustizia sembra essere la prerogativa principale che i Capivillaggio avevano per esercitare la propria autorità e fu per questo che gli amministratori vollero dedicarvi una attenzione particolare. I termini dei dibattiti sono di varia entità: da essi è possibile estrapolare tre caratteri principali. Innanzitutto c’era un discorso che verteva sulla natura della giustizia: come istituire in maniera chiara la derivazione della legge nativa da quella della Corona? Che, in altri termini, voleva dire in che modo gerarchizzare i sistemi giudiziari in modo da far derivare quello nativo da quello coloniale. In questo senso non bastava semplicemente istituire il tribunale inglese come la corte d’appello dei casi già discussi nei tribunali dei capivillaggio, oppure dichiarare che ogni distretto doveva avere un giudice inglese a cui riferirsi per i casi d’appello: la questione girava soprattutto intorno alle competenze, al tipo di casi da discutere, alla modalità di risoluzione dei conflitti che, spesso, erano di natura molto lontana da quelli previsti dalla *common law* inglese, pur nella sua elasticità giuridica.

In secondo luogo la regolamentazione della giustizia e le competenze giuridiche divennero uno strumento politico-coloniale soprattutto quando andarono a vertere sulla regolamentazione delle procedure di installazione o deposizione di un capo. Questi processi facevano storicamente parte del sistema legislativo e giudiziario nativo, in particolare quando si trattava di deporre un sovrano o un Capo che, come si è visto, erano momenti in cui le strategie politiche dei circuiti politici locali entravano in gioco. La volontà dello Stato coloniale di intervenire in questi settori strategici provocò non poche reazioni nelle società colonizzate e nei capivillaggio che, in definitiva, si vedevano posti sotto l’estremo controllo dei bianchi.

Una terza questione si pose dal momento in cui gli Inglesi non erano più, soprattutto a partire dai primi decenni del XX secolo, gli unici detentori della conoscenza giuridica. Molti “nativi”, soprattutto sulle aree costiere, avevano già da tempo acquisito competenze giuridiche e iniziarono a considerarsi alla stregua degli inglesi — se non di più — nella gestione degli affari locali, in quanto esponenti della classe indigena ma, in più, istruiti.

Le autorità tradizionali si sono quindi trovate a mettere più volte in discussione una struttura loro storicamente riservata. Fabio Viti (1998, p. 298) affermando che «la legge fa parte del capitale simbolico affidato al sovrano» mette in luce uno dei caratteri fondamentali della persona del Capo ancora
oggi molto presente. L’amministrazione della giustizia è una funzione affidata a diversi soggetti dotati di autorità e la scelta di rivolgersi all’uno o all’altro dipende dal tipo di disputa, dal grado di fiducia che si ripone nel giudice, dalle relazioni di potere che intercorrono tra le parti in causa. Un individuo coinvolto in una disputa con un familiare o un membro della sua matrilignaggio dovrà, a regola, rivolgersi all’abusua panyin; l’anziano capofamiglia è colui a cui viene attribuito all’interno del gruppo dei parenti la responsabilità di mantenere la pace e di conseguenza di amministrare la giustizia. Un litigio tra due individui appartenenti a due gruppi parentali differenti sarà discusso alla corte ufficiale del Capovillaggio secondo una procedura regolamentata. In questo caso, però, se la diatriba non necessita un intervento del Capo può essere dirimata anche da un suo delegato — un linguista, ad esempio — o da un anziano non coinvolto nella faccenda. Ancora la ohemma può intervenire in caso di dispute favorendo il dialogo tra le parti, dando consigli o cercando di riportare la situazione conflittuale ad un livello ordinario. In ogni caso tra tutti i possibili soggetti coinvolti nella soluzione di casi giudiziari o di dispute, in un villaggio o in un seggio il Capo è l’unico a cui è concesso esprimere una sentenza che ha realmente potere giudiziario e che funziona come legge.

Il capitale simbolico a dispoisione del Capo è formato da vari insiemi di regole e leggi: norme comportamentali, leggi locali del villaggio o del seggio, diritti fondiari, regolamenti governativi delegati al Capo. Egli è tenuto ad essere a conoscenza di tutti questi insiemi e di sapere regolare i conflitti con saggezza e conoscenza. Le leggi (mmraa, in sefwi) si vengono a costituire come un capitale simbolico affidato al Capo: ciò significa che egli ne è il tutore, il responsabile di fronte agli antenati. Il Capo dispone di tutti i poteri e gli strumenti per far rispettare la legge — un tempo anche l’amministrazione della violenza — ed ha la funzione di arbitro nel caso una legge venga violata.

Tuttavia egli non è esente dalla legge stessa. Ne è parte come sono parte i soggetti comuni e tutti i membri del gruppo: il complesso di norme che regolano le relazioni tra gli individui (norme matrimoniali, ad esempio) o le leggi più generali appartengono ad un capitale patrimoniale che viene tramandato dagli antenati e che si incorpora nel presente nella figura del Capo. Egli “riceve” il diritto di giustizia in virtù del suo appartenere allo status di guida della comunità, a lui viene affidata la responsabilità di collegare il comportamento dei viventi con quello dei deceduti i quali, normativamente, sono di status e carisma più elevato e sono i tutori della vita terrena e ultraterrena.

La giustizia (nahore, in sefwi) è quindi una modalità di amministrazione di un capitale di valori accumulati nel tempo e incorporati nel Capo che
formano uno degli elementi strutturali del sistema di norme e valori diffuso e riprodotto, un prontuario del sistema che ne permette l’esistenza e normativizza i comportamenti. Il Capo non è un soggetto esterno ma, anzi, ne fa pienamente parte: la violazione di una norma da parte del Capo è un atto gravissimo, ancora più forte e violento dell’equilibrio generale che un atto compiuto da un individuo comune (Busia 1956, p. 196).

Le procedure di regolamentazione dei conflitti e della giustizia sono varie. Esistono delle norme comportamentali che regolano i rapporti tra le persone e riguardano questioni familiari, sessuali, regole di cortesia e di condotta. Tra le maggiori norme infrante nella quotidianità si hanno quelle relative alle regole sessuali, allo stato di ubriachezza ed i rapporti di vicinato. In genere il primo passaggio del percorso giudiziario prevede in questo tipo di casi il ricorso al consiglio di un anziano o del linguista. Questi cercano di ridimere la faccenda comprendendone la portata: se la questione è molto grave allora si rimanda tutto al secondo passaggio, ovvero la corte del Capo:

“Quando il padre delle due donne venne da me mi disse che le sue figlie avevano subito una forte offesa da parte di un tale William Agbemanya che non abita qui a Tanoso. Cercai di comprendere che tipo di offesa avessero subito le due giovani ma il padre sembrava piuttosto timido; mi disse che era necessario fare qualcosa perché lui provava vergogna ad andare in giro per il villaggio, tutti lo indicavano e rischiava di non trovare marito per le sue donne. Intuì allora che cosa poteva essere successo e gli dissi di tornare il giorno dopo che avrei parlato con Nana che in quel momento era assente” (Mr. Kennedy, intervista, Tanoso)

Il caso di un incesto sororatico discusso nel marzo del 2006 può aiutare la comprensione delle procedure della giustizia di villaggio. Circa un anno prima William Agbemanya di Dwjunase, un villaggio a pochi chilometri da Tanoso, ha dei rapporti sessuali con una ragazza di Tanoso, Rose. Dopo una relazione di circa un mese Rose parte per un viaggio in Costa d’Avorio per raggiungere dei familiari. In sua assenza William corteggia la sorella Ama e dalla relazione nascono due bambini. Al ritorno, Rose viene a conoscenza dell’accaduto e si rivolge al padre raccontandogli della precedente relazione con William. La sorella Ama dichiara di non essere a conoscenza del rapporto tra William e Rose: in ogni caso la relazione incestuosa, attivata da William, si stabilisce tra le due sorelle (Viti 1998, p. 302) e necessita di un riappacificamento
e di cerimonie di riconciliazione con gli antenati per l’infrazione del tabù. Il padre delle due donne si rivolse quindi in prima istanza al linguista del Tanosohene che, intuendo la gravità del problema, non ha esercitato nessuna autorità giudiziaria rimandando tutto al Capo. L’implicazione spirituale, mi venne poi detto, era troppo forte per risolvere il conflitto semplicemente con una procedura giuridica: era necessario l’intervento del soprannaturale, di un sacrificio di pacificazione e di una delicata procedura di riconciliazione tra le due famiglie che avrebbe comportato l’accusa di colpevolezza di William.

Il giorno successivo il linguista annuncia al Capo dell’accaduto. Il Tanosohene dice al linguista di convocare per il lunedì successivo i membri anziani delle due famiglie per discutere il da farsi. Il lunedì le due famiglie si presentano alla casa del Capo: sono presenti il padre e lo zio di William e la madre, il padre e l’abusua panyin delle due donne. Dopo una breve consultazione con il Capo, seduto al centro della veranda della casa, il linguista alla sua destra si alza in piedi e proferisce nel linguaggio comune ciò che il Capo gli ha comunicato in linguaggio criptato:

“Quello che è accaduto è molto grave! Nana vi ha convocato qui, da Dwjunase, perché vostro figlio William ha portato il disonore nella famiglia di quest’uomo di Tano. Ciò che William ha fatto è un tabù per tutta l’area e non solo per Tano, e qualcosa che gli antenati proibiscono di fare e per questo deve essere pagato in maniera equa per tutti. Nana discuterà con voi giovedì, il giorno tabù della Terra, per poi trovare un giorno per i sacrifici. Verrete giovedì con i vostri anziani e discuteremo del compenso equo. Verrete poi ancora con i vostri anziani e ringrazieremo gli antenati per avervi riconciliato offrendo loro le libagioni” (Mr. Kennedy, Tano)

La riunione di scioglì ed il giovedì successivo una gran quantità di persone si ritrovano nella casa del Tanosohene. La corte si riunisce quasi al completo: oltre al Capo e al linguista sono presenti tre anziani di Tano, il yaaasehene, la ohemma e altri due opinion leaders di Tano. Il giovane accusato è arrivato con il padre e lo zio del giorno precedente accompagnati da alcuni anziani e da un linguista della corte del Capo di Dwjunase. Le due sorelle sono presenti con la madre, il padre e gli anziani della famiglia, più i due bambini avuti dal secondo rapporto di William. Le due famiglie vengono fatte sedere ai lati opposti della veranda, al centro la corte del Tanosohene. Dopo
poco il linguista si alza e richiama al silenzio i presenti invitando poi il padre delle ragazze a raccontare la sua versione dei fatti. Il racconto è sofferto: il padre cerca di esercitare attraverso l’arte oratoria la commozione dei presenti e soprattutto del Capo; racconta di come ha cercato di educare sempre le figlie al corretto comportamento, come esse siano rispettose e servano sempre gli uomini di casa, spende molte parole elogiando le qualità delle figlie circuite da William. La conclusione del suo discorso è un appello alla giustizia e alla saggezza del Capo. Dopo il padre delle donne è il turno di un rappresentante della famiglia del giovane. È lo zio materno che parla, in atteggiamento umile, si inchina di fronte al Capo e alla ohemma, ringrazia per l’ospitalità, elogia le virtù del Tanosohene e degli antenati di Tanoso dilungandosi poi sulle conoscenze che egli ha nel villaggio e ricordando alla corte della terra che ha acquistato tempo fa proprio nel Tanos Stool Land. Ad un gesto del linguista, poi, lo zio interrompe la litania per arrivare al dunque. La retorica dello zio di William è esattamente contraria al padre delle donne: egli cerca di sminuire l’avvenimento, ridimensionandolo, puntando sulla immaturità dei giovani ad amministrare le faccende della vita e sulla responsabilità degli anziani di tenerli d’occhio. Racconta poi di come William fosse un ragazzo ingenuo e della sua totale non conoscenza del rapporto familiare che legava le due donne. Il linguista con un secondo gesto intima all’uomo di concludere, ed egli lo fa con un appello alla clemenza e alla comprensione, facendo fede ancora sulla saggezza e sulla coerenza del Tanosohene. Il motivo di una tale teatralità da parte dei rappresentanti delle due famiglie è dovuto al fatto che entrambi sanno che il giudizio del Capo comporterà una transazione economica: la riconciliazione tra le due famiglie avverrà sostanzialmente quando la parte di William avrà pagato una somma di denaro sufficiente a compensare l’offesa del figlio. Questa somma è inizialmente dichiarata dal rappresentante delle due donne che tenta di gonfiare la somma. Conseguentemente la famiglia dell’accusato tenta di ridimensionare l’accusa per evitare una grossa somma.

Dopo la discussione pubblica iniziano le contrattazioni: il linguista, a turno, si apparta con ciascun rappresentante delle famiglie coinvolte per ascoltare le proposte. Passa circa un’ora dopo la quale il linguista chiede alle parti di allontanarsi ed informa il Capo delle negoziazioni in atto. Il rituale di contrattazione del prezzo dell’offesa diventa poi pubblico: il padre delle donne chiede, innanzi al Capo, di ricevere a pagamento dell’offesa 48 agnelli di cui cinque vivi ed il resto in danaro. La controparte dichiara di essere impossibilitata a pagare una cifra del genere e, apparendosi alla clemenza del Capo, chiede di rivedere la cifra. La discussione si accende e diventa aperta: le
due fazioni si parlano ad alta voce riprendendo vari punti delle due arringhe dei rappresentanti e tentando ognuno dalla propria parte di tirare l’acqua al proprio mulino. Ad un gesto del Capo la discussione gradualmente scema e si arriva ad un accordo deciso dal Capo stesso: la famiglia di William dovrà pagare una somma in danaro pari ad 8 agnelli, più una agnello vivo. In più alla somma devo aggiungere il pagamento del bosom ne entam, letteralmente spiriti e giuramento, una somma in danaro da distribuire alla corte del Capo che si impegnerà, una volta chiuso il caso, a far rispettare il silenzio sull’accaduto: il bosom ne entam è una procedura che chiude in maniera definitiva un caso giudiziario, obbligando chiunque ne parli ancora a compensare la parte dichiarata sconfitta dal giudizio della somma che essa ha pagato per il caso. La somma finale delle negoziazioni è quindi 300,000 Cedis (circa 30 Euro) ed una pecora viva. La giornata viene chiusa, rimandando le parti a presentarsi per il giovedì successivo per il sacrificio di riconciliazione con gli antenati. Dopo una settimana le due famiglie si presentano nuovamente presso la casa del Capo. Lo zio di William, dopo il saluto al Capo e alla corte, dichiara di avere con sè la somma e mostra l’animale per il rito. Il sacrificio si svolge nello spiazzo antistante la veranda della casa del Capo: il linguista dopo aver versato le libagioni fa avvicinare le due ragazze e William all’animale, al quale viene tagliata la gola. Una delle due donne, in stato di semi-possessione dopo aver toccato il sangue dell’animale si allontana urlando e piangendo. William viene riaccompagnato presso la sua famiglia e lo zio gli cosparge la testa e la nuca di terra bianca e cenere, a simbolo della ritrovata innocenza e segno del bosom ne entam. Terminata la cerimonia lo zio del giovane consegna la somma al linguista che, dopo averla contata, la distribuisce come segue:

- Somma della compensazione: 300,000 Cedis;
- Somma da destinare al linguista: 20,000 Cedis ogni 100,000 = 60,000 Cedis;
- Rimanente: 240,000 Cedis da dividere per tre;
- Somma da destinare al Capo = 80,000 Cedis; rimanente 160,000 da dividere per tre;
- Somma da destinare alla famiglia = 110,000 Cedis (circa 2/3); rimanente 50,000 da dividere per tre;
• 15,000 Cedis = da destinare agli anziani della corte;
• 15,000 Cedis = personale della casa del Capo;
• 15,000 Cedis = ai presenti al sacrificio.

Il caso etnografico appena narrato mostra una procedura giudiziaria applicata ad un conflitto avvenuto tra due famiglie: è, in pratica, un esempio classico di intervento del Capo nel dirimere il caso. Il Tanosohene nel caso che ha visto coinvolto William e le due ragazze ha espresso la sua sentenza solo alla fine del percorso giudiziario: dopo il sacrificio e la distribuzione del denaro il Capo si esprime personalmente — senza la mediazione del suo portavoce, cioè — pronunciando un discorso di tipo morale, sul valore del rispetto dei tabù per una pacifica convivenza. L’accento viene riposto sull’unità della comunità: egli invita le famiglie a riconciliarsi tra loro e a riconciliarsi con gli antenati e con gli spiriti del villaggio, afferma il valore del sacrificio e dei rituali di libagioni. In definitiva, il Capo si fa portavoce di una morale comune che per un certo tempo è stata scalfita. Il giuramento finale non è solo diretto alle due famiglie: è anche un invito a tutti i presenti a tacere per sempre dell’avvenimento, come se non fosse mai successo e ad un riconoscere implicitamente l’autorità suprema della legge e della morale degli antenati incorporata nel Capo. Egli è colui che è stato designato ad amministrarla.

La presenza del Capo nelle procedure giudiziarie è essenziale anche poiché si crede che egli incarna, come si diceva, la forza (tumi, Cf. Cap. 7) degli antenati. La presenza del sovrannaturale accompagna praticamente sempre tutti gli avvenimenti conflittuali siano essi ordinari o straordinari. Si crede che una rottura degli equilibri nel mondo degli uomini produca conseguentemente una rottura nel mondo degli spiriti e degli dei (bosom).

L’infrazione della norma, poi, è una offesa che prima ancora di colpire gli esseri umani coinvolge gli antenati che nel corso del tempo hanno contribuito a erigere il sistema dei codici morali e delle leggi. La divisione tra lecito ed illecito non è quindi definita nei termini di codici scritti ai quali si fa riferimento giuridico: il mondo degli antenati o dei parenti uterini costituiscono il corpo giuridico di riferimento. L’intervento coloniale è stato un fattore cardine per la costituzione dell’attuale sistema legislativo consuetudinario (Addo-Fening 1990). Il prodotto delle modifiche apportate durante quell’epoca storica sono un apparato legislativo di riferimento che si compone di un misto di sistema statuale e consuetudinario. Il codice di diritto impostato sui principi della Common law è stato integrato non solo da produzioni
4.1. LA GIUSTIZIA DEL REGNO DI SEFWI-WIAWSO

Legislativa interne allo Stato ma anche e soprattutto dal regime di diritto consuetudinario ed orale, del quale solo in parte vi è stata una produzione scritta (Luccini 1995, Ollempu 1976).

L’istituzione delle Native Courts sin al 1900 ha modificato la possibilità dei Capi di esercitare l’attività giudiziaria autonomamente. Il Governo coloniale, anzi, non solo ha ricostruito il senso della legislazione consuetudinaria, ma vi si è iscritto come attore in gioco (Addo-Fening 1990, Sutton 1984, p. 43). Attualmente è il Chiefstancy Act la norma di riferimento, per il quale il ruolo dei Capi si circoscrive al diritto consuetudinario, sottoposto tuttavia alla ratifica agli apparati governativi come le Houses of Chiefs.

Le offese personali riguardano un’altra sfera di casi che possono essere sottoposti al giudizio del Capo. In generale per le tensioni che possono sorgere tra due o più individui — ad esempio litigi di vicinato, vilipendi orali, molestie non gravi, insulti — vengono chiamati a dirimere anziani del villaggio o il portavoce del Capo, raramente il Capo stesso. Nel caso di una offesa tra due individui per questioni di vicinato uno dei due può chiedere ad un anziano di ascoltare gli accadimenti ed esprimere il suo parere che, tendenzialmente, sarà una dichiarazione di riconciliazione che accontenti entrambe le parti. Nel caso una lite esploda all’interno di una famiglia il responsabile è l’abusua panyn che, in quanto anziano del matrilignaggio, è considerato sopra le parti e perciò in grado di risolvere le tensioni. L’abusua panyn può, in alcuni casi, chiedere consiglio ad altri anziani della famiglia, in particolare se si tratta di questioni di eredità, diritti di successione sulla terra o su proprietà, controversie nell’organizzazione di grandi eventi come funerali. Ancora l’anziano capofamiglia può chiedere aiuto al Capo se la controversia non si riesce a risolvere: in questo caso le parole del Capo non hanno valore di legge ma accompagnano e sostengono la risoluzione dell’abusua panyn. Anche agli anziani, come al Capo, è attribuito il ruolo di depositari del capitale simbolico della giustizia: il fatto di essere “vicini” genealogicamente agli antenati fa di essi i tutori della conoscenza e della saggezza. Gli anziani stanno gradualmente perdendo interesse nelle cose terrene, la loro presenza implica quindi una sorta di imparzialità.

Spesso le offese personali o i vilipendi vengono accompagnati da reciproche accuse di stregoneria, soprattutto se il conflitto coinvolge donne. L’accusa di stregoneria è un atto di una certa gravità e la sua pronunciazione può far scattare procedure di risoluzione molto lunghe e complesse. Secondo alcune testimonianze spesso le donne ricorrono a questo tipo di accusa anche se non sono certe della presenza reale di un atto stregonesco: di solito quest’accusa
viene fatta quando una delle due parti vuole il ricorso alla corte del Capo oppure è insoddisfatta della risoluzione di un anziano o dell’abusua panyin. I primi giorni di marzo 2006 viene presentata alla corte del Tanosohene un caso di due donne, sorelle, che avevano avuto un conflitto. La prima donna, la senior, aveva intimato alla più giovane di fare certi lavori domestici. Questa, indicando il suo stato di gravidanza, aveva rifiutato di farli. Dopo alcuni giorni la sorella maggiore parla all’abusua panyin del comportamento della giovane alla quale viene detto di obbedire alla senior. Le richieste della senior non vengono soddisfatte e dopo poco scoppia il conflitto: durante il litigio la sorella minore accusa la maggiore di compiere atti di stregoneria nei suoi confronti, indicando dell’acqua che la sorella le aveva portato e che le aveva provocato uno svenimento. A quel punto l’abusua panyin si rivolge al linguista che indirizza il caso al Capo. Il Tanosohene convoca allora le due sorelle in presenza dell’abusua panyin e di uno stregone chiamato appositamente da un villaggio vicino. Dopo aver ascoltato gli avvenimenti il Capo fa versare delle libagioni con del gin portato dall’anziano, pronunciando parole di riconciliazione e di equità. Casi più gravi di stregoneria — dove il presumuto maleficio viene individuato in maniera indiscutibile dalle parti o dove le implicazioni sono evidenti — prevedono una procedura meno semplice e verranno analizzate in seguito.

L’organizzazione della struttura della giustizia segue sostanzialmente la gerarchia dei seggi del regno. In pratica se i soggetti di una causa discusse alla corte di un Capo non sono soddisfatti della sentenza poiché ritengono non sia stata equa o per altre cause che pensano abbiano potuto influenzare l’iter, possono procedere in appello alla corte direttamente superiore fino, eventualmente, ad arrivare alla scelta di ricorrere alla corte dell’Omanhene o di uno dei suoi dignitari o, in alternativa, al Tribunale di Stato. Prendiamo un caso specifico che può facilitare la comprensione di un percorso abbastanza variegato. Un caso di disputa circa i confini di un appezzamento di terra edificabile avvenne nel novembre 2005 tra un uomo ed una donna del villaggio di Ahokwaa, nel Tanoso Stool Land, a una decina di chilometri da Tanoso. La donna sosteneva che l’uomo avesse oltrepassato i confini della sua proprietà iniziando a piantare nel terreno edificabile di sua proprietà; l’uomo dalla sua parte sosteneva che quella terra era in disuso da molti anni e lui, da poco residente nel villaggio, non sapeva nulla della proprietà della donna. La disputa venne presentata al Capo di Ahokwaa, odikro, che dopo aver ascoltato le parti dichiarò di non essere a conoscenza dei confini degli appezzamenti di terra in quella parte del territorio e consigliò ai due
di rivolgersi al Capo di Datano, il villaggio confinante, dal quale potrebbero ottenere qualche risposta. Una volta di fronte al Datano che i due si sentono dire che la questione non è di sua competenza, che la risoluzione di un caso già discusso in precedenza dall’odikro di Ahokwaa deve passare di diritto al Tanoso, in quanto detentore delle terre dello Stool. Nel febbraio del 2006 la donna e l’uomo si presentano quindi a Tanoso e fissano una data per una udienza tramite il portavoce del Tanoso. Il giorno della discussione viene convocato anche il Capo del villaggio dei due: il Tanoso chiede alla donna i documenti della terra e la mappa del sito che dovrebbero recare la sua firma. La donna sostiene di non averne. La soluzione del caso si ha con il tracciamento di nuovi confini da parte di una delegazione composta dal Tanoso. L’odikro di Ahokwaa viene incaricato di dirigere la delegazione e di prendere nota dei confini delle terre del suo villaggio.

Nel caso appena descritto si nota come la procedura segua un ordine gerarchico ben stabilito. Il Capo di Tanoso è al vertice della gerarchia del Tanoso Stool Land e i casi insoluti dei villaggi subordinati devono necessariamente essere portati alla sua corte. Per tale motivo il Datano nega l’aiuto alla donna e all’uomo. Se il Capo di Datano avesse esercitato il suo giudizio avrebbe messo in discussione l’autorità del Tanoso, procurandogli una offesa.

Il colloquio con altri Capi che non siano previsti nel regolare procedimento gerarchico può avvenire solo in caso di consultazione: il giudizio definitivo, quello cioè che reintegra il conflitto avvenuto nella norma sociale, può essere stabilito solo dal Capo superiore o dal Sovrano in alternativa. Una irregolarità nel processo potrebbe portare ad ulteriori conflitti, anche tra i Capi:

‘Un giorno venne da Nana un tale Kofi Attah che ora ha una terra qui a Tanoso. Disse che Nana doveva aiutarlo a risolvere un conflitto che era scoppiato tra lui e suo fratello quando questi iniziò a coltivare anche la sua terra senza dare nessun prodotto in cambio. Nana lo ascoltò per un poco e poi gli chiese di rivolgersi all’abusua panyn perché lui è il capofamiglia che si occupa di queste cose. Kofi Attah rispose che l’abusua panyn non è molto attivo, è anziano e da tempo ha abbandonato le questioni familiari. Disse però che aveva parlato con il Datano che aveva discusso un po’ con il fratello ma senza raggiungere nessun risultato. Kofi Attah allora confessò di essere andato dal Bodihene di
cui era un suo lontano parente: il Bodihene chiamò i due fratelli e intimò di rispettare le regole familiari e perciò fece sacrificare una capra agli antenati. Dopo poco però il fratello di Attah riprese a coltivare nella terra altrui dicendo che le regole familiari le faceva lui. Il Tanosohene ascoltò in silenzio tutto e poi si arrabbiò molto gridando a Attah che non poteva farci niente ora, che doveva vedersela con il Capo di Bodi e che se fosse stato qualche tempo dietro avrebbe provveduto con una bella bastonatura!” (Mr. Kennedy, Tanoso)

L’ultimo stadio del percorso giudiziario è il Traditional Council, l’assemblea composta dall’ømanhene, dai Capi divisionali e da tutti gli altri Capi. Il tribunale del Sovrano è considerato come il luogo dei giudizi indiscutibili, una sorta di corte d’appello imparziale e sovrana. Raggiungere questo stadio significa in pratica aver superato già gli altri ed essere certi della propria causa e della colpevolezza altrui. Potrebbe una causa di fronte all’ømanhene vuol dire infatti esporsi di fronte agli antenati dell’intero regno, coinvolgere una serie di figure di autorità variegate, esporre il caso di fronte ad un pubblico ampio e perciò avere una buona capacità oratoria per non rischiare di esser derisi. Infine, ma non ultimo, avere a disposizione una buona quantità di denaro per pagare gli animali sacrificiali, le bevande e le tasse giudiziarie oltre che, naturalmente, gli spostamenti a Wiawso residenza del Palazzo dell’ømanhene e sede del Traditional Council. Per ottenere una udienza dall’ømanhene è necessario rivolgersi preliminarmente al Segretario del Traditional Council: questi fa da filtro per una prima valutazione del caso, esaminando le dichiarazioni delle parti e verificando che la procedura consuetudinaria sia stata eseguita alla regola. Se un caso, infatti, fosse stato portato prima all’ømanhene sorpassando un capo subordinato, ciò provocherebbe imbarazzo al Sovrano in primo luogo. Dopo le verifiche il caso viene inserito in un calendario di incontri: il tribunale ordinario del regno viene effettuato ogni giovedì di tre settimane, seguendo il calendario sefwi.

La corte dell’ømanhene può essere anche il passaggio agli organismi di amministrazione della giustizia statale. Alcune procedure, infatti, non terminano con una risoluzione nemmeno nella corte di Palazzo e necessitano di un passaggio successivo. In certi casi, inoltre, certe procedure sono di competenza esclusiva della legislazione statale. È qui che interviene, in una sorta di vuoto legislativo tradizionale, il tribunale di Stato.
4.2 La giustizia dello Stato

Il Distretto di Sefwi-Wiawso accoglie una Corte di Stato ed una Corte d’Appello. I tribunali dello Stato costituiscono un percorso giudiziario alternativo ai procedimenti precedentemente descritti. Il tribunale, chiamato localmente the Court, incarna lo spirito della modernità, l’emblema del progresso che provoca imbarazzo e diffidenza da un lato, ma anche grande fascinazione. Dalle dichiarazioni raccolte nel corso di conversazioni informali in momenti diversi della ricerca di campo si può evincere un atteggiamento di grande riverenza verso la struttura giudiziaria dello Stato. Spesso il nominare la corte diventa una minaccia in caso di conflitto «I send you to the Court!» diventa una velata minaccia di appello ad una giustizia quasi ontologicamente differente da quella dei Capi.

La figura del giudice presenta alcune affinità con quella del Capo: è un soggetto a cui vengono conferiti i pieni poteri che sono vincolati a dei particolari atteggiamenti. Il giudice in genere non è un sefwi, viene da fuori il distretto, è «un uomo di Accra» come spesso viene specificato dagli attori. La percezione di una sua autorità provoca la distanza necessaria con le persone giudicate che produce rispetto e timore: il giudice è seduto dietro un largo tavolo, di fronte a lui stanno in piedi due o tre funzionari che si occupano della traduzione dall’inglese al twi o al sefwi. Il giudice infatti parla solo ed esclusivamente in lingua inglese, pone domande che vengono poi tradotte dai funzionari. La lingua inglese è una lingua comprensibile ma allo stesso tempo oscura, connotata di una certa autorevolezza: l’inglese è la lingua delle istituzioni statali, dei politici, dei bianchi. È l’idioma utilizzato nelle situazioni ufficiali e da persone dotate di autorevolezza e carisma. Parlare inglese è sempre sinonimo di una certa conoscenza delle cose del mondo: quando, ad esempio, tra un gruppo di giovani amici uno di essi parla inglese per rispondere, ad esempio, ad una domanda di un bianco, gli altri lo scherniscono dicendogli di voler fare vedere di essere importante, di voler pavoneggiarsi. Dall’altra parte chi non parla bene inglese o ha una cattiva pronuncia finge di non conoscerlo affatto pur di non sottoporsi alla vergogna di parlare con un bianco. L’inglese si presenta quindi come un linguaggio criptato la cui comprensione e il cui uso permette l’accesso a possibilità di dialogo superiori. Per la gente comune, molta della quale si rivolge al Tribunale di Stato per casi ordinari, è un codice che necessita di un traduttore per essere compreso, così come per la corte del capo è necessario il linguista per tradurre le parole in codice del Capo.

Un altro carattere essenziale del giudice è il tipo di conoscenza e di sapere che egli incarna e riproduce e che gli da’ un potere molto simile a quello di un sacerdote. La legge dello Stato, i codici civili e penali, la produzione legislativa rappresentano qualcosa che per l'individuo comune è oscuro laddove non è incomprensibile. Il complesso legislativo non è sempre percepito come un insieme di norme che regolano i rapporti di una larga comunità a cui si appartiene: le leggi dello Stato sono sconosciute: in molti uffici distrettuali o anche negli ospedali è possibile trovare cartelli che invitano la popolazione ad acquistare la Costituzione del 1992, affermando “Know your rights! Buy the Constitution of the Republic of Ghana!”. La possibilità di accesso al Tribunale di Stato è limitata da diversi fattori gran parte dei quali di carattere economico. In primo luogo il Tribunale è distante dalla maggior parte dei villaggi parecchie miglia per cui è necessario prendere uno o più mezzi di trasporto, spesso richiedere l'ospitalità di amici o parenti, spendere soldi per cibo. Le cause vengono poi discusse in uno qualsiasi dei giorni della settimana e spesso vengono prolungate per diverse settimane se non addirittura mesi: questo impedisce ad esempio ai coltivatori di seguire il lavoro nei campi o ai commercianti di svolgere le loro attività. Portare una causa in tribunale, poi, comporta una spesa di discreta entità alla quale possono accedere in pochi: i costi comportano le spese giudiziarie — il pagamento della iscrizione ai registri, le spese di cancelleria, le tasse statali — e, soprattutto, il pagamento del salario dell'avvocato. La figura del difensore rappresenta, tra l'altro, un elemento di distinzione molto forte rispetto alla modalità di discussione delle cause nella corte dei capivillaggio. L'avvocato è l'intermediario tra la gente
4.2. LA GIUSTIZIA DELLO STATO

e il giudice, l’esperto in cui riporre le speranze e le aspettative, il parlante lingua inglese che cura gli interessi e che è a conoscenza delle leggi. L’avvocato è anche, però, colui al quale viene riposta fiducia ma che nel caso la causa venga persa o presenti delle difficoltà in itinere, diventa l’oggetto delle accuse passibile di essere cambiato quasi incarnasse la colpa della perdita della causa.

La procedura prevista per la discussione di casi nel Tribunale di Stato prevede che una delle due parti (il querelante, plaintiff) denunci l’accusato (defendant) alla cancelleria del Tribunale (Court Clerk). Qui viene redatta una scheda, con il nome del querelante, il luogo di residenza ed il motivo della denuncia. La scheda viene poi consegnata dall’ufficiale giudiziario (bailiff) all’imputato con la richiesta di impegnarsi nella causa ed eventualmente di presentarsi al Tribunale nella data fissata. Successivamente le parti devono procurarsi un avvocato: in questo caso però la procedura prevede che soprattutto in defendant sia obbligato a presentarsi davanti al giudice con un avvocato, pena l’invalidamento della procedura. Il giorno fissato per la discussione della causa le parti si presentano ed inizia la discussione del caso.

Tendenzialmente tutti i casi ordinari civili ed i casi penali di entità non grave possono essere discussi dal giudice del Tribunale di Stato, che funge da corte ordinaria. Nei casi di grave violazione della legge — reati quali furti di grossa entità od omicidi — dopo la denuncia alla Stazione di Polizia le parti vengono convocate dal giudice della High Court, la cui sede è nel capoluogo distrettuale. La High Court è anche il tribunale d’appello per le procedure giudiziarie iniziate nella corte ordinaria, dopo la sentenza del giudice. La maggior parte dei casi, tuttavia, si ferma al primo stadio di discussione: più si va avanti con il procedimento giudiziario, infatti, più aumentano le spese e questo motivo distoglie la maggior parte delle persone a procedere nelle cause.

La sentenza finale del giudice viene in genere acquisita dalle parti come definitiva e di solito conclude il conflitto e porta alla risoluzione pacifica. In alcuni casi, tuttavia, anche se la sentenza emessa dal giudice deve essere seguita pena la violazione della legge, se una delle due parti ritiene di non essere stata trattata in maniera equa può rivolgersi alla High Court o, come più spesso accade, tornare nel circuito della giustizia tradizionale. Una operazione di questo genere non è cosa rara: alcune litigations hanno una durata lunghissima, spesso di anni, soprattutto se riguardano conflitti sulla terra o per diritti di sfruttamento del suolo. Nel procedimento giudiziario regolare è previsto il passaggio della risoluzione del caso e della sentenza definitiva ad
altri circuiti meglio adatti a risolvere il caso. Si tratta in pratica del proce-
dimento dell’«out of Court»: dopo aver ascoltato le parti il giudice decide
di sospendere la seduta ed escludere la possibilità di una continuazione del
processo, causa non competenza. In questo caso lo stesso giudice consiglia
alle parti dove rivolgersi per la continuazione del procedimento giudiziario
ed il fascicolo viene così chiuso. Il procedimento dell’«out of Court» non si
applica per i reati penali o comunque di una certa gravità, dove la giustizia
dello Stato è l’unica riconosciuta competente. L’«out of Court» infatti vie-
ne frequentemente applicato per quelle controversie che hanno implicazioni
familiari molto forti — che necessitano ad esempio di una assistenza sociale
— o ai casi con implicazioni religiose o di norme consuetudinarie: in questo
caso l’«out of Court» viene applicato esplicitamente in favore di una corte di
un capovillaggio tradizionale oppure al Traditional Council dell’Omanhene.
Il circuito della giustizia statale si pone come una alternativa alla giustizia
del capivillaggio in particolare per quei casi che possono essere discusse in
entrambi i circuiti. Nonostante spesso la spesa sia molto grande e fuori dalla
portata della maggior parte delle persone nel sefwi, il tribunale di Stato discu-
te una gran quantità delle cause del distretto. L’affluenza è in genere sempre
molto forte e la preferenza dei querelanti a rivolgersi al giudice compete con
il circuito tradizionale.

Una stima statistica dei casi giudiziari avvenuti in due villaggi dell’area
sefwi mostra le preferenze tra la corte del Capo ed il tribunale di Stato:
### 4.2. LA GIUSTIZIA DELLO STATO

#### MESE di APRILE, VILLAGGIO DI TANOSO

<table>
<thead>
<tr>
<th></th>
<th>Corte del Capo</th>
<th>Tribunale di Stato</th>
<th>Totale</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Insulti, liti, piccoli conflitti</td>
<td>7</td>
<td>0</td>
<td>7</td>
</tr>
<tr>
<td>Liti familiari</td>
<td>4</td>
<td>1</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>Incesto, adulterio, bigamia</td>
<td>1</td>
<td>1</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>Accuse di stregoneria</td>
<td>4</td>
<td>0</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>Dispute per terra</td>
<td>2</td>
<td>3</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>Furti</td>
<td>1</td>
<td>1</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>Omicidi, violenze gravi</td>
<td>0</td>
<td>1</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Totale dei casi</strong></td>
<td></td>
<td></td>
<td><strong>26</strong></td>
</tr>
</tbody>
</table>

#### MESE di APRILE, VILLAGGIO ASANTEMAN

<table>
<thead>
<tr>
<th></th>
<th>Corte del Capo</th>
<th>Tribunale di Stato</th>
<th>Totale</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Insulti, liti, piccoli conflitti</td>
<td>8</td>
<td>0</td>
<td>8</td>
</tr>
<tr>
<td>Liti familiari</td>
<td>3</td>
<td>0</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>Incesto, adulterio, bigamia</td>
<td>0</td>
<td>0</td>
<td>0</td>
</tr>
<tr>
<td>Accuse di stregoneria</td>
<td>2</td>
<td>0</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>Dispute per terra</td>
<td>1</td>
<td>5</td>
<td>6</td>
</tr>
<tr>
<td>Furti</td>
<td>2</td>
<td>1</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>Omicidi, violenze gravi</td>
<td>0</td>
<td>0</td>
<td>0</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Totale dei casi</strong></td>
<td></td>
<td></td>
<td><strong>20</strong></td>
</tr>
</tbody>
</table>

Il circuito del Tribunale di Stato viene anche generalmente utilizzato come luogo di denuncia per abusi o presunte violazioni che vedono come protagonisti i capi tradizionali. La Corte viene spesso utilizzata dai sudditi dei capi in occasioni di questo genere e preferita al Traditional Council che dovrebbe essere l’organismo che si occupa di regolamentare i rapporti tra capi e sudditi. Il tribunale di Stato però pare venga considerato come il luogo più adatto per la discussione di casi di questo tipo, facendo fede sulla imparzialità del giudice e, questa volta in senso positivo, sulla sua distanza non solo dal territorio sefwi ma da questioni tradizionali. Quando un individuo fa le sue rimproveri verso un Capo o una autorità tradizionale, infatti, nella percezione locale sembra che trovi grossi ostacoli nel mostrare la giustizia delle proprie azioni:

"Sai non ero molto convinta a rivolgermi alla Corte per questo affare, ma le cose vanno così. Ci vogliono tanti soldi, l’avvocato ed i trasporti. So però che il giudice potrà capirmi perché lui non è un Sefwi e non ha a che fare con i Capi. Ho chiesto a molti amici che si sono rivolti alla Corte e tutti si dicevano contenti di come erano stati trattati, soprattutto se si tratta di litigi con i Capi il
4.2. LA GIUSTIZIA DELLO STATO

Giudice è molto comprensivo e attento perché sa che loro hanno più potere di noi [...]. Se non mi sono rivolta all’Omanhene dici? Ma ora non è possibile perché è assente. E poi non ho fiducia nemmeno in lui! Nel mio caso deve essere qualcuno di imparziale che decide, qualcuno che sa le leggi [dello Stato, N.d.A.]” Mme. Rose

Il caso di disperata tra Mme. Rose ed il Tanosohene è esemplificativo. Una delle attività di sfruttamento del suolo privilegiate nel seggio di Tanoso è l’estrazione della sabbia e della ghiaia, in alcune cave di piccole dimensioni presso le rive del fiume Tano. È questa una attività molto redditizia per il seggio: il Tanosohene ricava da ogni carico di sabbia e di ghiaia estratto una tassa che viene utilizzata per i progetti comunitari. Quando è stata iniziata la costruzione del complesso scolastico nel villaggio la sabbia per il cemento è stata estatta nelle proprietà del seggio: parte di essa, secondo la querelante, pare sia stata estratta in un terreno di sua proprietà. La donna allora, nel settembre 2005, si rivolge al presidente dello Unit Committee di Tanoso, in assenza dell’Assemblymen, dichiarando l’illegalità dell’estrazione e sostenendo che il Capo doveva compensarla per lo sfruttamento — a suo dire abusivo — del territorio. Il presidente dello Unit Committee consiglia allora alla donna di discuterne in presenza del Capo. Così dopo alcuni giorni la corte del Tanosohene si riunisce con il comitato degli anziani e alcuni dignitari. In questa occasione, nei primi giorni del febbraio 2006, il Capo discusse sulla sua responsabilità di tutore della terra e sui diritti di sfruttamento:

“Quando seppi di cosa era successo e del fatto che la donna voleva intentare causa contro di me pensai fosse pazza. Un Capo è il proprietario (patron) della terra. Un Capo deve rispettare i suoi sudditi dandogli terra da coltivare e così è sempre stato sin dai tempi antichi. Ma anche gli antenati insegnano che i sudditi devono donare al Capo parte dei loro raccolti per sostenere le spese di Palazzo e per tutte le necessità del villaggio. Io non ho fatto altro che prendere ciò che è mio. Ciò che mi spetta in quanto padre (père) di tutti. Quella ghiaia serve per la scuola dove anche suo figlio andrà, se è una buona donna. L’istruzione è tutto [...]. Io però non sono nato qui per questo ho riunito gli anziani che conoscono la storia e sanno come un Capo deve comportarsi. Con loro abbiamo deciso che era mio diritto prendere la ghiaia dalla
CAPITOLO 4. IL POTERE SULLE PERSONE: LA GIUSTIZIA

terra di quella donna, perché quella ghiaia è della comunità in quanto serve ad un’opera per la comunità. Lo sviluppo è tutto.”
Nana Kwame Gyabeng III, 8/3/06.

Il risultato della delibera del consiglio degli anziani dell’8 marzo fu comunicato alla donna qualche giorno dopo. La notizia non fu accettata positivamente: nonostante avesse avuto piena fiducia nel consiglio, Mme Rose temeva una conclusione di questo tipo. Infatti una volta appresa decise quasi immediatamente di rivolgersi alla Corte, sicura di aver subito una ingiustizia. Quando l’ufficiale giudiziario presentò la scheda al Tanosohene, la cosa destò parecchio stupore. Nessuno tra i dignitari del Capo si aspettavano che la donna realmente lo denunciasse. La seconda cosa che spaventò soprattutto il Capo fu la previsione di dover spendere parecchi soldi, tra avvocato e spese e, vista la situazione del seggio, non era facile. Le sedute presso il Tribunale di Stato sono state circa 5, tra rinvi e ritardi. Il Tanosohene si procurò un avvocato di Wiawso il cui salario ammontò, in totale, a circa 2 milioni di Cedis (circa 200 Euro). La battaglia giudiziaria tra la donna ed il Capo si concluse con la vittoria di quest’ultimo: il giudice infatti sostenne che la destinazione dei carichi di sabbia e di ghiaia erano per una impresa di utilità collettiva. Essendo il Capo il formale amministratore della terra la donna avrebbe dovuto cedere volontariamente — o contro un piccolo compenso spese — le risorse che la sua terra aveva per il bene della comunità. Ciò che invece la donna chiedeva, nella denuncia al Tribunale di Stato, era il totale rimborso della raccolta pari ad una cifra di circa tre o quattro milioni di Cedis. Il giudice chiese alla donna di portare la documentazione che attestava la proprietà del terreno, cosa che la donna fece. La sentenza quindi si chiuse con l’accettazione da parte della donna di un piccolo rimborso di circa 500,000 Cedis pagati dal Tanosohene.

Non sempre le cause nei quali i capivillaggio vengono denunciati finiscono positivamente come è successo per il Tanosohene. Spesso, come si accennava, il circuito della giustizia statale è utilizzato dai sudditi per denunciare abusi o soprusi effettuati dai Capi. Nel 1999 tale Kwame Samah denuncia al Tribunale di Wiawso Nana Assaw, capovillaggio di Sefwi Abono, un insediamento a pochi chilometri da Boizan. L’uomo affermava che il capovillaggio sfruttava la terra di sua proprietà come family land ovvero come appezzamento utilizzabile dalla famiglia reale. Kwame sosteneva di essere il nipote di una delle ohemma di Abono che gli aveva ceduto tempo addietro una porzione della family land per uso suo esclusivo, dato che la sua famiglia aveva un
4.2. LA GIUSTIZIA DELLO STATO

gran numero di membri. Il giudice fece portare dei testimoni dal villaggio tra cui l’abusua panyn che, da quanto si legge sul documento, affermò:

“In verità quella terra apparteneva alla mia famiglia. Era terra di tutti e tutti potevano andare a raccoglierene i prodotti. Poi quando era il tempo di Nana Adu II la terra fu divisa in tre settori, di cui uno per Nana, uno per la famiglia ed uno venne ceduto alla ohemma. Lei allora divise il settore ancora in tre e diede ciascuna parte ad uno sei suoi nipoti, quelli senza diritto al trono. Ed una di queste fu data, a mia conoscenza, al qui presente Kwame Samah” (SWCC, case n. 81/1999).

L’anziano quindi confermò la versione di Kwame, incorimando implicitamente il capovillaggio. Quest’ultimo, che aveva forzatamente obbligato Kwmae a cedere parte della superficie per uso pubblico affidandosi alla sua autorità di status, venne condannato a risarcire la parte lesa di 200,000 Cedis con l’obbligo di dichiarare pubblicamente in assemblea di villaggio il cedimento totale del campo.

Un caso contrario al precedente, nel quale c’è un ampio uso di risoluzioni di tipo tradizionale, può essere documentato con la disputa tra Samuel Kwaku Allah e Nana Kwaku Asante II, capovillaggio di Aferie del 1996 (SWCC, case n. 300/1996). Da circa tre anni l’appezzamento di terra coltivato a banana da fecola di proprietà di Samuel Allah viene continuamente usato come family land dalla famiglia reale di Aferie, in particolare da alcune nipoti e figlie del capovillaggio. Samuel allora decise di chiedere all’abusua panyn della sua famiglia, Kofi Tano, di parlare con l’abusua panyn della famiglia reale, Nana Yao Ofori. Il colloquio tra i due anziani si svolge pacificamente ma non porta a nessuna conclusione. A memoria di Nana Yao Ofori quella terra appartiene agli antenati della famiglia del capovillaggio; di contro per Kofi Tano il nipote ha i diritti esclusivi sulla terra e sui prodotti, pur non ricordando esattamente la vendita o la cessione. Samuel da parte sua sostiene che quella terra gli era stata ceduta anni prima da un membro della famiglia reale, forse un figlio di capovillaggio precedente. I due anziani ed il giovane decidono di discutere l’istanza con il capovillaggio Nana Kwaku Asante II. Egli respinge il giudizio sulla vicenda dicendo che, al momento della sua nomina come Capo, non viveva ad Aferie e non poteva quindi sapere gli affari di famiglia ma che, secondo lui, Samuel era un suddito e «un suddito di un Capo deve essere obbligato a dare parte del raccolto per la sua famiglia». Il giovane
non cedette e disse che non voleva mancare di rispetto al Capo ma “ciò che gli spetta di diritto non può essergli tolto da nessuno, a meno che non si dimostri il contrario” per questo motivo egli ha “voluto chiamare in causa gli anziani, perché loro sanno la storia e possono dire la vera versione dei fatti, senza essere ingiusti con nessuno” (*ibidem*, p. 4). Nana Kwaku Asante II fu costretto quindi a risolvere la faccenda secondo l’iter regolare. Dopo aver consultato gli anziani decise di «muovere tutte le forze in campo per chiarire questa disputa una volta per tutte» (*ibidem*). Chiamò quindi il capovillaggio di Amafe, superiore nella gerarchia a Aferie. Nana Kwadwo Owusu II era conosciuto “come un Capo di grande fama e conoscenza degli affari del suo stool, uno che cura molto bene gli interessi dei suoi sudditi” (*ibidem*, p. 4) e quindi in grado, secondo entrambe le parti, di chiarire la faccenda. Nana Owusu II interrogò più volte il giovane chiedendogli di ricordare esattamente il momento della cessione. Il giovane continuava a sostenere la sua versione, troppo fumosa, imprecisa. L’Amahene quindi, dopo aver riascoltata i due *abusua panyn*, decise che non era possibile individuare una chiarezza nelle parole di Samuel nè tantomeno in quelle dell’anziano suo capofamiglia e che, quindi, l’unica versione corretta era quella che era stata pronunciata con maggiore chiarezza dall’anziano della famiglia reale. Il caso si concluse, ma Samuel insoddisfatto della soluzione decise di intraprendere un percorso giudiziario alternativo, denunciando il Capo di Aferie per soprusi. La Corte si riunì quattro volte prima della risoluzione finale, chiamando come testimoni i vari anziani ed il capovillaggio di Amafe che sostenne quanto già detto precedentemente:

“Sapete quando è importante la parola degli anziani quando mancano i documenti scritti. Mio figlio (Samuel, N.d.A.) qui non possiede documenti validi che provino che il campo è suo esclusivo. Dice di averlo avuto da tale in tale periodo eccetera...questo non basta. Egli deve sapere che un Capo ha la responsabilità di nutrire i suoi figli e la terra e tutto quello che ha. Io credo quindi che parte del raccolto di Samuel debba essere ceduto periodicamente all’Aferihene a meno che egli non decida di acquistare tutto. Allora il Capo deve rispettare il diritto dei sudditi.” (*cit. in ibidem*, p. 7)

Nana Kwadwo Owusu II presenta quasi una lezione sulle responsabilità di un Capo e sui doveri di un suddito. Il giudice conferma quanto detto sostenendo che, mancando una documentazione adeguata che comprovì la fedeltà
delle parole di Samuel, necessariamente la testimonianza dell’anziano è quella che va ritenuta corretta. La sentenza viene così emessa a favore di Samuel, il quale sarà costretto a cedere parte del raccolto — nei termini decisi dalle parti — come terra comune della famiglia reale.

Il maggior numero dei casi presentati al circuito del Tribunale di Stato riguarda questioni fondiarie, conflitti sulla gestione della terra e proprietà o diritti. Il circuito giudiziario del sistema dei capivillaggio viene spesso richiamato in causa nel procedimento dell’*out of court*. Molte cause non risolte dal giudice, infatti, vengono rimesse nelle competenze dei capivillaggio seguendo la gerarchia. Accade spesso che molte istanze denunciate al cancelliere del Tribunale, nel corso del processo prendano pieghe lontane dalla giurisdizione moderna o dalle leggi dello stato, per implicazioni magico-religiose (e ciò accade spesso nelle liti familiari) o per regolamenti di norme consuetudinarie o comportamentali che si rifanno ad una modalità giudiziaria propria dei capivillaggio. Spesso l’*out of court* è un modo per selezionare i casi da discutere in sede di Tribunale, una scrematura che si fa nel corso del processo:

“Quando il querelante si presenta da me io posso valutare in generale il caso e magari consigliargli di rivolgersi al capovillaggio o al Social Welfare. Ma se egli insiste devo allora avviare il processo. Vedi, molti ripongono tanta fiducia nel Tribunale e quindi tentano con tutti i mezzi di portare avanti un processo, a costo di spendere tanti soldi. Il Tribunale a volte si intasa di casi, a volte molto semplici, che possono essere risolti da un anziano della famiglia. Oppure riguardano casi della corte dei capivillaggio, magari le persone non hanno precedentemente sentito il parere dei capi e vengono direttamente qui. L’*out of court* diventa una specie di necessità dal momento che il giudice non può risolvere tutti i casi che gli si presentano” (Mr. John Atta Owusu, 11/11/06)

L’*out of court* viene nella maggior parte dei casi indirizzato a due circuiti preferenziali, i tribunali dei capivillaggio e l’ufficio del Social Welfare della District Assembly, di cui si parlerà poco oltre. Nei casi in cui una denuncia riguardi questioni risolvibili ad uno dei livelli del circuito di giudizio tradizionale, il giudice ferma il processo e rinvia le parti. Nel 2000, ad esempio, il capovillaggio di Asawinso Nana Kwaku Aduampong II denuncia due individui Abulai e Bramah alla cancelleria del tribunale, affermando che essi avrebbero sedotto ed ingreditato la figlia. Il capovillaggio, in pratica, voleva...
CAPITOLO 4. IL POTERE SULLE PERSONE: LA GIUSTIZIA

che i due fossero arrestati ed accusati dalla legge dello Stato: prima del procedimento giudiziario, infatti, Nana Aduampong II aveva fatto denuncia alla Stazione di Polizia di Wiawso. Il processo non dura nemmeno una seduta: già nel corso della prima, infatti, il giudice stabilisce che il processo deve essere continuato nel circuito della giustizia tradizionale: il capovillaggio di Asawinso deve quindi, secondo il giudice, rivolgersi all’Omanhene che risolverà la disputa. In questo caso l’out of court ha agito perché il Tribunale di Stato non ha potuto decidere della condiscendenza della figlia del Capo nel rapporto con i due. Evidentemente la denuncia era una volontà del capovillaggio di far pagare ai due l’onta di avere una figlia di un Capo incinta senza regolare matrimonio. Dal punto di vista del giudice, conseguentemente, il caso rientrava in una sfera morale e comportamentale nel quale egli non poteva avere competenze. L’Omanhene rappresentando il livello superiore rispetto a Nana Aduampong II sarebbe stata la persona corretta a risolvere il caso (SWCC, case n. 122/2000).

4.3 Circuiti alternativi di risoluzione dei conflitti

Un insieme di funzioni sotto la responsabilità della District Assembly, previste dagli strumenti legislativi, riguardano questioni di diritto della famiglia, educazione, mantenimento e difesa dell’infanzia. Secondo il Local Government Instrument della Sefwi-Wiawso District Assembly, l’Assemblea deve:

“51. Prendere tutti i provvedimenti necessari per il benessere dell’infanzia e delle famiglie disagiate.
52. Organizzare i centri per il mantenimento della prima infanzia [...] .
53. Impiantare, dirigere e offrire assistenza alle famiglie, specialmente in caso di orfani, bambini abbandonati o con disagi sociali. [...] 
55. Controllare i metodi di gestione delle economie e dei circuiti domestici e familiari”
(SWDA/SBDC/L.I. 892)

Questo tipo di funzioni che rientrano in una categoria definibile di assistenza sociale vengono in effetti affidati ad un ufficio particolare dell’Assemblea distrettuale che fa capo ad uno dei sub-committees in cui è suddivisa
4.3. CIRCUITI ALTERNATIVI DI RISOLUZIONE DEI CONFLITTI

l’organizzazione interna. L’ufficio è il *Department of Social Welfare* del *Social Services Sub-Committee*. Secondo un documento compilato dal dirigente dell’ufficio, il *Social Welfare*, come viene comunemente chiamato, tra i suoi obiettivi e funzioni ha:

“Questioni giovanili: il dipartimento è responsabile per l’assistenza ai giovani ed adolescenti che, a causa di un crimine commesso, si trovino in stato di arresto o di giudizio. Il Dipartimento si assicura che essi non siano custoditi in celle dove siano presenti adulti che possano abusare di loro. Nel caso essi siano sotto giudizio il Dipartimento controlla il regolare svolgimento delle procedure, in collaborazione con i parenti e con le forze dell’ordine.

Tribunale di famiglia: si tratta di un tribunale speciale creato per la difesa dell’infanzia e delle famiglie. Un gruppo composto da esperti di educazione, assistenti sociali, esponenti delle religioni, magistrati formano un tribunale con l’obiettivo di ottenere una giustizia equa per questioni che riguardano l’infanzia.

Comitato di difesa dell’infanzia: si tratta di un tribunale simile al precedente, con la differenza che la composizione dei membri include esponenti del Traditional Council e del Social Service Sub-Committee.”

Il Social Welfare del Distretto di Wiawso è gestito da un responsabile, Mr. Sampene e da due assistenti. Mr. Sampene è laureato in legge e dopo aver lavorato per alcuni anni come maestro elementare ha avuto come affidamento la dirigenza dell’ufficio distrettuale, a partire dalla fine degli anni Ottanta. L’impegno quotidiano del funzionario è spesso molto intenso: le sue mansioni lo costringono a girare il distretto almeno tre o quattro giorni la settimana, conducendo campagne di educazione nei villaggi o per far visita ad uffici e dipartimenti regionali. Il resto dei giorni sono spesi in ufficio dove, in collaborazione con i colleghi, gestisce una sorta di sportello di assistenza sociale. In pratica le persone che si rivolgono al Social Welfare desiderano chiarimenti, delucidazioni o assistenza su materie riguardanti affidamento di minori, divorzi, successioni ed eredità ed altri eventi spesso non previsti dallo statuto del dipartimento. Il Social Welfare diventa praticamente quel luogo dove le persone che sono a conoscenza del fatto che Mr. Sampene ed i suoi colleghi «know the laws and help the people» vi arrivano per esporre i loro
Casi e tentare di avere una risoluzione pacifica senza ricorrere al Tribunale. Il circuito giudiziario, come si diceva, comporta infatti il pagamento di alcune tasse e la spesa di denaro per l’avvocato. Gli assistiti del Social Welfare invece sono obbligati solo a corrispondere una modesta cifra (circa 2 Euro, 20,000 Cedis) con la quale possono accedere ai servizi. Tra questi, poi, in via informale c’è anche la risoluzione di conflitti — specie familiari — senza ricorrere ad altre vie di giustizia. Mr. Sampene diventa, sostanzialmente, una sorta di giudice di pace informale, un opinion leader i cui consigli sono determinanti e finalizzati alla pacificazione del conflitto. Egli si pone quindi come intermediario tra le problematiche quotidiane dei soggetti, il mondo sconosciuto delle leggi e i circuiti ufficiali di risoluzione dei conflitti, come il Tribunale di Stato. In genere le persone vengono indirizzate al Social Welfare dall’Assemblyman dell’area in cui abitano: una volta giunte nell’ufficio ad esse viene chiesto di esporre i fatti, di ritornare in un secondo momento nel caso in cui manchino testimoni, parti lese o documenti utili e, infine, di riconciliarsi (nel caso di conflitto risolvibile) o di ricorrere ad altri ambiti. Il funzionario o un suo assistente compilano una scheda dove le differenti tipologie di casi vengono suddivise in categorie generali. La scheda porta il nome delle parti ed il loro indirizzo, l’oggetto della richiesta, le dichiarazioni con eventuali documenti allegati e, infine, i suggerimenti o gli avvertimenti per la risoluzione dell’evento. Dall’esame dei fascicoli delle schede degli ultimi tre anni si può fare una stima di massima dei casi in percentuale, suddivisi per le categorie generali applicate dall’ufficio:

<table>
<thead>
<tr>
<th>Tipologia dei casi</th>
<th>Descrizione sintetica ed eventuali soluzioni</th>
<th>Percentuale periodo 2004/2005</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Reconciliation</td>
<td>Pacificazione o accomodamento di conflitti familiari o di litigiosi domestiche. Il non raggiungimento dell’accordo porta alla richiesta di divorzio la cui procedura è rinviata al Tribunale di Stato.</td>
<td>27</td>
</tr>
</tbody>
</table>
4.3. **CIRCUITI ALTERNATIVI DI RISOLUZIONE DEI CONFLITTI** 139

| Maintenance | Affidamento della prole ad uno dei genitori, in caso di divorzio; esortazione al genitore insolvente di conseguire gli obblighi familiari. Il non raggiungimento dell’accordo porta alla denuncia. | 32 |
| Custody | Tutela di minori consegnata ad un parente di secondo grado o ad un ente nel caso di inaffidabilità di entrambi i genitori. | 6 |
| Property | Casi riguardanti il trasferimento di proprietà all’interno del nucleo familiare ristretto (madre e padre biologici) o allargato (ramo matrilineare e patrilineare), con riferimento alla PNDCL 111 del 1985. Il non raggiungimento dell’accordo porta alla denuncia e la procedura è rinviata la Tribunale di Stato. | 30 |
| Altro | Tutte le altre tipologie di casi di assistenza sociale. I circuiti di riferimento, oltre al Tribunale di Stato, sono la Commission Human Rights, il Traditional Council, il Public Health. | 5 |

| 100 |

Lo schema mostra abbastanza chiaramente che c’è una sorta di parità statistica nei casi riguardanti reconciliation, maintenance e property. In questi casi in particolare ciò che è centrale è la relazione tra l’uomo e la donna e la regolamentazione delle transazioni economiche all’interno del matrimonio. Intesa come forma di scambio, o contratto tra due parti, il matrimonio sefwi prevede che l’uomo garantisca alla moglie il sostentamento alimentare, le attività dell’unità abitativa, il mantenimento della prole, comprese le spese scolastiche (Roberts 1987, p. 61, Boni 2002, p. 4). Il non soddisfacimento di queste caratteristiche portano al divorzio e quindi all’interruzione del con-
tratto. Di contro le donne hanno una serie di responsabilità che si rifanno, principalmente, alla gestione delle attività dell’unità domestica e alla preparazione del cibo. L’emacipazione delle donne dai vincoli gerarchici verso il marito è gradualmente, anche se con fatica, aumentata nel corso del XX secolo. In questo processo ha contribuito l’indipendenza economica dall’uomo grazie alle attività commerciali che le donne intrapresero con la diffusione dell’economia di mercato: un esempio è la preparazione del cibo e la vendita al pubblico. Le richieste di divorzio, a partire dagli anni Venti, si sono sempre più diffuse, anche se il potere dei mariti continuava ad essere molto forte. Le Native Authorities degli anni Trenta tentano riforme sostanziali volte a ridimensionare l’influenza del matrilignaggio del marito sul contratto di matrimonio, ma nelle pratiche l’attività legislativa continuava ad essere poco seguita (Roberts ibidem, p. 64, 65). Nel corso dei decenni successivi, grazie anche ad una produzione legislativa più regolare (Boni 2003, p. 89, 90) i diritti femminili nel contratto di matrimonio si rafforzarono sempre più: l’aspetto maggiormente curato dalla legislazione è stato il diritto di successione in caso di morte del marito. In questo campo le rivendicazioni del matrilignaggio sulle proprietà dell’uomo dopo la sua morte si sono gradualmente indebolite fino a trovare la loro massima regolamentazione nella PNDC Law 111 anche chiamata Intestate Succession Law del 1985, promulgata durante il Governo di Jerry Rawlings e ancora oggi acclamata come un grande successo delle rivendicazioni femminili (Awusabo-Asare, 1990).

La PNDC Law 111 è sostanzialmente una legge che tenta di tutelare le spose e soprattutto la prole nel caso di morte del marito dalle pretese del matrilignaggio, che compare spesso sotto la semplice dicitura family. La legge dello Stato fa spesso riferimento alle norme consuetudinarie del luogo in materia di matrimoni e regolamentazione dei rapporti, nel caso in cui si parla di “famiglia” ad esempio, la legge recita:

“Family shall be the family to which the intestate belonged for the purposes of succession in accordance with customary law of the community of which he was a member” (PNDC Law 111: 4)

Le norme consuetudinarie che regolano la successione di beni nel caso di morte del marito in generale sono state messe da parte in favore delle regolamentazioni moderne, anche se rimangono molti casi di imposizioni ed obblighi familiari che deviano dal reale funzionamento della legge. Ciò è in
4.3. CIRCUITI ALTERNATIVI DI RISOLUZIONE DEI CONFLITTI 141

parte dovuto ad una non conoscenza, abbastanza diffusa, delle norme dello Stato moderno, ma anche e soprattutto da una sorta di resistenza da parte delle famiglie, in particolare dei matrilignaggi nel seguire una normativa percepita come imposta e, sostanzialmente, che allontana i membri dalle regole tradizionali. La normativa attuale, invece, prevede che la donna ed i bambini siano tutelati rendendoli come i principali beneficiari della successione:

Where the intestate is survived by a spouse or child or both, the spouse or child or both of them, as the case may be, shall be entitled absolutely to the household chattels of the intestate.

(PNDC Law 111: 1)

I beni — in particolare l’abitazione — passano quindi direttamente nelle mani della moglie e dei figli che ne diventano i principali beneficiari. Nel caso di altre proprietà la legge prevede che il matrilignaggio possa avere possesso di parte dei beni per una quantità non superiore ad 1/8. La PNDC Law 111 ha prodotto quindi una piccola rivoluzione in quelle che erano le classiche procedure di regolamentazione matrimoniale. Alla legge sulla successione, poi, c'è da aggiungere la creazione di un ufficio di assistenza sociale, come il Social Welfare, e la partecipazione di numerosi altri attori nella difesa dei diritti delle donne (come la Commission on Human Rights); tutti questi fattori, insieme, hanno fornito nuove possibilità di accesso a rivendicazioni da parte delle donne e si sono costituiti come organismi di risoluzione dei conflitti che, pur non rivestendo una veste di ufficialità giudiziaria, tuttavia hanno una forte autorità.

Molti casi di reconciliation si riferiscono alle liti domestiche che vedono coinvolti principalmente i due partner. Non sempre una lite, seppur grave, porta al divorzio: questo anzi diventa una possibilità a volte remota perché circondata da complessità pratiche e da tabù. Molto spesso, però, e sempre di più la separazione e poi il divorzio sono percorsi che le donne tentano sempre con più successo. Le cause sono le più svariate: nella maggioranza dei casi i motivi delle liti si riferiscono alla inettitudine del marito nel procurare le risorse finanziarie per il mantenimento dei figli, il pagamento delle tasse scolastiche, l’acquisto del cibo o di suppléttiti per la casa. La donna spesso lamenta la tendenza allo spreco dell’uomo, la sua propensione al consumo di alcool, l’incapacità al risparmio e la volontà di spendere tutti i soldi una volta guadagnati. A volte comportamenti di questo genere portano al tradimento da parte della donna, nel senso di ricerca di una risorsa finanziaria alternativa, piuttosto che di un partner sessuale. Quando un comportamento del
genere viene alla luce è l’uomo che può intentare la causa di divorzio: nel caso però che le sue indettitudini vengano alla luce la vittoria non è assicurata. In questi casi il funzionario del Social Welfare agisce come una specie di consulente coniugale, tentando il riavvicinamento delle parti, dove possibile (riconciliazione, appunto) oppure indirizzando il caso nei circuiti giudiziari. La risoluzione pacifica del conflitto può portare anche ad una compensazione in denaro da parte dell’uomo. In generale ciò che si ottiene dopo a volte lunghe discussioni è la promessa, obbligante, da parte dell’uomo di provvedere al sostentamento familiare. Dall’esame di numerosi fascicoli si capisce come, molto spesso, questo tipo di promesse non vengano mantenute e non sono rari i casi che prevedono un ritorno frequente negli uffici del Social Welfare. La maintenance è in genere conseguente al divorzio o alla separazione dei genitori o, ancora, nel caso di decesso di uno dei due o di entrambi. Anche in questo caso gli obblighi nei confronti del matrilignaggio vengono mitigati dalla legge e dalle discussioni con i funzionari del Social Welfare. In caso di decesso di un partner ad esempio il marito, gli spessi vengono rilevati dal matrilignaggio dell’uomo, essendo spesso considerati come una risorsa lavorativa. È il caso di dire che, in ogni caso, questa opportunità diventa una scelta di comodo anche per la madre che, in questo caso, si ritrova a dover sostenere meno spese per il mantenimento. L’affidamento diventa in ogni caso una questione delicata che risente delle dinamiche di potere interne alle famiglie. Molto spesso gli anziani capifamiglia non trovano una soluzione adatta, per liti od altro, ed il capovillaggio se non è a conoscenza delle norme riproduce la normativa consuetudinaria favorendo così il matrilignaggio dell’uomo. La donna, dal lato suo, ha quindi l’unica opportunità di negoziare nel rivolgersi ai circuiti giudiziari moderni. Il Social Welfare diventa quindi molto spesso uno di quei luoghi dove le madri trovano riscatto per le loro istanze ed il funzionario il risolutore di conflitti.

Una quantità elevata di casi discussi nel Social Welfare riguardano i trasferimenti di proprietà e beni. È in quest’ordine di fenomeni che la legge PNDC 111 la fa da padrona. Il funzionario dell’ufficio distrettuale diventa in questo caso una specie di mediatore-interprete: egli si pone, cioè, a metà tra colui che rappresenta la legge dello Stato — applicata di diritto/dovere a tutti i cittadini — e l’esistenza delle norme consuetudinarie che, in molti casi sono seguite dai soggetti.

La posizione del funzionario del Social Welfare Department diventa quindi centrale nel rapporto tra i soggetti e le istituzioni dello Stato. Molti dei casi portati dalle parti, poi, sono precedentemente passati dalle corti dei
capivillaggio nelle quali non hanno trovato risoluzione o dove le parti non sono state soddisfatte dalla sentenza. In alcuni casi il funzionario rimanda le parti al capovillaggio o ad un anziano quando si ritiene che questi abbiano più competenza in materia. La materia tradizionale, le consuetudini, diventano un universo dove trovare appigli per sosotene le proprie motivazioni o strategie attraverso cui portare avanti le proprie istanze. Nel novembre del 2006 Kwasi Nkoah porta al funzionario del Social Welfare il suo caso. Si tratta di adulterio commesso dalla moglie Yaa Mansah. Quando il funzionario interroga la donna, lei si difende dalle accuse di aver mancato agli obblighi domestici — conseguenza dell’adulterio — perché in realtà la relazione con Kwasi non è matrimoniale bensì di friendship, fidanzamento. Il presunto marito infatti, sostiene la donna, non ha mai sostenuto i rituali di matrimonio con il pagamento della *knoking fee*. Yaa si è quindi sentita libera di avere altre relazioni perché formalmente si riteneva non sposata (DWS/SWDA/613/06). Il caso di Mark Kordae e Samuel Apam, padre della moglie di Mark, è simile: in questo caso però è il marito che si difende dalle accuse della moglie sostenendo che essa non ha provveduto ai suoi obblighi rituali (DWS/SWDA/431/06).

Nel marzo del 2006 Beatrice Konadu si rivolge al Social Welfare accusando il marito Sampson Y. Brenya di andare con troppe donne. La donna sostiene che il caso era già stato portato alla corte del capovillaggio che aveva condannato Sampson al pagamento di circa 900,000 Cedis, una cifra molto elevata, di compensazione del danno. I problemi però continuano e la donna decise quindi di portare il caso al Social Welfare, sotto consiglio dell’Assemblemen. Il funzionario dopo aver ascoltato le parti intima all’uomo di seguire le decisioni del Capo. Il giorno successivo il capovillaggio viene convocato dal funzionario che gli rende noto dell’accaduto. Il primo allora, di ritorno al villaggio, riunisce nuovamente la corte per discutere il caso di Sampson che viene convocato ed obbligato al pagamento di ulteriori 600,000 Cedis per aver rotto il giuramento della discussione del caso precedente, che avrebbe dovuto portare ad una risoluzione. Sampson però non paga. La donna, allora, si rivolge nuovamente al Social Welfare nel maggio dello stesso anno. L’uomo viene nuovamente convocato e obbligato a pagare in presenza del funzionario, con la minaccia di citazione in giudizio presso il Tribunale di Stato (DWS/SWDA/455/06).
Capitolo 5

Il potere sul territorio: le risorse

5.1 Dalla terra al territorio

La letteratura antropologica che tratta della gestione delle risorse in Africa pone, a giusto titolo, in primo piano la terra come entità dal valore economico, mezzo di produzione, gestita secondo pratiche sociali. La terra è la fonte di ricchezza e di sostentamento: essa è suolo, elemento naturale sfruttabile per l’agricoltura, è fonte di materie minerarie, di selvaggina e di legname. Questo aspetto più propriamente economico riferito alla terra si aggiunge, in una analisi antropologica, a tutti quei livelli di analisi che tengono conto del rapporto uomo / terra e danno atto di una categoria di analisi più ampia, quella di territorio.

Il territorio si configura come uno spazio concettuale che ingloba un insieme di pratiche sociali, di credenze, di ideologie e di strategie. La sua pluralità sta proprio nella comprensione di questa molteplicità di livelli che interagiscono spesso in maniera non distinguitibile (Viti 1994, pp. 4-5). Le pratiche poi formano le coordinate entro cui si iscrivono le percezioni identitarie, i modi consuetudinari di gestione del lavoro agricolo, delle estrazioni, della raccolta dei prodotti. Il territorio è pensato e concettualizzato dall’ideologia del potere che ne fa di esso una struttura inseparabile dal controllo sugli uomini.

Le storie del popolamento dei villaggi sefwi offrono molti spunti di ragionamento sulle modalità attraverso cui il territorio viene organizzato e gestito dal Capovillaggio. Il territorio del Regno è suddiviso in “territorio dei seggi” (bia asec) ciascuno di competenza di un Capovillaggio. Il Tanoso Stool
Land può fornire una serie di spunti etnografici utili nella comprensione della costruzione del territorio politico.

In una Chief's List del 1941 (NAG/Accra/2172/92) il villaggio di Tano só è registrato come odikro, ovvero custode, Capovillaggio subordinato all’amanhene non appartenente alla famiglia reale. Il Tanosohene non occupa un particolare ruolo politico nella struttura verticistica del Regno di Sefwi-Wiawso: appartiene alla fekuo Gyaase ed è il Capovillaggio gerarchicamente superiore di uno stool land, comprendente circa una decina di villaggi inferiori (v. Carta 1, Sezione fotografica). Tra questi spicca per grandezza, anche superiore a quella di Tanosó, il villaggio di Datano legato da rapporti genealogici con il villaggio di Asafo. Il villaggio di Asumbía e quello di Domiabra all’estremo Nord-Ovest del Tanosó Stool Land sono posizionati ai confini di una larga fascia forestale denominata Emieso Forest che un tempo era riservata a zona di caccia per gli amanhene, donata poi durante il regno di Nana Kwame Tano I da questi alla moglie. Domiabra occupa una posizione di rilievo nello stool land in quanto al Capovillaggio è assegnata la carica di mponoahe pne ovvero “controllore dei confini”. Il capovillaggio di Domiabra, infatti, supportato da un sacerdote e da alcuni assistenti ha la responsabilità di controllare periodicamente i confini del seggio di Tanosó, rendendoli visibili con elementi naturali (alberi, palme da cocco, piante) e riportando le conclusioni delle indagini al Tanosohene. Questa funzione un tempo serviva ad impedire, ad esempio, che sudditi di altri capivillaggio sconfinassero nelle proprietà del Tanosohene, per motivi di caccia ad esempio, senza rendergli il tributo dovuto per la selvaggina. I confini erano chiaramente arbitrari e la possibilità di controllo poco effettiva: i confini erano un modo per segnare lo spazio politico di un Capovillaggio e, sino all’introduzione delle piantagioni di colture commerciali, erano molto dinamici. Con l’introduzione dei prodotti commerciali (cash crops), in particolare il cacao, la funzione dei confini divenne molto più importante ed il ruolo del “controllore” quasi essenziale. Segnare i confini serviva a stabilire le competenze fiscali dei capivillaggio confinanti.

Il villaggio di Tanosó è, per numero di abitanti, il più grande del seggio. Dei circa 600 abitanti dichiarati, tuttavia, i residenti permanenti sono circa la metà. Motivi di lavoro agricolo, viaggi per commercio o spostamenti familiari spingono infatti molti individui a passare la maggior parte del tempo in altre destinazioni, nei cottages vicino ai campi, in altri villaggi o presso
parenti. Inoltre molte delle case di Tanoso sono state costruite da non residenti che hanno acquistato un terreno edificabile in passato e con il tempo hanno iniziato ad erigere le strutture delle abitazioni.

Tanoso è uno degli insediamenti più antichi dei sefwi. Le narrazioni orali vogliono che gli appartenenti alla famiglia reale di Tanoso siano i discendenti di alcuni abitanti dell’area compresa nell’ansa del fiume Tano (che scorre a poche centinaia di metri dal villaggio) che vivevano nella zona già prima dell’arrivo del gruppo asanker a, fondatore mitico del villaggio e promotore della stirpe sefwi (Ofori 2005a, pp. 19, 41). L’originario insediamento di Tanoso aveva come nome Aluku ed era posizionato molto più nei pressi del fiume:

«La gente di Tanoso è sempre stata qui, nella piana che vedi laggiù verso il Tano. Li c’erano le vecchie case. Poi il fiume esondava spesso e a causa di questo il villaggio è stato spostato più in dentro, tagliando parti di foresta. I nostri antenati erano qui quando arrivò Bumankama. Il Grande Re arrivò sulla riva del fiume, dall’altra parte, verso Wiawso, perché fu attirato dai fumi dei nostri focolari e si chiese se chi abitava lì poteva fornirgliene [di fuoco]. Quando arrivò sulla riva non poté attraversare, ma i miei antenati avevano già le canoe e così si avvicinarono all’altra riva portando con se’ del fuoco. Bumankama fu meravigliato da questo segno di amicizia e disse che la gente che abitava di là dal fiume poteva unirsi a loro. Anche perché i due gruppi condividevano lo stesso dio [il fiume Tano]» (Nana Kwasi Tano, 16/12/06)

L’insediamento di Tanoso era probabilmente abitato da un gruppo Aowin, che originariamente insieme ai Wassa ed ai Denkyra vivevano nell’area poi occupata dai Sefwi. Bumankama fu il condottiero sefwi che iniziò l’espansione militare, approfittando anche del fatto che parecchi sommovimenti già erano presenti nell’area. Le campagne militari degli Asante contro i Denkyra e le lotte intestine tra i gruppi Wassa, Aowin e gli stessi Denkyra, sono la causa di una separazione interna che c’è stata nella popolazione originaria di Tanoso che ha spinto alcuni rami del gruppo uterino iniziale ad abbandonare l’area per spostarsi in una zona ora in Costa d’Avorio. L’avvenimento è ricordato anche dalle tradizioni orali:
«Io appartengo a quel ramo della famiglia che un giorno si è spostato in Costa d’Avorio. Era più o meno quanto arrivò il re che i Sefwi chiamano Bumankama. Molta gente di Ahuku non credeva che il re fosse venuto in pace e tentarono di dissuadere gli altri dall’essere amichevoli. Era un tempo di numerose guerre e la mia gente credeva che anche il re fosse venuto a combatterci. Allora in preda alla paura decisero di andarsene portandosi con sé i figli e i nipoti e si stabilirono nel villaggio dove sono nato. La gente però è una sola, per questo il villaggio porta lo stesso nome, perché la famiglia è una.» (Nana Kwame Gyabeng III, 28/5/03)

La costruzione del territorio del seggio avvenne conseguentemente al primitivo temporale della famiglia reale di Tanoso. I discendenti attuali si auto-rappresentano come i continuatori della stirpe iniziale. Questa nel corso del tempo ha intessuto legami di alleanza con le genti che man mano arrivarono nell’area, a seguito dell’espansione del Regno di Sefwi-Wiwso. Quando Wiwso, appunto, si costituì come il villaggio più potente ed il gruppo asankera come l’unico legittimo ad occupare le cariche politiche del seggio di Omanhe-ne, la gente di Tanoso aveva già stretto alleanza con essi. La geopolitica del seggio si è formata di conseguenza alla presenza storico-temporale di Tanoso. Il villaggio di Datano, ad esempio, inserisce la sua storia di fondazione alla luce di quella di Tanoso anche se la famiglia fondatrice appartiene ad un ramo non reale del seggio di Asafo. La vicenda del popolamento è controversa, la versione del rappresentante di Datano coincide solo in parte con quella fornita dal capo di Domiabra. Essa mostra come spesso il popolamento del territorio segua percorsi non semplici e a volte basati sul conflitto di alcuni membri. La versione di Nana Amua, di Datano, punta sulla centralità del rapporto del fondatore con un ramo della famiglia di Asafo e con l’alleanza con il Tanosohene:

5.1. DALLA TERRA AL TERRITORIO

Antiwa non era la prima moglie del Re e durante un tempo in cui c'erano molte guerre le venne consigliato di andare a rifugiarsi ad Awiem. Qui la donna incontrò Brusau, che era di Asafo e si spostava per cacciare. Brusau era un grande cacciatore molto stimato dalla sua famiglia, per questo motivo l’Asafohene gli concesse di portare con sé un seggio annerito durante i suoi spostamenti. Ad Awiem Brusau mostrò interesse per la figlia di Antiwa e chiese di poterla avere in moglie. Amoah gli fu allora concessa e Brusau allora si impegnò a cercare un luogo dove far vivere la sua famiglia. Questa zona dove siamo ora era ricoperta dalla foresta, ma era un buon posto perché vicino al fiume. Brusau allora chiese il permesso al Tanosohene di rimanere lì con un cottage, vicino al sentiero che dal fiume Tano arrivava ad Asafo: il capo di Tanoso gli concesse la terra, in cambio un una parte di ogni animale ucciso nei dintorni e perché voleva espandere il suo territorio. Siccome però il seggio nero era di Asafo, oggi noi abbiamo un capo da quel villaggio» (Nana Amua, 28/3/06).

La storia mostra la centralità del personaggio di Brusau e del suo collegamento con la famiglia di Asafo, come già mostrato da altre fonti raccolte in differenti momenti (Daaku 1974, pp. 54, 56, Boni 1997, p. 32). Rimane non chiara, in questa versione, la ragione del seggio nero posseduto dal fondatore. Essa viene spiegata per ragioni di merito, ma una narrazione raccolta nel vicino villaggio di Datano può fornire qualche elemento aggiuntivo:

«Io so che Nana Brusau venne da Asafo ma le ragioni del suo spostamento non erano molto tranquille. Egli fu allontanato dalla famiglia reale perché aveva avuto rapporti sessuali con la moglie del capo. Questo è tabù per noi e ancora di più per un membro della famiglia reale. Brusau era un grande cacciatore, sapeva spostarsi e conosceva il territorio. Sapeva che vicino a Tanoso c’era uno spazio di foresta ampio dove avrebbe potuto vivere. Il Tanosohene, però, quando seppe della vicenda tentò di scacciare Brusau e che allora andò ad Awiem. Qui sposò la figlia dell’Omanhene e di Nana Antiwa. Tornò allora dal Tanosohene dicendogli che aveva bisogno di uno spazio dove vivere con la sua famiglia e gli mostrò il seggio nero che aveva con se’, pensando che questo poteva rassicurare il capo di Tanoso. Rimase allora per un
anno a Tanoso e grazie al capo tentò di riconciliarsi con la famiglia di Asafo che, dopo alcuni rituali, decise di cancellare la colpa. Brusauw però fu costretto a trovarsi un altro luogo dove vivere ed il Tanosohene gli diede una parte di foresta vicino al fiume Tano, che è la vecchia Datano. Datano significa noi ringraziamo il fiume Tano e serve a ricordare la vicenda e la benevolenza del Tanosohene.» (Nana Yaw Asare, 29/3/06)

Dalle due versioni, che discordano principalmente per il ruolo e la posizione del fondatore ma che sostanzialmente raccontano un percorso di popolamento simile, mettono in luce la posizione del Tanosohene, come fornitore del territorio, promotore della nascita di un nuovo insediamento.

Il sorgere di insediamenti come Datano e Domabra può datarsi negli ultimi decenni del XIX secolo. La procedura di concessione del territorio da parte del capo villaggio più antico del seggio è proseguita però anche nel XX secolo quando altri villaggi sono sorti nel Regno di Sefwi-Wiawso, soprattutto a causa del graduale afflusso di immigrati e conseguentemente all’assegnazione di funzionari o parenti degli Omanhene a cariche territoriali.

Anche nel seggio di Tanoso alcuni villaggi sono stati fondati nei primi decenni del Novecento. Nyamiegiyeso è uno di questi ed il percorso della sua formazione mostra come certe pratiche si siano mantenute. Il villaggio ospita non più di un centinaio di abitanti e dista circa tre chilometri da Tanoso, verso l’interno allontanandosi dal fiume Tano (v. Carta 1). Dalla ricostruzione storica si può affermare che il villaggio può essere stato fondato attorno agli anni ’40 da un gruppo di immigrati provenienti dall’area Ewe del Ghana sud-orientale, attualmente nella Regione Volta. Il villaggio nel corso del tempo ha ospitato numerosi gruppi Ewe a cui, gradualmente, si sono aggiunte famiglie sefwi spostatesi nell’area per ragioni di agricoltura. Oggi Nyamiegiyeso si compone poco più di una trentina di abitazioni, il collegamento elettrico è completamente assente ma il villaggio è dotato di un efficiente complesso scolastico, fortemente voluto dalla comunità. Le tradizioni orali di Nyamiegiyeso narrano del rapporto con il capovillaggio di Tanoso:

«R. = I nostri padri erano tre: Gbogho, Aboso e Adau. Arrivarono a Wiawso che era il tempo di Nana Kwame Tano I. Li vissero per un certo periodo con un uomo chiamato Kumi che viveva anche lui a Wiawso ma aveva un villaggio chiamato Alia- bo, lungo le rive del fiume Tano. Quest’uomo si spostava per
cacciare ed i nostri padri lo seguivano spesso durante le spedizioni. Devi sapere che noi proveniamo da gente che pesca nel fiume Volta, conosciamo molti corsi d'acqua e le nostre famiglie prima che coltivatori sono pescatori. Per questo motivo quando Kumi si avvicinava al fiume per cacciare i nostri padri gli chiesero se potevano spostarsi a vivere nei pressi di un corso d'acqua. Sceissero allora una zona non soggetta ad inondazioni e li vi costruirono le prime abitazioni.

Q. = Quando incontraste la gente di Tanso?

R. = Per venire nella zona del nostro primo villaggio si doveva passare per forza il fiume Tano con le piroghe. Kumi disse ai miei padri che in quella zona comandava un Capo e che presto l'avremmo incontrato e avremmo dovuto portargli tributo [...] l'incontro avvenne abbastanza presto: un tempo c'era un sentiero che partiva dalla fine del vecchio sito del villaggio e passava accanto ad un'area chiamata Fosu; li c'erano i campi della famiglia reale di Tanso. Quando il mpomoahene vide che la nostra gente passava da quella strada segnalò la cosa al Tanosohene [...]. I nostri padri vennero convocati dal Capo che li accolse con parole di cortesia, vennero versate delle libagioni e immolati cinque montoni. Gborgu tra i nostri padri era il Capo e fu nominato dal Tanosohene odikro di quell'area che si era scelto [...]

Q. = Pagaron0 qualche tributo al Tanosohene?

R. = Non erano veri e propri tributi. Devi sapere che un tempo il denaro non era così importante [sic!] e gli scambi avvenivano con altri oggetti. Il Tanosohene disse a Gborgu di fornirgli ogni mese alcuni pesci e delle lumache, la cui raccolta non era difficile per i miei padri perché quella era una zona molto ricca di acque [...] In ogni caso quando c'era il Festival alcuni di noi presentavano il doppio dei doni e questa cosa succede ancora oggi.

Q. = Quindi ancora oggi pagate delle offerte al Tanosohene?

R. = Quando i nostri padri arrivarono avevano al seguito trenta persone. Ad ognuna di loro venne affidato un pezzo di terra ed il diritto alla pesca. Oggi sono queste trenta persone che pagano le offerte al seggio di Tanso [che] sono circa 600,000 Cedis all'anno più le offerte al fiume Tano di cui il Tanosohene è il custode» (Nana Freeman Kwasi Dzakpata, 23/3/06)
I miti di fondazione appena elaborati, i racconti orali, contribuiscono a rafforzare il passaggio concettuale da terra a territorio con cui si è aperto il Capitolo. Nella comprensione di una antropologia delle risorse è necessario tenere conto dei vari livelli antropologici tra i quali l’uso, lo sfruttamento, le regole, sono solo alcuni. Il rapporto tra autorità, persona e territorio si configura non solo nelle modalità di cessione, alienazione, affitto, sfruttamento — che pure sono centrali e per questo verranno analizzate distintamente nel paragrafo successivo — ma anche nel senso (Viti 1994, p. 3) di questo rapporto. Attribuzione di senso simbolico, pratiche di gestione che si eseguono attraverso tecniche e retoriche religiose, percezioni identitarie e storiche: tutto ciò, in pratica, che si può inserire sotto la formula, perfettamente espressa da Michel Izard, del «trattamento politico dello spazio» (in ibidem, p. 6 e segg.). Una politica che, come afferma Izard, si basa non solo sul tempo (storico, genealogico) ma anche, appunto, sullo spazio (territorio) come coordinate esistenziali dell’individuo, della sua identità e della sua possibilità di essere sociale.

5.2 Gestione delle risorse nel Sefwi: leadership, controllo, negoziazione

Le modalità di gestione delle pratiche relative alla terra offrono numerosi spunti di comprensione dell’ideologia dell’autorità tradizionale, del rapporto di questa con i soggetti siano essi sudditi sefwi siano stranieri. L’area sefwi è storicamente (a partire dal XX secolo) caratterizzata da un afflusso di immigrati provenienti da diverse aree etniche del Ghana che ha trasformato, spesso con modalità molto conflittuali, le relazioni tra figure di autorità e soggetti.

L’ideologia politica designa il Sovrano, l’omanhene, come il landlord, il proprietario ultimo ed indiscusso della terra, anche se certi diritti di alienazione sono in realtà forniti a chi acquista la terra. Costoro si dichiarano proprietari della terra acquistata anche se, formalmente, la proprietà ultima appartiene al sempre al Sovrano.

Nell’amministrazione delle risorse sussiste una notevole negoziazione, dove i Capivillaggio rappresentano uno dei gruppi in gioco che gode di maggiori privilegi ed è al centro di numerose pratiche: i coltivatori immigrati sono una parte fondamentale come del resto lo è sia lo Stato coloniale che quello post-
coloniale, quest’ultimo con i numerosi tentativi di contrastare le prerogative delle autorità tradizionali. Queste però stabiliscono le regole del gioco: esse si pongono come le artefici delle coordinate di queste negociazioni, i punti di riferimento principali. Rispetto allo Stato, poi, anziché essere stati oggetto di trasformazione, si sono posti come partner dinamici e non facili, se non ancora artefici di discriminazioni.

Fino alla metà del XIX secolo la terra nel Sefwi era abbondante e a causa della scarsità della popolazione non suscitavano particolari contrasti: i Capivillaggio, in virtù del principio del primo occupante, richiedevano un tributo non strutturato sulle risorse: nel caso di cacciagione ad esempio l’omanhene richiedeva una zampa dell’antilope o la coda ed una zampa dell’elefante; nell’estrazione della gomma o di minerali al capo spettava un piccolo compenso. La terra veniva ceduta senza pagamento: i sefwi potevano acquisire porzioni di foresta vergine e, dopo averla disboscata, coltivarla. In genere bastava una richiesta verbale al capovillaggio: in molti casi però la terra veniva trasferita all’interno del matrilignaggio. Agli stranieri la terra veniva ceduta in cambio di alleanza con il capovillaggio del seggio:

«E poi quando volevamo altra terra per coltivare andammo dal Tanosohene che ci accolse volentieri. Disse che eravamo tutti uno, lui nostro padre, gli del Tano. Disse che la foresta era ampia e spazio abbondante, che potevamo scegliere lo spazio che più ci interessava vicino al nostro insediamento. Secondo la storia, il Tanosohene accoppiò Nana per indicargli i luoghi tabù e la zona di caccia degli omanhene che era sotto al sua protezione. Scelsero insieme la terra e a loro gli dedicarono delle danze, il nostro capo allora giurò di portare ad ogni Yam Festival una parte di prodotti e assicurò la fedeltà del nostro fetish a quello del Tanosohene dicendogli che quando ne avrebbe avuto bisogno lo avrebbe trovato» (Nana Freeman Kwasi Dzakpata, 23/3/06)

Una dinamica di questo tipo era abbastanza ricorrente nel sefwi della fine ’800 inizi ’900 (Boni 2005, p. 66). L’agricoltura era sostanzialmente di sussistenza, le terre coltivate per i cosiddetti food crops, il suolo non percepito ancora come una fonte di rendimento. I Capivillaggio o le élite economiche locali ottenevano fonti di guadagno da altre fonti ed il potere, più che essere esercitato sul territorio in quanto suolo, era impostato sugli individui e sulla formazione del territorio politico (Viti 1994, Viti 1998). Questo, probabilmente, anche a causa del fatto che il Regno sefwi era in corso di formazione,
le pratiche di accorpamento degli immigrati erano ancora una strategia atta al rafforzamento del gruppo ed una coscienza identitaria etnica, sefwi, era ancora in formazione. L’arrivo di gruppi esterni quindi non era percepito come una minaccia: la plasticità dell’identità e il meccanismo di assimilazione parentale permettevano una interiorizzazione dei membri notevole. La formazione del Regno sefwi, poi, ha risentito anche molto dell’egemonia dell’Impero Asante che, negli ultimi anni del XIX secolo, si avviava verso il declino segnato dalle guerre anglo-asante del 1900-01. Quando l’Asante imperiale era al suo apice il Sefwi era una delle aree di passaggio delle vie di accesso alla costa e verso l’ovest per la capitale asante Kumasi, è probabile quindi che ai Capi sefwi venisse corrisposto un tributo per il passaggio. Il Sefwi era anche un’area di estrazione mineraria, con la presenza di oro e gomma.

Il fattore che portò maggiori trasformazioni e produsse conflitti portando alle dinamiche complesse ed articolate alle quali si assiste anche oggi, è stato senza dubbio l’introduzione delle colture commerciali, i cash crops, rappresentati nel sefwi sostanzialmente dal cacao. All’introduzione di potenziali forme di guadagno i Capivillaggio risposero estendendo il loro diritto di tassazione ai nuovi prodotti, in quanto possibili fonti di guadagno. L’attribuzione della proprietà della terra alle autorità tradizionali si rafforzò estendendosi a tutti i terreni vergini da alienare eventualmente agli stranieri. Queste dinamiche furono consolidate dal colonialismo che intese sfruttare i Capi locali per la gestione delle terre. I Capivillaggio infatti si posero come gli autentici interpreti della tradizione e si posero come i primi interlocutori dei colonialisti. Questo consentì loro di manovrare le norme consuetudinarie e di distribuire terre e possedimenti a parenti o collaboratori\(^2\).

Lo sfruttamento della terra da parte sefwi — la vera e propria attività agricola — non era in realtà una pratica estesa. Molto più diffusa stava diventando tra chi, non sefwi, era già in parte abituato al lavoro agricolo e possedeva competenze. Nella prima metà del XX secolo gli immigrati arrivarono in quantità sempre maggiori richiedendo sempre più terra. I Capivillaggio approfittarono delle nuove forme di reddito e cedettero grandi quantità del foresta vergine a gruppi immigrati. Questo già prima degli anni ’50 provocò spesso l’ira dei sefwi che si videro in competizione con i nuovi arrivati e svantaggiati nella distribuzione delle risorse (Boni 2003, Cap. 4).

\(^2\) (Boni 2005, p. 73), analizza il caso del villaggio di Dedimendi dove il capo di Debiso aveva collocato grandi porzioni di terra per parenti del matrilignaggio, linguisti, sacerdoti
La modalità di alienazione della terra era, tutto sommato, relativamente semplice. Nella prima metà del secolo non esisteva un corpus legislativo che obbligava alla compilazione di documentazione e non era richiesta l’avallo di funzionari. L’individuo che voleva acquistare una porzione di terra la richiedeva al capovillaggio di competenza del territorio al quale doveva essere consegnata una somma di denaro chiamata aseda (*drink* o *consideration money*) che funzionava con una sorta di diritto di sfruttamento e un riconoscimento dell’autorità politica del Capovillaggio. Oltre all’aseda al coltivatore venivano poi richieste somme di denaro in altre due occasioni durante il corso d’opera agricola. L’aseda costituiva un diritto fiscale del capovillaggio del seggio: egli — o un suo funzionario — si occupava della delimitazione dell’appezzamento e della raccolta del denaro. Questo poi in genere rimaneva in possesso del Capovillaggio senza essere consegnato, nemmeno in parte, all’omanhene, pur essendo quest’ultimo di diritto il proprietario della terra. L’aseda divenne motivo di discordia tra Capivillaggio subordinati e Sovrano: essendo un pagamento rituale spesso non era passibile di controllo.

A partire dal 1950 il Governo coloniale iniziò una serie di riforme atte a regolamentare il rapporto tra Capivillaggio, terra e sfruttamento delle risorse. Il problema principale sorse dal momento che le transazioni erano fatte principalmente per via orale e sfuggivano quindi ad una possibilità di controllo e di amministrazione coloniale. Fu inserita quindi per legge la compilazione di documenti relativi all’alienazione dei diritti di sfruttamento e alla compravendita, che necessitavano la firma dell’omanhene del Regno. Questo determinò un ruolo maggiore dei Sovrani nel controllo dei subordinati ed obbligò quest’ultimi a consegnare parte del ricavato dalla tassazione con il potere centrale. In questi anni si sostanzializzò anche la figura del *tenant* (fittavolo): questi è colui che acquisisce titoli agricoli (in genere diritti di sfruttamento e non di proprietà) tramite acquisto e non per nascita. I *tenants* in genere risultavano essere gli stranieri o gli immigrati che non avevano legami di parentela o affinità con sefwi. La procedura classica venne formalizzata: il pagamento dell’*aseda* rimase e ad esso si aggiunse una tassa annuale versata al Capo. Per quanto riguardava i Sefwi “di nascita” essi potevano ancora acquisire liberamente la terra senza nessun pagamento: accadeva spesso che porzioni di appezzamenti venissero distribuite all’interno della famiglia, in genere nel gruppo uterino.

Le prerogative dei Capivillaggio nella gestione dei diritti di transazione agricola vennero minacciate, nel 1952, con la formazione del Local Council di Sefwi Wiawso che sostituì la Native Authority. Gli organismi locali del
Governo erano largamente nelle mani del Convention’s People Party (CPP) di Kwame Nkrumah, il quale impostò la sua politica con i Capivillaggio nell’ottica di diminuirne drasticamente i privilegi (Cf. Cap. 1). I Local Council si stabilirono quindi come gli organismi di amministrazione delle risorse agricole e delle transazioni ponendosi, di conseguenza, in netto contrasto con le autorità tradizionali. La politica del CPP era poi nettamente schierata in favore dei lavoratori della terra, in particolare i tenants, e si impostò infatti sulla diminuzione delle tasse agricole da versare ai capivillaggio (Boni 2005, p. 94). Comprensibilmente una politica riformista di tale portata provocò la rivolta dei Capivillaggio che si videro esautorati non solo della loro autorità ma anche della primaria fonte di guadagno che li costituiva come una élite. L’apice della tensione si raggiunse nel 1962 quando i diritti di tassazione passarono completamente nelle competenze del Local Council: la politica di Nkrumah si fece sempre più dura nei confronti dei Capivillaggio resistenti a questo tipo di riforme e molte intromissioni della politica governativa negli affari della autorità tradizionali, volte ad esempio alla destituzione di sovrani, può essere letta come un tentativo di eliminazione forzata dei sovrani non compiacenti. La soluzione alle tensioni accumulate nel corso degli anni del CPP si risolsero solo con il colpo di Stato del 1966 che ribaltò Nkrumah frenando drasticamente la portata riformista del primo Presidente della Repubblica del Ghana.


I Governi successivi a quello Nkrumah non operarono mai riforme agricole tali da scardinare i privilegi dei leaders locali: solo il PNDC di Jerry Rawlings — ma quasi esclusivamente negli anni tra il 1983 ed il 1986 — si pose a favore degli immigrati contro i privilegi dei capivillaggio. Anche in quegli anni, come frequentemente nel corso dei rapporti locali, la tensione maggiore era tra tenants e sefwi: le politiche a favore dei primi producevano risentimento e volontà di rivendicazione nei secondi che producevano molto spesso la formazione di associazioni e gruppi di difesa degli interessi corporativi. Così nel 1986 gli immigrati si costituirono in una associazione regionale per la difesa dei loro diritti e diventano interlocutori dei dirigenti distrettuali. Come spesso accade nella storia sefwi nei momenti di contrap-
5.2. **GESTIONE DELLE RISORSE NEL SEFWI**

Posizione agli interessi interni (o, per così dire, etnici) emerge il ruolo delle associazioni giovani che si fanno portavoce delle prerogative sefwi. Così di contrapposizione alle associazioni immigrate rieimersero le Youth Association che, come in altri momenti del passato, si sono associate ai capivillaggio per rivendicarne i privilegi ed i diritti.

Le relazioni tra *tenants* e Capivillaggio non sono ancora del tutto risolte (Boni 2005, p. 121) e rimane sostanzialmente una forte subordinazione degli immigrati alle procedure dei Capi sefwi. Questi poi sono di fatto ancora i principali beneficiari della riscossione dei tributi ed è dalla terra che ancora oggi le autorità di villaggio acquisiscono le maggiori entrate[^3].

L’*Administrator of Stool Land* è l’organismo governativo posto a supervisione delle pratiche burocratiche sulla terra; la *Forestry Division* lavora invece sulle risorse forestali e sul taglio degli alberi; entrambi questi uffici si occupano anche della divisione degli introiti delle tasse tra stato e *Chieftaincy* (Republic of Ghana 1994).

<table>
<thead>
<tr>
<th>Fonte</th>
<th>Capi trad.</th>
<th>Assemblea</th>
<th>Omanhene</th>
<th>Percentuali sul totale riscosso</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Cacao, legname, ghiaia</td>
<td>25 %</td>
<td>55 %</td>
<td>20 %</td>
<td></td>
</tr>
</tbody>
</table>


Nonostante l’amministrazione della terra sia affidata a speciali uffici e regolamentata da atti legislativi le pratiche rimangono ancora gestite al livello delle autorità tradizionali. In questo senso le risorse agricole si situano a fondamento di molti rapporti di potere che hanno mantenuto col tempo il valore politico dei Capivillaggio consentendo loro, evidentemente, di continuare a ricevere benefici. Ma, come del resto è accaduto quarant’anni prima, non è solo la possibilità di manovrare le negoziazioni sulla terra un elemento del potere dei Capi; a questo si affianca il diritto di giudizio sulle pratiche della terra nelle corti di villaggio ed in quella del Traditional Council, che nel Sefwi è ancora un circuito giudiziario esplicitamente richiesto dalle parti in conflitto (cf. Cap. 4). Il potere sulle risorse si sovrappone quindi al potere sugli individui accomunando logiche di potere e soggetti. E, tra questi, nonostante la

[^3]: Oltre alla terra, come si mostrerà nel prossimo paragrafo, le risorse dallo sviluppo rappresentano l’altra grossa fonte di reddito e di prerogative sociali dei Capivillaggio.
presenza forte di istituzioni statali, i Capivillaggio rivestono ancora un ruolo decisivo.

5.3 Lo sviluppo del territorio

La fine del colonialismo ed il percorso verso le Indipendenze hanno caratterizzato un periodo storico cruciale anche per l’elaborazione di una nuova concezione ideologica del territorio e della sua amministrazione. L’avvio di una politica autonoma da Stato-Nazione e la non dipendenza da una patria straniera ha posto la modernizzazione al centro dei programmi politici dei vari Governi del Ghana, ognuno dei quali ha tentato di elaborare differenti modalità di ottemperamento di qualcosa che ben presto da sfida storica è diventato vero e proprio ideale.

Il processo di modernizzazione — con tutte le problematicazioni teoriche che si porta dietro — si è venuto a costituire ben presto come un concetto chiave della politica, un punto strategico nelle liste dei programmi elettorali dei singoli partiti e personalità politiche. L’agenda delle riforme proposta da ogni Presidente della Repubblica sino dai tempi di Kwame Nkrumah aveva come punto cardine di questo processo il concetto di sviluppo, meccanismo quasi demiurgico delle trasformazioni sociali. A partire dagli anni ’60, ed impenmandosi negli anni ’80, lo sviluppo è diventato l’impegno preciso e diretto dello Stato, quanto meno nella retorica ufficiale, nella propaganda e nelle campagne elettorali.

Ma che cosa si è inteso e si intende per sviluppo? E come mai ha prodotto una tale fascinazione che ancora oggi il concetto è praticamente al centro di tutto il campo politico? Non è facile rispondere a queste domande senza operare una genealogia del concetto che prende in considerazione una serie di livelli analitici, storici e geografici davvero complessi che purtroppo non possono essere esauriti in questo saggio. Brevemente si può dire che per “sviluppo” si è inteso, sin dall’inizio, una trasformazione economico-sociale del tessuto nazionale, attraverso da un lato la creazione di servizi infrastrutturali che caratterizzano lo Stato di tipo capitalistico (industrie, aeroporti, strade, scuole, ospedali, eccetera), dall’altro il consolidamento di modalità di gestione politica di queste nuove risorse attraverso la formazione di agenzie statali apposite.

Queste definizioni tuttavia possono essere prese solo come paradigmì rudimentali. Lo sviluppo è altro, anche solo intuitivamente, e racchiude elementi...
di complessità. In questo paragrafo si occuperà principalmente dello sviluppo inteso nel primo dei sensi e cioè come edificazione di tutte quelle strutture che corrispondono al soddisfacimento dei bisogni della collettività. In questo modo si delimita un campo vasto e nello spazio ritagliato si possono inserire gli elementi di interesse specifico, ovvero le figure di autorità, le pratiche ed il complesso di valori che esprimono.

Manca però una risposta al perché ha destato una grande fascinazione. E' necessario a mio parere rispondere a questa questione — anche qui magari con un lavoro di analisi intenso — poiché lo sviluppo è diventato non solo la parola d'ordine politica della contemporaneità, ma anche uno spazio politico a se' stante, composto da competizioni, nuovi soggetti, elaborazioni ideologiche. Lo sviluppo si è inserito a pieno regime nell'insieme di prerogative dell'autorità ed ha prodotto l'apertura a nuove possibilità di accumulazione di ricchezza, di creazione di potere e al formarsi di nuovi percorsi di attivazione dell'autorità. In questo senso attorno allo sviluppo si è creata una sorta di "magia": esso è stato presentato come la panacea dei mali (contro il suo opposto, il sottosviluppo) e come un appannaggio di chi, nello spazio politico, detiene la responsabilità del benessere sociale, ovvero l'autorità. In pratica lo sviluppo è diventato uno degli elementi del territorio, da amministrare, dal quale ricavare benefici economici e che contribuisce alla formazione della costruzione sociale dell'autorità. L'arretratezza infrastrutturale è stata presentata come una barriera non solo economico-sociale ma anche culturale e politica da superare attraverso riforme ed investimenti. In questo processo di trasformazione che riguarda in maniera intima il territorio ancora una volta le istituzioni politiche si sono mosse all'unisono, sovrapponendo pratiche, spazi e discorsi.

L'area sefwi, come si descriveva nell'introduzione dell'area è una zona

---

4In questo senso, ancora oggi, numerosi commentatori insistono sulla necessità di incrementare il processo di sviluppo economico ed infrastrutturale al fine di sviluppare anche una sorta di "coscienza nazionale" o, talvolta, di una nuova cultura ghanese. E' interessante su queste dinamiche leggere i commenti alla politica sui blogs internet sia dei ghanesi emigrati all'estero, sia di quelli in patria oppure operare una analisi della stampa. Cf. indicativamente Daily Graphic, 7 March 2006; GhanaWeb, 2 October 2006; GhanaWeb, 30 dicembre 07; è poi molto interessante dal mio punto di vista il confronto molto forte che si è venuto a creare negli ultimi anni tra il Ghana e gli stati orientali in corso di forte sviluppo, quale ad esempio la Cina che nella dialettica politica vengono spesso presi come esempi da seguire, cf. anche in questo caso Daily Graphic, 7 November 2006; Daily Graphic, 29 November 2006

5Cf. Introduzione
CAPITOLO 5. IL POTERE SUL TERRITORIO: LE RISORSE

del Ghana contemporaneo ancora essenzialmente rurale e forestale. La maggiore parte dei progetti di infrastrutture civili sono stati messi in opera molto tardi rispetto ad altre aree del paese: l’asfaltatura della via di comunicazione principale — la direttiva Wiawso-Kumasi, circa 100 chilometri — è stata conclusa negli anni ’90 ed il primo ospedale governativo con una buona offerta sanitaria è di poco precedente. L’estensione della rete viaria sino dai tempi del colonialismo è stata percepita come una parte essenziale per lo sviluppo di un territorio, sia per questioni strettamente economiche (trasporto di merci) che per la mobilità umana (Boni 1999b, p. 50): le strade erano una struttura fondamentale per l’organizzazione dei regni akan, precisamente esempiificato dall’articolato reticolo viario dell’Impero asante che collegava la capitale Kumasi con i maggiori centri commerciali della costa, del Nord e degli Stati limitrofi (Wilks 1975).


Vi sono poi altri interventi di sviluppo che potremmo definire di portata distrettuale, come appunto il sistema viario, le comunicazioni e gli edifici di interesse collettivo (palazzi delle istituzioni, biblioteche, uffici postali). Come si diceva, solo da poco più di una ventina d’anni il Distretto è dotato di un ospedale governativo a Wiawso al quale si affianca un ospedale confessionale ad Asafo anch’esso di recente costruzione. A parte la direttiva Wiawso-Kumasi tutte le altre strade del distretto versano in condizioni disagevoli, o per mancata manutenzione oppure per totale mancanza di asfaltatura: solo da alcuni mesi l’altro collegamento principale del distretto, la strada che collega Wiawso con il confine, sta per essere asfaltata. Il distretto è dotato poi di un ufficio postale e di una biblioteca entrambi carenti da un punto di vista finanziario.

La maggior parte degli investimenti per lo sviluppo distrettuale sono stati
5.3. LO SVILUPPO DEL TERRITORIO

destinati alla realizzazione di edifici governativi o istituzionali o al finanziamento di strumenti e mezzi del personale della pubblica amministrazione. L’idea è infatti che il primo passo per la realizzazione delle strutture di base delle comunità sia l’organizzazione delle istituzioni politiche attraverso cui effettuare gli interventi di sviluppo (Appiah Kubi Baidoo, intervista). Questo è infatti considerato come una delle prerogative della agenzie governative e distrettuali che fondano la loro esistenza essenzialmente su questo. Le District Assemblies sono i principali istituti di promozione dello sviluppo ad esse si affiancano le Organizzazioni Non Governative e enti privati: tra questi ultimi troviamo spesso aziende che operano sul territorio le quali, a fronte del pagamento delle royalties, si impegnano direttamente nella promozione dello sviluppo locale. Discorso a parte meritano le istituzioni tradizionali, esaminate all’interno della logica dello sviluppo, delle quali si tratterà poco oltre.

Come si è mostrato nel Capitolo dedicato alle strutture politiche statali sul territorio, l’Assemblea distrettuale agisce da tramite tra la politica nazionale ed il locale. Gli Assemblymen costituiscono gli agenti principali della comunicazione delle necessità locali all’Assemblea. I piani di sviluppo vengono concordati a partire dalla base finanziaria e secondo un criterio di priorità che, come si è visto, dipende molto dal rapporto clientelare o dalla logica di autorità. Le Assemblee distrettuali svolgono quindi un ruolo politico da un lato ed esecutivo dello sviluppo. La legislazione, in realtà, non definisce in termini precisi che cosa si debba intendere per “sviluppo” e quali strategie utilizzare. La Costituzione del 1992, ad esempio, nel Capitolo 20, dedicato al sistema di decentramento, parla delle funzioni delle Assemblee:

«[functions are:] a) the formulation and execution of plans, programmes and strategies for the effective mobilization of the resources necessary for the overall development of the district; b) the levying and collecting of taxes, ...»

(Republic of Ghana 1992, Ch. 20, art. 245)

E’ curioso come la carta costituzionale elenchi come funzioni dell’Assemblea praticamente solo l’estrazione fiscale e lo sviluppo delegando a vaghe “formulazione di piani” ulteriori specificazioni. Il Local Government Act

\footnote{Cf. www.sefwiawso.ghanadistrict.gov.org per una visibilissima retorica fotografica dello sviluppo istituzionale}

(Republic of Ghana 1993) entra più nel merito dell’organizzazione tecnica dell’Assemblea, dei suoi organi e degli uffici preposti allo sviluppo. In particolare la Parte II tratta degli istituti e delle modalità attraverso cui viene operato lo sviluppo dell’area. Il concetto viene tuttavia lasciato nel vago, senza una definizione precisa. Solo nella parte finale dell’Atto della Repubblica, nella sezione destinata alle definizioni, compare una definizione di “physical development”, che recita;

«“physical development” means the carrying out of building, engineering, mining or other operations on, in, under or over the land, or the material change in the existing use of land or building and includes sub-division of land, the disposal of waste on land including the discharge of effluent into a body of still or running water and the erection of advertisement or other hoaring.»

(Republic of Ghana 1993, art. 162)

L’unica definizione che compare, quindi, fa emergere una precisa idea di cosa sia lo sviluppo, in pratica un accrescimento e organizzazione dello sfruttamento del territorio attraverso un aumento tecnologico. Le Assemblee sono l’organo statale designato alle strategie di sviluppo anche sul fattore della ricezione delle risorse fiscali ed economiche da investire in progetti.

Alle istituzioni dello Stato, appositamente delegate allo sviluppo del territorio, si affiancano numerose altre agenzie per lo sviluppo tra le quali naturalmente troviamo le Organizzazioni Non Governative. Eppure i più grossi concorrenti dello Stato nella gestione delle risorse economiche e simboliche inserite nella retorica dello sviluppo sono le autorità tradizionali, in particolare i Capivillaggio. Questi sono diventati degli operatori della modernizzazione dei villaggi e delle aree rurali inserendo questo compito all’interno dell’insieme delle loro responsabilità. Tutti i Capi sefwi intervistati, alla semplice domanda su quale sarebbe, a loro parere, il maggior compito politico di un Capo, hanno risposto «lo sviluppo del territorio».

Le “opere per lo sviluppo” in area sefwi sono gestite secondo la gerarchia dei Capivillaggio. Questa in effetti corrisponde anche ad una gerarchia di responsabilità ed impegni per lo sviluppo: a partire dai livelli più bassi fino a quelli superiori si possono trovare differenti modalità di partecipazione.

---

8Indicative le interviste Nana Gyeba 20 gennaio 2006, Nana Adu Tawiah II 22 gennaio 2006 e Nana Okogyeabour Okumdom II 15 aprile 2003
alle procedure di sviluppo. I Capivillaggio generalmente si occupano di progetti strettamente inerenti al loro nucleo abitativo, l’akuranu, villaggio, o al massimo partecipano alla realizzazione di infrastrutture per il seggio. Spetta invece all’omanhene occuparsi delle realizzazioni di più ampia portata delle quali generalmente usufruisce tutto il Regno.

Nel corso del regno di Aduhene II sono stati realizzati la maggior parte dei progetti di sviluppo. Il suo successore, Okumdom II, si è reso invece protagonista della lunga vicenda descritta nel Capitolo 6: la maggior parte delle risorse comunitarie sono state dissipate per il suo beneficio privato, cosa che gli è costata la carica di Sovrano. Ma non solo l’appropriazione indebita è l’accusa che viene mossa al Sovrano: tra le altre, che sono inerenti allo sviluppo, c’è quella di aver condotto trattative con le ditte a cui dare gli appalti indipendentemente dal Traditional Council, l’organismo composto da Capivillaggio e anziani che funge da assemblea decisionale del Regno. Nel 2003, infatti, il District Chief Executive del Distretto accoglie l’istanza, da tempo sostenuta da molti Capivillaggio, di asfaltare la strada interdistrettuale da Wia wso a Debiso che avrebbe poi collegato l’area con i confini con la Costa d’Avorio. In gioco non c’erano solo gli interessi locali ma anche la necessità di aprire una via commerciale con la nazione confinante irrobustendo un’area dove il settore viario era particolarmente scarso. Il progetto rimane bloccato per alcuni anni: con il cambio di dirigenza nell’Assemblea viene ripreso in considerazione e cominciata una programmazione dei lavori. La ditta appaltatrice alla fine risulta essere la Interbeton, di proprietà olandese, ma con un organico di tecnici provenienti da varie nazioni. L’omanhene ha preso autonomamente la decisione circa la ditta, le modalità di organizzazione dei lavori ed i benefici economici — pagamento delle imposte sull’occupazione del suolo, nei luoghi in cui le carreggiate della strada avrebbero dovuto essere allargate. I Capi locali lamentano quindi una mancanza di partecipazione ed uno stravolgimento delle normali procedure di programmazione e decisione di progetti di sviluppo comunitari:

«L’omanhene ha la responsabilità di occuparsi del benessere di tutto il Regno; soprattutto quando di tratta di strade ed ospedali è in genere a lui che spetta il compito di decidere. Tutto però deve passare da una consultazione con i Capi: se il Re vuole costruire un ospedale in una certa zona — o come è accaduto a

---

9 Mr. Appiah Kubi Baïdoo, intervista, SWDA Circular n.SW/A/1477
CAPITOLO 5. IL POTERE SUL TERRITORIO: LE RISORSE

noi per la strada — è obbligato a compensare il Capovillaggio nel cui seggio cade l’area [...] in questo caso Nana sarebbe dovuto venire qui da noi, da ogni Capo dei seggi attraversati dalla strada e avrebbe dovuto dire “Figlio, il consiglio ha preso la decisione di costruire una strada che passa per la terra dei tuoi antenati, cosa pensi tu di questa scelta eccetera eccetera quali sono i tuoi suggerimenti eccetera eccetera”. I Capi devono essere coinvolti in tutte le decisioni che riguardano il loro seggio [...] (Nana Kwame Gyampra II, intervista)\[10\]

Le compensazione di cui parla il Capo assumono varie forme. In genere non è prevista una compensazione monetaria sulle terre utilizzate per progetti di interesse comunitario (Nana Adua Panyn, 12 aprile 2006) soprattutto se si tratta di grandi opere. I Capi locali tuttavia ricevono certe garanzie e beneficiano di certi diritti. L’utilizzo del materiale estratto o presente nel territorio del seggio viene compensato direttamente al Capovillaggio secondo le classiche formule di tassazione: ad esempio se la ditta di costruzione necessita di legname, ghiaia, acqua, le tasse su questi beni vanno al detentore del seggio. Il Capo poi ha diritto a proporre alla ditta appaltatrice un certo numero di giovani del villaggio da far assumere come impiegati o lavoratori. Infine l’utilizzo di aree dello stool in aggiunta a quelle già utilizzate dal progetto, vengono compensate al Capo.

Il Tanoso Stool Land ed il Sunyenso Stool Land sono stati i seggi maggiormente soggetti a trasformazioni a causa del grande progetto di sviluppo. Parecchi ettari di terra sono stati utilizzati dalla ditta per costruire le abitazioni dei tecnici e degli impiegati, soprattutto nella zona di Camp nel Sunyenso Stool Land. In previsione dell’ampliamento della direttiva viaria su alcune zone del seggio di Tanoso è stato invece programmato il trasferimento di alcune officine meccaniche e distributori di benzina da Dwinase, villaggio già congestionato a causa della presenza della stazione dei trasporti. In questo caso il Tanosohene ha preso preventivi accordi con il District Chief Executive, circa la quantità di plots di terreno da utilizzare, il costo ed alcune regole da seguire, tra le quali la riduzione dell’inquinamento. La trattazione si è svolta presso il palazzo del Tanosohene, in presenza dei Capivillaggio del seggio e degli anziani: al dialogo\[11\] hanno partecipato anche alcuni rappresentanti degli autoriparatori con l’intento di renderli noti delle decisioni.

\[10\] Cf. anche interviste a Tanosohene, 8 marzo 2006, Domiabrahene, 29 marzo 2006

\[11\] Conversazione registrata, maggio 2006
5.3. LO SVILUPPO DEL TERRITORIO

Secondo gli accordi conclusivi — temporanei, per certi versi, poiché ancora da applicare nella pratica — ogni officina dovrà sostenere le spese dell’affitto della terra per una cifra pari al costo di un terreno edificabile. Il territorio occupato dagli autoriparatori viene, di fatto, paragonato ad una abitazione civile.

A lato di progetti di sviluppo di portata ampia, si trovano altri interventi che riguardano lo sviluppo nei villaggi si riferiscono all’edicazione di abitazioni civili. In questo caso il Capovillaggio ha precisi diritti in merito alle terre da destinare alle costruzioni e beneficia di una estrazione fiscale oltre che di un pagamento iniziale.

**COSTO DELLA TERRA EDIFICABILE. VILLAGGIO DI TANOSO**

<table>
<thead>
<tr>
<th>COSTI</th>
<th>RESIDENTI</th>
<th>NON RESIDENTI</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Costo della terra</td>
<td>Non pagano</td>
<td>2,000,000 C./plot</td>
</tr>
<tr>
<td>Costo per demarcazione</td>
<td>200,000 C.</td>
<td>200,000 C.</td>
</tr>
<tr>
<td>Costi aggiuntivi</td>
<td>Non pagano</td>
<td>&quot;Drink&quot;</td>
</tr>
</tbody>
</table>

(Per “residenti” si intende “sefwi” di origine e non persone che vivono nel villaggio. Fonte della tabella: ricerca sul campo)

La procedura di acquisto di una terra edificabile avviene esclusivamente nel circuito tradizionale. Il Capovillaggio, o un suo delegato, si occupa dell’accoglienza della richiesta, della metratura dell’appezzamento e del pagamento. Come illustra la tabella esiste una differenza tra residenti nel villaggio e non residenti: questi ultimi sono in genere stranieri, assimilabili alla categoria di *tenants*, e sono soggetti al pagamento effettivo della porzione di terra oltre che ai costi di demarcazione. In più sussiste l’obbligo del pagamento rituale del “drink”, una moderata somma di denaro o una offerta al seggio che testimonia l’avvenuto accordo.

La partecipazione della popolazione di un villaggio alla decisioni politiche riguardanti lo sviluppo può prendere due forme principali; le richieste innanzitutto devono riguardare interventi di interesse comunitario, solo in questo caso ci si può rivolgere all’Assemblyman (Cf. Cap. 3) o ad un membro dello Unit Committee, oppure ad un delegato del Capo. Il membro della comunità che si rivolge ad uno di questi soggetti si fa portavoce di un numero abbastanza elevato dei cittadini del villaggio; così la proposta viene accettata dall’Assemblyman o dal delegato del Capo e passa al livello successivo e
è la discussione a palazzo. E' in questo luogo, infatti, che sia il delegato del Capo sia l’Assemblyman si incontrano con gli altri opinion leaders della comunità per vagliare le proposte. Soprattutto per l’Assemblyman, nel caso in cui il Capovillaggio sia presente ed attivo, la discussione a palazzo è un passaggio centrale (Mr. Collins Nteedu 4/5/06, Stephen Suapem 10/5/06).

In genere, tuttavia, le ipotesi su piani di sviluppo non vengono proposte dalla popolazione. Salvo in rarissimi casi, di solito le decisioni vengono prese dal Capo e dall’Assemblyman che si fanno interprete degli interessi locali. C’è da dire che tendenzialmente i piani di sviluppo riguardano strutture di necessità del villaggio — scuole, elettricità, pozzi — che di conseguenza ricevono il più ampio consenso. Conflitti invece possono emergere se le decisioni prese a palazzo non corrispondono poi a delle realizzazioni pratiche. La lentezza della messa in opera dei progetti è dovuta in massima parte ad un difficile reperimento dei fondi finanziari (Cf. Cap. 3) che portano quindi ad un ritardo e ad una conseguente esasperazione dei beneficiari diretti del progetto (ad esempio le abitazioni in attesa di elettricità). In ogni caso le proteste non prendono mai pieghe estreme, limitandosi a lamentele o al massimo a dichiarazioni ufficiali presso la corte del Capo da parte del leader dei “giovani” (nkwankwa, cf. Cap. 10).


Il discorso sullo sviluppo è tuttavia un’asse centrale nelle retoriche politiche del potere ed è diventato uno degli elementi strutturanti l’autorità. In esso convogliano slogan elettorali, orazioni pubbliche di autorità, sermoni religiosi; ma in esso si rinnovano anche azioni pratiche, competizioni per l’accesso alle risorse e, come si mostrerà (cf. infra Cap. 9) strategie di costruzione dell’autorità. Nei contesti istituzionali — l’Assemblea distrettuale, il Traditional Council o il palazzo di un Capovillaggio — il discorso sullo sviluppo, spesso, coincide con il discorso del potere affiancandosi, nelle retoriche enunciative, ai discorsi tradizionalmente deputati a comporre la poetica del

5.3. **LO SVILUPPO DEL TERRITORIO**

consenso. Accanto alla narrazione sulla genealogia degli antenati, alla storia mitica di fondazione, alle gesta degli eroi il Capovillaggio pone l’accento sullo sviluppo come *missione* del futuro, una materia che si armonizza con le altre confermando l’opera fecondativa del potere stesso nella società. Oltre che la terra, come asse centrale dell’economia “economica” e simbolica del territorio, anche lo sviluppo, a mio parere, negli ultimi decenni si è inserito come struttura del potere.

Il *development* può essere inteso nei termini foucaultiani come un caso illustrativo della logica della *governmentality*: le relazioni di potere, nel corso del tempo, hanno di fatto convertito un insieme di problemi pratici — il sottosviluppo tecnologico e infrastrutturale, la povertà, l’educazione — in un *problema di carattere politico*, da amministrare, sul quale decidere, le cui soluzioni sono da attribuire necessariamente alle istituzioni di potere. Non è quindi semplicemente una questione di enunciazione politica, di retorica in senso ampio. E’, anzi, un dispositivo di potere che si ha in atto; un dispositivo che regge la possibilità di governo di determinate istituzioni e, anzi, ne ha create altre specificatamente pensate.

In questo contesto i Capivillaggio si trovano in una posizione di privilegio. Nel corso degli anni essi non solo hanno inglobato lo sviluppo nel loro capitale simbolico ma hanno anche sfruttato questo dispositivo per prolungare l’accentramento della gestione delle risorse che all’*indirect rule* in poi gli è stato garantito. I Capi dispongono di un consenso diffuso ed è stato abbastanza facile inserire nello strumentario delle loro funzioni politiche anche lo sviluppo che a sua volta ha contribuito al sostegno politico dei Capi nelle loro comunità. Un Capo che si impegna a produrre infrastrutture comunitarie è un Capo apprezzato e ben voluto; gode di una posizione politica privilegiata anche rispetto ad altri Capi ed è ben accettato anche nei circuiti politici non tradizionali. Ancora quindi risulta evidente come lo sviluppo si inserisca in un dispositivo di potere molto preciso che mira a rappresentare i detentori di autorità come i garanti — e gli attivatori — di un incremento “patrimoniale”: con quest’ultimo intendo definire non solo un aumento delle strutture economiche e dei servizi, che risultano come pratiche evidenti, ma anche un aumento del benessere sociale e culturale, identitario. Come accennavo poco sopra le pratiche dello sviluppo sono state fatte oggetto di “sapere” in senso foucaultiano: di esse non solo si parla nel linguaggio quotidiano e nelle conversazioni tra soggetti (è cioè un argomento socializzato) ma anche nelle retoriche ufficiali e nelle pubblicazioni di carattere giuridico e scientifico alla cui produzione pratecipano differenti attori. In quanto “sapere”, infine,
lo sviluppo costituisce una serie di pratiche, di azioni e di strategie. Si pone, cioè, come relazione di potere (Foucault 1998). I Capi e le figure politiche dell'amministrazione statale si fanno soggetti di questo sapere attivando procedure socializzate simili; come cercherò di mostrare nella Seconda Parte, tuttavia, è nei Capi tradizionali che viene posta in ultima istanza la detenzione di un potere di attivazione dello sviluppo. Essi in effetti sono stati in grado, più delle istituzioni dello Stato post-coloniale (cf. Cap. 1, 3), di porsi come produttori di sapere inglobando quelle che sono state le istanze della “modernità” — tra le quali appunto lo sviluppo.
Capitolo 6

Il conflitto: il caso di Okundom II

«Oman ti se hivie»

«Lo Stato è come un vaso pieno, bisogna fare attenzione a non bucarlo»

(Proverbio akan)

«Vive le President, abas le President!»

(Alpha Blondy, musicista)

6.1 Deposizione di un Capo e politica: il campo del potere

Una delle tesi di questo lavoro è che le istituzioni politiche “tradizionali” e quelle “moderne” — che fin’ora sono state analiticamente separate per permetterne l’indagine — debbano essere inserite in un medesimo campo del potere, ovvero in un’arena politica di scambi e relazioni reciproche. L’idea è sostanzialmente di pensare le figure di potere sullo stesso piano simbolico, pragmatico ed ideologico senza escludere differenze storiche, sociologiche o politologiche. La possibilità di similitudine sta, a mio parere, nell’analisi antropologica di queste figure e cioè nel rapporto che si crea con i soggetti e nel concetto di autorità che esse incorporano, un concetto quest’ultimo al quale partecipano i soggetti stessi.
Nello stesso campo le istituzioni politiche e le figure di potere “giocano allo stesso gioco” (Bourdieu 1988) ovvero si posizionano nello spazio politico in posizioni differenti ma condividendo delle regole strutturali simili — consce o inconscie — che attivano sia la pratica che la strategia, la possibilità dell’ordine e del conflitto. La nozione di campo viene utilizzata in maniera proficua nelle scienze sociali a partire dall’opera di Pierre Bourdieu (Bourdieu 1988, Bourdieu 2004). Con questa nozione il sociologo francese intendeva descrivere uno strumento concettuale da inserire nelle analisi del potere al fine di raffigurare l’insieme di relazioni, posizioni e caratteri che compongono un determinato spazio e tempo di esercizio dell’autorità. Come spesso accade nelle opere di Bourdieu, l’autore non fonisce una esatta definizione della nozione: essa si evince dal discorso oppure possiede numerose sfaccettature che insieme formano la definizione. Innanzitutto Bourdieu premette che il concetto di campo, come gli altri del resto, non deve possedere rigidità teoretica: esso è creato per essere applicato empiricamente, sul materiale umano e sull’esperienza (Bourdieu & Wacquant 1992, p. 61). Collegandosi con la pratica e stimolando la sistematizzazione dei dati attraverso di essa, la nozione mostra la sua utilità descrivendo in tal senso un insieme di relazioni. Se quindi «pensare in termini di campo vuol dire pensare in maniera relazionale» allora la nozione può essere definita come «una rete, una configurazione di relazioni oggettive tra posizioni» (ibidem, p. 67) dove le posizioni sono quelle degli attori e le configurazioni le possibili azioni che possono intraprendere e che formano un insieme coerente. 

L’analisi di Bourdieu non si ferma a definire il carattere relazionale della nozione di campo. Essendo concepita per descrivere relazioni di potere ed il Potere stesso il campo si concepisce come un insieme di rapporti di forza:

«[…] è lo stato dei rapporti di forza tra i giocatori a definire in ogni momento la struttura del campo: paragonandolo al gioco, il campo non è solo il volume e la struttura del capitale, ma anche la posizione, la “traiettoria” sociale, le disposizioni (habitus)”

(ibidem, p.70)

Come in un gioco[1] è lo stato dei rapporti di forza tra i giocatori a definire di volta in volta la struttura del campo: questo non è solo il volume dei

6.1. DEPOSIZIONE DI UN CAPO E POLITICA

capitali simbolic i di ciascun attore e la loro struttura, ma anche le traettorio
asunte, le disposizioni, le strategie. L’insieme di questi elementi oltre a de-
finire il campo ne costituisce anche i suoi confini: i limiti del campo sussistono
laddove si esauriscono i suoi effetti.

Concepito come un insieme di scambi, posizioni, traettorie e strategie,
il campo rende atto anche del carattere conflittuale delle relazioni di potere
che anziché conservare le posizioni le ridefinisce in un cambiamento costante.
Infine l’aspetto più interessante della nozione di campo per una’antropologia
dei soggetti di potere è «il diritto di accesso al campo stesso» che per Bour-
dieu è «legittimato dal fatto di possedere una particolare configurazione di
proprietà [...] che sono forme di capitale specifico» (ibidem, p.77, Bourdieu
1988, pp. 47-54).

Attraverso l’etnografia oggetto di questo Capitolo si vuole illustrare le
differenti forme di capitale simbolico utilizzato dagli attori e dalle istituzioni.
La nozione di campo ha permesso di sistematizzare un evento conflittuale che
ha coinvolto come attori principali le più alte figure di potere, le cui ricadute
tuttavia non si sono limitate a conflitti istituzionali, ma hanno coinvolto
circuiti sociali quotidiani. La deposizione dell’Omanhene fornirà numerosi
spunti di riflessione e non costituisce semplicemente un “evento mediatico”
dalla portata limitata alle istituzioni, ai processi istituzionali, alle sfere alte
della politica. Essa è probabilmente sempre stata descritta in quei termini
come, cioè, un evento che coinvolge solo le élite. In questo caso il campo è
stato allargato, inserendo nel conflitto anche eventi meno centrali che tuttavia
costituiscono elementi dell’analisi microfisica del politico.

Gli episodi trattano della vicenda che ha interessato Nana Nkuah Oko-
gyeabour Okumdom II, Omanhene del Regno Sefwi-Wiawso oggetto di una
serie di accuse e tentativi di detronizzazione. Il processo è di lunga durata e
la complessità e densità degli avvenimenti che vi sono intrecciati permettono
una analisi di vari elementi e di vari livelli che interagiscono nel campo po-
itico e consentono la comprensione del ruolo svolto dalle figure di autorità
tradizionali e moderne. Parallelamente la vicenda, un vero e proprio “fatto
sociale totale” del Sefwi negli ultimi anni, mette in luce le differenti strate-
gie utilizzate dagli attori, la circolazione e l’uso di simbologie del potere, il
ruolo della politica dei partiti, in sintesi ciò che fin’ora si è analizzato se-
paratamente. L’analisi della vicenda segue un criterio cronologico, utile nel
comprendere la successione dei fatti — peraltro al momento della stesura di

\[\text{Si veda (Robertson 1976), (Roberts 1983) ma anche (Busia 1951)}\]
questo lavoro non ancora conclusi — soffermandosi laddove necessario nel l’approfondimento di particolari aspetti. L’osservazione e la raccolta diretta di informazioni sul campo ha interessato alcuni mesi cruciali nel percorso di detronizzazione del Capo supremo di Wiawso.

La detronizzazione di un Capo, destoolement secondo l’inglese locale, è un momento cruciale e liminare della vita sociale di una comunità: se alla figura del capo, come si è visto, viene attribuita in maniera ideologica ma anche pratica un ruolo di continuità temporale ed unità comunitaria, il momento della sua destituzione per cause non fisiologiche (morte, malattia, anzianità) è vissuto come particolarmente drammatico, uno strappo dell’ordine sociale di difficile risoluzione. Detronizzare un Capo o un Sovrano è un atto che generalmente viene compiuto con estrema cautela: si tratta di un procedimento rituale che modifica, irrimediabilmente, il passaggio che l’individuo ha subito con il rito di installazione da persona ordinaria ad autorità, nana, nelle molte sfumature che questa espressione contiene (v. sopra, Cap. 1). Se l’installazione al trono è un rito di sacralizzazione della persona che acquisisce il potere (tumi, cfr. Cap. 7) nel caso della detronizzazione si attua una de-sacralizzazione, un ritorno all’umanità, un decreto pubblico del fallimento della persona che aveva ricevuto l’autorità al comando e alla guida del gruppo. Se i riti di detronizzazione sono «l’inverso dei riti di installazione poiché l’effetto è quello di desacralizzare ciò che precedentemente era stato reso sacro» (Gilbert 1987, p. 323, Rattray 1929, p. 81) questa dichiarazione di non conformità non può essere lasciata al caso. La lista delle cause della detronizzazione, le accuse al capo, (charges), sono quindi formalizzate in maniera precisa e, salvo conflitti, rese pubbliche.

La deposizione di un Capo spesso non è un procedimento lineare ed è accompagnata da numerose dispute. Le accuse mosse infatti nascondono molte volte una serie di ostilità interne al matriliclana reale, a volte risalenti al momento dell’installazione nella contesa per il raggiungimento al trono o per conflitti avvenuti nel corso del tempo, inimicizie tra il Capo e gli altri membri della famiglia. Molto spesso, poi, i motivi della deposizione rispecchiano in maniera velata la situazione politica contingente, i rapporti di forza, l’evoluzione politica del percorso della comunità. Il membro della famiglia reale, una volta istallato al trono, non è assolutamente esente dalle avversioni di eventuali contententi e dalle ostilità di alcuni membri della comunità: una volta in carica, un capo, diventa anzi un ricettacolo di conflitti che solo se gestiti con abilità non portano alla sua deposizione. La posizione di Capo o di Sovrano è, in tal senso, essenzialmente a tempo determinato.
I motivi della deposizione così come i procedimenti rituali, sono però abbastanza standardizzati ed alcuni dei primi sono molto precisi e non nascondono il reale motivo della deposizione. È il caso, ad esempio, dell’accusa di abuso di potere di cui si parlerà poco oltre per il caso di Okundom II. Altre charges, invece, sono formalmente precise e indicano un vizio o un elemento sostanziale della “persona del Re” che viene a mancare. Esse sono abbastanza comuni in tutti i procedimenti di detronizzazione e vengono utilizzate come strumenti retorici più che come cause reali: i difetti riscontrati nella persona del Capo che inficiano il possesso del seggio e quindi della carica, se può accadere che siano reali, diventano spesso etichette oggetto di diffusione popolare. Tra queste vi è l’accusa di impotenza, quindi un fallimento nella capacità riproduttiva della generazione, la pazzia, una malattia contagiosa. Altre possono essere legate alle abitudini personali della persona del Capo come l’eccessiva assunzione di alcolici, l’uso smodato di cibi, il fumare sigarette in pubblico, l’intrattenere rapporti sessuali con donne già maritate; oppure infrazioni di tabù, come il versare le libagioni ai seggi neri senza la presenza degli anziani, il camminare dopo il tramonto per le strade del villaggio senza un accompagnatore; ancora, le accuse possono riguardare comportamenti scorretti nei confronti delle altre cariche politiche, come ad esempio il non avere riguardo per gli anziani, il prendere decisioni che coinvolgono l’intera comunità senza la consultazione della ohemma. Alcuni dei motivi appena elencati più che portare ad una deposizione sono le cause di una abdicazione, una forma lieve di rimozione della persona in carica: questa è in genere volontaria, dovuta a sopraggiunte cause spesso non direttamente legate a comportamenti effettivi della persona. Una malattia grave e contagiosa, ad esempio, porta all’abdicazione poiché potrebbe mettere a repentaglio la vita dei membri della comunità, non consentire la giusta lucidità nel prendere le decisioni politiche e si tratta anche di un motivo simbolicamente grave essendo collegato all’impurità.

Le accuse al Sovrano appena descritte non sono prive di una logica e di un senso sociale molto profondo, anche se nella pratica sono spesso utilizzate come motivi standard, che nascondono cioè le reali strategie di deposizione. La non fecondità del Sovrano è, ad esempio, un elemento determinante nel percorso di deposizione: il Capo deve necessariamente avere una prole numerosa poiché essa sta a significare il possesso di una forza creatrice (tumi) che può essere estesa alla comunità. L’omanhene o il Capo nel villaggio è percepito nei termini della paternità: se il rapporto che esso intrattiene con i sudditi è paragonabile ad un rapporto di filiazione è allora insostenibile un
174 CAPITOLO 6. IL CONFLITTO: IL CASO DI OKUNDOM II

Sovrano senza figli, poiché ciò starebbe a significare una assenza di potere generativo (Cutolo, A., in Viti 2004, p. 237).

L’abuso di potere è, poi, da considerare come la massima accusa possibile. In questa definizione è possibile inserire una vasta gamma di comportamenti. Lo spreco delle risorse del seggio, il pronunciare ingiurie verso gli anziani, il prendere decisioni senza la consultazione dei dignitari, sono tra quelle cause che portano ad un accentramento individuale del potere e che devono essere contrastate. In genere l’abuso di potere è espresso in termini quantitativi: il Capo ha un «eccesso di tumi», di forza creatrice, che non gli permette di amministrare gli affari pubblici. Questa non è una spiegazione causale, quanto interpretativa: essa esprime cioè il senso dell’autorità socialmente costruito che l’abuso di potere mette in pericolo.

La deposizione di un Capo è formalmente organizzata secondo una procedura rituale (Rattray 1929, Sutton 1984, Gilbert 1987, Arhin 1989). Nella pratica, tuttavia, il procedimento “costituzionale” subisce delle modifiche talvolta anche sostanziali. La deposizione di un leader è, infatti, un fatto storico, nel senso che è strettamente legata alla contingenza politica e agli eventi che hanno portato a mettere in discussione l’autorità. Inoltre le procedure standardizzate subiscono modifiche notevoli dal momento che la deposizione può essere (e spesso è) sollevata da cospirazioni interne ai componenti della famiglia reale o da rapporti di forza esterni. Il ruolo delle cospirazioni è spesso decisivo: la maggior parte delle detronizzazioni subiscono un processo di revisione lunghissima — spesso di anni — proprio perché le procedure formali non sono state eseguite o perché le parti in gioco rispettivamente sostengono di averle seguite attribuendosi la corrispondenza esatta ai criteri. In sostanza è nella dialettica tra eventi e cospirazioni che si ricostruisce il ciclo di destituzione: in tal senso si può comprendere come la detronizzazione non è da intendere come un procedimento di “mantenimento dell’ordine sociale” tout court, in maniera struttural-funzionalista, quanto piuttosto uno strumento di azione sociale per il raggiungimento del potere che emerge nella competizione tra gli attori in gioco. La detronizzazione è il risultato finale di un percorso di tattiche e strategie molto complesse. Tuttavia il fatto che sia un insieme di disequilibri non porta necessariamente alla messa in discussione dell’ordine. Deporre un capo non vuol dire deporre l’ordine sociale né tantomeno metterlo in discussione. E’ all’interno dell’ordine simbolico, dell’insieme di regole consce ed inconscie (ivi comprese tattiche e strategie) e di un comune

---

3Rimando alla Parte Seconda lo sviluppo di questa linea di indagine.
orizzonte di esperienza che si gioca l’*agency* degli attori. Un ribaltamento totale dell’ordine non si attua con una deposizione quanto, piuttosto, con la critica radicale dell’autorità stessa cosa che nel *dostoolment* non avviene.

### 6.2 Le radici delle ostilità

Samuel Appiah Gyenin viene istallato al trono del Regno di Sefwi-Wiawso il 12 maggio 1997 con il nome reale di *Nana Nkuah Okogyeaboour Okumdom II*. La sua candidatura è stata selezionata all’interno del ramo dell’*abusua asankera* residente nel villaggio di Wiawso: la discendenza di Gyenin parte dall’antenato Nkuah o Ngoah Okumdom I, settimo *Omanhene* di Sefwi-Wiawso il cui regno si colloca approssimativamente nella prima metà del 1700. Il matrilignaggio di Okumdom I è uno dei rami della famiglia *asankera* con possibilità di accesso al seggio dell’*oman* in concorrenza con il matrilignaggio a cui apparteneva il precedente *Omanhene*. I due rami poggiano la propria residenza a Wiawso e si contendono il titolo di *nyakyr e* attribuito al candidato alla successione della carica. I due rami seguono il principio della rotazione al trono e per quell’anno il titolo doveva essere conferito alla parte di Okumdom.

Al momento della morte di Aduhene II — il predecessore di Okumdom II — tuttavia non era solo la discendenza uterina il criterio vincolante per la scelta e non solo le “qualità” tradizionalmente richieste alla personalità di un Sovrano. Una delle caratteristiche principali che i *kingmakers* dovettero prendere in considerazione per la scelta del candidato al trono fu il grado di istruzione, in particolare la formazione universitaria. Le recenti regolamentazioni legislative in merito alla scelta dei candidati idonei all’occupazione di cariche tradizionali disposte dalla *National House of Chiefs* sin dal *Chieftenancy Act* del 1971 (Republic of Ghana 1971), in effetti, sottolineano spesso come il grado di istruzione doveva essere tenuto in considerazione come un fattore rilevante per la posizione di un leader della comunità. Seguendo queste direttive quindi il corpo dei dignitari scelse Samuel Appiah Gyenin il quale vantava un titolo universitario in economia commerciale acquisito presso l’Università di Oslo in Norvegia:

«Il periodo in cui regnò Aduhene II fu molto buono. Quel Sovrano riuscì a portare avanti molti progetti di sviluppo per il Sefwi ed era benvoluto da tutti. Aduhene aveva una grande dote importante per un capo: sapeva parlare molto bene, era
in grado di parlare con tutti, con l'uomo comune come con il Presidente. C'era un unico difetto: non era istruito. Aduhene non ha mai avuto una educazione universitaria ed ora questa è una caratteristica importante per un Sovrano. Quando ci fu il momento di scegliere, Gyenin ci convinse per la sua esperienza di viaggio all'estero e per il fatto di avere una buona educazione. Una laurea in economia, credevamo, poteva portare solo benefici per la nostra comunità.» (Nana Adua Panyn, 2 febbraio 2006)

La scelta su Appiah Gyenin fu quindi caldamente raccomandata da molti *kingmakers* in particolare dalla *ohemma* della Sefwi-Wiawso Traditional Area. La dignitaria spostò l'ago della bilancia in favore del discendente di Okumdom I e prese la decisione finale escludendo altri candidati che, a parità di caratteristiche, mancavano del percorso di esperienze considerate moderne che invece Gyenin vantava di avere (Nana Adu Tawiah II, 22 gennaio 2006). Al momento della istallazione Gyenin salutò la folla che lo attendeva fuori dal Palazzo con parole di pregio al popolo sefwi, dicendo che per il suo contributo alla Nazione — con le tasse, le coltivazioni di cacao, le miniere ed il legname — erano necessari molti interventi infrastrutturali che lui avrebbe provato a portare avanti consentendo all'area di competere con altre zone del Ghana:

«Quello che ricordo del discorso di Okumdom II furono le sue parole sullo sviluppo e l'educazione. Egli disse che troppe aree del sefwi mancavano di edifici scolastici e case per gli insegnanti, come anche di corrente elettrica e strade asfaltate. Ci disse poi che in Europa aveva imparato molte cose su come si amministrano le comunità e che avrebbe tentato di portarle anche qui da noi. La folla si infiammò e quando fu portato con la portantina per le strade di Wiawso tutti lo applaudirono e lo acclamarono come il degno successore di Aduhene II che per tutti rimaneva un esempio di grande Re.» (Maxwell Aduhene, colloquio, aprile 06)

La retorica politica vuole che educazione e sviluppo siano parole chiave nella comunicazione pubblica, codici di attivazione del consenso utilizzati anche dai precedenti *amahene* ma in questo caso corroborati da un titolo di studio che avrebbe dovuto rendersi le promesse più convincenti. Altro discorso invece per il percorso di istruzione tradizionale, quell'insieme di pratiche
6.2. LE RADICI DELLE OSTILITÀ

rituali cioè attraverso le quali un Sovrano apprende la storia del Regno, i comportamenti, le modalità di governo. Già durante questo momento fondamentale della formazione del Sovrano, Gyenin a quanto pare dimostrò poco interesse, concentrandosi più su questioni pratiche (l’arte di governo) che storico-culturali (Nana Nkuah, 29 maggio 06). Quest’ultimo fatto rimane però da prendere con il beneficio d’inventario: gli avvenimenti di cui Okumdom II si sarà protagonista, infatti, hanno probabilmente indotto molti attori a rileggere il suo percorso iniziale da Sovrano con poca obiettività, indicando come numerosi difetti che sono esplosi successivamente fossero già in nuce nel candidato. Non è possibile verificare la correttezza di tali affermazioni che sono dunque da considerare come rappresentazioni molto soggettive. Anche perché, riflettendo su tutto lo spettro di testimonianze, in realtà agli stadi iniziali del suo governo come «omanhene» Appiah Gyenin godeva di un largo consenso in tutta la classe dirigenziale del Regno. Una dichiarazione illustrativa è dello Gyasehene, carica istituzionale tra le più importanti nonché vicine all’«omanhene» stesso:

«Gyenin ci illuse tutti della sua impeccabile correttezza. Parlava bene, aveva buoni modi di fare, molto occidentali ma rispettosi delle maniere tradizionali. Ricordo che portò un manoscritto voluminoso e ci disse che era la sua tesi di laurea in economia. Disse che quel libro sarebbe stato insieme all’agya la sua guida per il governo dell’oman. Non ti dico quanto la cosa ci convinse e ci fece piacere a noi anziani! [ride]» (Nana Adu Tawiah II, 22 gennaio 2006)


Okumdom II godeva inoltre dell’appoggio di molti esponenti politici del partito NDC di Jerry Rawlings, a quei tempi al Governo della Repubblica. In primo luogo egli era personale amico di Mr. Afriyie, medico, Ministro della Sanità nella legislazione successiva e proprietario di una clinica privata a Dwjunase, ai piedi della collina di Wia wso. Lo stesso Mr. Paul Evans Aidoo — ora Parlamentare dell’NDC per la Sefwi-Wia wso Constituency e allora

Dalle testimonianze a proposito dei primi tempi del governo di Okumdom II effettivamente si deduce che il nuovo Sovrano destava grande entusiasmo e consenso. Si dice che Okumdom II portò dall’Europa tantissimi oggetti al fine di donarli al seggio: vestiti, mobilia, strumenti musicali ed in particolare due Mercedes Benz ed un potente fuoristrada. Il Sovrano poi si dimostrava particolarmente munifico con i giovani: in ogni occasione pubblica esorta gli studenti a proseguire gli studi con impegno e si faceva garante di quei giovani in cerca di un serio lavoro. Sul piano più strutturale, tuttavia, le intenzioni amministrative e di governo di Okumdom non erano chiare: il Regno attendeva piani di sviluppo, strategie ma il nuovo Sovrano indugiava.

Un grosso impegno di Okumdom fu il costruirsi una rete di alleanza politica non di poco conto. Nei primi anni del nuovo millennio tuttavia iniziarono i segnali di un cambiamento negli appoggi che Okumdom II si era creato. Il 2000 è infatti l’anno della vittoria dell’NPP di John Kufour che segna la svolta “democratica” del paese. Il Sefwi, assieme ad alcune aree del nord del Ghana, resiste nella fedeltà al partito dell’ex presidente Rawlings fornendo i maggiori risultati elettorali a favore dell’NDC. Nel 2001 poi, a seguito della vittoria del partito di Kufour a livello distrettuale, si assiste anche al cambiamento nella dirigenza della District Assembly di Wiawso, in particolare nel suo rappresentante incaricato dal Governo che diventa Mr. Kofi Ahenkorah.

4Ho raccolto molte testimonianze informali in tutte le occasioni dove era possibile conversare con gli attori di Appiah Gyenin. In genere dialoghi con questo argomento non erano di facile avvio: il clima di tensione provocato dalla destituzione e, come si vedrà, dalla presenza di forze dell’ordine, induceva molti attori al silenzio con timore di essere ascoltati e denunciati per diffamazione. Quando si creavano momenti di distensione, invece, il dialogo fluiva liberamente e spesso con dovizia di particolari. Le note che seguono sono una sistematizzazione, più strutturata possibile, di una serie di appunti presi nel corso di queste conversazioni.
6.2. LE RADICI DELLE OSTILITÀ

È in questi anni che vengono presi i primi contatti con alcune ditte per l’appalto della costruzione della strada da Wiawso a Osei Kojokrom, nel Bia District al confine con la Costa d’Avorio. L’area sefwi soggetta al piano di sviluppo viene rappresentata dalla District Assembly e dall’amanhene e si impegna nella costituzione di una gara d’appalto tra alcune ditte. Nel 2003 si inizia anche a progettare la costruzione di una stazione radiofonica che avrebbe dovuto coprire l’intera area sefwi e che venne pensata con l’intento di programmare programmi educativi sull’istruzione e sulla sanità. Okumedom II divenne mentore del progetto procurando, nel corso di numerosi viaggi in Europa, una moderna attrezzatura radiofonica. Nel giro di poco tempo la costruzione dell’edificio della radio fu ultimata. La radio prese il nome di Liberty FM e grazie ad una potente antenna utilizzata per la trasmissione fu in effetti in grado di coprire anche i villaggi più lontani.

I programmi di sviluppo però, nonostante questi accenni, non proseguirono esattamente come da intenzioni iniziali. I villaggi sulla direttiva Wiawso-Asafo, che da tempo attendevano l’asfaltatura della strada o una sua manutenzione, percepirono dei ritardi notevoli nell’attuazione della costruzione. I commentatori, oggi, sostengono che quando interrogato sui ritardi nell’attuazione dei progetti infrastrutturali, Okumedom II rispondeva che le casse del seggio erano vuote e che quindi le risorse finanziarie mancavano. Questo tipo di risposte iniziò ad insospettire alcuni membri del Traditional Council che si interrogarono anche sul ritardo nella distribuzione degli introiti dalla tassazione sulle concessioni forestali e sulle miniere. Molti Capi locali, in particolare quelli nel cui territorio erano comprese aree di foresta estese avrebbero dovuto ricevere annualmente, come da regolamento, la loro percentuale di introiti. Anche in questo caso, secondo le fonti, l’amanhene rispondeva che i Capi avrebbero dovuto pazientare, che la situazione finanziaria del regno era critica e servivano degli sforzi per permettere di ristabilirsi. L’aspetto contraddittorio era però che l’amanhene dichiarava una aperta situazione economica in bilico nel regno compiva però numerosi viaggi, anche all’estero, a spese del Traditional Council utilizzandone le risorse. Interrogato più volte anche su questo Okumdom II rispondeva che era sua responsabilità cercare finanziatori per lo sviluppo del Regno e che il motivo dei suoi viaggi era proprio quello.

«Ciò che più ci colpiva era l’arroganza con cui Gyunin si rivolgeva a noi anziani. Per un amanhene questo non è un comportamento corretto: egli deve sapere che la sua istallazione è un volere
anche dei suoi anziani ed il rispetto è basilare.»(Nana Nkuah, 29 maggio 06)

Un motivo che si accompagnava a questi nella graduale perdita di fiducia e di non secondaria importanza anche se poco propagandato fu l’abbandono di Okundom II dei favori del partito NDC e lo schierarsi apertamente con il partito di governo. La sua amicizia con Mr. Afriyie si rinsaldò ancora di più quando quest’ultimo riuscì ad ottenere il titolo di Ministro della Sanità. L’amicizia tra i due si saldò al punto di diventare un’alleanza che sarebbe sfociata, nel corso degli anni, in un fronte interno al partito NPP contro il District Chief Executive Mr. Ahenkorah.

Ma un altro evento accadde in quegli anni che, benché avesse richiamato molto l’attenzione, fu presto dimenticato e non attribuito direttamente all’Omanhene. Il fatto — che produrrà in seguito la “saga” popolare contro l’Omanhene — avvenne a Sefwi-Tuman tu, un piccolo insediamento sefwi nel Juaboso-Bia District a Nord-Ovest del Wiawso District. In questo villaggio il 2 marzo 2001 Felicia Djebuah viene dichiarata dispersa dal marito. Le circostanze inducono l’uomo a rivolgersi al Capo villaggio Nana Kwadwo Ahí al fine di organizzare un gruppo di ricerca: ad un diniego del capo il marito decide di rivolgersi all’Assemblyman il quale con un gruppo di uomini inizia la ricerca nei dintorni del villaggio. Al momento dell’organizzazione del gruppo di ricerca è inspiegabilmente presente a Sefwi-Tuman tu un “prominente leader” di Wiawso che tenta di dissuadere gli uomini radunati dall’effettuare le ricerche, affermando che avrebbero perso il loro tempo inutilmente e che non si spiegava come mai si davano così da fare per cercare una donna quando a Kumasi o ad Accra ne scomparivano in tante al giorno. Secondo alcuni articoli di stampa scandalistica pare che questo capo importante abbia anche aggiunto, a mezza voce, che la donna probabilmente aveva abbandonato il villaggio per andare a prostituirsi ad Abijan, in Costa d’Avorio, frase che provocò non poco imbarazzo nei presenti. Il “prominente leader”, di cui parla la stampa, presente quel giorno alla spedizione di ricerca era Nana Okundom II. Dopo alcuni giorni di ricerca senza risultati, il gruppo inizia a pensare alla possibilità di una morte della donna. Il suo cadavere viene in effetti trovato sotto un cumulo di terra ai margini dell’appezzamento di terreno di un tale Yaw Pae. Dopo il rinvenimento del corpo ed il riconoscimento da parte del marito ciò che viene notato sulla donna è qualcosa di inquietante: al corpo, pare, che sia stato completamente rimosso il sangue. Il cadavere viene allora trasportato al Juaboso District Hospital dove il medico ordina una autopsia.
6.2. LE RADICI DELLE OSTILITÀ

Il medico però riceve una intimidazione a non eseguire l'autopsia da un autorevole membro della famiglia reale di Wiawso, che, anche in questo caso, pare essere stato Okumdom II. L’operazione viene comunque eseguita ed anche il referto accerta che dalla donna, dopo la morte, è stata completamente dissanguata.

I sospetti sulla responsabilità della morte della donna cadono immediatamente su Okumdom II la cui presenza in più di una occasione in momenti cruciali della vicenda è stata subito collegata con qualche correlazione con la morte. Il proprietario del campo dove è stato rinvenuto il corpo viene interrogato ma si dichiara completamente all’osco della vicenda.

La notizia della morte della donna si sparge velocemente nel distretto e viene subito identificata come un ritual murder, un omicidio spesso perpetrato a fini rituali. E a livello popolare il collegamento tra la morte di Felicia e l’omanhene di Wiawso si fa sempre più stretto. Le investigazioni a livello di Polizia continuano ad andare avanti. Yaw Pae, il proprietario del campo, viene arrestato. Tra gli indagati compaiono poi anche il Capovillaggio di Sefwi-Tumantu e suo nipote, Yaw Awuah. Anche Okumdom II viene sottoposto a degli interrogatori e ben presto entra nella lista dei sospetti. E a causa di questo omicidio inquietante — la cui cronaca è stata puntualmente descritta da numerosi quotidiani — che iniziano i primi conflitti tra Okumdom II e la ohemma Adua Panyin II. Il clima dei rapporti tra i due già da un po’ di tempo non era affatto cordiale. L’omicidio ed un potenziale coinvolgimento di Okumdom ad esso ha poi alimentato i sospetti e la diffidenza. L’omanhene una volta saputo di essere stato inserito tra i sospettati grida al complotto. Egli sostiene infatti che la ohemma e altri capi stavano complottando contro di lui infangando la sua reputazione.

Il clima di sospetti attorno all’omanhene ed una graduale perdita di supporto da parte della maggioranza dei componenti del Traditional Council derivò dalla palese strategia politica attuata dal Sovrano per crearsi una rete di alleanze con alcuni villaggi. Tra il 2001 ed il 2004 almeno in tre insediamenti sefwi Okumdom II interferì nelle decisioni riguardanti la successione al trono, tentando in varie occasioni di inserire al posto del candidato prescelto dai kingmakers locali il suo personale favorito. Il caso più evidente riguarda il villaggio di Akontombra, nel sud-ovest del Distretto. Akontombra è un grosso insediamento che costituisce la seconda area elettorale per il Parlamento del Distretto di Sefwi-Wiawso (Akontombra Constituency). Storicamente il villaggio non comprende rami appartenenti alla famiglia reale di Wiawso, tuttavia il suo prestigio politico risiede nel fatto che, secondo le
narrazioni orali, è questo il luogo dove in passato gli Amanhene si rifugiavano per cercare protezione in caso di attacco nemico. Il comando del villaggio di Akontomba veniva quindi affidato ad uno dei figli del Sovrano, un principe, la cui fedeltà al padre era garantita dal legame parentale. Lo stretto collegamento tra questo villaggio ed il Sovrano è anche sottolineato dal fatto che, storicamente, il Capo di Akontomba, era colui che si occupava di fornire la carne per i pasti degli Amanhene (Ofori 2005, p. 66). Il conflitto con Okumdom II occorse quando, durante l'elezione del nuovo Capovillaggio, il Sovrano di Wiawso impose ai dignitari il suo candidato diverso da quello designato come successore di Kwadwo Anini II, il Capovillaggio di Akontomba. I kingmakers di Akontomba, tuttavia, non seguirono le direttive dell'amanhene ed elessero infine il successore da loro designato. Okundom non riconobbe il Capovillaggio eletto ed impose il suo favorito come incastrato del seggio, allontanando i kingmakers da Akontomba e scegliendone altri al loro posto. Questa imposizione ha prodotto la presenza di due Capi nello stesso villaggio che affermavano la propria legittimità e la mancanza di un organismo di elettori che trovasse consenso. Anche dopo la destituzione formale di Okumdom II nel 2005 il villaggio di Akontomba non aveva risolto i conflitti interni generati dalla presenza di due Capi, cosa che ha costretto i dignitari a rivolgersi alla Regional House of Chiefs per risolvere la faccenda.

L'influenza dell'Omanhene si è introdotta fin dentro alle vicende di ordinaria amministrazione della vita sociale ed economica dell'area sefwi. Molte transazioni economiche sono state disturbate, interrotte o connotate dalla presenza, palese o nascosta, di Okumdom II. Nel 2003 un gruppo di persone acquistò un appezzamento di terreno nei pressi del villaggio di Kokrom, al fine di costruirvi un edificio commerciale. Gli individui acquistarono la proprietà del terreno dal Capo ed iniziarono dopo poco ad erigere l'edificio. Verso la metà dell'anno, però, la Suhuma Timber Company — una industria di legname che opera nell'area sefwi ed ha sede nel vicino villaggio di Dwjunase — venne a conoscenza della transazione e sostenne la proprietà della terra. I lavori furono interrotti, ma la Suhuma inviò alcuni escavatori per abbattere i muri che gli acquirenti stavano iniziando ad erigere. Essi si rivolsero allora all'Omanhene per ottenere un chiarimento sulla situazione. Il caso si risolse a favore del gruppo di persone che ottennero anche un rimborso di 50,000,000 di Cedis dalla Suhuma. La ditta consegnò la cifra all'Omanhene che anzi che consegnarla al gruppo di persone la trattenne per se'. In più il procedimento di chiarimento circa la proprietà della terra seguì dall'Omanhene procedette secondo percorsi non corretti: le terre del villaggio di Kokrom, infatti, appartengono giuridicamente al Tanoso Stool Land. La competenza di giudizio doveva quindi ricorrere al Tanosohene.

Ancora rispetto al seggio di Tanoso, vengono riportati alcuni ritardi nei pagamenti dei prelievi di sabbia e ghiaia dalle cave del villaggio che l'Omanhene avrebbe effettuato per la costruzione della sua abitazione privata a Dwjunase. I carichi sarebbero stati circa una trentina per una cifra totale di più di cinque milioni di Cedis che il Tanosohene non ha mai ricevuto.

I comportamenti del Sovrano hanno poi avuto conseguenze negative anche sullo sviluppo dell'area. Secondo quanto viene raccontato da alcuni componenti della Sefwi-Wiawso Youth Association, da molto tempo i giovani del sefwi chiedevano che parte degli introiti ricavati dalle concessioni di foresta per il taglio del legname date alla Suhuma Timber Company venissero investite per la costruzione di un centro sociale di aggregazione giovanile, nell'area di Dwjunase. Questo centro avrebbe dovuto essere costituito da un campo da calcio, una biblioteca attrezzata con computer e varie altre infrastrutture per i giovani. Gli accordi con la Suhuma erano stati presi da tempo. Il Traditional Council, però, ritardava nel mettere in bilancio la costruzione del centro e, dopo alcuni anni, i giovani presero coscienza del fatto che questo centro non sarebbe mai esistito. Il sospetto ancora una volta fu che l'Omanhene avesse investito i fondi destinati al centro per la costruzione della sua abita-
zione privata — una residenza mastodontica circondata da un grandissimo giardino — o per cofinanziarne un hotel di proprietà di Mr. Kwaku Afrìyie la cui utilità avrebbe dovuto essere quella di ospitare eventuali finanziatori di progetti di sviluppo per l'area sefwi. Le mancate promesse del sovrano e le sue false proposte inasprirono ancora di più i rapporti con i giovani e la collettività:

«Da molti anni ormai la Youth Association di Wiawso ha presentato una proposta di centro di aggregazione a Dwjunase. Abbiamo scelto quel luogo perché è il più popoloso dell'area attorno a Wiawso e li ci abitano moltissimi giovani senza occupazione: il centro poteva essere quindi un luogo utile per loro e per tutta la comunità. La vicenda è stata che, una volta presentata la proposta all'Omanhene lui ci ha assicurato che avrebbe stanziato i fondi prelevandoli dalle royalties della Suhuma che erano i soldi più immediato che poteva ricevere. Fummo subito rincuorati dalla decisione, pensammo che avremmo ottenuto il centro nel giro di poco tempo. Invece cosa successe? Gyenin non ha fatto altro che mettere un po' di cemento su un vecchio edificio e farci una sala da ballo che non serve a niente. Noi volevamo qualcosa d'altro e da tempo ormai [...] Abbiamo allora protestato e indetto una serie di manifestazioni a Dwjunase per sensibilizzare la gente sul caso. Siamo riusciti a farne una nel 2004, ma ci siamo trovati in pochi e la gente ci ha considerato solo persone che volevano fare confusione: ancora nessuno aveva preso coscienza con che tipo di persona avevamo a che fare» (Mr. Aduhene, 11 gennaio 2006).

È nel corso di questi anni che la posizione dell'Omanhene si fa sempre più critica. L'immagine che Appiah Gyenin sta costruendo di sé' stesso riproduce l'atteggiamento fortemente ostentato di un uomo ricco e potente, in grado di fare tutto, al di fuori delle norme che regolano la vita sociale. Ma Gyenin non è semplicemente un big man, egli è un Capo, una persona il cui principale obiettivo è il benessere della comunità, sostengono i sepre più numerosi oppositori. Alle numerose interrogazioni circa la mancanza nel seguire le procedure di ridistribuzione degli introiti, ai vari consigli che i membri del Traditional Council gli fornivano circa il suo comportamento, egli rispondeva presuntuosamente che la carica da lui occupata gli dava l'autorità di fare ciò che voleva. In più di una occasione — secondo molti testimoni — Okundom
6.2. LE RADICI DELLE OSTILITÀ

Il affermava che il seggio gli apparteneva per diritto e che la sua esperienza era superiore a quella di molti anziani e capivillaggio che non avevano mai viaggiato per il mondo e non sapevano cosa vuol dire sviluppo.

L’insolenza dell’uomo ha contribuito poi ad alimentare ancora più l’accusa fatta da più parti di spreco delle risorse, di approfittare dei beni della comunità. Il malcontento nelle schiere dei Capivillaggio e degli altri membri del Traditional Council non si riferisce in ogni caso solo all’accusa di sperpero delle risorse: Appiah Gyenyn non è stato in grado in quasi nessuna occasione a mantenere stabili gli equilibri politici dell’area, il fragile sistema di alleanza tra i capi che crea il consenso verso il sovrano e che si basa sulla corretta distribuzione degli introiti finanziari. I rapporti ostili che si sono venuti a creare nel corso del tempo con praticamente tutti i capivillaggio, la maggioranza dei componenti del wirempifoe e, non ultima, con la ohemma è proprio stata causata dalla politica strettamente autoreferenziale ed individualistica di Okumdom. Il sovrano, nella percezione della maggioranza delle persone, era identificato con uno sperperatore di risorse o, meglio, come un soggetto che utilizzava le risorse sociali per fini esclusivamente privati. L’accesso alla ricchezza era esclusivamente sua. La possibilità di partecipazione, cosa che avrebbe consentito un seppur fragile equilibrio politico, era assai limitata a quelle persone che lo appoggiavano completamente o che da esso venivano “comprate”: emerge quindi la pesante accusa di corruzione, di una politica basata sul clientelismo, sugli appoggi politici che si fanno via via più espliciti.

L’ingresso in campo della politica governativa e dei partiti, in particolare l’NPP, nelle vicende del sovrano sefwi nel corso degli anni diventa sempre più esplicita e chiara ai sudditi come ai capi subordinati e fa scoccare la scintilla di un movimento di opposizione al sovrano, inizialmente sommerso, basato su complotti e alleanze strette dalla ohemma con i capi e con i membri del wirempifoe e poi sempre più esplicitata. È probabile che nello stato avanzato della vicenda — quando ormai i rapporti e gli equilibri erano fortemente incrinati — che il partito di opposizione al governo, l’NDC, abbia appoggiato la causa della fazione opposta a Gyenyn. Per questo punto, tuttavia, siamo nel campo delle supposizioni: dall’etnografia e dalla voce dei informatori, anche i più vicini al partito, non emerge mai chiaramente uno stretto legame con l’NDC e, più in generale, uno scontro aperto tra partiti. Ciò che si evince però è la constatazione che l’appoggio chiaro del Sovrano ad un partito di Governo abbia insprito le relazioni e non sia mai stato completamente accettato dalla maggioranza dei sefwi, comunque elettori NDC. Un esempio illustrativo è dato dall’opposizione aperta che l’omanhene mostrava nei con-
CAPITOLO 6. IL CONFLITTO: IL CASO DI OKUNDOM II

fronti del District Chief Executive Mr. Ahenkorah, comunque dell’NPP, ma moderato. Alla fine del suo mandato come capo dell’Assemblea, nel 2004, a Mr. Ahenkorah è stato impedito di ricandidarsi a causa di una collaborazione politica tra Mr. Kwaku Afriyie ed Okundom i quali temevano di una sua potenziale ascesa ai quadri del partito e sabotaggio dei loro interessi locali, quali ad esempio la possibilità di stilare contratti con ditte di costruzione, concessionari minerari o forestali. L’ostilità di Okundom verso la modalità di voto dei suoi sudditi, in alcuni casi, è stata anche molto esplicita: nel corso dello Yam Festival del 2004 egli rimproverò ai presenti di non aver dato appoggio a persone in grado di aiutare l’area, sottintendendo l’antipatia verso i membri del Parlamento appena eletti dall’elettorato sefwi e tutti di appartenenza NDC. La preferenza che il Sovrano esplicitava in più di una occasione era verso Mr. Kwaku Afriyie il candidato NPP.

Lo spreco di risorse, la mancata partecipazione della gerarchia dei Capi al Traditional Council, la redistribuzione assente ed i collegamenti troppo espliciti alla politica statale prepararono gradualmente la formula del conflitto che di lì a poco si sarebbe acceso. Non è chiaro quali tra questi fattori siano stati quelli che maggiormente hanno influito sulla grave decisione di rimozione del Sovrano: un lavoro sulle testimonianze orali e sulle poche fonti a disposizione permette solo di ricostruire dinamiche generali. Tuttavia le premesse al conflitto possono essere sinteticamente schematizzate come segue:

- **Questione delle risorse**: la pratica della redistribuzione delle risorse da parte dell’Omanhene è stata brutalmente interrotta da Gyenin. I danneggiati sono due attori principali: i sudditi — nell’assenza di progetti di sviluppo dell’area — ed i Capivillaggio del Regno — i quali si sono visti togliere gli introiti principali;

- **Questione della rappresentanza**: l’autoritarismo di Gyenin nei confronti degli anziani e l’esplicita dichiarazione di sostegno ad un partito politico hanno incrinato la supposta imparzialità del Sovrano facendogli mancare da un lato la rete di alleanze politiche nelle sfere dirigenziali del Regno, dall’altro un appoggio da parte della “base”;

- **Questione delle alleanze**: l’arena politica del Regno poggia su basi instabili, anche nella vita ordinaria. La possibilità di un Sovrano di rimanere in carica per un certo periodo sta nel tentare di prendere
accordi con le fazioni avversarie attraverso logiche rivestite di consuetudine: il racconto della storia, i legami di parentela. Gyenn ha rotto le alleanze immediatamente escludendosi dal contesto politico e formando una sua rete di alleanze personali inimicandosi così non solo gli avversari storici ma anche i supposti alleati.

6.3 L’esplosione del conflitto

Verso la metà del 2005 la serie di comportamenti del Sovrano portano ad una esplicita dichiarazione di dissenso. Il primo attore a rompere l’alleanza, contrariamente alla consuetudine, fu la ohemma A dua P anyn che già da tempo si stava impegnando in un confronto con i membri del wirempifoe:

«Ricordo molto bene il momento in cui la ohemma venne da me per parlare della faccenda Gyenn. Le dissi che si stava facendo interprete di un sentire comune. Discutemmo a lungo su come risolvere la situazione: da tempo, forse anni, la ohemma suggeriva al Sovrano di comportarsi bene: “Ehi Nana”, gli diceva “guarda che se continui così i tuoi alleati ti toglieranno il seggio”. Beh l’uomo non voleva saperne. Lo stesso Gyasehene, che è uno degli uomini più fedeli all’amahene, lo sorvegliava e cercava di riportarlo sulla buona strada, ma la missione era impossibile [...]
Decidemmo di riunirci periodicamente, una volta alla settimana, per monitorare la situazione e nel caso essere pronti ad agire [...]
Poi a noi si unirono gli altri membri del wirempifoe al completo e quando ci rendemmo conto che l’opposizione era totale allora si pensò seriamente alla destituzione.» (Nana Kwadwo Owusu II, 26 gennaio 2006)

In realtà, sebbene l’opposizione politica a Gyenn fosse pressoché totale, alcuni Capivillaggio anche se privatamente schierati in sìavore del Sovrano, istituzionalmente continuavano a giurargli fedeltà. E tra questi, contrariamente alla dichiarazione del Twafohene, anche un membro del wirempifoe, Nana Gyebi, Capo di Kesekrom. Le cause di questa mantenuta fedeltà sono di due tipi: in primo luogo, secondo lo schema storico del Regno, il Capo di Kesekrom è considerato appartenente al lignaggio “figlio del Re” (aheneb, lignaggio figlio) il che sta a significare che i membri non avendo la possibilità di ereditare la carica — trasmessa per via uterina — stringono con il “padre”
un rapporto di alleanza particolare, basato su una forte fiducia. Tradizionalmente questi lignaggi non sovvertono mai l'ordine dell'omanhene ma anzi sono quelli che sempre gli sono fedeli. Da questo punto di vista quindi Nana Gyebi non poteva violare una norma socialmente conosciuta. In secondo luogo il Capo di Kesekrom è stato uno dei beneficiari della rete di alleanza costruita da Gyenin in quanto Capo influente e, soprattutto, detentore di un grande potere economico.


La lista delle accuse compile dal Traditional Council viene stilata nella sua versione finale nell'agosto del 2005. Il 25 di questo mese la formale richiesta di destituzione dell'omanhene Okundom II viene inviata alla Regional House of Chiefs di Takoradi per essere ratificata. Dalla charges list compilata dal Traditional Council emergono particolari interessanti; le accuse di cui viene imputato l'omanhene sono abbastanza esplicite:

1. OFFESA AGLI ANZIANI. L'omanhene viene accusato di averli chiamati in più occasioni col termine spregiativo bola che significa "spazzatura";
2. ASSENZA DAL PALAZZO SENZA AVVISO E VALIDO MOTIVO;
3. OFFESA ALLA ohemma;
4. APPROPRIAZIONE INDEBITA dei ricavi dalle tasse dal 1997 al 2004;
5. RIFIUTO DI PRESENTARE IL BILANCIO annuale;
6. EMISSIONE ASSEGNI senza il consenso del "Financial Committee";
7. CREAZIONE DI CARICHE SOVRAPPOSTE;
8. COLLEGAMENTO A CRIMINI;
9. MINACCE;
6.3. **L’ESPLOSIONE DEL CONFLITTO**

10. **DINIEGO VERSO I CONSIGLI DEGLI ANZIANI;**

11. **ASSENZA DI CONTRIBUTO ALLO SVILUPPO DELL’AREA;**

12. **SPERPERO DONAZIONI** in particolare quelle dell’Asantehene per l’istruzione che Okumdom tiene per se’.

(fonente: SWTCA Office of the Queenmother, 24 Aug 05)

La lista delle accuse viene firmata da sei dei sette membri del *wirempifoe*: Nana Adua Panyn II (*ohemena*), Nana Yaw Ntaadu II (*krontihene*), Nana Kwame Nkrumah II (*adontehehene*), Nana Adu Tawia (*gyaasehene*), Nana Kojo Owusu (*twafohene*), Nana Kwame Kesse (*dwarasamhene*). Il settimo membro, Nana Gyebi III, capo di Kessekrom e *wirempihene*, ovvero leader del *wirempifoe* non firma la lista delle accuse. Nana Gyebi non ha firmato il documento proprio in virtù di questo legame di filiazione politica. La sua figura è apparsa centrale anche nello svolgimento delle relazioni segrete e dei complotti che si sono istaurati tra le due fazioni create a causa della vicenda. I dignitari del regno, infatti, si sono divisi sostanzialmente in due schieramenti a seconda dell’appoggio al sovrano. La maggior parte di essi si è schierata con la *ohemena* e con i capi divisionali più importanti nella battaglia per la detronizzazione; altri, di contro, sono rimasti fedeli all’*Omanhene*.

In questa spaccatura politica del regno, Nana Gyebi anche se formalmente schierato contro la destituzione a causa della sua non firma del documento di destituzione, in realtà ha sempre svolto il ruolo di mediatore tra le due fazioni in lotta, operando come negoziatore, portando messaggi, cercando di ricucire i rapporti.

Le due fazioni si erano in realtà già formate tempo addietro. Le consultazioni della *ohemena* con gli anziani ed i capi del Regno circa la possibile destituzione dell’*Omanhene* erano iniziate già da alcuni mesi e nel luglio 2005 la notizia di un *destoolment* in atto diviene di dominio pubblico. La Youth Association già da tempo, come si diceva, aveva iniziato a manifestare il suo aperto dissenso contro l’*Omanhene* e a mobilitarsi pubblicamente. L’evidente stato di agitazione nel distretto fu probabilmente il motivo per cui venne preso il provvedimento che destò i commenti più negativi: l’invio di truppe militari per il mantenimento dell’ordine pubblico. La decisione venne presa dal District Chief Executive dell’Assemblea distrettuale di Wiawso in accordo con il Regional Security Council, discussa dall’Assemblea distrettuale di Sefwi-Wiawso il 12 agosto e votata, pare, all’unanimità.
Il contingente inizialmente inferiore alle trenta unità arriva a Wiawso proprio nei caldi giorni della detronizzazione ufficiale promulgata dalla ohemma. Quest’ultima, poi, alcuni giorni dopo l’invio del documento di richiesta di destituzione alla Regional House of Chiefs compie il sacrificio della pecora all’ingresso del Palazzo di Wiawso, simbolo della scissione del potere dell’omanhene e atto finale della detronizzazione. Con questo gesto la ohemma sancisce la fine del governo di un re e chiude i rituali di detronizzazione una volta per tutte. Fu proprio questo sacrificio che divenne, nel caso della detronizzazione di Okumdom II, il particolare performativo che i sostenitori del Soverano misero in discussione per evitare la destituzione. Essi sostennero la non regolarità del sacrificio, il fatto che è contro le norme sacrificare l’animale prima che l’omanhene abbia discusso e pubblicamente risposto alle charges:

«Quello che ha fatto la ohemma è un errore molto grave. Secondo le nostre regole non è possibile eseguire il sacrificio prima che tutto il wirempifoe abbia approvato la destituzione. La cosa più importante poi è che le accuse vengano lette pubblicamente, in presenza degli anziani. Noi abbiamo regole precise per queste cose perché altrimenti si correrebbe il rischio che chiunque, un giorno, si alza in piedi, prende una pecora, la sacrifica e dice che il re è destituito! Non è possibile fare così! Occorre che si segua la procedura regolare, perché destituire un sovrano è una cosa molto delicata. In più noi abbiamo il Chieftaincy Act che regola tutto per iscritto e dice espressamente che solo la regional House of Chiefs può approvare la destituzione di un sovrano» (Nana Gyebi, intervista)

L’errore della Queenmother è costato caro alla velocità di svolgimento della procedura di destituzione di Okumdom. Il sacrificio è il punto su cui la fazione dell’omanhene ha fatto leva per rallentare i procedimenti giudiziari delle Houses of Chiefs, sia a livello regionale che nazionale. È interessante notare, prendendo questo aspetto della vicenda, come le pratiche consuetudinarie vengano manipolate e come i differenti gruppi nel campo politico si propongano come i corretti interpreti della tradizione autentica. Interrogati sulle procedure di destituzione di un sovrano, i vari dignitari non producono mai una versione astratta ma evidentemente sempre condizionata dagli eventi e dalla parte politica da loro appoggiata. Se per la fazione vicina
all’"omanhene" — di cui Nana Gyebi può fornire una ottima interpretazione — i procedimenti rituali eseguiti dalla ohemma sono errati perché mancano di un consenso popolare e non seguono le procedure dei regolamenti del Chief-taincy Act, per la ohemma ed i suoi sostenitori la tradizione prevede che chi elegge un re può destituirlo, retorica classica degli akan (Arhin 1989) che, in questo caso, serviva alla rappresentante del lignaggio uterino per avvalorare il suo potere.

Naturalmente anche la questione del sacrificio è diventato un pretesto per alimentare la distanza tra le due fazioni. A fine agosto 2005, con l’arrivo del primo reparto militare, il clima a Wiawso si surriscalda. La popolazione vede installarsi una quindicina di militari armati di fucili all’ingresso del Palazzo dell’"omanhene", in pieno centro. Parte dei militari vengono posti a difesa dell’edificio della stazione radio Liberty FM, a poche centinaia di metri dal Palazzo. Da molto tempo gli abitanti di Wiawso non vedevano militari nel villaggio e la loro presenza fa risuonare l’eco di periodi non propriamente felici:

«Sembrava di essere ritornati ai tempi di Rawlings, con la People’s Militia che terrorizzava tutti quelli che si aggiravano per il paese dopo il coprifumo. Oppure ai tempi di Acheampong dove i militari erano le uniche persone che rappresentavano lo Stato. Io non so davvero quale possa essere l’utilità di questi signori [i militari, N.d.A.] qui a Wiawso: quello che sta succedendo è una questione che riguarda la famiglia reale, i capi e la ohemma. L’intervento dell’Esercito è un non senso. Ho paura per quello che possa succedere a Wiawso, la gente non è abituata a vedere così tante divise in paese e poi dei militari non mi fido fino in fondo»

Il 25 agosto 2005 alcuni membri del Traditional Council si dissodiano ufficialmente dal procedimento di detronizzazione portato avanti dalla ohemma. Molti Capivillaggio, soprattutto quelli la cui carica è piuttosto elevata, si trasferiscono dai villaggi nelle loro abitazioni di Wiawso per seguire meglio le vicende e stare più a stretto contatto tra loro. Le cospirazioni proseguono: la ohemma continua a tenersi stretta la rete di alleati a lei vicini, nonostante le pressioni dovute alla presenza dei militari e all’evidente errore di procedura rituale nella detronizzazione. Ma gli accordi sotterranei della Queenmother proseguono anche in un altro senso, nel tentativo cioè di creare una rete di
alleanze, a partire dalla famiglia reale, che approvi un nuovo candidato al trono di amhene in grado di rimpiazzare Appiah Gyenin. La fretta della ohemma è una strategia che le costerà cara nel corso dei mesi successivi: il piano degli antagonisti di Okundom II è forzare le procedure o al limite accelerarle fino a presentare a tutto il corpo dei dignitari le cose già fatte. Lo stimolo di cui la ohemma gode è probabilmente quello più grande: l'appoggio popolare. Le notizie riguardanti Okundom II, i suoi gesti ed i suoi comportamenti contrari al comune senso civico e alle regole del comportamento politico avevano già percorso le strade di tutti i villaggi del regno e le conseguenze delle sue azioni, come si è descritto nel precedente paragrafo, erano già state vissute da parecchie realtà nel regno, non ultima quella delle Youth Association che già da alcuni mesi avevano iniziato al loro battaglia contro l’establishment di Okundom II. A gettare benzina sul fuoco ci hanno pensato i media, in particolare il sistema della stampa scandalistica che, in Ghana, pare faccia più lettori che la stampa ordinaria. Già a agosto qualche quotidiano fa comparire alcune notizie scandalistiche su Okundom e sui troubles a Wiawso, subito messi a tacere dalla controinformazione della Liberty FM, radiostazione oramai in possesso di Appiah Gyenin, che diffonde invece notizie contrarie.

L’agosto caldo di Wiawso si conclude con la nomina, ufficiosa, di tale John Manu Chickah con successore di Appiah Gyenin designato dalla ohemma per ricoprire la carica di amhene del regno di Wiawso. Alcuni capivillaggio vengono informati della nomina e subito approvano. I membri del wirempiofe decidono di procedere con i rituali di istallazione del nuovo Sovrano, anche senza il consenso del settimo membro, Nana Gyebi, wirempihene. La Youth Association appoggia la ohemma nella sua decisione.

6.4 Cospirazioni e violenza

La fine del procedimento di detronizzazione non ha portato ad una pace tra le fazioni nè ad una conclusione delle tensioni politiche nel Regno. Si può dire anzi che è stato proprio a partire dall’agosto del 2005 che i rapporti tra i vari protagonisti della vicenda sono diventati più conflittuali, fino ad arrivare a eccessi scandalistici e all’esplosodere di violenze.

I fattori interessanti degli avvenimenti che seguono la decisione della ohemma e la proclamazione di un nuovo candidato a successore del seggio sono molteplici. In primo luogo è interessante notare lo schieramento di campo
delle due fazioni, una contraria ed una pro amahene, che pubblicamente si fanno portavoce dell’autenticità della tradizione utilizzando conoscenze differenti. La parte favorevole all’amahene utilizza nella battaglia differenti elementi, tra cui quelli della politica governativa, le conoscenze partitiche e una sorta di autoritarismo fine a se’ stesso che fa leva sulla personalità di Appiah Gyenin.

I sostenitori della ohemma, dal canto loro, si compongono di una varietà di personaggi che vanno dagli anziani, interpreti di una tradizione “autentica”, i Capivillaggio, che richiedono la loro parte di privilegi ed il diritto alla partecipazione al momento decisionale, ed infine i giovani, che corrispondono alla parte più modernizzata della società e le cui battaglie prendono pieghe conflittuali. La dialettica tradizione/modernità è quindi centrale nella spartizione dell’arena politica da parte delle due fazioni. I due termini scorrono da una parte all’altra dei competitori in campo, ognuno interpretando i contenuti di tradizione e modernità a proprio vantaggio.

Un altro elemento interessante è quello comunicativo. La trasmissione delle informazioni circa la destituzione di Okumdom II ed i complotti e macchinazioni gioca sul doppio binario del detto/non detto. Con questo si intende che le notizie hanno assunto nel corso della vicenda una circolazione apparentemente molto ampia, interessando tutti gli strumenti della comunicazione, dalla stampa scritta, alla radio, ad i cartelli stradali, ad internet. Comunicazione, quest’ultima, che risulta essere una novità nelle faccende cosiddette tradizionali. Le notizie così diffusamente diramate sono però tendenzialmente di tipo scandalistico, tendente più al pettegolezzo che all’informazione. La vicenda della donna assassinata a Sefwi-Tumantu è in effetti diventata quasi centrale nella serie di accuse di cui si è reso colpevole Appiah Gyenin, quando i fondamenti della sua concreta sono tutti da provare. L’informazione ufficiale, d’altro canto, non segue percorsi molto più neutri. La Liberty FM, di proprietà del sovrano, nei pochi casi in cui si è occupata della vicenda ha preso posizioni di difesa di Okumdom II. Gli antagonisti dell’amahene, i giovani in primo luogo, si rivolgevano per la diffusione delle notizie alla stazione radio concorrente, la Unique FM, con sede nel villaggio di Bosomoiso e di proprietà statale.

Parallelamente alla diffusione delle notizie, però, nel corso della vicenda un altro tipo di comunicazione era evidente, e si riferisce più al campo del non detto. L’assenza di comunicazione si è avuta con il fatto che lo Yam Festival, tradizionalmente il momento di incontro tra il Sovrano ed i suoi sottoposti, per l’anno 2005/2006 è stato saltato provocando un vuoto nel calendario
tradizionale sefwi. La festività saltata è stato un argomento ricorrente nelle testimonianze e nei commenti degli attori nel corso della permanenza sul campo: il rituale — il più grande e spettacolare del ciclo calendario sefwi — è un momento di confronto tra le istituzioni, di distribuzione delle risorse e, come si accennava, di risoluzione di conflitti e rinsaldamento di alleanze. Il suo venire a mancare è stato quindi un indicatore della grave situazione in cui si trovava ad essere il regno.

L’8 settembre la ohemma proclama ufficialmente Mr. John Chickah come nuovo wi 広mhen 庁e della Sefwi Wiawso Traditional Area. La cerimonia ha visto la partecipazione di un elevato numero di persone, una testimonianza del sostegno popolare alla politica di alleanze della ohemma. Durante il tradizionale bagno di folla al quale si sottopone l’wimhen 庁e una volta eletto, Chickah esprime parole di elogio al wirempifoe, strategia del consenso testimoniata anche dalla presenza del Adontehene — Capo di Bodu — al suo fianco (Daily Guide, 14 Settembre 05).

Nonostante la nuova elezione all’inizio di settembre la situazione a Wiawso è piuttosto tesa. Le truppe della Ghana Army sono ormai insediate permanentemente all’ingresso del Palazzo dell’omanhene e presiedono anche l’abitazione della ohemma, situata nella parte posteriore del Palazzo, e la sede della Liberty FM. Qualche scaramuccia tra i militari ed alcuni abitanti già ha iniziato a verificarsi i primi giorni del mese, in particolare con i tassisti che fermavano le loro automobili proprio all’ingresso del Palazzo, cosa non consentita per motivi di ordine pubblico. Il 15 del mese l’Executive Committee della District Assembly di Wiawso si riunisce in seduta ordinaria e discute del finanziamento delle truppe a carico del District Assembly Common Fund, ovvero le disponibilità finanziarie dell’assemblea ricavate dalla tassazione dei cittadini ed utilizzabili per l’implementazione dei progetti di sviluppo. Il provvedimento viene approvato: da quel momento la gestione finanziaria delle truppe presenti nel distretto di Sefwi-Wiawso passa alla Assemblea distrettuale. Dai verbali delle riunioni non si ricava l’esatto ammontare dei fondi destinati all’operazione definita «Maintenance of Peace in Sefwi-Wiawso»: nell’ottobre 2005, tuttavia, dai verbali si ricava che la somma fino a quel momento (per l’anno in corso) spesa dall’Assemblea ammonta a $635,436,000 Cedis (SWDA, Minutes of the meeting of DA, 27th October 2005), circa 50,000 Euro.

La decisione della District Assembly nel finanziarle le truppe militari a Wiawso destà ben presto i contrasti e le tensioni con la popolazione ed apre l’analisi ad un nuovo aspetto della vicenda che diventerà sempre più cenra-
le. Come si accennava poco sopra uno dei motivi per cui Appiah Gyenin è riuscito a sostenere la carica di *omahene* nonostante un atteggiamento autoritario manifestato precocemente, è stato senza dubbio il suo collegamento con autorevoli esponenti della politica governativa, in particolare Mr. Kwaku Afriyie. Con l’aiuto di questi Gyenin, una volta eletto *omahene*, è stato in grado di intessere rapporti economici con ditte. L’appoggio politico è stato reciproco: Appiah Gyenin ha beneficiato anche della lotta interna al New Patriotic Party che, nelle elezioni distrettuali del 2005, ha visto la vittoria di Mr. Appiah Kubi Baidoo sul precedente District Chief Executive, Mr. Kofi Ahenkorah. La situazione politico-elettorale del Distretto di Sefwi-Wiawso si mostra quindi piuttosto variegata: se il dirigente dell’assemblea è un membro forte dell’NPP di John Kufuor, nelle *constituencies* del Distretto — la Sefwi-Wiawso e la Sefwi-Akontombra — le forze politiche parlamentari sono schierate con l’opposizione, rispettivamente con Mr. Evans Paul Aidoo e Mr. Herod Cobbina. Nel corso degli eventi soprattutto il primo parlamentare sarà centrale nello svolgimento di alcuni complotti.

Tra la popolazione del distretto inizia a farsi strada la convinzione sempre più forte di una entrata in campo delle forze politiche partitiche nelle vicende che riguardano il regno dell’*omahene* Okumdom II. L’intreccio delle forze di potere governativo nelle logiche “tradicionali” è rimasta una conoscenza sussurrata, che rientrava nel non detto, fino al momento in cui, sostanzialmente si è rivelata paritaria da entrambe le fazioni. Eppure è stato proprio questo collegamento tra politica governativa e politica tradizionale che ha alimentato il fuoco del conflitto scoppiato negli ultimi mesi dell’anno. La miccia è stata il diffondersi di una notizia, pubblicata anche su alcuni quotidiani.

Verso la fine di settembre la popolazione di Wiawso viene a conoscenza di un tentativo di corruzione da parte del Western Region Minister sulla ohemma di Wiawso Nana Adua Panyn II. La notizia viene diffusa dalla stessa ohemma in una trasmissione radio presso la Unique FM Station e poi pubblicata sul quotidiano *The Chronicle*. Secondo le notizie diffuse sembra che al termine di una riunione tra la Queenmother, alcuni membri del Traditional Council ed il Regional Minister, quest’ultimo al momento dei saluti abbia chiesto alla regina di accettare una somma di 100 milioni di Cedis come risarcimento per alcune spese da lei subite nel corso delle vicende riguardanti Okumdom II e per chiudere definitivamente la faccenda. L’incontro tra l’esponente politico ed i dignitari tradizionali si era svolto nella abitazione della ohemma ed aveva come fine il tentativo di trovare una soluzione politica alla vicenda della detronizzazione: il tentativo di corruzione è parso come la prova
della copertura istituzionale di cui Appiah Gyanin godeva e del forte coinvolgimento del Governo nelle questioni tradizionali di Wia wso. La tangente del Ministro — rifiutata dalla ohemma e resa pubblica dopo alcuni giorni — può apparire come una notizia sviluppata dalla stampa scandalistica che in quei mesi iniziò settimanalmente a pubblicare articoli e reportages sulla vicenda sefwi. Pochi giorni dopo, tuttavia, il coordinatore regionale dell’NDC, il partito di opposizione al Governo, denuncia il tentativo di corruzione alla Commission of Human Rights di Takoradi e all’Administrative Justice Office regionale: le indagini sono proseguite nel corso del tempo accertando il tentativo di corruzione ma lasciando impunito il ministro, difeso dalla copertura istituzionale.

La notizia, vera o falsa che fosse, al momento però decretò l’aprirsi del conflitto tra i due fronti accelerando peraltro le pratiche di svolgimento dell’elezione del nuovo Sovrano. A fine settembre Nana Okogyeabour Kwadwo Aduchene III viene istituito come il nuovo amahene della Sefwi-Wia wso Traditional Area, acclamato a viva voce dalla stragrande maggioranza della popolazione sefwi. Appena annunciata l’istallazione il fronte di appoggio ad Okumdom II rileva nuove mancanze nei procedimenti rituali effettuati dal corpo dei kingmakers nell’intronizzazione del nuovo sovrano, appellandosi tra le altre cose al fatto che i riti di deposizione non erano ancora conclusi mancando l’approvazione finale della House of Chiefs: la situazione rimaneva quindi ancora in impasse.

Da un lato la popolazione sefwi — i giovani in prima linea — che riconoscevano Mr. Chickah come nuovo leader, dall’altro alcuni Capivillaggio, tra cui Nana Gyerbi wirempihene che sostenevano non ancora conclusi le pratiche su Appiah Gyanin. I due contendenti rimasero rinchiusi nelle loro abitazioni, Gyanin nella grande villa che si era costruito a spese del Traditional Council a Dwjunase protetto da una decina di guardie armate, Chickah nella dimora asanker di Wia wso a pochi passi dal Palazzo. Il fronte delle mobilitazioni giovanili diventa centrale proprio all’inizio della stagione delle piogge (l’autunno europeo). Dopo un tentativo — fallito — di manifestazione a Dwjunase la Youth Association di Wia wso prende contatti con esponenti delle élite intellettuali sefwi di Accra e Kumasi al fine di tentare di rimettere in piedi una organizzazione giovanile sefwi.

Da tempo una Youth Association era presente nel Distretto: appare abbastanza evidente, in ogni caso, come la vicenda di Okumdom II abbia fatto da legante per la coordinazione del giovani rinsaldando i legami e fornendo uno motivo per l’ingresso nel campo di una temibile forza politica. Le primis-
sime forme di visibilità pubblica della Youth Association sono stati i tentativi di manifestazione pubblica a Wiawso e Dwjunase, quest’ultimo luogo scelto in quanto sede del mercato e della stazione dei mezzi di trasporto pubblici e pertanto luogo ideale di raccolta di consenso. Sin dall’inizio la Youth Association ha trovato come principale ostacolo alla libertà di dissensio nelle forze di polizia poste a guardia dei luoghi “caldi” di Wiawso: nell’ottobre 2005 l’Assemblea distrettuale annuncia l’arrivo di un nuovo battaglione di militari da Takorani, coadiuvati dalla forze di polizia regolare della Stazione di Wiawso. La Youth Association tenta di negoziare con l’Assemblea, inviando formale protesta a cui sia il District Chief Executive che il Member of Parliament rispondono scaricando le responsabilità.

Nel novembre 2005 l’Associazione giovanile intensifica le riunioni al fine di programmare una manifestazione pubblica contro l’omahene Appiah Gyenin. L’assemblea finale dei primi del mese approva il percorso: il corteo partirà dalla stazione dei trasporti di Dwainase per risalire verso la collina di Wiawso e terminare al Palazzo dell’omahene. I responsabili dell’Associazione richiedono il permesso alla Stazione di Polizia ed in attesa dell’esito svolgono azione di propaganda per i villaggi limitrofi.

L’azione politica dei giovani utilizza strategie variegate che scivolano dalla retorica “tradizionale” a strumenti “moderni”. Appiah Gyenin, nella propaganda dell’Associazione, ha violato il patto con la comunità che lo rende generatore di vita, responsabile del benessere: egli è dunque un “assassino”, come spesso viene definito sia sui manifesti (Immagine 4, Sezione fotografica) che nelle adunanze pubbliche. La battaglia dei giovani è una lotta contro la violazione della “tradizionalità”, per far rientrare cioè nell’ordine delle cose la situazione. Per tale motivo anche nel corso dei mesi caratterizzati da maggior violenza, la Youth Association stringe legami sempre più forti con i Capi tradizionali avversari di Gyenin. Le relazioni tra i due attori rientrano nel campo del “non detto”: non sono mai alla luce del sole né tanto meno dichiarate apertamente.

La richiesta di manifestazione del novembre 2005 non viene accettata dalla locale stazione di Polizia che temeva disordini. Già era successo che alcuni giovani si siano trovati ad avere alcuni diverbi con i soldati presenti al presidio: a Dwainase, ad esempio, qualche settimana prima della richiesta di corteo, una automobile guidata da un soldato ha tentato di investire un gruppo di giovani della Association fermi ai bordi della strada. I giovani hanno inseguito l’auto lanciando bottiglie vuote.

La reazione dei giovani al rifiuto è stata piuttosto cauta sul momento:
l'opinione diffusa è di persistere nella lotta e di continuare con le assemblee, gli incontri e la contropropaganda anti-Appiah Gyenin. Riguardo quest’ultimo punto è interessante illustrare gli strumenti utilizzati non solo dai giovani ma da tutta la fazione contraria al Sovrano. I livelli di propaganda sono molti e solo apparentemente appaiono distinti: da un lato c’è una serie di informazioni che potremmo dire “ufficiali”, composte dalle dichiarazioni della ohemma circa gli sviluppi delle decisioni del Traditional Council o della House of Chief, dall’altro ci sono informazioni “scandalistiche”, che sostanzialmente tendono a creare una opinione pubblica contraria al Sovrano. In quest’ultime l’uso riveduto di simbologie e credenze tradizionali (o tradizionalistiche) è molto interessante: la saga di Felicia Djebua, la donna che pare sia stata assassinata da Gyenin, diventa in questo periodo il perno centrale attorno cui si crea l’opinione. Gyenin viene indicato dalla stampa come il mandante dell’assassinio al quale occorreva il sangue di una donna incinta per compiere certi rituali di potenziamento, per acquisire più potere una pratica diffusa probabilmente in periodo precoloniale ma che molto spesso si crede venga ancora utilizzata. La notizia pone direttamente il Sovrano implicato in una luce oscura: collegato con riti di potere che prevedono una vittima, Gyenin viene collegato alla magia nera, alla stregoneria. A livello popolare questa è una incrinatura molto forte al consenso: la fama di Gyenin si estende dal Distretto in varie parti del paese ed anche la stampa nazionale ne da’ notizia.

Le tensioni interne si sono aggravate nei primi mesi dell’anno 2006. La Regional House of Chiefs, dalla quale ci si aspettava una rapida sentenza che confermasse la destituzione, nel febbraio/marzo viene bloccata nel procedimento giuridico a causa di un conflitto di interessi. Il Presidente della House, l’omanhene di Bekwai, viene accusato dalla ohemma Adua Panyn di corruzione; ancora una volta Appiah Gyenin è apparso come il motore dietro la lentezza della House, colpevole della corruzione, ma in più si è aggiunto il sospetto di manovre politiche dell’NPP. La decisione del wirempifoe è stata quindi di rivolgersi alla National House of Chiefs, considerata più imparziale.

Con frequenza quindi i membri del wirempifoe si spostavano da Wiawso a Kumase, sede della House. Fu durante il ritorno da uno di questi viaggi che le automobili dei dignitari furono bloccate da alcune persone proprio alle porte di Wiawso: dai racconti sembra che gli aggressori abbiano colpito le automobili con bastoni e spranghe e bucato i pneumatici di alcune. La

---

5Cf. ad esempio Chronicle of Saturday 14 Gennaio 06, Heritage 3 Febbraio 06, Free Press 3 Agosto 06
notizia giunge a Wiawso immediatamente e provoca la dura reazione della Youth Association che collega immediatamente l’evento alla persona di Appiah Gyenin. Viene subito preparata una manifestazione pubblica: i giovani nel tardo pomeriggio del 17 marzo si ritrovano nei pressi della stazione dei taxi di Wiawso, armati di bastoni. Indossano fasce rosse e nere alle braccia e sul campo, simboli di guerra del passato precoloniale. Il gruppo si compone di circa una trentina di elementi intenzionati a raggiungere il Palazzo per protestare; vengono però bloccati dopo alcune centinaia di metri dai militari armati. Dopo alcune battute, qualche lancio di tappi di bottiglia, scoppia uno scontro. I giovani tentano di colpire i militari con i bastoni i quali, a loro volta, colpiscono con il calcio dei fucili. Dopo una ventina di minuti di confusione qualcuno tra i militari esplosa un colpo in aria ed il gruppo di giovani arretra. Interviene la Polizia che si frappone tra i giovani ed i militari e dopo circa un’ora riporta la situazione alla calma.


Nel maggio 2006 la Youth Association organizza un altro corteo dimostrativo, questa volta autorizzato dalla locale stazione di Polizia. La contestazione ha come oggetto questa volta le spese che l’Assemblea distrettuale sostiene per i militari presenti nel distretto. I giovani ritengono eccessivo lo sprecato di denaro per una situazione ormai non conflittuale ed accusano il District Chief Executive di appartenere alla fazione dei sostenitori dell’ex-amanhene. Il corteo, partito da Dwinase, giunge all’edificio dell’Assemblea distrettuale: una cinquantina di giovani, ornati come nelle precedenti occasioni di parafernalia di guerra, invadono il parcheggio antistante l’edificio: la parola d’ordine, ancora una volta, è “Appiah Gyenin murderer!”, “Appiah Gyenin assassino!”.

E’ questa l’ultima manifestazione pubblica dei giovani. L’azione politi-
CAPITOLO 6. IL CONFLITTO: IL CASO DI OKUNDOM II

c, dopo un periodo di grande tensione, si sposta nuovamente nel segreto
delle cospirazioni e degli accordi. Nel novembre 2006 la situazione è anco-
ra in stallo: le pratiche di destituzione sono ora nelle mani dell’Asantehene
sul quale la ohemma di Wia wso ripone la sua fiducia. La procedura non
è esattamente regolare: tutte le questioni riguardanti i Chieftaincy matters
dovrebbero passare i livelli delle Houses of Chiefs dove qualla nazionale rap-
presenta l’ultimo appello disponibile. L’Asantehene è stato coinvolto «per il
suo potere carismatico», secondo la Queenmother, «e perchè mi garantisce
la vera imparzialità».

6.5 Potere e dissenso

George Balandier (Balandier 1977, Balandier 2000) afferma che alla base di
ogni relazione politica si trova una interazione tra consenso e violenza. Il
potere si troverebbe quindi sempre in uno stato di tensione costante, e nelle
relazioni col potere ci sarebbe una sorta di resistenza al potere stesso (Fou-
cault, 1988). Il rapporto tra soggetti ed istituzioni si viene a configurare
come una dialettica, due poli nei quali è iscritta la possibilità del dissenso
(Balandier 1977, p. 254). Per il sociologo francese «la dinamica è inerente
testo quanto i principi che ne determinano le condizioni di formazio-
n e produzione» (Balandier 2000, p. 10): ogni sistema sociale implica una
differenziazione interna ed una messa in relazione degli elementi differenziati
(gerarchia); un tipo di ordine che emerge da questa differenziazione sociale è
vulnerabile in nome del carattere approssimativo, come lo definisce Balandier,
del sistema stesso. Il politico ed il potere, quindi, diventano i creatori dell’or-
dine nella sua piena realizzazione poggiando tuttavia su movimenti di forze
contrarie implicite nel sistema stesso che possono produrre cambiamento:
«ordine e disordine sono dati insieme» (ibidem, p. 11).

Se il dinamismo, il cambiamento, la contestazione sono impliciti nel si-
stema stesso — ne formano cioè un contenuto — rimane da comprendere
e definire che tipo di forma essi prendono, che strategie utilizzano e che
conseguenze hanno.

La narrazione etnografica ha presentato alcuni aspetti di una contesta-
zione politica in atto, dai toni spesso accesi. La rivolta contro il Sovrano
di Wia wso, l’amanhene, non costitusisce, come accennavo sopra, un episodio
nuovo nella storia sefwi; analizzando i precedenti casi di contestazione della
6.5. **POTERE E DISSENSO**

gerarchia politica\(^6\) si possono suddividere le contestazioni in due gruppi:

- contestazione contro la gerarchia: sono forme di dissenso che prendono la forma di ribellioni, di minacce al consenso ed hanno come motivazioni principali il mancato asservimento agli obblighi del potere (distribuzione delle risorse, rappresentanza, ecc.);

- contestazioni dentro la gerarchia: forme di contestazione (il caso descritto dal Roberts 1983 è esemplare) che sorgono all’interno della struttura di potere — gerarchie di Capivillaggio, matrilignaggio, Corte del Sovrano — basate su rapporti di forza interni per finalità di occupazione del potere. La forma può essere anche molto variegata: manipolazioni delle narrazioni genealogiche, scontri fisici. L’aspetto interessante è che un tipo di contestazione come questo può facilmente coinvolgere motivazioni “collettive” (accuse di corruzione, tanto per fare un esempio) che tuttavia non hanno a che fare direttamente con il reale motivo della contestazione.

La prima di queste forme di contestazione è quella che più si avvicina alla categoria del “disordine”, strumento euristico elaborato sempre da Balandier (Balandier 1991), ed è molto simile alla “ribellione” come la descrive Gluckman (Gluckman 1963). La seconda forma rimane nei confini del gioco di forza, del conflitto *per* il potere più che *contro* il potere. Alla luce delle vicende conflittuali che hanno caratterizzato la destituzione di Nana Okumdom II, mi chiedo se tuttavia anche la prima forma di contestazione — entro la quale si inseriscono gli eventi oggetto dell’etnografia — si possa definire nei termini di una *contestazione del potere, ovvero dell’ordine sociale costituito*. La risposta credo sia necessariamente negativa.

La contestazione prodotta nel corso degli ultimi tre anni nel Sefwi ha prodotto a mio parere paradossalmente più un rafforzamento dell’ordine sociale costituito — gerarchia politica, sistema di valori, rapporti di forza — che una sua inversione. In primo luogo il “disordine” era nel potere più che fuori da esso: l’azione dei giovani, i “contestatori”, non era diretta né a prendere il potere né tantomeno a contestarlo, per così dire, *in sé* su basi ideologiche nuove e rivoluzionarie. Ciò che i giovani chiedevano, tra le righe degli slogan nella manifestazioni, era in realtà il potere così come *dovrebbe essere secondo un senso socialmente diffuso del potere stesso*. Non era quindi l’autorità

---

\(^6\) Cf. Roberts 1983, Boni 2003, Cap. 4, Nana Adua Panyin, intervista 12 aprile 07, SWYA, intervista collettiva, 11 gennaio 07
ad essere messa in discussione, ma quell’individuo che non era in grado di esercitare l’autorità. In secondo luogo il fine politico (ed operativo) dei contestatori non era una messa in discussione della base delle relazioni politiche, del sistema di rappresentanza, dell’ideologia della gerarchia: la militanza dell’Associazione giovanile — fatta di alleanze strategiche con Capi conniventi, accordi con partiti politici di opposizione, ma anche di utilizzo di simbologie tradizionali, di categorie retoriche dall’efficacia consensuale molto alta (il definire il re un “assassino”, ad esempio) — ha mostrato molto chiaramente che non si trattava di organizzare le forze per creare un sistema nuovo, bensì, fondamentalmente, per ritornare ad un sistema che Appiah Gyenin aveva iniziato a scardinare dall’interno. Ancora una volta, paradossalmente, ma il disordine, il cambiamento, nella vicenda narrata in questo Capitolo, pare più “gestito” dal Sovrano che dal suddito: il primo si presenta come un “ribelle”, accumulatore individualista, mentre il secondo un reazionario. Evidentemente tale distinzione è da intendere alla luce di una concezione socializzata dell’autorità molto precisa.

L’autorità non può implicare completa negazione poiché si costruisce all’interno di dispositivo di potere diffuso e socialmente riprodotto che si struttura di fatto nell’orizzonte esistenziale e nel sistema di valori e produce ideologia.


Il racconto della destituzione del Sovrano ha fatto emergere la complessità delle relazioni tra figure del politico che evidentemente non sono separate o inserite in traiettorie indipendenti, ma anzi agiscono in concomitanza costituendo di volta in volta alleanze strategiche. Inoltre le lunghe vicende hanno portato alla luce soggettività del campo del politico che uno studio delle sole istituzioni non avrebbe fatto emergere. Parlo dei giovani, protagonisti indiscussi di una contestazione pubblica, organizzatori del dissenso e pianificatori di un passaggio da un momento politico ad un altro. Infine un ultimo elemento analitico interessante è costituito dall’insieme dei motivi per i quali il Sovrano è stato contestato e le conseguenze che hanno prodotto sul piano dei valori sociali condivisi e della costruzione sociale dell’autorità politica.
Tenterò, in questo paragrafo finale, di tirare le somme di questa Prima Parte evidenziando alcune considerazioni che rispondono ai punti appena delineati.

Più volte l'etnografia ha mostrato come parlare di campo del politico nell'area presa in esame vuol dire prendere in considerazione uno spettro di figure ed istituzioni davvero ampio. La struttura politica del Regno “tradizionale” non è semplicemente giustapposta all’organizzazione amministrativa dello Stato post-coloniale: esse sono, in un certo senso, intimamente intrecciate ed inglobate in una logica condivisa. I casi etnografici sulla giustizia, sulla gestione delle risorse e sull’amministrazione del quotidiano mostrano come i Capivillaggio, lungi dal soggiacere allo Stato, siano forniti di una vitalità politica di tutto rispetto e di una capacità creativa tale da permettergli di resistere al cambiamento. Ciò è dovuto, in primo luogo, ad un largo consenso di cui essi godono e dalla capacità di rispondere in maniera più chiara dei politici di professione alle richieste del corpo sociale. Dall’altro lato i funzionari dello Stato operano a stretto contatto con i Capi: ne sfruttano le simbologie e gli spazi di propaganda, vi si affiancano nei momenti decisionali, vi si sostituiscono nei contesti in cui il Capo manca. La politica statale pare godere di una certa efficacia solo nel momento in cui si inserisce nei codici politici del consenso di cui i Capi sono portatori. E, viceversa, le autorità tradizionali emergono e trovano consenso occupando i vuoti che lo Stato lascia. Sostengo quindi che le autorità tradizionali producano una cultura politica.

La contestazione, poi, non è contestazione dell’ordine ma nell’ordine. Quello che i giovani chiedono con la destituzione del Sovrano è il rispetto della norma dell’autorità diffusa, la possibilità cioè di essere soggetti inclusi nella redistribuzione.

Ora l’interrogativo da porre è sul quale tentare di dare una risposta o quantomeno un percorso analitico possibile è circa l’ordine stesso. Sulla base di quali principi si costruisce quest’ordine? Che sistema di valori esprime? In che modo permette il consenso di figure di autorità? Cosa esprime, cioè, il potere per cui crea dipendenza e subordinazione?
Parte II

Strutture dell’Autorità e della Soggettivazione: l’egemonia del Potere
Capitolo 7

La nozione di persona e di *forza*

7.1 Le “sostanze” della persona

La categoria di persona nei contesti africani è stata analizzata attraverso le concezioni relative ad essa nella coscienza e nel sistema delle credenze locali. Una premessa generale rispetto ai contesti africani è data dall’assunto che la persona anziché costituirsi come un ente atomistico si forma dalla pluralità di intrecci di relazioni sociali. Queste relazioni comprendono sfere legate al sovrannaturale (legami con forze spirituali, antenati) e al reale (legami di parentela materni e paterni, legami di filiazione e di alleanza) senza che vi sia separazione pratica tra le due sfere. La categoria di persona, nelle società africane è eminentemente sociale (AA.VV. 1973, Carrithers & Collins 1985).

Nel seguente capitolo tenterò di introdurmi nell’orizzonte conoscitivo 
sefwi, cercando di spiegare, con i termini e con le definizioni locali, i caratteri che compongono la persona. Questi caratteri appartengono ad una serie di sfere — parentale, religiosa, politica — che oltre a non essere disgiunte molto difficilmente sono distinguibili e definibili attraverso la terminologia di indagine delle scienze occidentali.

Il concetto di *tumi* — che concluderà quest’indagine — è stato tradotto con “forza” dalla letteratura e contestualmente ripropone la traduzione inglese che gli attori danno sul campo, “power”. Eppure, come si mostrerà, il termine italiano può essere utilizzato per altre nozioni locali riferite al concetto di persona: una operazione di semplice traduzione, quindi, corre il rischio della semplificazione.

Inoltre, accogliendo il suggerimento di Armando Cutolo (in Solinas 2005)
è necessario pensare queste nozioni locali non tanto nella loro funzione esplorativa, come molti autori sostengono (Gyekye 1995), piuttosto nel carattere interpretativo.

Un’analisi delle credenze attorno alle sostanze che compongono la persona non portano direttamente ad una essenzializzazione del simbolo nel fisico, del sociale nel naturale. Le stesse pratiche dei Sefwi in cui le sostanze sono oggetto di manipolazione (momento della cura), divinazione, preghiera o di discorso non portano ad identificare direttamente un modo d’essere, ad esempio, con un qualcosa di tangibile e corporeo. Le sostanze non reggono alla dicotomia etnocentrica tra spirituale e materiale, esse si spiegano nell’uno come nell’altro al contempo.

Nel caso, ad esempio, che ad una persona accada un avvenimento inusuale e questa persona desideri spiegarlo rivolgendosi ad un sacerdote dei feticci, ebbene questi non individuerà la causa dell’avvenimento in tale sostanza che caratterizza la persona in questione, bensì a partire da questa sostanza come «chiave di lettura per l’avvenire» (Augé 1986, p. 108), il sacerdote terrà in considerazione altri elementi che sono incorsi: cibi ingeriti, malattie avute, incontri con altre persone, circostanze, sogni.

«Non è affatto legittimo inferire meccanicamente il vissuto degli individui dalle definizioni di persona [...] dedurre il vissuto individuale concreto dai miti d’origine, dalle cosmogonie, dalle forme rituali o dalle teorie antropologiche locali è certamente sacrificare a una concezione strettamente esegetica del simbolismo. Quest’ordine intellettuale non è espresso, o all’occorrenza imposto all’individuo, se non come richiamo all’ordine, allorché l’evento impone la necessità di una interpretazione; quest’ultima tiene conto contemporaneamente della configurazione della logica complessiva (la somma del possibile e del pensabile) e della posizione degli individui in causa rispetto a questa configurazione» (Augé 2003, p. 11).

Anche McCaskie (1995, pp. 407, 408) nota che nell’analisi dell’apparato cosmologico e concettuale è necessario riconoscere ai concetti che si intende spiegare una “vaga resistenza”: essi sono spesso avvolti nel mistero e, altrettanto spesso, sono spiegati con difficoltà dagli informatori. Motivo per cui la seppur vasta argomentazione della letteratura in materia è spesso discordante e contraddittoria. Un’analisi può avere senso non tanto nel voler spiegare
questi concetti nel loro valore euristico o tanto meno esplicativo in sé di rigide definizioni della persona, quanto nell’osservare come questi concetti vivono nelle pratiche, quando e dove vengono “nominati”, per quali motivi e in quali connessioni sociali, ovvero esplorarli nell’utilità che possono avere come chiave interpretativa di fenomeni sociali. Una metodologia, questa, che, come si mostrerà, è spesso utilizzata dagli stessi attori sul campo quando devono spiegare un fenomeno. Il Capovillaggio, tanto per citare un esempio illustrativo, si sostiene che sia colui che ha molto tumi e con questo si intende dare una spiegazione alla sua posizione sociale.

Un altro limite da tenere presente è linguistico: alcuni concetti esprimono innumerevoli significati comprensibili nella loro specificità solo dal contesto in cui vengono usati. Sunzum ad esempio esprime, di base, due significati (vedi paragrafo successivo) per così dire principali, tuttavia è anche una categoria generica dai significati diversi (Gyekye 1995, p. 73): sunzum è legato agli abosom (divinità), nel senso che ogni abosom è un sunzum ma non viceversa (ibidem); sunzum può essere inteso come “l’essenza” umana oppure come un termine generico per esprimere le “forze” sovranaturali che circondano l’essere umano.

7.2 Sunzum, kra, mogya

Il termine twi sunsum (in sefwi, sunzum) può essere agevolmente tradotto con “spirito”. Esso viene utilizzato nel linguaggio corrente in una doppia accezione: sunzum può indicare una delle sostanze di cui si compone la persona, un principio intrinseco dell’essere umano (lo spirito di A); in altri casi il termine indica una delle presenze della cosmologia sefwi, un essere immateriale appartenente al mondo sovranaturale (lo spirito X) (Minkus 1980). Quest’ultimo significato si lega, come si accennava, agli abosom, i “piccoli dei” che popolano l’universo naturale sefwi: lo spirito di questi può interagire con il mondo degli umani attraverso la possessione che consente di materializzarsi attraverso un corpo.

In questa sede ci si soffermerà al primo significato del termine, quello cioè riferibile ad una delle componenti della persona umana. È indicativo tuttavia notare come il vocabolo esprima due significati distinti ma appartenenti allo stesso universo cosmologico: lo spirito della persona e gli spiriti che prendono possesso del corpo; come si vedrà più oltre, spesso gli spiriti che circolano tra
gli esseri umani sono gli spettri di persone decedute o emanazioni di divinità minori (abosoe).

Il sunzum è una sorta di principio intimo, di essenza dell’oggetto e dell’essere in cui è contenuto: riferito alla persona, il sunzum è il “carattere, lo spirito personale”, una essenza che influenza sotto il punto di vista comportamentale. Il concetto di sunzum viene tradizionalmente collegato alla linea paterna del bambino: la sostanza che compone lo “spirito” proviene dal padre che, durante il rapporto sessuale con la madre, attraverso lo sperma, fornisce la componente al futuro nascituro. La letteratura su diverse aree akan (Fanti, Ashanti) è abbastanza concorde sull’affermare la trasmissione paterna della sostanza; il sunzum viene associato ai rituali ntoro, legati alla capacità riproduttiva maschile, che il padre avrebbe al momento della nascita (Fortes 1965, p. 129). Berardino Palumbo (in Solinas 1994, p. 184) afferma che tra gli Nzema la sostanza trasmessa dal padre è il moyga, il sangue, nel quale scorre il sunsum che è un «principio vitale individualizzante, di carattere insieme fisico, psicologico e spirituale». Durante il concepimento si ha uno sforzo paterno che continua per tutta la vita dei figli attraverso il mantenimento. Il padre viene concepito come colui che modella, scolpisce, plasma oltre a nutrire. La trasmissione di questa sostanza è alla base del rapporto complesso e complementare a quello matrilineo che sussiste tra padri e figli (ibidem, pp. 184-200).

McCaskie (1995, p. 312) definisce la sostanza come una componente intangibile della persona di origini non umane che determina il carattere individuale, perciò legato al concetto di suban, figura, forma, carattere, “natura”. Sunsum può essere anche inteso come “essenza collettiva” (Golden Stool). Il Sunsum può essere coltivato: se il kra è fisso e inalterabile, il sunsum può essere cambiato o modificato con una educazione e applicazione (un sunsum leggero può diventare forte).

Nell’area sefwi viene tuttavia spesso sottolineata la connessione tra lo ntoro del padre — che determinerebbe il “carattere” del bambino — con la divinità suprema, Nyame. Nyame è il dio unico, dall’identità di genere ambiguo, che ha la dimora nel cielo; egli è il creatore delle cose della Terra, degli uomini e della natura, ma al contempo completamente distaccato dalle cose terrene, disinteressato ai fatti e ai fenomeni che succedono tra gli uomini. In alcune aree akan Nyame accoglie le anime dei defunti dopo la morte, nel sefwi la sua posizione rispetto all’uomo è discordante: alcuni informatori sostengono che il dio sia completamente indifferente alle azioni umane, altri lo nominano spesso soprattutto quando si entra in argomenti riguardanti la
procreazione e la nascita. Più conformi appaiono le dichiarazioni per cui Nyame agisce sulla Terra per mezzo degli “small gods” \textit{(abosoe)}, con segni, apparizioni, indicazioni sovrannaturali e, viceversa, i sacerdoti o gli indovini possono interpretare tramite speciali dialoghi con gli abosoe il volere di Nyame.

Inteso come “carattere” o “spirito personale”, il \textit{sunzum} determina le diverse personalità di un individuo: la debolezza caratteriale di un bambino, la timidezza (ad esempio delle donne), l’atteggiamento remissivo o docile sono indicatori di un \textit{sunzum} “morbido”; viceversa la riettosità, l’aggressività, la decisione caratteriale, il carisma (degli uomini) vengono descritti nei termini di un \textit{sunzum} duro. Attraverso determinati rituali, che riprendono per certi aspetti i rituali \textit{ntoro} eseguiti dal padre al momento della nascita del bambino, la sostanza può essere emancipata o limitata: non è semplice stabilire con certezza se i rituali descritti da alcuni informatori siano indirizzati esplicitamente al \textit{sunzum} o piuttosto, come si vedrà più oltre, al \textit{kra} (anima) proprio a causa di un ambiguo collegamento con Nyame.

Il \textit{sunzum} può essere fortificato attraverso l’assunzione di particolari sostanze, erbe, fiori essiccati, frutti di particolari piante (la cola, ad esempio) o alternativamente è possibile eseguire rituali, il più diffuso dei quali è l’offerta di bevande agli antenati.

Durante il periodo di permanenza nel villaggio di Tanoso, una tarda mattinata mi è capitato di assistere ad una breve esecuzione rituale di rafforzamento del \textit{sunzum}: un giovane, che abitava in una stanza nella casa accanto alla mia, dopo aver preso dell’acqua con una tazza, versò ritmicamente il liquido per terra, recitando delle frasi tenendosi la fronte con la mano. Ad esaurimento dell’acqua il giovane andò via. Quando la sera chiesi spiegazioni al mio padrone di casa egli mi disse che il giovane stava attraversando un periodo difficile e con quelle libagioni chiedeva l’aiuto dei suoi antenati “affinché lo rendessero più forte”. Spiegazioni più dettagliate mi fecero capire che si parlava di \textit{sunzum}. Il giovane ha voluto rendere il suo spirito più forte, alimentandolo con la forza (traducibile con \textit{tumi}, v. sotto) degli antenati: il giorno dopo l’avvenimento incontrai il giovane che rientrava dal campo; parlammo a lungo del suo periodo di difficoltà e, al momento opportuno, chiesi ulteriori chiarimenti su quella sorta di “preghiera”. Ottenni la conferma del fatto che le libagioni erano state versate «in nome del padre», commettendo l’unico errore di aver usato dell’acqua piuttosto che del vino di palma o del gin.

L’aumento dell’intensità del \textit{sunzum} è, in genere, la richiesta più diffusa
fatta agli antenati. Yaa Kanga, anziana di Tanoso ed esperta levatrice, mi descriveva i riti in questo modo:

«È come quando il fuoco si sta spegnendo sotto la pentola per bollire la cassava. Se devo preparare la cena il fuoco deve essere vivo, così l’acqua bolle velocemente e si cucina in fretta. Allora aggiungi della legna da ardere o del carbone, fino a fare alzare le fiamme. Se invece ho più tempo non aggiungo tanta legna ed il fuoco può rimanere basso. Vedi, lo spirito umano è come il fuoco: ogni tanto, a seconda di cosa succede o di cosa devi fare, deve essere alimentato, nutritito. Come la legna da ardere è l’alimento per il fuoco, così la forza (tumi) del padre è l’alimento per lo spirito (sunzum) del figlio [...] anche quando il padre è ormai nell’aldilà (ebolo)»

Victoria Ebin, descrivendo le attività di una società segreta in una comunità akan nel sud-ovest del Ghana, descrive il sunzum come uno spirito personale che può essere attaccato dalle streghe e appartenere a quella classe di “poteri” che possono essere emancipati con determinati rituali:

«Everyone is born with a personal spirit, known as sunsum, which provides protection from everyday hazards, but one can deliberately develop and strengthen this power through the use of “medecines” and magical objects. While this power is necessary to protect oneself and family against the attacks of destructive witches, a person who has a strong sunsum can unknowingly use this power to make mystical attacks on others.» (Ebin 1989, pp. 277-78)

Anche nel sefwi il sunzum, lo spirito personale, offre protezioni contro i problemi della vita quotidiana ed il caso del giovane di Tanoso è esemplare. Non sempre, tuttavia, è semplice stabilire se si tratta di “spirito personale” o di “spirito” inteso come entità sovranaturale. In generale per ottenere la protezione da quest’ultimo tipo di spirito è necessaria l’intercessione di uno specialista.

Nana Kwame Ngoa è uno di questi. Opera da lungo tempo come feti-
sh priest (abosohene, “capo delle divinità”, odifuo, “profeta”) nel villaggio

\[1\] Yaa Kanga, interviste e conversazioni informali, Tanoso
di Datano, a tre chilometri da Tanoso. È molto conosciuto nella zona nord ovest di Wiawso e molte persone giungono anche da lontano per avere medicine o consigli. Nana Kwame Ngoa è un “sacerdote dei feticci”, una attività polivalente che riunisce insieme la vegganza, la cura, la magia. Il suo potere è conosciuto soprattutto per quel che riguarda le protezioni spirituali: molte persone si rivolgono a lui per chiedere amuleti, sostanze per il rafforzamento dello spirito, sostegni soprannaturali. Egli possiede i poteri magici (suman, asuman, cf. Rattray 1923, p. 86) e la possibilità di fornire la gente di amuleti e talismani (asuman). Attraverso questo tipo di strumenti Nana Ngoa fornisce ai suoi pazienti una protezione spirituale.

Le sedute nelle quali una persona richiede assistenza spirituale seguono una performance abbastanza complessa, nella quale in primo luogo viene indagato lo spirito personale della persona in causa ed i motivi della richiesta. Le attività dello specialista vengono eseguite presso la sua abitazione (Immagine 5, Sezione fotografica) dove il paziente viene accolto in una particolare zona, accanto ad un altare dove siede il sacerdote. Il momento divinatorio, con il quale viene indagata la causa della richiesta di rafforzamento, è probabilmente quello più importante: attraverso di esso si cercano di comprendere connessioni spirituali maligne, eventuali presenze di streghe, e, infine, si testa la “purezza” (dwiare) dello spirito del richiedente. Questo vuole dire in pratica che il paziente, attraverso questo rafforzamento, non deve avere fini dannosi nei confronti di altre persone o della comunità. Dopo aver accertato la natura della richiesta il rituale di rafforzamento prevede un’offerta al sacerdote in cambio della quale viene consegnato un amuleto o un talismano.

Il concetto di sunzum, nell’area sefwi come in altre realtà akan, pare sia strettamente legato allo ntoro. È importante sottolineare come, anche in questo caso, l’ambiguità dei significati dei termini rimane implicita: le differenze regionali, ad esempio, ci offrono uno spettro di interpretazioni che mettono in luce un elemento rispetto ad un altro, uno “spirito” piuttosto che una “forza”, una linea parentale invece dell’altra. Sono difficoltà che è necessario tenere presente: i motivi possono essere vari, a partire da effettive variazioni geografiche o storiche (Chuckwukere 1978) fino a questioni di carattere metodologico (differenti interpretazioni, ad esempio, da parte degli informatori) o linguistico.

Il concetto di ntoro sottolinea ulteriormente il legame tra padre e figlio: al momento della nascita, infatti, tra i fattori che contribuiscono a costruire la persona del bambino — oltre al mogya e al kra, come si vedrà poco oltre — c’è la trasmissione del sunzum. Il padre è colui che trasmette questo spirito,
CAPITOLO 7. LA NOZIONE DI PERSONA E DI FORZA

forgiando così il carattere del bambino. Le qualità di questo carattere sono simili a quelle del padre in quanto i due condividono, secondo le credenze locali, il medesimo ntoro, ovvero “condividono” gli spiriti della stessa categoria. Avere lo stesso ntoro vuol dire essere legati da elementi di affinità caratteriale e significa, in particolare, essere legati da un legame di paternità e filiazione. 

Il padre ed il figlio che spartiscono lo stesso ntoro avranno un sunzum dalle qualità simili: al momento del concepimento, infatti, la metafora generativa vuole che il padre dia al figlio un sunzum dallo ntoro a cui il suo stesso spirito appartiene (Meyerowitz 1951, p. 29).

Non è semplice fornire una traduzione del concetto di ntoro: dalle informazioni ricevute sul campo pare che esso si configuri come una categoria di spiriti, un insieme che condivide le stesse caratteristiche:

«The spiritual bond is further strengthened by the belief that all who belong to the same ntoro manifest the same characteristics. Each Ntoro transmits a particular type of character to its members. [...] in addition, each Ntoro group has taboos» (Busia 1951, p. 198).

In questi termini, lo ntoro stabilisce una complementarietà tra padre e figlio; appartenendo entrambi alla stessa “categorìa di spiritì” condividono caratteristiche e responsabilità. La personalità del bambino viene così definita dalla linea paterna, attraverso la collocazione dello spirito in una categoria precisa. La possibilità di rafforzare il sunzum come descritto precedentemente si accompagna anche ad una serie di rituali che è possibile effettuare per lo ntoro. Per Busia (ibidem) lo ntoro si «lava» nominando la tipologia di appartenenza o utilizzando elementi naturali ai quali viene attribuito (acqua dei fiumi, erbe, rocce). Per Meyerowitz (1951, pp. 27, 28) i culti ntoro si concentrano attorno alla forza e alla capacità riproduttiva maschile e sono intimamente legati alle varie componenti della personalità umana.

Oltre al sunzum di fondamentale importanza è il mogya traducibile con “sangue”, sostanza che si trasmette per via uterina. McCaskie (1995, p. 300) definisce mogya come il «sangue sia fisiologicamente come sostanza sia filosoficamente come concetto»; il termine è sinonimo di abusua (matrilignaggio) ed essendo trasmesso per via materna come una proprietà esclusiva della discendenza uterina, è una delle componenti dell’essere umano.

L’importanza del sangue si riflette nelle diverse attitudini nei suoi confronti: il versamento di sangue, mogya gu, è in tutte le circostanze ritualizzato:
mestruazioni, esecuzioni, uccisioni. Alle donne durante il loro ciclo è proibito di cucinare, di vendere cibo al pubblico, di servire il Capovillaggio; in tutte le occasioni rituali più importanti lo sgozzamento di un animale (pollo, pecora, capra) ed il dissanguamento sono ritenuti una fonte di nutrizione per gli an- tenati e per il seggio. Il sangue riveste quindi l’aspetto di “nutrimento”, ma un nutrimento che può essere anche pericoloso. La sostanza infatti essendo legata alla sfera materna, all’abussa e quindi ad una identità di discendenza è tenuta in alta considerazione e controllata.

7.3  

TUMI: LA FORZA DELL’AUTORITÀ

Alle figure dotate di autorità si è tradizionalmente associato negli studi antropologici classici un carattere di sacralità. Questa può essere intesa come iscritta nell’essenza stessa della persona, come nel caso dei re taumaturghi di Marc Bloch, oppure viene costituita attraverso rituali e cerimonie che rendono “sacra” e quindi “dotata di autorità” una persona, come, per l’area akan, nei rituali descritti dal Michelle Gilbert (1987). In generale alle figure di autorità viene attribuita una sorta di unicità, siano esse nate sacre o diventate. I processi di costituzione dell’autorità sono differenti, ma le figure che la possiedono vengono concepite sempre con uno scarto differenziale rispetto alle persone “normali”. L’unicità del potere si manifesta nel trattamento che ad esso viene riservato (Busia 1951, pp. 36-7, Gilbert 1987, p. 327-28, Viti 1995, p. 232).

Un elemento che contribuisce al costituirsì di questa “unicità” della figura di autorità è indubbiamente la sfera sacra o mitologica attorno alla quale essa è avvolta. Parallelamente, l’analisi della terminologia con cui viene descritto il potere consente di comprendere i meccanismi della sua naturalizzazione, della sua iscrizione cioè nell’ordine delle cose: se la persona viene descritta nei termini di una composizione di differenti sostanze che hanno, come si è visto, cause ed origini differenti, al potere viene attribuita la sua unicità concependolo come depositario di una sostanza particolare, che in esso è più sviluppata che in altri soggetti. Il tumi, come si cercherà di mostrare, in realtà non è una sostanza specifica del potere ma è generalizzabile a tutti i soggetti a cui viene attribuita autorità. Ciò che pone la differenza tra un’autorità “normale” ed una gerarchicamente superiore è la quantità di sostanza che questa possiede ma, soprattutto, il modo in cui viene utilizzata.

Il tumi in area sefwi viene tradotto come “power”, potere (Boni 2003, p.
La descrizione di questo “potere” è complessa: l’ambito del discorso attorno alle sostanze che compongono le figure di autorità sono avvolte nel mistero e spesso nella censura volontaria. Parlare del Re o del Capo è spesso parlare di un tabù, di qualcosa che deve rimanere nel non detto: questo comportamento alimenta la carica sacra e segreta dell’autorità e mantiene sempre abbastanza vivo lo scarto differenziale tra le persone ordinarie e quelle autoritarie. Mantenere il riserbo circa l’aspetto costitutivo delle figure di autorità è anche dovuto al fatto che non si vuole trasmettere la conoscenza di aspetti rituali considerati cruenti agli occhi di un occidentale: l’uso dei sacrifici — che per certi versi richiamano i sacrifici umani un tempo frequenti — è spesso centrale nella costituzione dell’autorità ed i sacrifici o i rituali ad essi collegati possono essere compresi solo a partire dalla comprensione della loro complessa grammatica simbolica e performativa. Il ruolo delle componenti, le formule magiche, lo status di chi compie i riti sono tutti elementi inscindibili che formano le procedure di “produzione” dell’autorità.

Tradotto semplicemente come “potere”, al concetto di *tumi* viene subito attribuito un collegamento diretto con le figure dotate di autorità politica. Penetrando invece nella sfera simbolica della nozione e nei collegamenti che vengono fatti a partire da essa si riesce ad ottenere una descrizione più ampia ma intuitivamente più precisa di quella puramente linguistica. Alcuni eventi della lunga saga che ha visto l’Omanhene di Sefwi-Wiaawso come protagonista forniscono elementi per la comprensione del concetto di *tumi* e delle credenze ad esso collegate.\(^2\) Nel marzo del 2001 il cadavere di una giovane donna viene rinvenuto in un campo di cacao presso il villaggio di Sefwi Tumanu. La vittima viene riconosciuta come Felicia Gyebour: il corpo mostra i segni di uno stato di gravidanza avanzato. Da alcune incisioni sul corpo e da alcune tracce si capisce che dal corpo è stato estratto del sangue. Nell’area sefwi quelli che vengono definiti “omicidi rituali” non sono una novità: si tratta in pratica di uccisioni che avvengono in circostanze misteriose, spesso di notte, senza una apparente motivazione ed a scapito in genere di giovani donne o fanciulli. La zona attorno a Sefwi-Bekwai, a circa quindici chilometri da Wiawso, ad esempio è considerata pericolosa poiché in passato sono avvenuti numerosi omicidi, soprattutto decapitazioni. Queste morti inspiegabili vengono generalmente attribuite a cause rituali o di magia nera. È abbastanza diffuso il timore, soprattutto nei villaggi più isolati, di essere rapiti di notte e portati via. I responsabili di questi omicidi in genere si crede siano personaggi che

---

\(^2\)Cf. Capitolo 6.
intendono utilizzare il corpo o parti del corpo per scopi rituali. Cinque anni dopo l'omicidio di Felicia Gyebour le investigazioni della Polizia locale e del Dipartimento centrale di Accra portano all'identificazione degli esecutori: tra questi emerge la figura di Yaw Pae, il proprietario del campo di cacao dove il cadavere era stato ritrovato, e di Yaw Awuah. Dopo alcuni mesi Yaw Pae, agli arresti insieme agli altri quattro accusati, confessa di avere agito per conto di Yaw Awuah che si scopre essere nipote dell'Omanhene Nana Nkuah Okundom II. A partire da queste rivelazioni si scatenano, soprattutto nelle dicerie, una serie di sospetti circa il coinvolgimento del Re in questo omicidio. I sospetti vengono alimentati dalla stampa scandalistica: ciò che viene sottolineato è il fatto che il cadavere è stato trovato senza sangue e che la donna era incinta. Questi due elementi sono considerati centrali nei rituali di “rafforzamento” come vengono descritti dai Sefwi: dopo poco tempo, infatti, l’Omanhene viene pubblicamente accusato di essere stato il mandante dell'omicidio per scopi rituali personali. Il sangue della donna sarebbe servito a rafforzare il potere del sovrano ormai destituito dal popolo: secondo le credenze locali Okundom II avrebbe voluto proteggersi con la magia nera dai tentativi formali avviati dai kingmakers di destituirllo secondo la procedura legislativa. Un altro possibile uso del sangue che viene denunciato dalla popolazione è quello per cui, grazie ad una assunzione della sostanza della donna, il Re si sarebbe assicurato la forza necessaria per perseguire i suoi fini personali, aumentando fino ai limiti del legittimo la sua autorità. Le persone — Capi sottoposti o comuni cittadini — avrebbero ceduto nel corso del tempo al volere di Okundom II proprio in grazia di questa notevole autorità.

Le accuse verso l’Omanhene vengono anche formalizzate dalla Polizia che interroga i sospetti esecutori e lo stesso Re. Per un certo periodo quest’ultimo viene anche tenuto agli arresti domiciliari nella sua abitazione di Accra. Dopo un certo tempo però l’uomo, grazie alle conoscenze nella politica governativa e tra i dirigenti della National House of Chiefs, viene scagionato. Per la maggior parte dei Sefwi, però, l’Omanhene è in ogni caso colpevole delle accuse che gli sono state mosse ed i gruppi di giovani a lui contrari conservano le testimonianze di molti che avrebbero prove contro di lui.

Alcune testimonianze orali raccolte nel villaggio-capoluogo di Wia wso fanno spesso riferimento al concetto di forza: l’Omanhene avrebbe cercato di aumentarne la quantità per raggiungere un potere estremo. Maxwell Aduhene, un giovane di ventitré anni che gestisce un piccolo negozio di fotocopie, sostiene che «il vecchio Omanhene ha voluto proteggersi dagli attacchi dei suoi nemici spaventandoli con la sua grande forza. In realtà tutti ci aspettavamo
Capitolo 7. La nozione di persona e di forza

qualcosa del genere [l'omicidio, N.d.A.] perché quell'uomo [l'omanhene] non è mai stato “sano”: appena dopo pochi mesi dalla sua elezione ha voluto fare certi rituali personali con i suoi Seggi denigrando i Seggi della Regina e quelli degli altri Capi» (dialogo, 11/01/06); un altro giovane aggiunse che «avevo sentito parlare di omicidi rituali nella zona di Bekwai quando frequentavo la Secondary School. I maestri dicevano che era pericoloso aggirarsi per le strade periferiche del villaggio perché si poteva essere rapiti e portati via da gente che aveva bisogno del nostro sangue o dei nostri organi per rafforzarsi spiritualmente e combattere i nemici. Credo che l'omanhene abbia voluto fare la stessa cosa, anche perché sapeva che con un potere (tumi) debole non avrebbe sostenuto la condanna della Regina e dei king's makers». Un anziano presente alla discussione ci interruppe dicendo la sua: «È esattamente così. L'omanhene non è mai stata una persona forte. Ricordo che quando gli furono mosse le prime accuse da parte di alcuni anziani lui andò a piangere dal Gyasehene dicendogli che non gli avevano insegnato bene alcune cose quando era stato deciso per la sua elezione. In realtà ngeva, perché è un bugiardo! Già stava tramando di raccogliere la forza spirituale per arricchirsi rovinando i Sefwi che invece avevano bisogno di lui. Io so che lui è sempre stato un uomo debole, senza interesse reale per la sua gente. Ma mai, dico mai, avrei pensato che era anche un assassino!» (Joseph Kofi Asensu-Amponsah, dialogo, 14/01/06).

È interessante notare come le posizioni si assomiglino rispetto all'interpretazione dell'evento (l'omicidio) rispetto ad un concetto come quello di tumi. La forza acquisita dall'omanhene di cui i tre parlano non sembra avere caratteri positivi per diversi ordini di motivi: in primo luogo perché accumulata attraverso un procedimento illegittimo, ovvero l'assassinio di una innocente; in secondo luogo perché l'aumento della forza spirituale non era indirizzato ad un beneficio collettivo della comunità tutta, ma ad un bisogno individuale, l'arricchimento, la difesa dagli attacchi e dalle accuse, la protezione del proprio spirito; infine il motivo per cui il vecchio Re aveva bisogno della forza era anche la sua debolezza di spirito originaria, che porta implicita un'onta generale per il suo matrilignaggio reale e per gli antenati che rappresenta. Solo l'anziano che, tra l'altro, utilizza le parole più dure per descrivere l'operato dell'omanhene, coglieva il quadro generale di un evento del genere, riportando l'evento al periodo dell'installazione, seppure con brevi accenni dovuti al fatto di parlare in pubblico con alcuni giovani ed uno straniero.

La saga dell'omicidio di Felicia è ricca di spunti interessanti che ben mostrano il rapporto tra Capo e sottoposti e la concezione dell'autorità. In
7.3. TUMI: LA FORZA DELL’AUTORITÀ

Questo capitolo ci soffermeremo sulle credenze attorno al concetto di forza e all’uso magico del sangue della donna utilizzato nei rituali di rafforzamento. Come si accennava all’inizio del paragrafo la sacralità in genere associata alle figure di potere, per i Sefwi e per gli Akan in generale, non è intrinseca nella persona: non si nasce Re o Capo ma lo si diventa tramite l’acquisizione della sacralità ottenuta attraverso i procedimenti rituali di intronizzazione (Viti 1998, p. 327). Il sacro che, specificatamente, significa un collegamento con gli spiriti degli antenati, investe la persona che in tal modo acquisisce lo status. I procedimenti rituali conferiscono alla persona il *tumi*, l’essenza stessa del potere, ovvero la forza che garantisce e permette l’autorità. L’appartenenza al lignaggio reale è il presupposto iniziale per essere eletto alla carica politica. A questa caratteristica si aggiunge l’aspetto caratteriale legato allo spirito personale, il *sunzum*. Un certo grado di sviluppo del *sunzum* è fondamentale per ottenere la candidatura alla carica:

«Il fatto di essere in grado di fare qualcosa (*tumi*) per la comunità vuol dire che in partenza tu sei nato con uno spirito forte. Nessuno con uno spirito debole può fare il Capo o il sacerdote, ma nemmeno può chiedere che gli si porti l’acqua quando è finita. Prendi Nana: lui ha l’autorità (*tumi*) perché è stato scelto tra tutti in quanto era il più deciso e quello che sapeva parlare meglio. Imparava bene a suonare il tamburo. Ti saprebbe ora recitare molte delle canzoni che solo pochi sanno qui a Datano»(Nana Kwame Ngoa, 30/03/06)

Il *tumi* si viene a configurare, nelle parole degli informatori, come una dote, una qualità, una peculiarità che si aggiunge allo spirito personale:

«Vorrei dire che anche tu in questo momento possiedi il *tumi*. Il fatto che sei qui ora con me, qui a Datano e qui in Ghana, non è perché l’hai deciso una mattina e allora sei venuto a fare le tue ricerche. Ti è stata data una missione. Hai quindi l’autorità per fare le ricerche. Se hai lasciato il tuo paese e la tua famiglia qualcuno ti ha dato l’autorizzazione a farlo perché tu avevi un progetto, avevi bisogno di avere delle notizie. E ora sei qui da me e mi fai delle domande per avere queste notizie. Ma non è per caso. Tu hai il tuo *tumi* di essere un ricercatore, ed è il fatto che hai imparato delle cose per esserlo. Io ho il mio di rispondere alle
CAPITOLO 7. LA NOZIONE DI PERSONA E DI FORZA

tue domande e aiutarti in certi aspetti della tua ricerca. Abbiamo entrambi due autorità [...] tu quella di fare domande ed io di soddisfarle.» (Nana Kwame Ngoa, 30/03/06)

La “sostanza” che porta all’esercizio di una capacità trasformativa sulle cose e sulle persone, una “autorità”, in prima istanza si caratterizza come un elemento appartenente alla persona in generale, senza attribuzioni di carattere politico. Il “tipo” di tumi caratterizza un grado diverso di possibilità di azione nel reale, che nella sua massima espressione copre l’intera comunità, diventa cioè “pubblico”.

IL TUMI TRA PROTEZIONE, AZIONE E POLITICA

Kwame Thomas Ngoa ha circa 63 anni ed è il terzo di dodici fratelli. Da circa 40 anni accoglie nella sua casa a Datano persone da tutto il distretto per aiutarli a risolvere una lunga lista di malattie, sventure, attacchi di stregoneria o per fornirgli protezione spirituale e lettura del futuro. Thomas Ngoa è conosciuto come Nana Ngoa, okomfu — sacerdote dei feticci — molto famoso nell’area. Le sue capacità sono note soprattutto in campo medico, nella lotta contro la stregoneria e nella protezione spirituale. Le sedute di cura si svolgono la domenica mattina, presso la sua abitazione, ai margini del villaggio. In genere sono presenti due assistenti e l’anziana madre, la quale si crede possegga il “vero” potere magico che nel figlio si manifesta. Nana Ngoa è in contatto con sette entità spirituali maggiori e con circa trenta minori: durante le sedute di cura o di azione performativa, a seconda delle esigente del richiedente, Nana Ngoa invoca lo spirito specialista: se si tratta di curare malattie facilmente individuabili vi è uno spirito particolare, così come per gli attacchi di stregoneria e per la previsione del futuro.

In forma più o meno standardizzata, le sedute si svolgono in più riprese. Il primo incontro è conoscitivo: il paziente espone la richiesta ed il sacerdote invoca lo spirito che crede adatto a

---
7.3. **TUMI: LA FORZA DELL’AUTORITÀ**

soddisfarla. Nana Ngoa a quel punto entra nella dimora, abbandonando per un attimo una sorta di altare sul quale è seduto e dove è circondato da amuleti e strumenti del mestiere; una volta entrato, al suono di alcune campane ed invocando frasi magiche, lo spirito chiamato si impossessa del corpo del sacerdote. A quel punto egli esce, si risiede sull’altare, e chiede nuovamente il motivo della visita. Lo spirito richiede quindi al paziente di ritornare la prossima volta con alcuni oggetti o pietanze, che sono il suo nutrimento. Della frutta, delle noci di cola, del caolino, della carne, o anche antiche monete, fibbie, lacci di cuoio, sono tutti oggetti che lo spirito può richiedere per esercitare il suo potere.

Nella seconda seduta avviene la performance vera e propria che si differenzia a seconda del tipo di richiesta. Nel caso di malattie è necessaria una terza seduta, poiché nella seconda avviene l’indagine cosmogonica e della persona nelle sue esperienze di vita e nei motivi per cui la malattia è sopraggiunta. Anche nel caso di attacchi di stregoneria la sedute spesso si moltiplicano, poiché tutto dipende dal percorso di indagine che il sacerdote deve compiere al fine di comprendere i motivi, l’evento ed il soggetto che hanno scatenato la stregoneria.

Un tipo di performance per cui Nana Ngoa è molto famoso è la protezione spirituale. Grazie all’aiuto di alcuni spiriti il sacerdote può garantire a determinati individui la protezione per particolari eventi della vita o a causa del mestiere che esercitano. La protezione viene attivata sul tumi della persona, attraverso pratiche rituali quali libagioni, sacrifici allo spirito particolare e costruzione di amuleti. Molti individui che esercitano mestieri rischiosi — quali ad esempio gli autisti di mezzi pubblici, soggetti ad incidenti stradali, i minatori, i poliziotti — chiedono spesso la protezione contro gli eventuali pericoli del loro lavoro. Ancora, molte persone si rivolgono al sacerdote — e conseguentemente ad uno spirito particolare — per essere assistiti in determinati momenti della vita o per essere aiutati ad affrontare certe circostanze. Matrimoni, funerali, riti di passaggio in genere sono gli eventi classici in cui viene richiesta assistenza spirituale, ma anche viaggi e spostamenti, colloqui di lavoro, giorni iniziali di apprendistato, esami scolastici, sono momenti in cui «è necessario che la persona faccia bene le cose, perché dalla forza che si
esercita in quel momento dipendono molte cose della vita» (Nana Kwame Ngoa, 13/04/06). L’azione personale è quindi assistita da una entità spirituale — che peraltro può essere anche un ente personale della persona stessa — che potenzia il tumi in un determinato momento e per un determinato fine.

Il potenziamento del tumi di un Capo o di un leader politico per fini di gestione delle cose pubbliche è sostanzialmente visto alla stessa stregua di un potenziamento ordinario ma naturalmente con differenti qualità e caratteri:

«Il tumi di un Capo non è lo stesso di quello di una persona ordinaria. No! Il Capo ha responsabilità più grosse e soprattutto riguardano l’intera comunità [...] quando un Capo richiede aiuto spirituale per affrontare grosse decisioni, occorre quindi che io stia molto attento: devo conoscere l’uomo, sapere che è di nobile stirpe, che il suo carattere (sunzum) è buono [...] Potrei citarti i nomi di grosse personalità — non solo Capi ma anche businessmen e politici — che sono venuti da me, di notte, a chiedermi di fare i riti [di rafforzamento]. Io parlo loro. Chiedo a cosa servono. Qual’è il motivo per cui vogliono che io lo faccia [...] molti li ho rimandati indietro perché capivo che in realtà volevano solo rubare» (Nana Kwame Ngoa, 13/05/06)

Secondo il sacerdote il riti di rafforzamento del tumi “politico” non sono molto diversi da quelli ordinari: l’unica differenza è che viene utilizzato il sangue di un bovino e, spesso, della carne di cane come nutrimento spirituale. Le finalità sono tuttavia diverse ed è pertanto necessaria una analisi della persona che richiede spesso alcune sedute senza nessuna garanzia di accettazione della richiesta.

L’“aumento del tumi” può portare infatti ad un eccesso di potere, un abuso, che ha effetti solo negativi. «Per piantare le piantine di cacao» affermava Nana Ngoa in forma proverbiale durante un rito di rafforzamento (13/05/06) «bisogna esercitare una lieve pressione sul terreno al fine di sotterrare le radici. Ci vuole forza ma non troppa, se no le radici si spezzano». Akyeampong e Obeng (1995), sostengono che lo spazio spirituale non solo è cruciale per l’efficacia sociale, ma stabilisce anche i limiti del potere egemonico, che è trasformativo e per tale motivo da condurre entro determinate coordinate.
7.3. TUMI: LA FORZA DELL’AUTORITÀ

Il tumi oltre ad essere una “forza” particolare è utilizzato anche per descrivere “l’autorità a compiere una missione” che conferisce particolarità alla persona. È interessante la definizione di tumi come “capacità di generare mutamento” (Gilbert 1987, p. 305): il soggetto dotato di un carattere particolarmente adatto può produrre dei mutamenti sulla realtà che portano benefici o malefici. La possibilità di fare delle domande era spiegata nei termini di una autorizzazione fornita a me come ricercatore sulla base di alcune qualità, come la conoscenza del mestiere. Il mio introdurmi nelle conoscenze altrui era inteso nei termini benefici di una conservazione delle loro “tradizioni” che altrimenti si sarebbero perse.

L’applicazione del termine tumi si riferisce, generalmente, all’attività politica e ne descrive i termini, le circostanze ed i limiti (Akyeampong & Obeng 1995, p. 483). Tale concetto permette di interpretare i caratteri ed i comportamenti che costruiscono la persona politica. Fabio Viti (1998, p. 147) parla di timi (una possibile declinazione baule dell’asante-twì e del sefwi) come “forza personale” e lo utilizza per descrivere, ad esempio, le attività di un personaggio, “uomo forte”, che attraverso mezzi illegittimi come la stregoneria impone la sua personalità fino a raggiungere il titolo di Capo. Il timi è anche uno degli attributi fondamentali del famien (l’autorità massima per i Baule) che si unisce al fanga: questo termine indica una “forza”, “potenza” [...] espressione materiale, intesa come energia, forza fisica, capacità di costrizione (p. 231), ad esso si unirebbe il timi come qualità immateriale, concorrendo alla formazione della capacità di comando. Il timi è un attributo della persona regale e trova il suo fondamento in uno spirito (che Viti chiama wawe che è ciò che si interroga durante le interrogazioni del cadavere) più sviluppato di quelli ordinari che proviene dal legame con gli antenati. Fanga e timi possono essere intesi come forza esteriore e forza interiore: l’esempio del colonialismo aiuta a comprendere in che senso. I colonialisti con l’invasione dei territori baule hanno espropriato i capi della loro capacità di comando e d’azione, del loro fanga quindi, della forza esteriore: in questo caso i capi sono stati costretti a ridimensionare il loro raggio d’azione, ormai fortemente limitato. La perdita del timi invece pare più legata ad interventi soprannaturali, come attacchi di stregoneria: questo porta il famien a perdere la sua stessa forza vitale, la forza del suo giudizio.

I Sefwi pare non compiano questa distinzione tra esterno ed interno: il termine tumi racchiude sia una capacità pratica e dinamica (proiettata verso l’esterno quindi) sia una essenza non materiale che è contenuta all’interno della persona. La persona che possiede un tumi è una persona alla quale
rivolgersi per certe istanze, ma è anche una persona verso cui portare rispetto sia per le qualità e caratteristiche che sono utili per tutti sia per il fatto che, possedendo una sostanza spirituale, può essere tendenzialmente pericoloso. Ma il pericolo non è tanto dovuto ad una violenza esercitata direttamente: piuttosto il Capo o la persona con un *tumi* essendo fuori dell’ordinario ha acquisito proprietà magiche.

Il *tumi* deriva da qualcuno, viene trasmesso, è oggetto di un passaggio sotto il segno di una relazione precisa. Il padre trasmette la capacità di esercitare un’arte, un mestiere o semplicemente il comando al figlio che lo segue nelle sue attività (Cutolo, in Solinas 2005, p. 121): il genitore che trasmette il *sunzum*, quindi lo spirito personale che segna il carattere del bambino, nel corso del tempo è responsabile della formazione e sviluppo del fanciullo il quale, a sua volta, se intende esercitare bene il suo ruolo di “uomo” deve imparare dal padre.

Il carattere spirituale del *tumi* lo rende oggetto di culti e di rituali di rafforzamento. Seguendo Terray (1994), Pierluigi Valsecchi (in Viti 2004, p. 112, 113), nella sua analisi storica dei sacrifici umani, analizza il «prendere la vita come esclusiva competenza del sovrano» basata sulla necessità del Potere di costruirsi simbolicamente, di alimentarsi dei suoi sottoposti per rafforzare la sua capacità d’azione, il suo *tumi*. Come in tutta la regione, anche nel Sefwi i sacrifici umani sono ormai un ricordo lontano e spesso tacito. Il raffronto simbolico con i sacrifici animali è tuttavia presente:

«Non tutti possono richiedere questi rituali e solo in determinati momenti. Molta gente ha paura di quello che si fa: da molto tempo ormai gli esseri umani non vengono più sacrificati. Ma a volte capita di trovare corpi senza vita e non c’è spiegazione, anche se tutti sanno cosa è successo. Quindi quando faccio questi rituali deve essere tutto in segreto. Ma non perché non si possa vedere, è perché la gente ha paura [...] Mi chiedevi perché si utilizza il sangue di una donna incinta. Innanzitutto devi sapere che il sangue di una donna incinta è molto potente perché contiene tre *sunzum* diversi. Lei ha il suo, che gli diede suo padre [...] Lei ha il suo, che gli diede suo padre al momento della nascita. Poi nella sua pancia ha quello del bambino che sta nascendo e nella sua vagina quello del marito. Questi *sunzum* collaborano insieme per far nascere il bambino, con la grazia di Dio. [...] Allora è la cosa più potente che c’è. Ma queste cose sono proibite. Non si può fare quello che hai letto perché la legge
7.3. TUMI: LA FORZA DELL’AUTORITÀ

lo vieta e bisogna essere civili. [...] Però, sì, il motivo è che se
usì il sangue come fortificatore il tuo tumì diventa enorme, tal-
mente grande e potente che il sunzum non può reggerlo, da forte
diventa debole e allora non si riesce a controllare più le proprie
azioni. Per questo poi si fanno cose malvagie ed è per questo che
da tanto tempo ormai a noi ci hanno proibito di fare rituali con
il sangue umano» (Nana Kwame Ngoa, 30/03/06)

I rituali di rafforzamento al giorno d’oggi sembra che si limitino ad un
semplice incremento del tumì per azioni o eventi particolari, senza intervenire
sul potere della persona in generale. Viene utilizzato il sangue di animali da
cortile, di montone, agnello o pecora, raramente ed in casi eccezionali quello
bovino: la sostanza viene misciata con delle erbe, piante o frutti in genere
a cui viene attribuito un potere magico o che si pensa siano il nutrimento
degli dei (come la cola, ad esempio); il composto formato viene aggiunto al
cibo e assunto la sera prima del giorno in cui si dovrà essere “fortificati” per
compiere delle azioni. In questo senso il rito di rafforzamento può essere ese-
guito sicuramente per il Capovillaggio, il giorno prima di una sua partenza,
o per un ricevimento ufficiale. Il sangue come componente magico viene però
raramente assunto: in genere la persona assume le altre sostanze ed il sangue
dell’animale viene simbolicamente versato nel momento dell’assunzione; nel
caso dei rituali di ammattimento dei seggi, invece, il sangue unito ad altre com-
ponenti magiche ha una importanza cruciale nei termini di nutrimento per gli
antenati (Gilbert 1987, p. 305, Pellecchia 2004). Il rafforzamento del tumì si
ha più spesso sotto forma di “benedizione” o consacrazione della missione agli
antenati, ed in questo coinvolge le varie autorità nelle sue molteplici forme:

«Può anche avvenire che l’Assemblyman, dopo la sua elezione,
faccia visita al villaggio e venga da me a chiedere l’assistenza degli
spiriti del villaggio. Io allora mi lascio possedere e sacrifico un
pollo e grazie agli spiriti posso capire se il suo modo di governare
sarà positivo o no per la comunità. È raro ma a volte avviene.
Molti di loro però [gli Assemblymen] non ci credono fino in fondo
e preferiscono solo salutarmi senza fare i rituali.» (Nana Kwame
Ngoa, 23/04/06)

Thoman McCaskie (1995, p. 315), definisce l’otumi «il livello più alto
al quale un’autorità politica può esercitare» ed è simbolizzata all’interno del
CAPITOLO 7. LA NOZIONE DI PERSONA E DI FORZA

panorama cosmologico asante nel sika dwa kofi — il seggio d’oro dell’Asantehene — e personificata nel Sovrano. In prospettiva comparativa lo spunto etnografico dato dallo storico inglese può essere applicato senza problemi al discorso circa il tumi sefwi. McCaskie, inoltre, fa notare come tumi corrisponda anche ad una espressione verbale che traduce un’azione pratica basata su una capacità, il to be able (to do something) in inglese. In più, aggiunge, un derivato nel linguaggio politico è otumfo otumfoo e cioè “colui con i poteri massimi”, in pratica l’Asantehene. Un tipo di definizione come quella fornita dallo storico è da unire, a mio parere, con quella “capacità di generale mutamento” (Gilbert 1987, p. 305) che chiude la concezione locale dell’autorità come possibilità di intervento sulla realtà in senso qualitativamente e quantitativamente cumulativo.

Oltre a questi due aspetti, un elemento intrinsecamente fondante del tumi, dell’esercizio del potere, è il carattere relazionale. Come a merito sostiene Fabio Viti (1994, p. 233) «il famien è al centro di una rete di relazioni che mettono in gioco i suoi parenti più stretti e i capi delle famiglie» che, astrando dall’etnografia particolare, significa enfatizzare il fatto che non solo l’autorità non è innata nelle personalità che la esercitano ma anche che è in rapporto a differenti ambiti del sociale, primo tra tutti quello spirituale ed ancestrale, da cui viene fatta derivare. Essa si esercita in prima istanza nella famiglia — capacità riproduttiva dell’abusua — poi nel circuito clientelare — possedimento di schiavi, in passato, e di servi, clienti, servitori, aiutanti — ed infine nell’ambito comunitario — riproduzione del benessere collettivo. Non manca, come si è visto, una sfumatura sovversiva “sovversiva” dell’autorità, che se eccessiva porta alla distruzione. Tale aspetto verrà esaminato nel prossimo capitolo.

In conclusione ciò che il sistema di credenze legate alla persona mette in luce, come si accennava all’inizio del Capitolo, non è tanto il fatto che concretamente l’attore sociale si compone di determinate forze, quanto, piuttosto, il fatto che egli agisca conseguentemente alla credenza di tali forze, un atteggiamento, potremo dire, di credenza posturale. Il tumi — potere, autorità, forza — si situa al centro dell’azione sociale accompagnato dalle altre sostanze. Esso tuttavia permette la relazione e l’agire in maniera concreta nella realtà.
Capitolo 8

Forza ed anti-forza: rituali e stregoneria

8.1 Riti della forza

La categoria di forza, *tumi*, riveste un ruolo centrale nella fenomenologia rituale sefwi. Un’analisi completa dei riti sarebbe una operazione complessa che non è oggetto di questo lavoro e si rimanda pertanto a lavori precedenti (Pellecchia 2004); in questa sede può essere utile richiamare alcuni aspetti etnografici che mostrano come opera il *tumi* nell’organizzazione della performance e nella trasmissione di un sistema di valori socialmente condiviso. La categoria mostra i contesti in cui si può parlare di *autorità* e le ricadute di questa nelle pratiche sociali.

Il senso della maggior parte dei riti sefwi può essere ricondotto all’accrescimento del *tumi*: il seggio, il Capovillaggio, il Sovrano ed il Regno, si crede abbiano bisogno, periodicamente, di rafforzare il loro *tumi* eseguendo delle operazioni che si sostiene siano tramandate da secoli. Il *tumi* può avere la necessità di essere irrobustito anche in momenti più quotidiani o in seguito a fratture dell’ordine, conflitti, attacchi di stregoneria, malattie. Anche in questi casi la performance rituale gioca un ruolo chiave nella ricomposizione dell’ordine, nella riaffermazione della forza e, non ultimo, nella socializzazione della disarmonia che si accompagna alla sua risoluzione attraverso la riaffermazione del potere della forza.

I fenomeni rituali sono quindi di entità differente, sia per estensione pubblica che per significato. I Sefwi posseggono una complessa ritualità legata
al calendario tradizionale che fornisce una periodizzazione del ciclo del raccolto dell’igname (elluo), il prodotto base dell’alimentazione locale. I riti si dispiegano per tutto l’anno coinvolgendo tutti i villaggi del Regno e tutti i sudditi: il ciclo inizia dalla sede del Palazzo dell’Omanhene, Sefwi-Wiawso, con l’Elluo Festival, il maggior rituale dell’area per importanza simbolica e per imponenza organizzativa: il rito celebra l’inizio del raccolto dell’igname, ma al contempo fa da palcoscenico all’autocelebrazione del potere. Durante l’Elluo Festival l’Omanhene ed il suo entourage percorrono le vie principali di Wiawso facendo sfoggia del tesoro reale, monili d’oro, bracciali, ombrelli colorati, e trasportati su particolari portantine accolgono l’arrivo, pure maestoso, di tutti i Capivillaggio del Regno nel loro ordine gerarchico. Il Festival dura sette giorni e prevede una complessa serie di eventi. La partecipazione popolare è enorme: da tutte le zone del Regno, per quasi tutta la durata della manifestazione, la popolazione di Wiawso raddoppia.

Una sezione centrale dell’Elluo Festival prevede una rievocazione del mito di fondazione del Regno, attraverso una riproduzione delle gesta di Nana Bumankama, l’antenato fondatore. Dopo aver percorso la via principale di Wiawso, l’Omanhene seguito in formazione militare dal suo entourage dai Capivillaggio e da alcuni sudditi, si avvia verso una sorgente posta ai piedi della collina dove sorge il Palazzo, la kolika stream dove si crede che nel passato remoto Bumankama avesse trovato i granchi che gli indicarono una fonte d’acqua. È in questo momento che il tumi del Regno subisce l’intervento di rafforzamento: nella rievocazione del mito si attua un collegamento tra il mondo degli antenati fondatori ed il presente dell’Omanhene reggente. L’ordine politico riceve la massima santificazione possibile, quella del passato: il Sovrano viene fatto sedere sul seggio dorato del Regno — poloe, il maggiore tra i seggi — ai bordi della sorgente. Il linguista incaricato, in genere il primo linguista, con un calabasch prende dell’acqua dalla pozza e ne estrae dei granchi. L’estrazione è sintomo di buona riuscita del rito: a questo punto la

---

1 Sul calendario tradizionale akan cf. (McCaskie 1980).
2 Le sette divisioni militari in cui è suddiviso il Regno di Sefwi-Wiawso fungevano un tempo da battaglioni di guerra, ognuno comandato da un safohene o comandante. Esse sono chiamate: asafo, ampende, akonfode, avese, gyaase, kydom, okyeame. Al giorno d’oggi la performance militare si limita ad essere riprodotta nei festival: le divisioni, capeggiate dal relativo comandante, circondano l’Omanhene e le sue guardie personali, ciascuna in una posizione ben precisa in modo da difendere il Sovrano a 360 gradi. La funzione delle divisioni oggi non è puramente rituale: i loro comandanti, che sono poi oggi Capivillaggio o figure prominenti della vita politica, possono contare sui membri della divisione come gruppo di pressione politico (Nana Adu Tawiah II, 22/1/06).
confusione tra presente e passato è massima. L’Omanhene viene poi lavato con l’acqua della sorgente mentre il linguista proferisce la cantilena delle libagioni evocando tutti gli Amanhene del passato. Il tumi del Regno viene così rafforzato.

L’ordine politico accresciuto simbolicamente dal Festival non è, tuttavia, esclusivamente quello tradizionale. Il rito istituisce una differenza (Bourdieu 1986), quella tra soggetti politici tradizionali e soggetti politici dello Stato, ma permette la condivisione di una sostanza, la forza, e di un valore, l’abbondanza (cf. Cap. 9). La presenza di rappresentanti dello Stato, parlamentari, funzionari dell’Assemblea distrettuale o, in certi casi, di alti dirigenti politici è nella contemporaneità diventata ordinaria. La presenza di questi soggetti non è puramente formale. Il loro è un utilizzo del rituale tanto quanto le figure di autorità tradizionale: la partecipazione segna una condivisione dei valori, in primo luogo, che permette la contrattazione dello spazio politico, la negoziazione del consenso, in alcuni casi, l’esplicitazione del dissenso. L’ordine politico non è esclusivamente quello tradizionale. Il rito istituisce una differenza (Bourdieu 1986), quella tra soggetti politici tradizionali e soggetti politici dello Stato, ma permette la condivisione di una sostanza, la forza, e di un valore, l’abbondanza (cf. Cap. 9). La presenza di rappresentanti dello Stato, parlamentari, funzionari dell’Assemblea distrettuale o, in certi casi, di alti dirigenti politici è nella contemporaneità diventata ordinaria. La presenza di questi soggetti non è puramente formale. Il loro è un utilizzo del rituale tanto quanto le figure di autorità tradizionale: la partecipazione segna una condivisione dei valori, in primo luogo, che permette la contrattazione dello spazio politico, la negoziazione del consenso e, in alcuni casi, l’esplicitazione del dissenso. Il rituale diventa uno spazio dove le tensioni del campo del politico vengono accolte ed esplicitate. La differenza che viene istituita, in questo senso, non è tanto quella tra soggetti di autorità tradizionale e soggetti di autorità moderna, quanto tra autorità che condividono il campo ed autorità che non lo condividono; il campo che viene affermato è quello del politico, regolato da principi e valori condivisi, dove attraverso strategie e tattiche i vari soggetti «giocano allo stesso gioco e con le stesse regole» (Bourdieu 1988).

L’Ellhuo Festival segna l’inizio del ciclo rituale che prosegue poi per tutti i villaggi del Regno: ogni singola comunità si prepara all’evento atteso per tutto l’anno e spesso rievocato. Anche in questo caso il rito rappresenta per ogni villaggio l’unico momento non solo di festa o di santificazione del potere, ma anche uno spazio di risoluzione di conflitti (o di esplicitazione) e di posizionamento delle posizioni sociali. Un esempio è dato dal fatto che è durante il festival dell’ighame che le comunità straniere residenti nel seggio si presentano al Capovillaggio offrendogli dei doni (Nana Freeman Kwasi Dzakpata, 23/3/06).

La presenza di personalità della politica nazionale o dell’opinione pubblica durante le manifestazioni rituali “tradizionali” permettono di comprendere i riti come liturgie politiche (Rivière 1998). L’immissione del “politico” nazionale nel politico “locale” non deve, a mio parere, portare a pensare ad una

---

3O meglio per ogni comunità di villaggi. Il rito infatti segue l’ordine dei seggi più che quello dei singoli villaggi.
sorta di secolarizzazione della ritualità sefwi: i riti sefwi sono sempre stati riti del potere e la sfera del religioso non è stata messa da parte per favorire quella del politico. Come più volte si è ripetuto il politico ed il religioso — potremmo a questo punto dire il rituale — si sovrappongono in modo pressoché indistinto dal punto di vista dei Sefwi.

Una maggiore laicità o, se si vuole, una minore religiosità, è invece un carattere proprio delle manifestazioni politiche dello Stato-Nazione dove l’aspetto “sacro” appare mascherato da una illusoria appartenenza ad una modernità staccata dalla tradizione. Mi riferisco, in pratica, alle campagne elettorali degli esponenti politici del Parlamento del Ghana o dei circuiti politici locali. Nel paragrafo 3.3 si mostrava come la presenza dei politici nei villaggi sia un evento sporadico e limitato a particolari momenti dell’anno. Le campagne elettorali sono uno di questi momenti.


La forza che i rituali rafforzano possiede una carica positiva: essa permette, sul piano simbolico, l’istituzionalizzazione dell’ordine. Ai soggetti a cui è destinata la forza, Sovrano o Capi, con tali performance viene palesata l’autorità e circoscritto l’ambito entro cui può agire.

8.2 Stregoneria: l’anti-forza

Se l’accrescimento della forza è il carattere trasversale dei rituali appena descritti, è possibile individuare l’aspetto speculare — l’anti-forza — in altre pratiche. I Sefwi organizzano il mondo spirituale secondo una gerarchia di divinità o spiriti che sono inseriti nell’ambito di ciò che potremmo definire forze bianche, le quali stabiliscono un rapporto non aggressivo con il mondo degli umani. A queste forze si oppongono elementi spirituali e comportamentali che vengono percepiti come forze antagoniste e malefiche, che rientrano

\[\text{Cf. (Allovio 1993) sui rituali rundi: anche in questo contesto la performance rituale «è costitutiva di qualsiasi forma politica» sia essa secolare che religiosa. Il rito diventa quindi non un semplice “accessorio” ma una struttura del potere.}\]
8.2. STREGONERIA: L’ANTI-FORZA


Quella di strega (o stregone, nel caso di uomini) è una categoria di attribuzione che spesso non ha un reale fondamento: essa diventa un’accusa fatta da una parte verso l’altra in caso di situazione conflittuale. In altri contesti, invece, l’accusato o l’accusata sono effettivamente degli stregoni o delle streghe e sono passibili di giudizio.

La definizione di stregoneria è controversa e le pratiche e i valori che ad essa si riferiscono variano da società a società, come pure è spesso contraddittoria la funzione che a questo fenomeno si attribuisce (Augé 1975, p. 86). Alcuni autori suggeriscono una interpretazione della stregoneria come fenomeno inseribile nel contesto della modernità o, meglio, come logica della costruzione della modernità africana. Così Ralph A. Austen (Comaroff & Comaroff 1993) si mette in linea con l’interessante definizione di rito fornita dai Comaroff per cui il rito è «una pratica sperimentale, di tensione creativa e azione trasformativa; sotto la sua autorità le individualità e il collettivo tessono una trama di possibilità immaginative dalle quali emerge, con nuovi segni o nuovi significati, convenzione ed intenzione» (ibidem, p. xxix). La stregoneria è una risposta creativa alle istanze poste dalla modernità ed irrompe, come fenomeno di credenza, anche nei contesti in cui si suppone che le credenze siano meno intense, come l’ambito urbano (Geschiere 1988).

I Sefwi non sono stati sottoposti a nessuno studio specifico sulla stregoneria e l’indagine etnografica ha spesso restituito risultati diversificati anche se mai contraddittori. Il fenomeno della stregoneria viene chiamato in causa in una pluralità di contesti differenti, come spiegazione di certi eventi, accusa in conflitti, o unica risposta di fronte all’inspiegabile. Dalle pratiche, pur nella loro disparità, emerge comunque una teoria coerente, una serie di pratiche regolari e, anche se non è possibile per ora fornire una casistica completa, le esperienze raccolte restituiscono delle proficue intuizioni passibili di sistematizzazione.

D’altro canto le teorie, i valori e le pratiche della stregoneria, ovvero

---

5 La tesi di laurea di Selenia Marabello (Marabello 1999) sulle modalità di cura tradizionale sefwi serve tuttavia da ottima analisi di alcune pratiche collegate ai fenomeni della stregoneria.
tutto ciò che costituisce questo fenomeno nella sua complessità, hanno lo stesso statuto euristico delle “forze” di cui si parlava nel precedente Capitolo. Questi, cioè, si presentano utili nel loro carattere interpretativo di fenomeni sincronici ad essi collegati: l’ideologia del potere che viene espressa, come viene formulata, la posizione dello stregone, l’uso del materiale spirituale e delle credenze in rapporto agli accadimenti della vita quotidiana.

Un’interessante ipotesi teorica, a mio parere, è quella che connette la stregoneria e la cosmogonia attorno ad essa con i processi di individualizzazione (Marie 1997, p. 64 e segg.). Nella modernità africana lo stregone o la strega sarebbero le «figure emblematiche dell’individualista» (ibidem) impegnato a perseguire e soddisfare un bisogno individuale di potere e arricchimento, attraverso azioni violente che si possono leggere alla luce di sentimenti quali l’egoismo, la gelosia, l’invidia.

L’essere accusati di stregoneria, d’altro canto, produce sentimenti di contrapposizione ed ostilità da parte del gruppo. La persona additata come stregone o strega viene nel migliore dei casi derisa ed ignorata nei suoi atteggiamenti e comportamenti, nel peggiore isolata, esclusa se non addirittura uccisa. L’accusa di stregoneria diventa da questo punto di vista un meccanismo di difesa sociale, un modo per indicare l’infrazione della regola dell’abbondanza che prevede, nell’arricchimento, la redistribuzione e compartecipazione. La stregoneria è una sorta di “dispositivo collettivo” che rende atto della tensione tra anziani e cadetti nelle società lignatiche: seguendo la linea di Alain Marie (ibidem, p. 69) è evidente che questo dispositivo sia a beneficio diretto delle classi dominanti.

In un numero elevato di casi, in effetti, chi è accusato di stregoneria è un individuo accumulatore di ricchezza, accentratita in forma particolaristica ed individualistica. In altre situazioni, come quelle di conflitto o di dispute, chi viene imputato è invece colui che ha pronunciato l’accusa di stregoneria. E’ in questo caso che entrambi maggiormente in gioco i sentimenti di invidia e gelosia (aynborole, in sefwi) o un insieme di elementi che vengono generalmente racchiusi nei termini efini o efie abae, letteralmente sporczia, impurità. La stregoneria racchiude in se’ quindi tutti i termini dell’anti-forza, qualcosa dunque che va contro la persona così come essa è socialmente costituita. In questo senso potrebbe essere interessante inserire l’ipotesi teorica che si accennava prima, dove la stregoneria è vista come un processo di individualizzazione, ovvero di creazione di una persona nuova.

Accanto ad una ipotesi del genere si inserisce l’analisi della stregoneria come fenomeno strettamente legato alle relazioni di parentela, che, come si
8.2. STREGONERIA: L’ANTI-F ORZA
diceva, è lo “spazio” di creazione della persona e di circolo delle sostanze.
Lo spazio genealogico — in particolare il matrilignaggio — è uno dei luoghi
privilegiati dove un rapporto di stregoneria trova senso. Tra parenti uterini
è frequente trovare sentimenti di invidia dovuti a fenomeni di accenutra-nto
delle risorse: la stregoneria diventa il codice attraverso cui vengono letti
questi sentimenti e le conseguenze conflittuali che hanno sulla famiglia. Con-
flitti, dispute, legami spezzati tra parenti sono interpretati spesso alla luce di
accuse reciproche di stregoneria che talvolta portano a conseguenze fisiche:
un maleseme, un improvviso svenimento, un evento caratterizzato da ecce-
zionalità, diventano i codici di lettura di una relazione in disequilibrio per la
quale è necessario trovare una soluzione. Nei casi sefwi esaminati, tuttavia,
on solo il rapporto di discendenza e filiazione è oggetto di stregoneria; an-
che il rapporto di alleanza può essere caratterizzato da tale fenomeno. La
stregoneria, così, diventa un linguaggio generalizzabile in vari ambiti della
parentela e dell’alleanza e, più che un elenco per tipi di relazioni, verrebbe
da ricercare una casistica per motivi di accusa, che possono scivolare da un
ambito del sociale all’altro.

Chi si occupa di stregoneria, il sacerdote (okomfuo), mette in relazione
due mondi che non sono tanto — o non sono solamente — il mondo del reale
e dello spirituale, degli uomini e degli abosom ma due sistemi simbolicì, che
coesistono nelle pratiche sociali ma che non sono immediatamente visibili
dall’individuo comune (Augé 1986, p. 102); l’attacco di stregoneria viene
curato operando sulle sostanze ma la sua causa è individuata nella violazione
di una armonia che può appartenere, ad esempio, al campo dell’economico.

La stregoneria è qualcosa di trasversale al campo del potere e coinvolge
tanto le istituzioni tradizionali quanto le moderne.

INVIDIA E POTERE: LA STREGONERIA IN ATTO

Uno dei momenti privilegiati dove gli attacchi di stregoneria
trovano più spazio è la relazione con le figure di autorità. Capi,

6 Da riportare, poiché interessante al riguardo, quanto Marc Augé scrive nell’introduzio-
ne a Theorie des pouvoirs ... (Augé 1975, p. xv). Nell’avvisare il lettore che nel contesto
etnografico lagunare della Costa d’Avorio è molto familiare parlare di “società diaboliche”,
“diavoli” o di “profeti”, di questi ultimi dice letteralmente «spirirati direttamente da Dio
o da Houphouet-Boigny» facendo intuire che il parallelo è concretamente vissuto dagli
attori. La figura del Presidente della Repubblica e quella di Dio sono assimilabili in una
stessa categoria, forse, ontologica; nel Ghana di Nkrumah o forse di Rawlings questo è
abbastanza evidente.
dignitari, politici, assemblymen sono costantemente sottoposti ad una sorta di controllo generalizzato ed impalpabile sulle loro funzioni e sulle modalità di messa in atto. La possibilità di essere accusati e di avere a che fare con le streghe, di manipolare la magia nera, di essere possibili stregoni è piuttosto frequente e l’esercizio dell’autorità diventa quindi una occupazione delicata.

La stregoneria di cui vengono accusate le persone dotate di autorità è quella concettualizzata con la metafora del “mangiare le anime” dove per anima si intende il sunzum. La forza (tumi) di cui le autorità sono dotate si ritiene debba essere incanalata in azioni pratiche e in fatti concreti che sostengano il benessere comunitario; a qualsiasi livello di autorità il detentore è tenuto a condividere la forza con l’esterno secondo la sfera che gli compete: l’abusua panyn gestisce il patrimonio familiare, economico e di conoscenze storiche, egli è colui la cui forza dirime i conflitti nel doppio registro storico ed economico; il Capo o un suo dignitario, incarnando simbolicamente la comunità tutta, possiede la forza massima. Egli quindi è al limite del rischio di accusa di nutrirsi dell’“anima” o della “carne” altrui.

La ohemma del Tanoso Stool Land Nana Akosua Dua è temuta da molti nel villaggio a causa della sua conoscenza della magia nera. La donna ha circa ottantacinque anni ed è stata sposata tre volte ma da nessuno dei suoi matrimoni sono nati dei figli. Nonostante lei lo neghi pubblicamente, tutti al villaggio sanno della sua sterilità. La donna pertanto è vista con sospetto: innanzitutto è sterile, quindi una donna la cui fecondità e capacità di produrre vita è assente e, per tale motivo, potenzialmente invidiosa delle altre donne. In secondo luogo è una ohemma, cioè una donna che si suppone debba assistere le altre donne del villaggio nel loro ruolo riproduttivo e che impersonifica la madre di tutto il seggio. Il sospetto verso di essa è forte: la sua posizione di privilegio proviene da un legame molto stretto con la sorella, precedente Queenmother di Tanoso, la quale prima di morire e prima dell’elezione del presente Capovillaggio, sostenne il passaggio alla carica di ohemma per Nana Akosua Dua. Alla morte della sorella Akosua si prende cura del nipote Kwame Gyabeng in maniera secondo molti eccessiva. Alcune donne della famiglia ritengono che Nana Dua faccia uso improprio delle risorse familiare, in partico-
lare dei prodotti ricavati dal campo comune, che indirizza quasi esclusivamente al nipote preferito. Non sono solo le nipoti del matrilignaggio che si lamentano: anche le mogli di altri nipoti si sentono spesso minacciate dalla donna quando vanno al campo a cogliere prodotti ed i loro mariti hanno poca voce in capitolo.

Nel marzo del 2006 accadde che una di queste donne, dopo essere andata al pozzo a prendere acqua, cade svenuta. La donna è gravida da alcuni mesi e il rischio è che perda il bambino a causa della caduta. La donna si riprende quasi subito ma rimane stordita per alcune ore. Il giorno successivo riporta ancora forti mal di testa e rifiuta sia cibo che bevande. La cosa va avanti per alcuni giorni quando l’abusua panyn decide di far intervenire una guaritrice del villaggio, esperta levatrice e conoscitrice delle erbe. La donna viene visitata ma subito la guaritrice si accorge di avere a che fare con un fattore che non è di sua competenza: l’anima della donna pare sia stata spezzettata, slegata dal corpo e alcune parti rimosse e messe nello stomaco ed è questo il motivo dell’assenza di appetito e della pancia rigida. Il rischio ancora una volta è per il feto. Viene avvertito il Capovillaggio che immediatamente fa intervenire un sacerdote la cui diagnosi è chiara ed immediata: si tratta di stregoneria. L’uomo racconta così gli eventi: la malata, dopo essere andata a prendere l’acqua, ha bevuto parte del liquido che trasportava per dissetarsi. Subito sono iniziati i mancati e, a detta del guaritore, è in quel momento che l’agente diabolico è intervenuto e si è immesso nel corpo. Durante la notte poi si è nutrito di parti di anima e ne ha lasciate alcune in un posto sbagliato (lo stomaco) per impedire che la donna nutrisse se’ ed il suo bambino. Se la malattia è stata individuata il fautore invece non è chiaro: il guaritore parla di uno «spirito forte» che ha prodotto il maleficio, «molto più forte di una comune strega». Molti vedono nella descrizione la ohemma Nana Akosua Dua. Dopo l’intervento dello specialista, il Capovillaggio chiama la ohemma per un colloquio privato che si protrae per molte ore. La malata il giorno dopo ritrova l’appetito e viene mandata all’ospedale per un controllo. Una volta rimessa la donna racconta del difficile rapporto con la ohemma:

«Ogni volta che tornavo dai campi lei mi diceva che quei frutti non erano miei. Quando cucinavo e lei passava mi avvertiva di
chiudere bene la pentola che bolliva perché il cibo poteva infettarsi e mio marito ammalarsi. Ho provato a parlarne con lui [il marito] che ha parlato direttamente con l’*abusua panyin*: egli però diceva di sopportare che la donna è vecchia e si lamenta sempre di tutti»

Durante il colloquio con il Capovillaggio, la Regina-madre confessò di avere avuto problemi con alcune «sue nipoti» senza specificare il nome di nessuna. A detta del Capo, la donna fu convinta a revocare qualsiasi formula magica eventualmente utilizzata contro qualcuno dei suoi parenti, con la promessa che i conflitti sarebbero stati risolti in sede di corte. In pratica, cioè, la *ohemma*, non potendo essere accusata direttamente di stregoneria, viene persuasa a mettere da parte eventuali conflitti attraverso la promessa di una risoluzione. Ciò che è interessante notare è tuttavia la diretta connessione che viene effettuata tra figura di autorità / accentramento delle risorse / stregoneria: l’inefficacia della Regina-madre come autorità politica, cioè come soggetto destinato alla produzione di benessere collettivo, dovuta in parte alla mancanza di un elemento fondante della persona (la produzione di prole) ed in parte a comportamenti pratici, viene letta attraverso il codice della stregoneria (Grafico 3, Sezione fotografica).

Un altro caso di accusa di stregoneria permette di comprendere la connessione con la parentela in un contesto di attori ordinari, non legati a nessuna carica politica.

**STREGONERIA E RICCHEZZA: I SAMAH DI BODI**

Kofi Samah è originario di Bodi, un villaggio a circa una trentina di miglia da Wiawso, in direzione sud-ovest. Egli è il secondogenito di una decina di fratelli e sorelle: la loro madre appartiene ad un ramo del lignaggio reale che tuttavia è escluso dalla successione al trono. Kofi è un commerciante: si occupa di trasferire merci dal mercato di Kumasi a quelli dei villaggi dell’area Sefwi. Ha quarantacinque anni e tre figli maschi. Per un lungo periodo ha risieduto a New Adiembra, presso l’abitazione della sorella e solo da pochi mesi è ritornato a vivere a Bodi con i suoi figli:
8.2. **STREGONERIA: L’ANTI-FORZA**

«Per circa dieci anni la gente di Bodi ci impediva di tornare al villaggio a fare visita ai nostri figli, alle nostre mogli, alla nostra famiglia tutta. Un giorno andai ad un funerale a Wiawso [...] erano presenti molti membri della mia famiglia di Bodi e tante altre persone di quel villaggio. Anche Nana Nkrumah, il Bodihene, era presente e durante le celebrazioni funebri, ad un certo punto, mi chiamò a sé e mi chiese come mai né io né mia sorella ci recavamo più al villaggio a fare visita a parenti. Allora gli spiegai la situazione e gli dissi: “Vedi Nana, le cose stanno così, né io né Anti [la sorella] possiamo metter piede nella casa dove siamo nati perché tutti pensarono che noi siamo degli bayie e ci temono e ci rifiutano”. Raccontai a Nana anche degli spregi ai quali siamo condannati, della volta che mi colpirono di notte con un bastone, dei juju che trovavo accanto alla mia porta. Nana rimase interdetto da quello che gli dissi e rilette per un attimo. Poi mi assicurò che avrebbe fatto qualcosa» (Kofi Samah, dialoghi informali, 16/4/06)

Kofi e Anti Samah sono due stregoni per la maggior parte dei componenti della loro famiglia a Bodi. Anti è l’anziana tra i fratelli e le sorelle e anche lei da circa una decina di anni risiede ad Adiembra dove gestisce un piccolo negozio di generi alimentari ed affitta stanze nelle sue due abitazioni. I due fratelli hanno avviato, nel corso degli anni, una serie di attività commerciali per la maggior parte fruttuose accumulando notevoli patrimoni economici. Rispetto agli altri fratelli rimasti a Bodi, i due possono definirsi degli attori che hanno completato un percorso di successo sociale arrivando ad acquisire non solo ricchezza ma anche prestigio. Kofi Samah è stato a lungo una delle personalità dell’entourage di Nana Okumdom II, senza nessuna carica specifica ma affine alle posizioni del Sovrano. La loro posizione di accumulatori li ha portati ad essere delle figure centrali all’interno della famiglia che da essi si aspettava una redistribuzione delle ricchezze. In questo modo Kofi racconta quanto detto:

«Quando siamo arrivati ad Adiembra abbiamo iniziato a lavorare duro, a costruire le case che vedi. Loro [i parenti di Bodi] sono rimasti nel villaggio ed hanno sempre fatto in modo di disturbare il nostro lavoro. Per un certo periodo abbiamo dovuto ricevere le persone in casa, proprio qui dove stiamo parlando ora, che ci chiedevano denaro per ogni genere di cosa. Denaro per
comprare cibo, per vestire i figli, per comprare attrezzi...la fila era lunga e tutti venivano qui a batter cassa! Ogni volta che qualcuno porta abbondanza[7] nella famiglia loro vengono con la lista di richieste e se tu non le soddisfi tutte allora ti accusano di essere uno stregone [...] loro lo fanno per “farti stare giù” o per distruggerli. A volte addirittura per ucciderti» (ibidem)

Kofi articola il discorso sulla stregoneria attorno alla ventura del suo essere un accumulatore. Egli percepisce che il nodo è proprio attorno all’improvement che egli potenzialmente potrebbe apportare alla famiglia, ma concepisce la redistribuzione come una restrizione. Egli sa che la ricchezza posseduta, tuttavia, produce sentimenti d’invidia.

Nel caso di Kofi è molto evidente il legame con la parentela, anche perché la maggior parte delle accuse provengono dai nipoti uterini. Tra essi gli unici che ritengono queste accuse infondate sono i figli di Anti. Nelle parole di uno di loro:

«Molti nostri fratelli non hanno voglia di lavorare. Pensano che tutto gli venga dato dagli altri. Quando non vengono accontentati sono come i bambini e protestano. Poi sono gente della foresta (bush people) che crede ancora in certe superstizioni come la magia nera o roba del genere. Noi andiamo in Chiesa, siamo cristiani. Non crediamo che esistono cose come le streghe e le cose della magia, se loro ci vogliono credere sono aari loro a me non interessa. Io penso che Kofi Samah e mia madre siano brave persone che fanno il loro dovere» (Frank, dialoghi informali, 17/4/06)

L’accumulazione individualistica da un lato e l’accusa di stregoneria dall’altro hanno provocato nella famiglia Samah, nel corso del tempo, la rottura di certi legami: i figli di Kofi sono stati affidati allo zio materno e gli è stato impedito di vederli; sia Kofi che Anti non possono tornare al villaggio liberamente. Sporadicamente ricevono dei dispetti, segni di conflitto che loro attribuiscono ai parenti di Bodi.

Il lungo conflitto ha avuto la sua conclusione grazie all’intervento di Nana Nkrumah, il Bodihene che attraverso l’intermediazione dell’abusua panyn è riuscito a riallacciare i rapporti.

---

Rimane tuttavia una diffidenza tra i membri della famiglia ed una mancanza redistributiva da parte dei Samah residenti a New Adiembra.

In entrambi gli esempi etnografici si possono individuare delle linee comuni che rimandano, da un lato, ad una chiarificazione empirica di come il tumi venga impiegato nella pratica e dall’altro ad alcune considerazioni analitiche interessanti. Nel caso della ohemma di Tanoso come nel caso di Anti e Kofi Samah ciò che viene stigmatizzato dalla comunità è una deviazione dannosa della loro “forza”, un pericoloso eccesso di autorità che rende le due persone meno sociali e troppo legate ad un percorso di individualizzazione. Ciò che queste persone mettono in discussione con i loro comportamenti è la subordinazione sociale nella quale sono posizionati, in sostanza il loro essere sociali. La soggettività individuale si compone di una serie di dipendenze, costitutive e naturalizzate dalle retoriche sociali, quali la parentela, la cosmologia, la storia, che pone ognuno al suo posto nella sfera sociale con i diritti e gli obblighi a cui è sottoposto (Augé 2000, p. 80-84).

Il “tradimento” dei valori condivisi è ancora più evidente nel caso di Nana Dua di Tanoso. La posizione della donna all’interno della comunità non è quella di una persona ordinaria, sottoponibile quindi all’intervento riconciliatore del Capovillaggio che opera sul danno tramite i rituali. La donna è inserita nel campo del politico col titolo istituzionale di regina-madre: la sua “forza” è la forza del seggio, ed in particolare della discendenza che nel seggio si materializza. La ohemma è la testimone della riproducibilità generazionale e del principio di abbondanza che si rivela come il valore fondante dell’agire politico. L’accusa di stregoneria è evidenziata nei fatti dai comportamenti oggettivi della donna: ecco perché gli accusatori non vengono sottoposti al giudizio del Capo. L’accusa è una modalità di controllo che spinta agli estremi porterebbe alla destituzione della donna dalla carica e ad un suo “snaturamento”: da regina-madre a donna ordinaria, individuale, priva dei legami e delle dipendenze che fanno di lei un essere socialmente pensabile e con il quale è possibile interagire secondo uno scambio basato su regole condivise. E’ in questo senso che la stregoneria è normativa (Augé 1975, p. 90): essa fornisce uno strumentario di norme comportamentali, stabilizza l’ordine dei valori e delle condotte in una sorta di prontuario che l’attore deve seguire. Ma la stregoneria è sincronicamente normativa anche in un altro senso: essa stabilisce l’ordine gerarchico non solo dei valori (cosa è giusto e cosa non lo è) ma anche degli individui in rapporto al sistema sociale.
Capitolo 9

Il principio di abbondanza

«Occuparsi del comportamento umano e del modo in cui viene regolamentato nell’ambito di uno Stato e con gli strumenti di uno Stato non significa soltanto andare in cerca di ciò che costituisce la forza e la ragione dello Stato ma anche interrogarsi sulle reali forme del potere, sulle sue manifestazioni e sulle tecniche di cui esso si serve per potenziare il proprio valore, distribuire il prodotto del lavoro e di conseguenza garantire l’abbondanza o controllare la povertà e la scarsità.»
(Mbembe 2004, p. 33)

9.1 Il dispositivo dell’abbondanza

L’orizzonte politico nel contesto sefwi è scandito da molti momenti che hanno più il carattere della quotidianità che della spettacolarità. Gli eventi della politica di ampia portata, sia per numero di persone sia per rilievo territoriale, rappresentano in realtà solo un livello dell’azione politica. Riti, cerimonie pubbliche, campagne elettorali, ma anche strategie interne alle famiglie reali, clientelismo tra istituzioni, sono inseribili in una sfera del politico fondamentale che, tuttavia, corre il rischio di non definire completamente che cosa, per i Sefwi, costituisce il campo del politico.

Questo, in effetti, si declina in azioni e relazioni quotidiane: le richieste di assistenza ad un Capovillaggio, l’impegno per lo sviluppo di un Assemblyman, le pratiche dei tribunali di corte. Ognuna di queste azioni — prese come esempio — è osservabile con una certa regolarità in ogni comunità ed attiene all’esperienza politica di ogni attore.
Un’antropologia politica dell’autorità, in pratica, significa sviluppare una descrizione del campo del politico sulla base non solo del livello della politica ufficiale, bensì anche nei principi e nelle logiche che regolano le azioni politiche che riguardano i componenti dell’intera collettività. Si tratta cioè di rispondere alle relazioni politiche, alla loro logica e ai principi e valori che esse fondano.

La descrizione delle istituzioni politiche, alla quale è stata dedicata la Parte Prima di questo lavoro, è stata un tentativo non solo di illustrare la fenomenologia delle istituzioni dal punto di vista delle relazioni di autorità, ma anche di porre su un unico piano analitico istituzioni di potere che vengono spesso definite nei termini contrapposti di “moderne” e “tradizionali”. In questo modo — proprio a partire dai dati etnografici — si è tentato di mostrare come queste istituzioni, i soggetti che le compongono, le pratiche e relazioni che stabiliscono, agiscono in un unico campo del politico condividendo valori sociali simili. La nozione di campo di Pierre Bourdieu consente di spiegare in termini chiari lo spazio politico unitario dove agiscono istituzioni, soggetti, pratiche e valori. Essendo il luogo dei rapporti di forza (Bourdieu & Wacquant 1992, p. 77, cf. anche Cap. 6) il campo permette di includere in un unico strumento teorico dominanti e dominati, istituzioni ed istituiti, figure di autorità e soggetti.

Ma, dunque, se il campo politico è unitario e le istituzioni incluse si differenziano dal punto di vista storico e dal grado di capitali simbolici utilizzati, quale logica regola questo campo e quale grammatica permette di entrarvi? Quali sono i caratteri del potere che esprime questo campo a partire dalle pratiche relazionali, dalle disposizioni? E, infine, in questo campo, attraverso quali meccanismi è possibile muoversi riconoscendo di volta in volta l’autorità?

Per tentare di rispondere a questi interrogativi, definisco l’abbondanza il dispositivo di potere che struttura il campo del politico in cui le istituzioni ed i soggetti sefwi agiscono. Questo dispositivo è un insieme di valori, principi, istituzioni[1] che stabiliscono i termini dei rapporti di forza e costruiscono i soggetti e le loro pratiche. La definizione foucaultiana di dispositivo riassume un insieme di elementi eterogenei (enunciazioni, leggi, istituzioni, oggetti, edifici) che hanno a che fare con le linee di forza del potere e del sapere e che producono soggettività: secondo Gilles Deleuze «apparteniamo a certi

[1] Il concetto di dispositivo viene qui utilizzato a partire dalla teoria del potere di Michel Foucault.
dispositivi e agiamo in essi. La novità di un dispositivo in rapporto ai precedenti la chiamiamo la sua attualità. Il nuove è l’attuale. L’attuale non è ciò che siamo, ma piuttosto ciò che diventiamo, ciò che stiamo diventando» (Deleuze 1994, p. 162).

Il dispositivo dell’abbondanza si configura come una logica dell’incremento: il potere politico è percepito come una capacità che consente di aumentare i patrimoni economici, genealogici, di conoscenze. Questa logica pur costituendosi come cumulativa non è semplice “accumulazione”: l’abbondanza è anche restituzione, distribuzione, partecipazione. Risponde cioè alla logica dell’accumulazione, da un lato, e a quella del debito dall’altro, dove quest’ultima logica stabilisce la necessità della distribuzione (da parte del creditore) e quella della subordinazione (da parte del debitore).

L’abbondanza si pone poi come un criterio di percezione dell’autorità ed un principio dell’azione sociale nel campo del politico. Il patto relazionale tra creditore e debitore è socialmente praticabile (pensabile, agibile) se i due attori condividono i medesimi principi relazionali che costituiscono la logica dell’abbondanza. Un allontanamento da questa logica produce non comprensione, inattività, stregoneria o, d’altro lato, individualizzazione moderna” (Dumont 1993), allontanamento dalla solidarietà comunitaria, dalla logica del debito (Marie 1997).

Il campo del politico si pone come spazio privilegiato di osservazione di questo dispositivo, con tutte le strategie che esso genera, con i rapporti di forza che instaura, con le competizioni che spiega. Il campo del politico non è appannaggio esclusivo delle “istituzioni” così come il potere non è individuabile solo ed esclusivamente in un apparato fisico, per così dire, ma in un rapporto fatto di subordinazione e tensione (Foucault 1988). Il campo del politico si compone di istituzioni e di istituti di Capi e sudditi, politici ed elettori, Stato e cittadini: compressi in una tensione costante le “due parti” condividono il campo ed i valori ivi contenuti. Tra i due poli della relazione, tra dominati e dominanti, non c’è una differenza di habitus, di struttura, bensì uno scarto, uno «scarto differenziale che produce distinzione» (Bourdieu 1995, pp. 20-25).

L’abbondanza non fonda una concezione del potere “positiva”, semmai “affermativa”, contro l’idea che il potere sia puramente e semplicemente imposizione di forza fisica e violenza. L’insegnamento foucaultiano permette

---

2 O “istituti bili” se si vuole, e con ciò intendendo coloro a cui sarebbe destinata l’azione dell’istituzione. In un contesto democratico, ad esempio, gli elettori.
di comprendere questa “affermatività” dell’abbondanza che ponendosi come “fine” “scopo” del potere ne permette le azioni “violente”, siano queste di violenza pratica (policia, incarceramento, punizione corporale) o simbolica (legislazione, imposizione di riti pubblici, produzione di conoscenza).

Il paradosso è che l’autorità dell’abbondanza (o l’abbondanza dell’autorità) si mostra come la pacificazione delle differenze, la fusione degli opposti, l’armonia dei diseguali. In questo senso si esclude dall’ordine, fondandolo al contempo:

“La costituzione dell’autorità tende, nelle società di lignaggio come nelle altre, a confondere ciò che l’ordine sociale distingue, a situare la realtà del potere dalla parte della natura indiscriminabile, anche quando è il fondamento e garante di un ordine sociale che, per definizione, distingue, discrimina e mette in relazione.”
(Augé 1986, p. 110)

L’abbondanza, come dispositivo di azione sociale fondante un campo del mondo sociale, può essere intesa anche come parte dell’ideologica. L’ideologica è la sintassi del discorso teorico della società su se’ stessa. Per Augé l’organizzazione sociale si da immediatamente con la sua rappresentazione e si compone di livelli in rapporto tra loro: la verità di un livello si può mostrare ad un altro livello e ciò è dovuto proprio a questa serie di rapporti. La natura di questi si mostra con tale grammatica del sociale, l’ideologica (Augé 1975, p. xix) che è «la struttura fondamentale di tutti i discorsi possibili in una società data su questa stessa società» o la «somma del pensabile e del possibile» (Augé 2003). Lo studio di Augé ha come oggetto i «sistemi di rappresentazione ai quali [si riferiscono] gli specialisti per interpretare gli eventi, soprattutto individuali, e in modo particolare gli eventi sfortunati» (Augé 2000, p. 124) ovvero, più in astratto, «lo studio dei procedimenti di costruzione del senso che operano nelle varie società e che dipendono allo stesso tempo da iniziative individuali e da simbolismi collettivi» (ibidem); l’ideologica è dunque la logica delle rappresentazioni che differisce dalla cosmologia perché, secondo l’etnologo francese, ha più a che fare con la pratica. Per dare un’ultima definizione, l’ideologica è «una grammatica in forma di istruzioni per l’uso, in cui lo stesso enunciato delle regole sintattiche identifica in ogni circostanza coloro che hanno il diritto di parlare» (ibidem, p. 125): se l’insieme di rappresentazioni al quale fare riferimento è unico — nella sua complessità — l’ideologica segnala, come un prontuario, chi può e chi non può compiere una determinata azione.
9.1. IL DISPOSITIVO DELL’ABBONDANZA

I detentori di autorità, siano essi figure tradizionali che moderne, appartengono al medesimo campo del politico, intendentendo con questo concetto una delimitazione del mondo sociale retta da leggi e codici propri e caratterizzata da un interesse. L’interesse specifico nel campo del politico è la ricerca del consenso che permette l’arricchimento, l’essere in posizioni gerarchicamente superiori, il comando. L’ottenimento del consenso si ha attraverso la riproduzione del dispositivo di abbondanza che struttura l’habitus dell’autorità. E’ ciò che costituisce la dimensione personale del potere, il suo senso. Questo senso è allo stesso tempo individuale e collettivo:

«la pratica è al contempo necessaria e relativamente autonoma rispetto alla situazione considerata nella sua immediatezza puntuale perché è il prodotto della relazione dialettica tra una situazione e un habitus, inteso come un sistema di disposizioni durature e trasferibili che, integrando tutte le esperienze passate, funziona in ogni momento come matrice delle percezioni, delle valutazioni e delle azioni, e rende possibile il compimento di compiti infinitamente differenziati, grazie al trasferimento analogico di schemi che permettono di risolvere problemi aventi la stessa forma e grazie alle correzioni incessanti dei risultati ottenuti, che sono esse stesse prodotte in modo dialettico da quei risultati» (Bourdieu 2004, p. 211)

L’autorità, in conclusione, si viene a definire come un habitus, un insieme di disposizioni diffuse, storicizzate, che predispongono il soggetto ad agire nel reale e gli altri a recepire e decodificare i comportamenti del soggetto stesso. Ho già mostrato come la nozione di forza o tumi sia la categoria locale attraverso cui viene rappresentata l’autorità di un soggetto; e nella Parte prima ho descritto i luoghi ed i tipi di contesti relazionali nei quali l’autorità politica stessa si esercita. Tenterò ora di descrivere un carattere intrinsecamente costitutivo del dispositivo di abbondanza a partire dal quale si produce l’autorità. Questo carattere è la ricchezza, presa ad esempio come uno dei patrimoni che l’autorità ha il compito di incrementare.

9.1.1 Incrementare i patrimoni: la ricchezza

Se l’abbondanza, come meccanismo di azione del campo del politico e della costituzione dell’autorità, si configura come incremento socializzato di patri-
moni, la ricchezza si pone all’interno di questi come un elemento fondamentale. Essa viene anche percepita come un valore all’interno dell’orizzonte culturale sefwi; il suo possesso è una garanzia di prestigio. La circolazione della ricchezza, in differenti forme e attraverso precisi codici relazionali, si pone a fondamento della nozione di autorità. Se questa circolazione investe l’intera comunità, l’autorità fondata è politica.

Un esempio etnografico — in aggiunta a quelli proposti nella Parte Prima — permette di caratterizzare il patrimonio economico ed il suo legame con l’autorità politica.

Domenica 12 novembre 2006 una grande folla si è raccolta nell’ampio spiazzo tra i due blocchi della Primary School di Wiawso, sul lato ovest della collina dove sorge il villaggio. Circa trecento persone, provenienti da varie zone del distretto, hanno assistito ad un importante quanto curioso avvenimento che da alcuni anni pare attirare lo stesso numero di persone di un Elloo Festival. La manifestazione ha come nome Esahie Sembal!, un’espressione in una lingua sefwi antica parlata da pochi soggetti, tradotta in inglese in Go ahead, Sefwi!, e in italiano “Forza Sefwi!”.

L’Esahie Sembal! viene organizzata quasi ogni anno dal 2000 e viene reclamizzata come “il festival della cultura sefwi”. In pratica la manifestazione prevede una sorta di competizione tra alcuni gruppi folklorici, che si contendono un premio in palio esibendosi in riproduzioni di particolari aspetti performativi della “cultura sefwi”, dove per “cultura” si intende il patrimonio culturale tradizionale attribuito al passato precoloniale. I contendenti possono essere gruppi di persone o singoli: ciascuno ha a disposizione alcuni minuti per esibirsi di fronte all’enorme pubblico e ad una giuria appositamente composta per l’avvenimento. Lungo tutto il pomeriggio della domenica di novembre ben dodici performance sono state presentate alla gara: cinque gruppi folklorici si sono esibiti con delle danze, altri quattro hanno eseguito brani con strumenti tradizionali, altri ancora canti, preghiere, libagioni e rituali.

La manifestazione è degna di interesse etnografico per una serie di motivi. Sicuramente essa ha rappresentato la “messa in scena” di alcuni aspetti culturali che i Sefwi sostengono appartenere al loro patrimonio storico, fondativi cioè di una identità. Le performance sono state infatti eseguite dai partecipanti vestiti con abiti tradizionali, gli strumenti musicali — tamburi, campane, corni — sono stati messi a disposizione dai maggiori Capivillaggio sefwi, le libagioni ed i riti eseguiti dai maggiori rappresentanti “istituzionali” socialmente riconosciuti come detentori di un profondo senso storico. Sinte-
ticamente, quindi, l’Esahie Sembä! è stato un momento di coesione sociale dove i tratti di una certa “sefità” sono stati ribaditi con precisione e forza.

Parallelamente, tuttavia, lo spettacolo è stato anche l’occasione dove altri tratti culturali, elementi socialmente riprodotti e valorizzati, si sono palesati probabilmente con minore intensità “performativa” annunziata, ma in ogni caso evidenti. Questi tratti si sono configurati in una serie di atteggiamenti, modi di relazione, simbologie mostrate e riconosciute che compongono un habitus sociale ben definito, riconoscibile anche in ambiti meno “spettacolari” e più quotidiani.

Parlo in primo luogo della ricchezza, elemento fondante dell’habitus sociale e componente centrale dell’autorità. Il Festival ha permesso di notare come, al di là di una connotazione più propriamente politica — la manifestazione era evidentemente una performance culturale e non politica —, un senso preciso della ricchezza va a comporre il senso sociale dell’autorità ed è rassimilabile in una serie di regolarità. A partire da questo senso diffuso si costruisce quella che è l’autorità politica.

La gestione di patrimoni economici, il fatto di possederli, rappresenta tra i Sefwi una qualità socialmente riconosciuta che garantisce la possibilità di un individuo di ottenere un certo carisma e seguito. Si pensa che la ricchezza costituisca una garanzia fondamentale non solo per se’ ma anche per gli altri: un individuo ricco può permettersi di possedere una serie di beni generalmente anelati; essa assicura benessere e possibilità di muoversi nell’universo sociale con sicurezza e fiera. Di questo benessere, poi, usufruisce non solo il detentore ma anche un certo entourage di persone costituite in primo luogo dai parenti e poi da persone che con lui hanno un rapporto stabilito. La ricchezza permette di usufruire di certi privilegi, come ad esempio, durante il Festival, di sedere accanto alle personalità politiche, nella posizione migliore per osservare le performance, di interrompere a piacimento una danza o un canto per farlo ripetere o continuare. Il voto della competizione culturale, inoltre, era consentito solo a particolari soggetti generalmente costituiti dalle famiglie più ricche, dai benestanti, dai Capivillaggio e da personalità politiche dell’amministrazione distrettuale.

In questi soggetti la ricchezza si palesava in maniera evidente attraverso una precisa serie di atteggiamenti, ben visibili da tutti i presenti a causa del fatto che essi si trovavano seduti sulle prime file di sedie attorno allo spiazzo delle perfomance. Nel corso della competizione ogni gruppo folklorico che terminava l’esibizione si avvicinava a questi soggetti i quali per dimostrare di aver gradito lo spettacolo estraevano delle banconote e, con lentezza
quasi rituale, ne davano qualcuna al leader del gruppo. In quel momento si attivava un codice performativo della ricchezza: l’estrarre fasci di banconote equivaleva a mostrarsi come un detentore di ricchezze, un soggetto con possibilità economiche tali da potere decidere il grado di gradimento dello spettacolo. Questi stessi soggetti erano coloro che, durante le esibizioni, richiamavano l’attenzione dei venditori di merchandising (magliette, calendari, gadgets del Festival) e acquistavano, con il medesimo atteggiamento ostentatorio, discrete quantità di oggetti.

Gli atteggiamenti generali verso questi soggetti assumevano la stessa precisione: riverenza verso il donatore, inchini, strette di mano. Chi sedeva nelle file posteriori di queste personalità tentava con insistenza di attirare la loro attenzione al fine di salutarli. I “ricchi”, asikafou, attraverso questa esibizione pubblica testimoniano pubblicamente la possibilità di interagire attivamente nelle relazioni sociali, di esserne in qualche modo i protagonisti con possibilità di decisione. Non solo le donazioni rendevano evidente questo concetto. A più riprese, nel corso del pomeriggio, il tavolo della giuria chiamava al microfono alcune di queste personalità per fare esprimere un commento sulla “cultura sefwi”. In realtà la maggior parte del tempo del Festival, anziché essere stato dedicato alle rappresentazioni vere e proprie, è stato occupato dalle dichiarazioni delle personalità e da una serie di scambi conviviali tra questi che, di fatto, interrompevano la competitione dei gruppi folklorici.

Il Festival Esahie Sembaf può essere agevolmente preso come caso esemplare di tutte quelle manifestazioni pubbliche di esibizione della ricchezza: festival tradizionali, rituali, matrimoni e, in particolare, funerali. In tutti questi luoghi è essenziale la presenza di asikafou per onorare l’evento. L’Esahie Sembaf in più ha illustrato quanto la ricchezza sostenga di fatto l’idea di patrimonio culturale, poiché il senso della manifestazione era ufficialmente una riproposizione dei tratti culturali caratteristici.

L’esibizione della ricchezza rende atto solo parzialmente di quanto essa assuma una posizione fondante tra le qualità dell’autorità di un soggetto. Che un soggetto venga considerato detentore di una certa autorità non si dà con il semplice mostrare la ricchezza; questo atteggiamento rappresenta la punta di un iceberg. La ricchezza è assunta come tratto distintivo e caratterizzante dell’autorità nel momento in cui essa produce, nella pratica, una serie di trasformazioni finalizzate ad un benessere collettivo. Il mostrare è giudicato positivamente poiché si pensa che chi lo fa possegga una ricchezza potenzialmente vantaggiosa per altri.

La ricchezza è anche un elemento attivatore di circuiti di socialità, dove chi
è ricco ha potere decisionale, è ascoltato, stimato, la cui presenza è ritenuta fondamentale. Nello slang dei giovani soprattutto si trovano varie espressioni che indicano il possesso di denaro come l’indice effettivo dell’importanza di un soggetto, del suo essere “in grado” di affrontare le cose della vita e “di essere un uomo”, come spesso viene riportato nelle conversazioni. «... the money in your pocket» è il metro di giudizio: l’affinità affettiva tra un giovane uomo ed una giovane donna si misura, in molti casi, sulla ricchezza detenuta dal primo; il carisma sociale in un gruppo di giovani è dato spesso da chi riesce a pagare da bere. Il «to make money» si è costituito, tra i giovani come nelle classi d’età più avanzate, come un obiettivo fondamentale per il raggiungimento sociale, in quanto elemento fondamentale del completamento personale.

All’interno dell’ideale della ricchezza la differenza di genere riveste un ruolo cardine: colui che ha la necessità di impegnarsi nella ricerca del benessere economico e colui che ha la responsabilità intima di un raggiungimento sociale è, in pratica, l’uomo. La donna rimane nel ruolo di coloro che si aspetta dall’uomo la ricchezza, come elemento centrale di fascino, di fiducia, di sicurezza. Il denaro viene fatto oggetto di attrazione che determina molto spesso l’essere scartati come potenziale partner in una fase di corteggiamento.

Esiste inoltre un “prototipo” di asikafou nel quale i nessi tra ricchezza/carisma/benessere collettivo si conciliano. Esso è il nimdefoe grosso modo traducibile con gentleman, benefattore. Il nimdefoe è una persona dotata di ricchezza, asikafou, ma si distinge dall’obirempor in quanto non è semplicemente un “accumulatore di ricchezze”, bensì possiede anche qualità sociali positivamente apprezzate: è un benefattore, sa dare giusti consigli.


---

3Cf. Capitolo 10

A partire dalla collezione effettuata da Rattray (1916), Wilks ci offre anche una selezione interessante di proverbi e massime con oggetto il rapporto tra potere e ricchezza: «sika ne ohene», “il denaro è il Re”, «odehyee nhetyehyee ha sika na elyeyhyee», “non è la nobiltà ma il denaro che fa la fama di una persona”. Tutti i visitatori dell’Asante, ci informa sempre lo storico, rimanevano poi impressionati da come la ricchezza venisse ostentata in molte occasioni. Ma che “natura” ha questa ricchezza? Se partiamo dai proverbi e dalle massime già si può scorgere un principio di risposta. «wanni sika a, anka eye nhwea kwa», “se dell’oro non si fa uso, allora lo si può anche chiamare sabbia”, «sika nkɔ adidi nsan nma kwa», “il denaro non è fatto circolare senza profitto”. E’ McCaskie che tuttavia enfatizza un passaggio fondamentale:

«[...] il valore oggettivo della ricchezza era sempre fermamente situato in relazione allo scopo — intrinseca alla cultura (embedding of culture), l’incremento della società, l’articolazione dell’autorità politica» (McCaskie 1995, p. 48)


Le fonti che trattano dell’Asante precoloniale forniscono elementi della cultura della ricchezza che possono comparativamente applicati al contesto sefwi. La monetarizzazione, in particolare, era un carattere diffuso nel Sefwi come nell’Asante; esistevano alcuni oggetti ai quali veniva attribuito un valore di scambio — come i gusci di lumaca (McCaskie 1995, p. 29) — ma l’elemento centrale era costituito senza dubbio dall’oro (sika), sotto forma di polvere, pepite o ornamenti (paraphernalia). La monetarizzazione in
se', tuttavia, era simbolo di ricchezza ma il più delle volte doveva essere accompagnata dall’investimento della moneta, e quindi schiavi, merci, terra contro moneta. Tutti questi elementi, incluso l’oro, costituivano gli oggetti dell’accumulazione (McCaskie 1995, 38).

Anche dall’analisi di fonti storiche, si configura una precisa concezione della ricchezza. Non è la ricchezza in se’ che pare costituire l’elemento fondante dell’autorità: è l’accumulazione della ricchezza ed il suo indirizzamento nel reale, la sua riproduzione, che costituisce il criterio di percezione dell’autorità; potremmo dire, in altre parole, che si tratta di ricchezza per se’.

Altri contesti, più quotidiani, dai quali desumere il forte legame tra patrimonio economico e autorità politica possono essere ripresi dall’etnografia della Parte Prima. L’attività assistenziale del Capovillaggio, ad esempio, è senz’altro un modo per attirare a se’ dipendenti, servi, se non addirittura schiavi. Essa si costituisce tuttavia anche di un fascio di relazioni che produce una percezione dell’autorità ben precisa: il Capovillaggio è colui che dispone del patrimonio economico della collettività, destinato — tendenzialmente, quantomeno — al benessere collettivo. L’esempio del Capovillaggio, inoltre, schiude la possibilità di completare la lista dei patrimoni cumulabili da legare alla nozione di autorità: in esso, infatti, la conoscenza storica e l’applicabilità nel presente (per le dispute, ad esempio) si viene a costituire come un altro componente della sua autorità politica, in competizione con quella dei politici di professione.

L’idea di ricchezza che si viene a disegnare dall’etnografia non è, evidentemente, solo economica. Essa diventa una disposizione, un fattore centrale nella costruzione dell’habitus dell’autorità. Questo significa, in pratica, che la chiave di accesso alla politica diventa non solo l’essere ricco economicamente, ma anche il disporre della ricchezza secondo i criteri socialmente diffusi. È questo un meccanismo di riconoscimento sociale, un criterio di percezione, che consente il rapporto autorità / soggetto. Dire che la ricchezza forma l’habitus significa semplicemente affermare che esistono dei caratteri precisi per definire l’autorità, delle modalità di comportamento e, come ho cercato di mostrare, una gerarchia di valori molto precisa.

9.1.2 Circolazione di patrimoni: consumo e carisma

Un carattere dei patrimoni incrementati dall’autorità, secondo il dispositivo dell’abbondanza, è la loro circolazione pubblica. Questo significa che la sem-
plice “accumulazione” non permette una definizione di autorità socialmente riprodotta, politica. I Sefwi che accentrano a se’ risorse possono essere oggetto di aspirazione sociale, percepiti con invidia, persino temuti. Di certo la possibilità di possedere un gran numero di ricchezze è un carattere che consente ad un soggetto di ottenere un forte seguito. Tuttavia il legame con la ricchezza è ambiguo; l’uomorico è sempre temuto per i possibili legami con la stregoneria (cf. Cap. 8); il suo tumì è di certo molto forte, ma è possibile che sia stato incrementato attraverso pratiche magiche.

La circolazione della ricchezza, invece, fa in modo che vi si stabiliscano dei rapporti, delle relazioni. Essa viene rí-conosciúta dal gruppo, in un certo senso socializzata. Vi sono molti modi per rendere pubblici i patrimoni e in alcuni contesti la circolazione assume un significato simbolico che attiva il meccanismo dell’abbondanza. Le pratiche del consumo offrono, nella contemporaneità, un esempio del legame tra ricchezza e sua circolazione, con le implicazioni soggettive che questo rapporto produce (carisma personale), le possibili degradazioni (accentramento delle ricchezze) ed i luoghi in cui il consumo ha acquisito un senso socialmente elevato tale da permettere a chi consuma di essere percepito come autorità.

Esiste un insieme di pratiche legate all’utilizzo di beni e prodotti, alla spesa per attività e prodotti stessi e alla funzione simbolica che queste pratiche assumono nella persona. Questa serie di comportamenti ha spesso la doppia valenza di essere eccessivi ed ostentati: come si mostrerà i soggetti a cui viene attribuita un’autorità ricorrono a pratiche di consumo che creano distinzione. La quantità di oggetti consumata, ad esempio, è sempre superiore alla media dell’uomo comune e ciò sia per un bisogno quasi esistenziale del soggetto (per lui è necessario essere dotati di più oggetti per il suo stile di vita), sia per una esigenza di tipo sociale, ovvero l’essere ríconosciúto come soggetto di autorità. Pur essendo legati ad una sfera, per così dire, “esteriore” della persona, esse non sono assolutamente superficiali. Il consumo è una pratica costante nella vita sociale, osservabile in una pluralità di contesti e di soggetti, tendenzialmente attivata dalla stessa logica. Nelle comunità sefwi e più in generale akan, l’attribuzione di autorità a soggetti “consumatori” è stata considerata marginalmente anche se gli autori che ne parlano sembrano concettualizzare queste pratiche come una sorta di ideologia (Nugent 1996, pp. 2-5, Nugent 2001a).

Un’ampia serie di pratiche sono legate al consumo di alimenti e di bevande. Il maniera forse molto più precisa di altri oggetti o prodotti di consumo, il cibo diventa spesso una vera e propria metafora del potere. Il consumo
9.1. IL DISPOSITIVO DELL'ABBONDANZA

di alcolici è una pratica quotidiana diffusa soprattutto tra gli uomini. E’ abituale per i lavoratori dei campi, recarsi ad uno spot bar prima di arrivare a casa per la cena e bere uno o due bicchieri di akpeteshi, il gin locale del l’elevato grado alcolico. Esso viene servito con un dosatore: il cliente chiede o più spesso indica con le dita quante unità di dosatore vuole nel bicchiere. L’akpeteshi artigianale è più propriamente il distillato di vino di palma che si ottiene tramite un procedimento che può essere anche domestico. Il vino di palma si ricava dal liquido contenuto nel tronco della palma da cocco o da rafia: l’albero viene inciso poco sotto la chioma ed il liquido si raccoglie in una tanica o calabash legato al tronco. Appena spillato, il vino ha un grado alcolico inconsistente. Con il passare delle ore fermenta naturalmente fino a diventare molto alcolico. L’akpeteshi si ottiene tramite distillazione e aumenta ulteriormente il grado alcolico raffinando il vino dalle impurità. Ciò che si ottiene è un liquore trasparente, secco, insapore. Esso è preferito al vino di palma stesso di cui, tuttavia, si fa un larghissimo uso.

Generalmente lo nsa fuo, (vino di palma), è una bevanda utilizzata nelle cerimonie sacrali e nei rituali: ad essa viene attribuita una certa sacralità anche perché è un ricavato ottenuto direttamente dalla natura. La sua diffusione come bevanda comune è tuttavia ampia ed è abbastanza tipico, in particolare nei villaggi rurali o forestali dove il gin o la birra sono difficilmente reperibili, osservare gruppi di uomini che fanno circolare una tanica o un calabash di vino. Il consumo di queste bevande locali già porta ad una sorta di distinzione più volte sottolineata da molti Sefwi: l’akpeteshi, soprattutto quello commerciale prodotto industrialmente, è considerata una bevanda per poveri, dagli effetti alcolici immediati e dalla poca spesa. L’akpeteshi artigianale o ancora meglio il vino di palma sono invece ritenute da molti bevande per benestanti o per i Capi e gli anziani.

Attorno al vino di palma vi sono numerose credenze, tra le quali quelle legate alla possedizione spirituale e alla possibilità di contatto con il mondo ultraterreno; in questo senso la bevanda è ritenuta fonte di possibili disgrazie se consumata da persone con un debole sunzum che non sono in grado di gestire i contatti spirituali che si possono venire a creare con gli abosom o gli antenati. Per una persona dal forte sunzum, invece, il consumo del vino di palma può rafforzare il tumi: l’utilizzo del liquore in tutte le occasioni in cui è presente il Capovillaggio è infatti frequente. Già nelle formule di saluto, quando si arriva dinanzi al Capo, il bere è considerato un elemento fondamentale dell’accettazione dell’ospite: dopo gli inchini all’ospite viene indicata una sedia o una panca dove sedersi e gli viene offerta immediata-
mento dell’acqua. L’offerta di bevande è uno scambio simbolico: all’ospite, estraneo, viene esplicitata l’accettazione nel villaggio con l’offerta dell’acqua. La bevanda istituisce il rapporto di conoscenza.

La circolazione e l’uso di bevande è molto diffusa in contesto rituale o nelle cerimonie pubbliche. Anche in questi contesi la quantità e la qualità delle bibite o dei liquori assumono il valore di criterio di misura dell’autorità di chi ha organizzato la cerimonia o del Capovillaggio responsabile del rituale. La loro diffusione si ha in una pluralità di contesti che vanno dai funerali, ai riti del raccolto, agli happenings di Chiese o associazioni.

Il contesto dei funerali è forse il più eclatante. L’organizzazione di una cerimonia funebre prevede la spesa di ingenti capitali da parte della famiglia del defunto: il valore terreno di quest’ultimo — la sua autorità sociale — viene misurato ed esposta nel contesto funerario attraverso l’allestimento materiale della cerimonia (tendoni, gazebo, sedie, musica), il numero degli invitati, la quantità di cibo e di bevande. E’ usuale sentire i partecipanti ad un funerale, giorni dopo, commentare l’avvenimento in termini di come si è mangiato e quanto. I funerali sono uno spazio dove viene messa in scena soprattutto la famiglia del defunto, nella sua capacità di rendere onore al valore che esso aveva in vita in contesto cerimoniale diventa anche il luogo di scambi tra i membri del matrilignaggio, alcuni formali, che riguardano cioè la distribuzione delle spese funebri e delle offerte al gruppo organizzatore, altre informali, come accordi commerciali, discussioni circa dispute.

Le offerte alla famiglia del defunto consistono di solito in denaro. Capita spesso tuttavia che i membri più agiati della famiglia o della comunità portino casse di birra o di bibite come accompagnamento alla loro offerta. E’ il caso di dire che gli ospiti del funerale “si aspettano” che sia la famiglia sia i membri influenti della comunità contribuiscano in maniera sostanziosa all’opulenza della cerimonia. Negli ultimi anni la diffusione forse eccessiva di feste sfarzose in occasione di rituali ha iniziato a destare preoccupazioni sia nelle istituzioni statali sia nei Capivillaggio. Le prime hanno iniziato a regolamentare lo svolgimento dei funerali attraverso normative locali che consentono di svolgere le cerimonie solo il sabato o la domenica e, in più, attraverso una serie di raccomandazioni agli Assemblymen hanno tentato di limitare l’uso di alcolici e lo spreco di risorse per gli allestimenti. Anche i Capivillaggio in molte occasioni invitano a non abusare delle risorse fami-

4 Su funerai come riti del potere cf. (Pellecchia 2004)
5 SWDA, Minutes of the meeting of DA, 12th August 2005
9.1. **IL DISPOSITIVO DELL’ABBONDANZA**

liari per l’acquisto delle bevande. Anche la stampa e l’opinione pubblica si è mostrata sensibile al problema dei funerali e negli ultimi anni numerosi articoli sono comparsi su questa problematica. La persistenza di tali pratiche non si può riassumere semplicemente in una eccessiva attrazione per i beni di consumo occidentali: la spesa per le bevande diventa una pratica di appartenenza e di distinzione che struttura la differenza ed i rapporti (Bourdieu 1983), (Akyeampong 1996), (Boni 2003, pp. 194-199).

Le bevande diventano un criterio di distinzione anche sotto il loro aspetto qualitativo. L’uso di un certo tipo di bevanda e non di un’altro è efficace per mostrare una certa autorevolezza che non necessariamente porta all’oggettiva autorità della persona ma è comunque patrimonio socialmente condiviso di chi detiene potere. Il bere una bevanda di marca occidentale (Coca cola, Pepsi, birre) in pubblico richiama l’attenzione su di se’, ma ciò non significa che si è riconosciuti come autorità: il fatto però che è noto che le persone di potere bevono quelle bevande, fa del consumatore un soggetto autorevole, le cui possibilità economiche, ad esempio, lo rendono vicino all’autorità. In generale il fatto di consumare un certo tipo di bevande pone di per sé’ una frontiera tra chi può e chi non può accedere allo status di autorità. Il fatto di consumarle, tuttavia, non porta necessariamente all’autorità: pone, in ogni caso, una distinzione. L’esempio della birra Guinness è eloquente. Esistono una varietà di birre in commercio negli *spot bar* generalmente pubblicizzate da manifesti colorati, raffiguranti giovani uomini e donne che gioiscono della compagnia reciproca accomunati dal consumo della bevanda. La pubblicità della birra Guinness è già leggermente diversa: in genere viene presentato un uomo solo, in un contesto serio e virile, dai colori di sfondo scuri. L’uomo protagonista della pubblicità sembra riassumere i canoni del businessman: occhiali scuri, camicia, viso serio. La Guinness è infatti considerata la birra dei *big men* il cui uso è indicativo del soggetto che la beve. “Quella” birra e non tanto il fatto di bere birra indica più il soggetto che l’azione. Ed il soggetto in questo caso è di solito di genere maschile, ricco, che occupa una posizione sociale elevata. E’ molto diffuso, in effetti, il consumo di quel tipo di birra tra i Capivillaggio quando devono bere bevande in pubblico. Così nei funerali o nelle cerimonie pubbliche una cassa di birre Guinness è riservata a persone di un certo rilievo sociale, mentre altre marche (Star, Castle) sono per gli ospiti generici. L’oggetto prende un uso enunciativo eminentemente sociale che lo ha trasformato dandogli un senso culturale (Bayart 2004, p.

---

6GhanaWeb 28/10/06, GhanaWeb 16/2/07
Le bevande ed il loro consumo diventano un canone trasversale di distinzione in una pluralità di situazioni e contesti. Un criterio simile si può individuare nelle pratiche del mangiare. Quella del cibo, anzi, è una metafora che emerge spesso nelle rappresentazioni del potere. Palumbo (1994: 193) individua la metafora del mangiare alla base delle poetiche dell'identità e delle ideologie del potere tradizionale. Sostengo, tuttavia, che essa sia trasversale ai poteri stessi e coinvolga — anche questa volta come comun denominatore — le autorità moderne e tradizionali. È nota la "Politica del ventre" che Bayart individua come logica dello Stato africano; Paul Nugent, nel contesto ghanese, fa notare poi come il kalabule, la corruzione, venga rappresentata nei termini del chop, mangiare avidamente (Nugent 1995, p. 78). In effetti la descrizione di un individuo che è stato accusato di corruzione in genere viene fornita attraverso l'espressione Što chop moneyš, Šmangiare denaroš. Il comportamento genera una indignazione molto forte soprattutto se legata ai detentori di autorità: esso rappresenta una degenerazione dell'abbondanza paragonabile al comportamento dello stregone o della strega che Šmangiaš le anime e le carne delle vittime.

Anche attraverso queste pratiche — il bere, il mangiare, i funerali — emerge un habitus abbastanza caratterizzato dell'autorità. Questa è sempre produttiva in tutti i contesti dove opera; questa produttività ha un indirizzo esterno alla persona autoritaria, perché altrimenti produrrebbe solo incremento individuale. Ci si rivolge all'autorità aspettandosi che questa possa garantire una possibilità di sviluppo, di partecipazione al benessere produttivo che essa possiede e che è intrinsecamente socializzato.

### 9.2 Abbondanza e campo politico: debito e riproduzione

Sostengo che il dispositivo dell'abbondanza, fondando alla base i rapporti d'autorità, si costituisca non solo come meccanismo di conoscenza (dell'autorità e dei "valori" del potere) ma anche come un meccanismo di dominio.

La logica dell'incremento dei patrimoni e della riproduzione di questi nella comunità stabilisce soggetti che incrementano (l'autorità) e soggetti il cui patrimonio viene incrementato. Il Capovillaggio si struttura come una istituzione, una autorità politica, in quanto in esso è confidata la responsabilità di
9.2. **ABBONDANZA E CAMPO POLITICO**

aumentare il benessere collettivo, lo sviluppo. L’anziano, il padre, il maestro
di scuola, sotto tutte autorità nel senso che è a partire da loro che si sviluppa,
nel soggetto, l’incremento di patrimoni storici, genealogici, di conoscenza.

Sviluppandosi come un meccanismo di dominio, evidentemente, il dispositivo
di abbondanza oltre a strutturare figure, soggetti ed istituzioni, produce
rapporti e tipi di rapporti. La dipendenza (Solinas 2005) può essere quindi
inscritta in questa analisi, per la quale nell’orizzonte culturale sefwi le rela-
zioni di potere si basano su un sistema di valori strutturati sul dispositivo di
abbondanza e strutturanti habitus sociali.

La riproduzione di patrimoni e l’autorità del ’’abbondante’’ si lega, su un
piano politico come sulle intere solidarietà comunitarie, ad una logica del
debito. Per solidarietà comunitarie si intendono quelle relazioni, socialmen-
te costruite, con i gruppi sociali di appartenenza siano essi la famiglia, il
lignaggio, il villaggio. Queste relazioni producono pratiche e valori morali.
Alla base di esse si trova una logica del debito per la quale, sinteticamente,
un soggetto si percepisce in un debito di economia simbolica rispetto ad un
altro: il figlio rispetto al padre o al lignaggio, il suddito rispetto al Sovrano,
e così via.

Un primo luogo — fondante della persona sociale — dove la logica del
debito trova una sua manifestazione è la spazio genealogico. La solidarietà
della comunità della famiglia o del lignaggio si spiega sulla base del fatto che
chi nasce si trova in una posizione di posteriorità temporale rispetto non solo
al padre e alla madre ma agli anziani ed antenati tutti. In particolare questi
ultimi godono di una superiorità gerarchica: sono coloro che hanno generato,
che, nel linguaggio sefwi, hanno permesso al sunsum e al mogya di unirsi
grazie alla forza (tumi). Inoltre essi (i padri e gli anziani) hanno garantito
l’identità del rito di passaggio ndoro forgiando il carattere del futuro uomo,
hanno nutrito, educato, sorvegliato. Il nuovo venuto si è trovato, grazie agli
anziani, ad essere inserito in una comunità ed in un patrimonio storico che
egli porterà a vita. Il lignaggio — e questo è molto evidente nel caso di matri-
lignaggi reali — imprime al neonato già una possibilità di identità particolare
all’interno della comunità di appartenenza: essere capofamiglia o addirittu-
ra Capo. In altre parole chi nasce si trova nella ineluttabile condizione di
debitore nei confronti di una serie di creditori: il padre che ha forgiato il
carattere ed ha prodotto i primi insegnamenti, la madre come tramite della
trasmissione matri-identitaria, la comunità tutta che garantiscono la prote-

\footnote{Sullo “spazio genealogico” vedi (Solinas 2004, p. 177)}
zione, l’accoglienza e, in ultimo, l’appartenenza. Le azioni del debitore, una volta raggiunta la possibilità, si indirizzeranno quindi in una direzione di pagamento del debito che si traduce, praticamente, in aiuti, servizi, consensi: in una parola in una *subordinazione* pratica.

La logica del debito opera all’interno delle solidarietà comunitarie come meccanismo strutturale che istituisce delle relazioni mutuali simili alla logica del circuito del dono maussiano. Essa implica una differenziazione tra attori, creditori e debitori, e presuppone anzi fonda dei rapporti gerarchici. Il debitore si trova nella posizione di riscatto del suo debito e nella possibilità a sua volta di diventare creditore. Ogni individuo, più in generale poi, per potere beneficiare dell’assistenza comunitaria “mutuale” deve necessariamente inserirsi in questo circuito.

Questa logica del debito è scivolata dal regime precoloniale al colonialismo e dal colonialismo al regime postcoloniale. Per Alaine Marie (1997, 2002, p. 211) «si è operata una sorta di modernizzazione conservatrice generante una “surcommunitarisation”» che trova la sua concretizzazione nel clientelismo che, per l’autore francese, è una estensione dell’antropo-logica del debito su scala macrosociologica.

Lo Stato diventa quindi il luogo dove la logica del debito trova alimento. Lo Stato è in effetti il luogo privilegiato dell’accumulazione di ricchezza e privilegi che garantisce la propria legittimità praticando una redistribuzione clientelare secondo la “politica del ventre”: alla base di questo troviamo la logica del debito, distribuita tra le varie fazioni politiche ed élite con la loro schiera di debitori tenuti alla riconoscenza ed affermanti l’autorità del creditore. Questi serve i suoi debitori e li mantiene nello stato subordinato attraverso una redistribuzione: posti di lavoro, infrastrutture, borse di studio per studenti, donazioni.

attori sociali sono costretti a ripensare i propri comportamenti.

La logica del debito è alla base delle solidarietà comunitarie (familiari, lignatiche, claniche, tribali); in esso è in gioco un principio strutturale di reciprocità per il quale l’attore si sente nell’obbligo necessario di restituire ciò che gli è stato donato o dato secondo una circolazione obbligante ben descrivibile con il circuito del dono maussiano. Gli obblighi della reciprocità appartengono a diverse sfere e si manifestano in una pluralità di pratiche: nella parentela, l’obbligo di recarsi ai funerali dei parenti lignatici è un modo per rendere atto del dono alla vita che gli antenati hanno concesso all’ego, nella partecipazione comunitaria è una restituzione storica e politica della concessione che il Capo fa di vivere nel “suo” territorio. La fenomenologia può essere allargata fino a comprendere molti esempi, alcuni dei quali già discussi quando si è trattato di comprendere come la “forza” agiva nella pratica. Il comun denominatore di questi fenomeni, pur nella loro diversità, è questa logica del debito.

Speculare è il dispositivo di abbondanza. Il creditore è colui che ha attivato la riproduzione, aumentando i patrimoni personali e collettivi. Questo fa sì che esso si costituisca come autorità stabilendo i rapporti di dipendenza.

Il campo politico che questo dispositivo unifica, in conclusione si presenta come un’arena di solidarietà “comunitarie” in senso davvero poco tradizionale. Come la Prima Parte ho cercato di mostrare, l’autorità politica di un soggetto o di una istituzione non si misura tanto sulla presunta “modernità” di una o sulla mancanza di “modernità” dell’altra, quanto piuttosto dall’efficacia del dispositivo di abbondanza che soggetti o istituzioni sono in grado di assicurare.
Capitolo 10

Dall’autorità al soggetto: percorsi di soggettivazione

10.1 La *soggettività* come centro di relazioni

Il dispositivo dell’*abbondanza* fonda dunque l’*habitus* dell’autorità e si posiziona al centro del campo politico come criterio di azione sociale, antropologica del rapporto individuo / potere. Questo rapporto si costituisce indubbiamente come un rapporto di dipendenza (Solinas 2005) ma si pone anche come una relazione di “scambio” dove nel circuito relazionale vengono trasmessi codici normativi sociali, valori, modalità comportamentali ed ideologie. L’autorità si presenta nel rapporto come il “donatore” verso cui si ha il debito di reciprocità e questo debito — che fa percepire l’autorità come abbondante, “feconda” (Cutolo, in Viti 2004) — soggiace alle logiche del campo del politico.

La questione a questo punto si può spostare dall’autorità, dal campo politico dove si istituisce, al *soggetto* e cioè all’attore del campo politico e al suo costituirsi come ente sociale all’interno delle logiche del potere e del dispositivo di abbondanza. In che modo, quindi, questo dispositivo forma la *soggettività*? Nella relazione tra individuo e autorità, il primo in quanto in relazione con la seconda può definirsi autonomamente nei valori sociali che incorpora, nelle logiche delle azioni, nei comportamenti? Quanto l’“etica dell’abbondanza” influenza nella formazione del *sé* politico? Per tentare di

---

1E’ di (Mauss 2000) la celebre descrizione del “circuito del dono” dove viene enfatizzato il rapporto tra chi dona e chi riceve.
CAPITOLO 10. DALL’AUTORITÀ AL SOGGETTO

delineare delle risposte a questi interrogativi occorre, a mio parere, porsi non più nell’ottica dei soggetti di potere istituiti (Capi, politici, eccetera), quanto da quella di soggettività pure presenti nel campo del politico, ma solo indirettamente coinvolte nella gestione del potere. Questo per comprendere fino a che punto arriva il dispositivo dell’abbondanza e come si riproduce (e se riproduce autorità) in contesti dove apparentemente potrebbe non esserci. Un secondo carattere delle soggettività prese in esame, poi, è la loro (presunta) eterogeneità “culturale”: i giovani e gli emigrati, che analizzo in seguito, sono più in contatto con circuiti di socialità differenti — per motivi di generazione, di viaggio, di contatto con altre realtà —: c’è da chiedersi se questi contatti consentono un allontanamento dalle norme e dai dispositivi di potere socialmente acquisiti in cui i soggetti ad essere formati.

La soggettività si presenta, dunque, come una categoria di analisi per definire il risultato a livello di persona del rapporto tra il sé ed il potere. Tuttavia, perché soggetto? Alcuni autori analizzano la categoria di soggettività in ambiti di interesse particolare; dalle loro analisi si possono inferire alcuni spunti teorici funzionali alla presente ricerca. Per Jean Françoise Bayart la soggettività è centrale nella comprensione delle dinamiche della globalizzazione (Bayart 2004). Presa da un punto di vista eminentemente prontico, la globalizzazione viene concepita dal politologo francese come un fenomeno analizzabile nella quotidianità, nelle procedure identitarie che sviluppa, nell’apporto simbolico di cui si compone e che diffonde. La globalizzazione è un fenomeno analizzabile nel rapporto che instaura con la formazione del sé: la costruzione di un certo tipo di soggettività avviene anche in un fenomeno di portata mondiale così come è avvenuta (e avviene) nello Stato-Nazione.

Globalizzazione e Stato-Nazione non sono, infatti, per Bayart due fenomeni disgiunti, dove l’una ha preso il posto degli altri contribuendo a metterli in discussione e a farli scomparire come forma politica e come soggetto di produzione di una economia culturale. Per quest’autore, al contrario, la globalizzazione ha concorso al rafforzamento dello Stato-Nazione aumentandone il suo ruolo centrale. Stato e globalizzazione sono, anzi, in un rapporto consequenziale: la formazione dello Stato-Nazione prima e la globalizzazione oggi sono due esperienze storiche che interessano dei cambiamenti di scala della società. Essa va di conseguenza analizzata come un “fatto storico” (Bayart 2004, p. 15): in quanto tale le questioni analitiche riguardano la sua emersione, le pratiche in cui consiste, le agenzie di potere che ne fanno parte ed infine il tipo di soggettività che costruisce. Su quest’ultimo punto l’apporto teorico più utile per Bayart è indubbiamente Michel Foucault le
10.1. LA SOGGETTIVITÀ COME CENTRO DI RELAZIONI

cui analisi sul sé, sulle tecniche del corpo, sono centrali:

«La nostra appartenenza al mondo, il nostro costituirci come “soggetti morali” derivano da una governamentalità globale, oppure i processi di globalizzazione sono irriducibili ad ogni idea di appartenenza, vettori di privazione, forieri di semplice dominazione, espropriazione senza soggettivazione?» (Bayart 2004, p. 199, trad. mia)

Bayart, in pratica, si domanda se non sia possibile pensare alla globalizzazione come un dispositivo che “produce” soggettività, ovvero azioni, pratiche e valori nella persona globalizzata. La critica politica alla globalizzazione prevede infatti una concezione della politica stessa molto precisa:

«Politica non è semplicemente una strategia di accumulazione di potere e ricchezza, ma una “maniera d’essere e di vivere”» (Bayart & Warnier 2004, p. 218)

Per quanto riguarda più precisamente i contesti africani può essere interessante l’analisi di due autori che, direttamente o indirettamente, parlano di soggettività. Per Achille Mbembe la questione della soggettività si pone a partire dal processo di “non-essenza” (nothingness) dell’afriaco che ha avuto il suo compimento con il contatto coloniale (Mbembe 2005, pp. 12, 13): la razionalità coloniale, così come viene definita dal teorico del postcolonialismo africano, ha concepito l’esperienza umana africana sempre e comunque attraverso una interpretazione negativa, un processo di brutalizzazione. La questione del soggetto africano autonomo, si pone quindi come l’apice di un percorso di decostruzione dell’eredità coloniale e costruzione dell’emancipazione interna (Mbembe 2005, p. 25). Il soggetto africano, per Mbembe, deve superare la rimozione temporale e acquistare il suo senso temporale. Molto interessante è invece Mbembe quando descrive come nel campo del politico il soggetto africano contemporaneo è assoggettato alla logica dello stato e del potere, in quanto soggetto e potere condividono una medesima logica. Anche quando il soggetto prende in giro il potente in qualche maniera intende affermarlo: deridendo la realtà ufficiale essa viene comunque presa sul serio. Dominante e dominato sono nella medesima episteme, le dinamiche del riso, del saluto, del consumo, mostrano come tra le due polarità si sviluppi una sorta di intesa, di intimità (Mbembe 2005, p. 129).
Gli studi post-coloniali trattano in maniera molto enfatica l’azione coloniale sui soggetti e spesso si trova che è proprio a partire da questa azione che si riproduce la subordinazione odierna. Manca molto spesso all’interno di tali studi un analisi empirica profonda, sulle fonti e sulle narrazioni orali, e spesso una prospettiva antropologica che tenga conto di vari fattori nella creazione di quella che i postcolonialisti chiamano appunto “razionalità coloniale”. Alla costruzione di questa, nel caso della Costa d’Oro, è evidente ad esempio come abbiano partecipato anche i Capivillaggio intenzionati ad arricchirsi con i nuovi circuiti commerciali importati dai colonialisti.

Tra gli studiosi postcoloniali Mahmoud Mamdani nel suo *Citizen and Subject* (1996) fornisce una argomentazione molto critica sulla soggettività postcoloniale, concentrandosi sull’influenza storica dell’esperienza coloniale nella costruzione delle istituzioni politiche, tra cui lo Stato, e nella formazione del soggetto che si rapporta a queste istituzioni. In linea molto generale la motivazione teorica di Mamdani parte dall’assunto che l’apartheid, la forma di discriminazione razziale comunemente lo calizzata in Sud Africa, è in realtà una espressione ed un logica derivata dal colonialismo che si dovrebbe estendere a tutto il Continente (Mamdani 1996, p. 8). L’eredità coloniale, che si riproduce nello Stato postcoloniale, deriva dalla natura del potere che faceva da presupposto alla politica coloniale, una natura essenzialmente razzista che ha caratterizzato seppur con delle differenze tutte le modalità di approccio coloniale. Concentrandosi in particolar modo sull’*indirect rule* inglese, Mamdani afferma che, nonostante la filosofia del governo indiretto venga presentata come una modalità tendente a preservare le istituzioni native e non fosse diretta ad una assimilazione culturale, aveva comunque dei principi di base razzisti ed una concezione dell’africano inferiore e discriminatoria. La formazione dello Stato coloniale partiva dall’assunto che una minoranza bianca, esterna, doveva governare su una maggioranza nera, locale e, parallelamente, una modalità politica e giuridica aliena doveva confrontarsi con una diversa. Il problema divenne quindi quello della *questione nativa*, una espressione che racchiude tutti i nodi problematici del colonialismo: l’identità indigena, la modalità del rapporto politico colonialisti / colonizzati, la questione della consuetudine, il soggetto.

Per Mamdani gli studiosi che si sono impegnati nella comprensione dei fenomeni coloniali e postcoloniali hanno mancato per eccesso: da un lato, secondo l’autore, vi sono quelli che tentano di comprendere le trasformazioni delle realtà africane seguendo categorie occidentali di odore evoluzionista, ed in essi Mamdani pone sia i marxisti sia i teorici dello sviluppo, ai quali con-
trappone i teorici della dipendenza, per i quali le società “sottosviluppate” sarebbero comunque in una modernità, poiché il sottosviluppo è una costruzione storica dell’imperialismo occidentale. Dall’altro vi sono i “particularisti” post-strutturalisti, tra i quali Mamdani inserisce Jean Francoise Bayart, che nel tentativo di de-esoticizzare l’Africa ne sottolineano troppo le affinità con i percorsi storici o con le modalità organizzative politiche universali: in questo senso i lavori sullo Stato in Africa, per l’Autore, sono un approccio troppo “statalista” che pur mostrando il dispotismo dello Stato africano opera per analogia con quello europeo (Mamdani 1996, pp. 9-15). Mamdani vorrebbe, conseguentemente a queste critiche, sostenere la specificità delle realtà africane. Questa specificità ruota attorno alla definizione di Stato biforcato: la forma statale coloniale si è strutturata secondo due tipi di poteri inseriti nella medesima autorità egemonica. L’amministrazione centrale, in genere bianca, era infatti affiancata dall’amministrazione locale formata dalle figure di autorità native: entrambe le istituzioni — una assoluta ed alineata, l’altra locale ed interna — costituivano quello che Mamdani chiama il decentralized dispotism (Mamdani 1996, Cap. 2, 3) che, inizialmente sperimentato in Sud Africa, si è esteso in tutte le colonie (Mamdani 1996, p. 63 e segg.). Parte di questo dispotismo sono le Native Authorities che Mamdani definisce il «braccio coloniale del decentramento» e che rappresentano l’istituzione politica trovata come soluzione alla questione nativa. Le Native Authorities erano formate dai capivillaggio o dai monarchi laddove esistevano dei regni e erano supportate ideologicamente e giuridicamente dalla consuetudine. Quest’ultima rappresenta un secondo punto fondamentale della questione nativa che si riferisce alle questioni aperte circa la modalità di amministrazione sia degli individui sia delle risorse: quali corpus giuridici applicare? come risolvere il problema tra nativi di un luogo e stranieri? chi posizionare nella gerarchia? Per Mamdani — ed indubbiamente la sua è una linea pienamente condivisibile — è stata la “costruzione” della consuetudine come insieme di leggi e norme “tradizionali” che regolererebbero i rapporti. La costruzione delle consuetudini nasconde tuttavia le inquietudini del colonialismo: le norme e le leggi venivano circoscritte ad una determinata area, sottoposta a determinate autorità e al cui interno vivevano certi individui e così via per ogni area delle colonie. Come sottolinea l’Autore, di fatto l’operazione di creazione delle consuetudini andò di pari passo con una tribalizzazione delle

\[\text{\footnotesize\textsuperscript{2}}\]Nel paragrafo 1.2 sono state mostrate, in una prospettiva storica e locale, le funzioni e le trasformazioni delle Native Authorities. Su Mamdani cf. anche (Herbst 2000, p. 60)
comunità native.

Si arriva quindi alla questione del soggetto che, nel percorso analitico di Mamdani, si pone come centrale nel discorso sulla questione nativa. La tribalizzazione è una conseguenza dell’atteggiamento segregazionista implicito nella filosofia dell’indirec rule: l’africano, secondo Mamdani, veniva considerato una «tribeperson», un soggetto appartenente ad una tribù, un essere necessariamente comunitario. Per tale motivo il suo riferimento giuridico — la consuetudine — non poteva che essere declinata al plurale, senza riferimento al singolo. Il nativo non venne mai concepito come un “individuo” a cui riferire diritti: egli fu posto all’interno di un fascio di relazioni (parentali, di villaggio, comunitarie). Questa assenza di individualità ha fatto sì che la stessa cittadinanza, con i benefici ed i diritti che portava, fosse una categoria applicabile esclusivamente ai “civiliizzati”, ovvero, di fatto, ai Bianchi. I nativi, fuori dalla natura giuridica, erano contemporaneamente soggetti dell’autorità coloniale e dell’autorità locale, assoggettati alle due forme dispotiche, l’una centrale, l’altra decentrata.

L’opera di Mamdani conclude con una valutazione delle possibili transizioni alla democraticità delle realtà politiche africane. Se lo Stato coloniale si è forgiato attorno ai presupposti del tribalismo — e quindi di una suddivisione della popolazione in tribes —, della consuetudine — per cui ad ogni tribe veniva assegnata una consuetudine regolatrice di ogni rapporto umano — e del razzismo, solo quest’ultimo, per l’Autore, ha subito una trasformazione dopo le Indipendenze. Alla de-razzializzazione della società non è subentrata una de-tribalizzazione, cosa che ha impedito una reale svolta democratica, alimentando la medesima forma del potere precedente e sviluppando le relazioni politiche su rapporti clientelari (p. 291).

L’analisi di Mamdani è molto ideologica e poco storico-etnografica. Per questi ultimi due autori la questione della soggettività si pone nei termini della mancanza di storicità che le scienze sociali hanno prolungatamente assegnato alle realtà africane. Il primo obiettivo, quindi, di questi lavori è denunciare questa mancanza, trovandone i presupposti ideologici nell’ambito del colonialismo (Mbare, Mamdani) o nel vizio etnocentrico delle scienze sociali di voler considerare l’Africa come una “eccezionalità” esotica. L’analisi di Bayart è a mio parere più utile per una approccio antropologico alla soggettività. Il politologo francese, infatti, pone al centro del suo strumentario analitico un autore come Foucault.

Parlando di soggettività e di rapporto tra potere e sé, Michel Foucault è evidentemente centrale: a partire dal suo saggio Sorvegliare e punire del
10.2 PERcorsi di soggettivazione nel Sefwi contemporaneo

10.2.1 Youth Association: i giovani come soggettività

«Esono kokroo adowa ne panin»

Despite the huge size of the elephant the antelope is senior
(proverbio akan)

I “giovani” come soggetto politico nei villaggi

All’interno del sistema del potere costituito e strutturato attorno alle istituzioni politiche tradizionali, è possibile identificare anche modi di organiz-

L'appartenenza ad un matrilignaggio è una prima forma di distinzione tra i membri di una comunità: il Capo, la ohemma, alcuni anziani e svariate altre persone appartengono alla royal family ed in quanto tali godono del beneficio di attori politici di primo rilievo: essi sono i membri "puri" della comunità, hanno benefici economici, posseggono, almeno potenzialmente, un diritto politico maggiore rispetto agli altri membri. La parte restante della popolazione può suddividere a seconda della famiglia di appartenenza o del lignaggio e, più in generale, tra sefwi e non sefwi. E' all'interno di questa parte restante che si individua la categoria dei "giovani": essi sono i componenti non reali del villaggio che non godono di particolari cariche politiche (non sono dignitari di Palazzo, né linguisti, né sacerdoti) e che rappresentano la maggior parte della popolazione. Gli nwankwa possono essere organizzati in forme associative istituzionalizzate che, per grandezza e caratteri, variano da villaggio a villaggio. L'istituzionalizzazione dei giovani comporta una serie di aspetti: in primo luogo una struttura formata da un leader (nkwankwahene) riconosciuto dal Capovillaggio che riunisce i membri periodicamente in assemblea. In secondo luogo quella che potremmo chiamare una "coscienza politica", ovvero una serie di opinioni circa le problematiche della comunità e le modalità di risoluzione. In terzo luogo l'associazione dovrebbe essere sostenuta dall'intera popolazione, rappresentativa cioè di tutti quei membri non reali del villaggio o della comunità.

La categoria di "giovane" che si viene ad individuare appartenne più al

---

10.2. **PERCorsi di soggettivazione**

campo sociale che a quello biologico[4] I giovani sono tutti i componenti della comunità con capacità politica attiva ma non istituzionale; l’età biologica ha senso solo fino ad un certo punto: in quanto “non-anziani” i giovani devono ancora pagare il riscatto della loro giovinezza verso gli anziani, il “debito” politico di cui essi sono caratterizzati verrà cioè superato solo con il conseguimento di una età biologica, sicuramente, ma anche con una serie di eventi o azioni che caratterizzano lo status superiore: la nascita di alcuni figli o nipoti, la costruzione di un’abitazione, l’esperienza nel lavoro o in alcune arti, la retorica, la conoscenza. I componenti di questa fascia della popolazione di una comunità hanno una età che può variare dai diciotto ai quarantacinque anni con varie stratificazioni nel grado di “peso” politico interno all’associazione.

I giovani di Tanoso sono organizzati in un’Associazione costituita composta da una trentina di membri: il leader è un capofamiglia di circa quarant’anni, maestro elementare, nato nel villaggio di Datano ma cresciuto a Tanoso. L’età media è trent’anni, vi sono tuttavia membri più anziani. Asafo ha una Youth Association molto forte, che si compone di circa centinaia di membri molti dei quali anche molto giovani. Anche la Youth Association di Akontombrè è molto ampia e influente nelle decisioni organizzative che riguardano la comunità. Non tutti i villaggi Sefwi, tuttavia, hanno una comunità di giovani strutturata: nella maggior parte dei casi gli unici membri attivi del villaggio sono semplicemente alcuni attori istituzionali, un linguista, un Assemblyman, i membri dello Unit Committee.

Le Associazioni giovanili di villaggio si riuniscono in genere in determinati momenti della vita pubblica, in situazioni di crisi (la deposizione di un Capo è un esempio molto frequente) o quando è necessario creare un gruppo di pressione politica. Durante la visita di un Parlamentare nel villaggio di Asanteman, nel settembre 2006, qualche settimana prima delle elezioni distrettuali, i giovani della comunità si sono riuniti in una sorta di Associazione temporanea, eleggendo un membro come leader e stilando una serie di richieste da formalizzare al politico di passaggio. Il giorno prima dell’arrivo del Parlamentare, l’Associazione si è riunita per la prima (e unica) volta in assemblea con il Capovillaggio e l’Assemblymen e, pare che «dopo una accesa discussione siamo arrivati a organizzare alcune idee da dire a Mr. Aidoo» (Mr. Arthur Gyeba, 8/11/06).

Costituiti come categoria di individui politicamente attiva, i giovani si connettono in questo senso alla categoria degli anziani e diventano interlocu-
tori dei Poteri costituiti. Un altro aspetto evidente dei giovani, soprattutto quando si fondano come associazione, è il carattere territoriale che si unisce alla componente legata alla persona nel formare il campo di azione politica delle Associazioni. I membri delle Youth Association si compongono generalmente di individui la cui origine è sefwi: la rappresentatività di questo organismo è in effetti legata al territorio del villaggio o, in alcuni casi, del seggio principale della zona. L'origine è spesso sottolineata come un elemento fondante del gruppo, che stabilisce dei legami di unità e di fiducia: questo aspetto, tuttavia, è molto più accentuato nelle forme organizzative a livello di Regno o di Distretto, come si vedrà poco oltre. Nella dimensione di villaggio l'origine, paradossalmente, è meno sentita come un carattere unificante e la caratterizzazione etnica — che spesso c'è nello Youth Association — è praticamente assente. I componenti delle associazioni dei giovani nei villaggi, nella contemporaneità, sono sefwi e non-sefwi: se quest'ultima componente è assente o marginale, ciò è dovuto spesso alla mancanza di fiducia che gli stranieri ancora ripongono negli autoctoni, visti come potenzialmente ambigui sul piano politico o interessati solo per strategie personali. Gli stranieri scelgono modalità differenti di partecipazione al momento decisionale (offerte al Capo, partecipazione allo Unit Committee, cf. Parte Prima) ma in molti casi l'associazione giovanile diventa una opportunità sfruttabile. Le associazioni di Tanoso, Asanteman, Asafo, Wiawso si compongono ad esempio di membri sia sefwi che stranieri e la loro caratterizzazione è sia territoriale ma non etnica.

Se l'origine territoriale, nelle forme associative di villaggio, non costituiscono un elemento per la possibilità di accesso, l'appartenenza di genere è invece spesso un carattere di esclusione. Le Youth Association si compongono infatti generalmente di membri maschi della comunità. Le donne sono sottoposte ad un processo di esclusione che potremmo definire implicito: si considera infatti che esse non siano in grado di partecipare alla vita politica della comunità secondo una concezione subordinante del genere strutturata nei termini della disuguaglianza (Boni 2003). Come si delineava precedentemente (Cap. 2) la componente femminile della popolazione si raggruppa intorno alla figura della ohemma, quanto in alcuni casi non si riunisce per niente. In nessuna delle realtà associative di villaggio, oggetto di etnografia, sono state riscontrate presenze femminili e le decisioni che spesso riguardano l'ambito domestico, considerato appannaggio delle donne, venivano discusse e decise dagli uomini.

Le associazioni di villaggio si riuniscono periodicamente senza seguire un
calendario fisso. La forma in genere è quella assembleare, dove il leader fa da mediatore tra i vari interventi. La comunicazione dei raduni per l’assemblea e le decisioni finali vengono diffuse da uno dei membri, il mercoledì sera, momento settimanale in cui viene suonato il *gong gong*.

**ETNOGRAFIA DELL’ASSEMBLEA DELLA YOUTH ASSOCIATION DI TANOSO**

I componenti dell’Associazione dei *mrante* si riunisce il giorno 12 febbraio sotto la tettoia del mercato pubblico, a pochi metri dal bivio tra le due principali strade del villaggio. Sono presenti una trentina di persone, tutti uomini. La maggior parte di essi ha tra i 40 ed i 50 anni, alcuni ragazzi di 18/20 anni. Il *mrantehene* è Yao Kwasi, maestro elementare di quarant’anni, residente a Tanoso da circa trent’anni. Oltre al leader dei giovani sono presenti all’assemblea anche il Chairman dello Unit Committee e Kofi Gyabeng, nipote del Capovillaggio e membro attivo dei *mrante*. La riunione è stata indetta per le quattro del pomeriggio per consentire alle persone di tornare dai campi. Di fatto la discussione inizia alle cinque e mezza e dura poco più di una mezz’ora.

L’ordine del giorno principale è l’organizzazione dei lavori comunitari per la costruzione di una nuova scuola elementare. Il Chairman dello Unit Committe, dopo essere stato invitato ad effettuare una preghiera iniziale, annuncia che il Capovillaggio è stato in grado di procurare del denaro per l’acquisto dei materiali edili e che, quindi, la costruzione dell’edificio può essere iniziata. Egli invita, infine, i giovani ad organizzare i lavori insieme allo Unit Committee. Gli risponde il *mrantehene*:

«Signor Chairman, signori riuniti, membri dei giovani. Siamo soddisfatti dell’operato del nostro Capovillaggio Nana Gyabeng III che è riuscito a procurare i fondi necessari per la costruzione della scuola. Sappiamo tutti del problema che c’è qui a Tanoso: manca l’Assemblyman e tutte le decisioni che riguardano lo sviluppo sono rallentate e devono essere prese da Nana che ha già da sbrigare i suoi affari (*sic!*) ... Noi giovani comunque non ci possiamo lamentare e siamo contenti del fatto che una richiesta che
avevamo fatto da tanto tempo, e cioè quella di avere una scuola anche qui a Tanoso che rispetti gli standard distrettuali, è stata alla fine soddisfatta. Abbiamo allora pensato che dovremmo partecipare alla costruzione della scuola con le nostre forze e sotto la guida del Chairman.

Il Chairman ringrazia ed elenca la quantità di materiale acquistata dal Capo. Al termine vengono prese le decisioni circa le responsabilità e la divisione dei compiti nella costruzione. La discussione si accende per alcune decine di minuti quanto viene toccato l'argomento dell'obbligatorietà dei lavori:

Chairman: «...io credo che se il giovedì che è il giorno che dedichiamo ai lavori comunitari una persona non si presenta senza motivo giustificato, deve pagare la multa!»

Membro: «Maestro [riferito al Chairman] ma molte di queste persone non hanno neppure che da pagarsi una foglia di planteen!»

Membro: «Io credo che tutti debbano partecipare ai lavori perché interessano tutti. Non c'è una giustificazione valida, se non puoi pagare allora il giovedì dopo farai di più!»

Membro: «Tutto dipende dall'entità della multa...»

Membro (gridando): «Ma che multa e multa! Noi mrante dobbiamo prenderci cura del villaggio se no chi aspettiamo? Tutti devono partecipare, con o senza multa!»

Chairman: «Va bene ... signori ... va bene. La multa sarà solo per chi non viene senza giustificato motivo e sarà di 5,000 Cedis!»

Membro: «Mi sembra giusto!»

Mrantehene: «E' giusto quello che diceva il nostro fratello: noi giovani siamo qui per occuparci dello sviluppo del villaggio e non possiamo tirarci indietro. La multa però serve perché non tutti pensano in maniera comunitaria, quindi è giusto che ci sia anche quella. Il Chairman dovrà decidere a chi farla e quanto, io credo che 5,000 Cedis siano sufficienti.»

Dopo alcuni minuti di altra conversazione l'assemblea si chiude sulla decisione del mrantehene.

Le associazioni dei giovani di villaggio rappresentano uno dei livelli di appartenenza politica alternativo alle istituzioni di potere tradizionali o ai
rappresentanti dello Stato-Nazione. Esse si configurano come un’aggregazione volontaria la cui partecipazione è libera: la posizione nel campo del politico e le finalità sono, tuttavia, molto specifiche e regolamentate. I giovani rappresentano, di fatto, la maggioranza politica della popolazione di una comunità: ciò non costituisce, tuttavia, una fonte di diritto decisionale maggiore rispetto alle altre istituzioni. I Capi ed il loro entourage dispongono dell’ultima parola e gestiscono effettivamente le regole del gioco politico. Se da un lato essi agiscono come gruppo di pressione verso le autorità o bacino di consenso (l’esempio etnografico mostra, infatti, come la decisione di una tassazione possa sollevare parecchi disappunti) dall’altro affidano alle autorità costituite il compito effettivo dello svolgimento delle decisioni:

«No, no ... Nana è sempre il nostro punto di riferimento per ogni cosa. Lui è il padre. Certo ci sono l’Asseblyman e altre persone che mi piacciono nel loro lavoro e con le quali collaboriamo perché tutti abbiamo un impegno molto preciso che è di contribuire allo sviluppo della nostra comunità. In molti villaggi le persone sono più organizzate e gli Assemblymen più forti, prendi Wiawso che è una città [...] ma qui da noi tutto è nelle mani dei fratelli e sorelle [le persone del villaggio] e del Capo. Nana è sempre qui: se va via questo Capo, perché muore, perché si ammala, persino perché viene deposto o abdica, al posto suo ne viene un altro, con le stesse tradizioni di quello precedente. Lo sviluppo che Nana ha in testa prima di tutto è nel suo seggio, dove egli si... persino perché viene deposto o abdica, al posto suo ne viene un altro, con le stesse tradizioni di quello precedente. Lo sviluppo che Nana ha in testa prima di tutto è nel suo seggio, dove egli si... persino perché viene deposto o abdica, al posto suo ne viene un altro, con le stesse tradizioni di quello precedente. Lo sviluppo che Nana ha in testa prima di tutto è nel suo seggio, dove egli si... persino perché viene deposto o abdica, al posto suo ne viene un altro, con le stesse tradizioni di quello precedente. Lo sviluppo che Nana ha in testa prima di tutto è nel suo seggio, dove egli si... persino perché viene deposto o abdica, al posto suo ne viene un altro, con le stesse tradizioni di quello precedente.» (William Nkrumah, 13/11/06, Asanteman)

E’ interessante tuttavia notare che anche al livello di villaggio — come, più espressamente, nelle Associazioni nazionali — la capacità antagonista dei giovani, ovvero il loro potenziale potere di sovversione dell’ordine, è solo supposto: essi anche nei momenti di conflitto agiscono all’interno di una coordinata del potere molto precisa, che conferma la necessità di un ordine
— anzi di quell’ordine rappresentato dall’abbondanza — verso il quale viene delegata la messa in pratica del benessere sociale ed individuale. Tale delega si apprezza ai livelli più alti dell’organizzazione giovanile, dove le associazioni diventano più strutturate e si comportano come una soggettività politica quasi autonoma.

La Sefwi Wiawso Youth Association

La componente giovanile delle comunità sefwi, nel corso della storia, si è frequentemente costituita come un organismo corporato esteso ad un livello territoriale che spesso comprendeva la totalità del Regno. Questo organismo, descritto nei termini delle Youth Association, si è diversificato molto nel corso del XIX e XX secolo ed ha avuto un ruolo politico estremamente interessante anche nell’epoca precoloniale. Per l’area sefwi le fonti circa il ruolo delle Associazioni giovanili nel passato precoloniale o nel recente colonialismo sono ancora da sistematizzare[5] e ancora è da ricostruire il ruolo — se ne hanno avuto uno — dei giovani nel processo di formazione del sistema politico del Regno di Wiawso. Uno sguardo comparativo con le realtà akin limitrofe all’area sefwi consente, tuttavia, una analisi della posizione politica che le Youth Association hanno assunto nel corso della storia, costituendosi nel caso Asante come un soggetto storico importante.

In numerose circostanze nella storia dell’Impero asante infatti il ruolo dei giovani — costituiti o meno come Association istituzionalizzata — è stato centrale nel sollevare crisi politiche ed è stato caratteristico di momenti di passaggio nell’evoluzione del sistema politico imperiale. Lo storico Thomas McCaskie (1986, p. 4-5) descrive come i giovani di Kumasi nel 1883 assaltarono il Palazzo reale accusando il sovrano Mensa Bonsu di mancata redistribuzione delle ricchezze e di resistenza alla richiesta, pare popolare, di abdicazione. Per McCaskie l’Asantehene Mensa Bonsu ed il golpe che comportò la sua caduta segnano la linea spartiacque nel sistema di credenze asante: l’accumulazione privata che caratterizzò il comportamento del sovrano e che venne messa in discussione dai giovani divenne, da quel momento, una pratica corrente di molti sovrani asante. Per tale motivo, secondo lo

---

10.2. PERCORSI DI SOGGETTIVAZIONE

storico scozzese, Mensa Bonsu può essere considerato un personaggio tipico dell’inizio della “modernità” asante (McCaskie 1986, pp. 7-8 e segg.). Gli nkwalkuna di Kumasi, da quello che descrive Ivor Wilks (Wilks 1975, pp. 535-548), sembra che oltre ad essere riusciti ad ottenere un consenso esteso e popolare per la rivolta, siano stati anche in grado per un certo periodo, di mettere in discussione il regime monarchico dell’Asante istaurando una sorta di governo ad interim formato da commoners e Capivillaggio. Questa sospensione politica, a quanto ci dice Wilks, permise ai dignitari dell’Impero contrari all’Asantehene di attivarsi in una rete di rapporti politici che contribuirono alla messa in discussione del regime in carica. La potenzialità sovversiva fu frenata dai Capì: per Wilks gli nkwalkuna subirono negli anni successivi al golpe la competizione politica della classe neo-mercantile, gli asikafo, che li costrinse ad occupare la classe della “piccola borghesia”.

Per Ivor Wilks (Valsech & Viti 1999) i giovani sono stati tra i fautori di processi di individualizzazione che hanno portato alla riforma del sistema gerontocratico Asante verso una forma politica più vicina al kwasafa (comunità): una dinamica di questo tipo contribuì ad estendere la fama dei giovani come potenziali sovvertitori dell’ordine dei Capì.

La storia del secolo XX ci offre più opportunità di ricavare fonti certe sul ruolo svolto dalle Youth Association nel campo del politico sefwi (Boni 2003, Cap. 4). Anche in questo caso è opportuno confrontare le vicende sefwi con quelle delle vicine formazioni akan e, in particolare, rapportarle alla storia della formazione dello Stato-Nazione postcoloniale.

Una tra i più noti organismi politici giovanili è stato l’Asante Youh Association: gli nkwalkuna asante si mobilitarono a favore del “nazionalismo” della regione all’interno del National Liberation Movement che si pose come antagonista del CPP. Contro le forze politiche accentratrici e stataliste del CPP, i giovani asante tentarono di formare una barriera nel tentativo di ostacolare l’estensione del CPP di Nkrumah. Il primo Presidente del Ghana indipendente venne considerato in effetti come un potenziale pericolo per l’egemonia culturale, politica e soprattutto economica dell’Asante. In questo caso è evidente una specie di cambiamento nell’orizzonte di azione politica dei giovani; spostando l’obiettivo di lotta dai Capivillaggio al sistema politico nazionale essi hanno praticamente spostato la potenzialità sovversiva dall’interno verso l’esterno. In generale il periodo post-indipendenza ha visto rinascere alcuni movimenti di giovani le cui azioni si sono assestate su rinnovate istanze politiche. L’antagonismo principale dell’epoca Nkrumah, lo ricordiamo (cf. par. 1.2), vedeva da un lato i nuovi leaders politici nazionalisti e dall’altra
Capivillaggio intentò a proteggere le conquiste soprattutto economiche garantite dal colonialismo. All’interno di questa battaglia i giovani si posero come intermediari “culturali”, nel senso di soggetti inseriti nel circuito tradizionale ma con una capacità di muoversi in quelli “moderni” dello Stato-Nazione in formazione. Il Convention Party di Nkrumah utilizzò di fatto i “giovani” come un organismo informale di azione politica: gli esponenti locali del partito si incontravano frequentemente con i leader delle associazioni e, garantendo loro appoggio economico e giuridico, si accordavano per strategie contro i Capi. La formula più comune era quella della deposizione di un Capo ostile: gli nkwankwa in quanto organo titolato a farsi portavoce degli interessi del popolo, agivano così come leva per sollevare le tensioni delle comunità contro le istituzioni. Negli anni ’60 e ’70 alcune fonti scritte ci forniscono informazioni sulla nascita di Associazioni di giovani nel Sefwi, in genere di vita breve. Nel 1964 una Sefwi District Scholars Association venne fondata da alcuni studenti e docenti della scuola secondaria, con l’intento di esercitare pressione sul Traditional Council per ottenere fondi per l’istruzione. Dopo pochi mesi e scarsi risultati l’Associazione sparì. È alla fine degli anni ’70 che nuove forme associative degli nkwankwa si sono costituite: nel corso di questi anni in effetti il problema della redistribuzione della terra divenne centrale. I Capivillaggio vennero accusati di favorire la vendita degli appezzamenti ai coltivatori non-sefwi che garantivano una entrata fiscale. I Capi si difesero dalle accuse ed il successo politico fu di poco conto (Boni 2003, p. 110).

Fu proprio a partire da quegli anni che la retorica dello sviluppo divenne centrale nella grammatica politica delle Association anche nel Sefwi. L’ultima Association ben strutturata ricordata nella storia dell’area si costituì proprio nel 1979, poco tempo prima del golpe di Jerry Rawlings. L’associazione questa volta riprese ad essere composta per lo più da studenti e maestri delle scuole, che utilizzarono a loro favore l’appoggio che il PNDC dava agli “small boys” (Nugent 1996, p. 110 e segg.). I giovani accusarono Aduehene II, allora ancora Omanhene del Regno, di utilizzare i fondi per lo sviluppo ricavati dalla cessione di parte della foresta destinata alla costituzione di un parco nazionale, per spese di viaggio personali. Il governo rivoluzionario di Rawlings cessò di appoggiare le istanze dei giovani nel momento in cui cedette le redini del Governo a Limann, instaurando un governo civile. Aduehene approfittò di questo cambiamento macropolitico per ridefinire i rapporti con le Association, vietandone di fatto le attività.

— SWTCA, “Minutes held at D/C Hall on Friday 4th Jan. 1980”, cit. in Boni, 2004
10.2. PERCORSI DI SOGGETTIVAZIONE

Nella contemporaneità, infine, il ruolo della Youth Association è stato centrale nella deposizione di Okumdom II, sovrano dispotico ed accentratore di risorse. Come estesamente mostrato nel Capitolo 6, l’Associazione sefwi ha fomentato un conflitto sociale, esasperando le relazioni tra le parti in causa ed esercitando una fortissima pressione sui Capivillaggio ambigui nella posizione da prendere sulla deposizione. Il conflitto, spesso violento come s’è visto, è stato un carattere da lungo tempo assente nelle vicende sefwi: durante la deposizione di Kwame Tano II nel 1935 la violenza sociale si è scatenata senza possibilità di controllo (Roberts 1983). All’epoca del dodicesimo sovrano sefwi, tuttavia, il conflitto era tra le due fazioni in lotta per la competizione al seggio reale del Regno. Nel caso di Okumdom il grado di conflittualità si è caratterizzato da una estensione popolare più ampia e quanto meno al suo interno la Youth Association è rimasta compatta nella linea strategica da seguire, permettendogli così di conservare la forza politica che in effetti ha avuto.

Dalla storia delle Youth Association emergono alcune linee di regolarità nella posizione che esse hanno assunto nel campo del politico.

- si sono sempre posizionate come organismo legato al circuito politico tradizionale ma con una apertura molto forte rispetto alle nuove istanze del politico e a nuovi strumenti di lotta;
- l’obiettivo principale delle azioni politiche era non tanto “ribaltare” l’ordine quanto “restaurarlo” secondo la diffusa ideologia dell’autorità: l’eccesso di ricchezza che i giovani hanno sempre combattuto, era una motivazione che rivendicava una idea dell’autorità che agisse secondo i confini sociali dell’abbondanza;
- il contenuto delle piattaforme politiche delle Youth Association, laddove non fosse stato puramente di azione politica, è stato lo sviluppo delle comunità: questo le ha poste come un attore all’interno del campo del potere, condividendo con le altre istituzioni l’ideologia dell’abbondanza.

Struttura e attività della S/W Youth Association

L’attuale organizzazione giovanile sefwi⁷ è nata nei primi anni novanta sulla base delle precedenti esperienze aggregative. Il primo periodo di vita del-

⁷Si rimanda al Cap. 6 per la storia degli eventi.
⁸I dati sistematizzati nel seguente paragrafo si basano su una ventina di interviste effettuate ai vari membri della Sefwi Wiawso Youth Association e sulla partecipazione diretta

L’esperienza associativa universitaria fu quindi esportata nell’area sefwi ed alcuni anni dopo (probabilmente nel 2004) fu istituzionalizzata la prima SWYA con un organico completo e con alcuni membri. Il fondatore viene ricordato con il nome di “colonello Aduhene”, un nominativo di dubbia attribuzione che pare possa essere identificato con il fratello maggiore dell’attuale presidente (il cui cognome è Aduhene). Attualmente la Sefwi Youth Association ha sedi a Wiawso, Accra e Kumasi: alcuni dirigenti, tra cui il Presidente, sostengono di avere all’attivo anche una sede in ciascuna capitale dei Regni sefwi (Bekwai e Awhiaso) ed una in Olanda, dove il Presidente ha frequentato un master. L’organico dell’Associazione, oltre al Presidente, si compone di un segretario, di un segretario organizzativo (le cui funzioni sono poco distanti da quelle del segretario generale, che dovrebbe formalmente svolgere compiti più di burocrazia interna), un portavoce ed infine un membro esecutivo. Come si è costituita nella contemporaneità, secondo la rappresentazione dei suoi membri, l’Associazione gode dei «tempi migliori
10.2. PERCORSI DI SOGGETTIVAZIONE

che sta vivendo» (Y.).


«Noi donne non abbiamo mai partecipato alla formazione delle Youth Association ma questa volta ci è sembrato diverso. Quando il Colonnello Aduhene ci riunì insieme agli uomini eravamo in imbarazzo, non sapevamo come esprimere le nostre idee, eravamo timide. Ma anche il loro atteggiamento [degli uomini] era cambiato, erano più gentili e ascoltavano le nostre richieste ... sì, sì, io penso che la nostra presenza sia un segno di civiltà [sic!] che aspettavamo da tempo ... e anche il fatto che possiamo come donne esprimere le cose che ci riguardano ed i nostri bisogni. Tante ragazze nei villaggi non hanno voce nelle decisioni perché le ahemma spesso non sono più tanto forti o sono anziane»

ed ancora rispetto alle possibili istanze da apportare all'Associazione:

«Innanzi tutto nei progetti che si faranno dobbiamo essere presenti come donne. Vogliamo che si chieda il nostro parere e che valga come gli altri. Le nostre idee sono di unirci per essere più forti, mettere insieme i soldi per mettere in piedi delle attività lavorative che servano a trovare lavoro. Molte giovani donne sefwi non sanno cosa fare dopo la Secondary School e non hanno la possibilità di andare all'Università, si ritrovano quindi a vedere schede telefoniche o ad aspettare un uomo ricco che le sposi [sic!]. Vorremmo offrire la possibilità di aprire altre strade» (H.)
Anche la presenza di lavoratori (la maggior parte artigiani ma anche alcuni coltivatori) è un aspetto interessante che segna un cambiamento. Le Youth Association nel Sefwi si sono generalmente costituite a partire dai giovani membri agiati appartenenti alle élite politiche, economiche e culturali dell’area. A partire dall’Indipendenza in genere le Associazioni aggregavano maestri, studenti e universitari — quindi elementi intellettuali della comunità — nella lotta per la diffusione dell’educazione (Roberts 1982). La base storica delle Associazioni è quindi nelle élite alfabetizzate e letterate, un processo che da sempre ha escluso la possibilità di partecipazione di larghe fasce della popolazione. La diffusione della scolarizzazione negli anni ’60 e ’70 ha, probabilmente, favorito la diffusione di nuove idee e la possibilità di partecipazione ad attività di socializzazione (Lentz 1995, p. 400). L’accesso di giovani all’Università ha poi aumentato il numero, come si è visto. Nella storia sefwi un altro evento che ha permesso di aumentare il numero di giovani letterati è stata la costruzione del Watico College, una scuola superiore per l’insegnamento, che si è costituito come polo di concentrazione di attività culturali, di incontri tra studenti e di discussione (Emmanuel Hannan, insegnate, 12/2/06).

Un indice interessante, oltre all’estrazione sociale dei membri, è dato dalla località di provenienza dei membri dell’Associazione e, tema parallelo, la possibile presenza di non-sefwi. Dei circa sessanta membri che compongono la presente Youth Association più della metà proviene dal capoluogo distrattuale di Wiawso e dalle zone limitrofe (New Town, Susuminite, Adiembra, Amafe) e, solo in una decina di casi, da altri villaggi. Mancano completamente presenze da parte delle zone rurali più distanti. L’esclusione delle zone più distanti e rurali è un carattere che si può raffrontare con quello dell’estrazione sociale: Wiawso e le zone limitrofe accolgono al maggiore concentrazione di studenti e di benestanti, ed è l’area dove vengono concentrati i maggiori sforzi di rinnovamento urbano. Le aree rurali, oltre ad essere distanti e difficilmente raggiungibili, si differenziano radicalmente dal punto di vista economico e sociale. I membri della SWYA ne sono tuttavia coscienti e si interrogano essi stessi sulle modalità di raggiungere questi luoghi:

«— Dal mio punto di vista la nostra Associazione non ha senso se non accoglie anche i nostri fratelli più poveri. Non sono Sefwi anche loro? I nostri sforzi si devono concentrare non solo

---

9 Estratto dalla riunione della SWYA, marzo 2006, Dwinase.
10.2. PERCORSI DI SOTTETTIVAZIONE

a Wiawso ma anche fuori, cercando il modo di raggiungere tutti
— (M.)
— Tu ci hai chiesto come mai siamo tutti di Wiawso e la tua
è una domanda esatta. E’ quello che ci chiediamo anche noi e la
risposta è che la gente non ha abbastanza soldi per raggiungere
Wiawso con gli autobus o col taxi perché le strade sono dissesta-
te. Quindi c’è una domanda nella risposta: come mai le strade
sono dissestrate? Perché non c’è sviluppo. E allora la nostra
Associazione serve proprio a questo ... — (presidente)
— Well, well ... però lui [L’Autore] ci chiedeva se qualcuno
dagli altri villaggi viene ... — (K.)
— ... ci sono molti modi per rispondere. Comunque facciamo
degli sforzi — (presidente)
— Una proposta potrebbe essere di utilizzare la radio per
diffondere le notizie sulla nostra Associazione...tutti posseggono
una radio e potremmo parlare con il responsabile della Unique [la
sezione di zona della radio governativa, N.d.A.] di farci tenere un
programma — (Y.)
— Questa mi sembra una buona idea! Anche stampare delle
magliette con il nostro logo ... — (segretario)
— ... e autofinanziarci per raggiungere le zone più distanti se
ci sono degli annunci importanti. — (presidente)»

Un discorso parallelo riguarda la connotazione etnica dell’Associazione.
L’etichetta sefwi compare in tutte le formazioni aggregative giovanili, sin
dagli albori. E’ questa etichetta che differenzia in primo luogo le Yough Association dalle associazioni giovanili dei villaggi: in queste ultime la con-
otazione etnica è superflua in quanto l’estensione dell’associazione è neces-
sariamente del villaggio ma, oltre a ciò, la presenza di stranieri (quanto meno
nella contemporaneità) è un indice di un cambiamento in atto nell’agenda
politica delle associazioni. Nelle forme aggregative più ampie il carattere et-
nico è invece fondativo: la Youth Association aspira ad avere una estensione
territoriale tale da coprire tutta l’area sefwi ed il riferimento identitario, con-
seguentemente, si rispecchia nella composizione culturale dell’area. Questa
è, comunque, variegata: il territorio sefwi è composto per un gran numero
di stranieri provenienti da varie zone del Ghana. Nella retorica etnica, poi,
é implicita una sorta di ambiguità: la fissazione dei confini culturali, l’o-
mogeneità dei membri delle comunità, l’unità in una unica cultura, storia e
consuetudine è — come si è visto nella Prima Parte — un prodotto dell’incontro coloniale. La rivendicazione etnica della Youth Association quindi più che una etichetta culturale rappresenta una retorica, uno strumento culturale per essere inserito nel campo del politico: le Associazioni giovanili in Ghana hanno tutte una identificazione etnica: ciò è dovuto in parte e sicuramente perché esse nascono in contesti urbani, universitari, dove il mutuo aiuto si basa sostanzialmente su una rete di scambi su base etnica, una solidarietà. Ma, parallelamente, la connotazione etnica è utile all’esterno come differenziazione del campo del politico, come strumento di rivendicazione di istanze e all’interno come amalgama identitario e strumento di formazione di rapporti clientelari. Nelle parole del Presidente:

«La nostra Associazione è per i Sefwi. Tutte le altre Associazioni di giovani in tutto il paese sono nate per la loro gente: gli Ashanti ne hanno una, i Fanti, i Ga ... se vai all’Università di Legon vedi le sedi di tutte ... noi abbiamo pensato che era necessario che anche i Sefwi ne avessero una per loro, per unirsi per lo sviluppo e l’aiuto reciproco: i Sefwi sono tutti uno ... non è una questione di scontri o litigi, non vogliamo metterci in competizione con nessuno, ma crediamo che noi giovani sefwi possiamo sapere meglio di altri quello che serve per la nostra gente e la nostra terra ... gli stranieri che sono qui hanno le loro associazioni e se vogliono possono riferirsi a quelle quando tornano a casa. Poi la maggior parte di essi si ferma qui nel Sefwi per poco tempo, qualche anno al massimo, e poi se ne va senza contribuire attivamente allo sviluppo dell’area. E’ una responsabilità di chi ci è nato, nel sefwi, di svilupparlo al meglio.» (Presidente, intervista, 11/1/06)

Il fattore etnico rappresenta il collante identitario dei membri dell’Associazione, esso tuttavia nel caso della SWYA più che rappresentare una istanza di rivendicazione esterna, una modalità di distinzione per operare nel campo del politico, appare nella percezione dei componenti del gruppo come un ingrediente di coesione che aiuterebbe a superare la fragilità — sicuramente avvertita — dei caratteri precedentemente esposti: le differenze di status tra i membri dell’Associazione, la disparità tra villaggi “centrali” e villaggi periferici, le differenze di genere vengono superate dal principio di uniformità etnica che dovrebbe garantire una “sicurezza” identificativa. Lo slogan
dell’Associazione «Look forward, Sefwis!» racchiude questa idea di unità, presente tra l’altro anche in altre realtà associative ghane si (Lentz 1995). I membri dell’Associazione livellano le differenze interne ed esterne — tra loro e nei confronti dei non membri — percependosi come i portatori, quasi avanguardisti, del senso ultimo dell’essere sefwi. Nelle parole di William, segretario:

«Essere Sefwi cosa vuole dire mi chiedi? Non è una domanda facile ... in realtà io non credo ci siano molte differenze tra me e un Fanti, un Ashanti, un Ga o cose del genere ... però io sono nato qui e qui sta la mia famiglia ed i miei antenati. Io conosco bene la mia gente ma soprattutto conosco bene dove la mia gente vive, capisci?, è una questione se ci sei dentro alle cose della tua famiglia, del tuo villaggio, della tua comunità e se riesci davvero a capire cosa hanno bisogno. Poi io studio a Legon, giro per il Ghana, quando prendo il bus da Accra a Kumasi vedo cosa c’è in giro e mi vengono delle buone idee, vedo ad esempio che in altre zone del paese l’elettricità c’è ovunque, hanno tutta una serie di infrastrutture che noi non abbiamo ... ecco io sento di avere la responsabilità di guidare la mia gente verso lo sviluppo»(W., segretario, 6/4/06, colloquio informale)

L’apparato dirigenziale dell’Associazione — Presidente, segretari, portavoce — si riunisce periodicamente per discutere delle attività e delle proposte di volta in volta all’ordine del giorno. Non c’è una regolarità nelle date degli incontri: nel periodo della missione di campo il caso eccezionale della destituzione dell’Omanhene ha messo i membri dell’Associazione nella condizione di doversi incontrare frequentemente. La frequenza degli incontri ordinarî tra tutti i membri è di una volta al mese o ogni due mesi, dove le proposte del corpo dirigenziale vengono discusse e sottoposte al voto secondo una modalità di tipo assembleare.
CAPITOLO 10. DALL’AUTORITÀ AL SOGGETTO

ETNOGRAFIA DI UNA ASSEMBLEA DELLA SEFWI WIA-WSO YOUTH ASSOCIATION, 13 gennaio 2006, Susuminite

Ordine del giorno: Raccolta Fondi per un Centro sociale giovanile

La SWYA è intenzionata a richiedere uno speciale fondo di 300 milioni di Cedis da destinare ad un Centro sociale giovanile a Sefwi-Wiawso, che includerà:

- un campo da basket;
- un campo da tennis;
- un campo da ping pong;
- un centro fitness;
- una piscina / bar;
- altre attività giovanili.

La richiesta è supportata da Sua Eccellenza Nana Adua Payin, Queenmother della Sefwi Wiawso Traditional Area.

L’assemblea si volge presso il centro di incontri di Susuminite, una larga sala che funge anche da sede del tribunale. I presenti sono circa una quarantina di persone, di cui una decina di donne. I dirigenti dell’Associazione siedono attorno ad un tavolo, posto di fronte alle panche della platea, una disposizione degli spazi che riproduce le posizioni che occupano il giudice ed il pubblico quando la sala è adibita a tribunale. Sono presenti il Presidente, i due segretari, il membro esecutivo ed il portavoce. La riunione è stata indetta per le quattro del pomeriggio, ma materialmente vede il suo inizio attorno alle cinque, per consentire l’arrivo di un maggior numero di persone. Attorno a quell’ora il portavoce viene invitato ad attirare l’attenzione dei membri iniziando una preghiera. Tutti si alzano in piedi.

Ringrazio, per avermi aiutato nella traduzione simultanea dal sefwi all’inglese oltre che Stephen Mensah, anche Felix Ahorsi.
Dopo la preghiera il segretario prende la parola, alzandosi dal tavolo e avvicinandosi al pubblico. Altre persone gradualmente arrivano. Viene esposto l’ordine del giorno al quale si aggiunge un altro punto che suscita un forte mormorio: situazione politica del Regno. Il segretario riporta il silenzio nella sala e cede la parola al Presidente, pregandolo di esporre il punto della situazione circa la richiesta di fondi. Il Presidente si alza un attimo dalla sedia, accenna un leggero inchino, e si risiede. Ha circa trent’anni, è uno studente di economia aziendale ed ha appena terminato un viaggio in Olanda dove ha conseguito un titolo di master. Al termine della ritualità inizia il suo discorso:

Presidente: «Innanzitutto volevo ringraziare l’Omnipotente per avere permesso questa riunione ... la situazione non è facile per i Sefwi oggi giorno ... ma noi giovani abbiamo la responsabilità di mantenere le cose in ordine, proseguire nei nostri obiettivi anche se siamo spesso tentati di cadere nei tranelli della divisione: noi dobbiamo rimanere sempre uniti! L’unità è la nostra forza!

Dunque il Centro sociale. La proposta è stata vagliata dal consiglio direttivo dell’Associazione e ci sembra buona. L’amministrazione non ha ancora provveduto a nulla, non si è impegnata a favore dei giovani che, come sappiamo, sono lasciati allo sbando e costretti a trovare passatempi a volte illegali. Quindi è necessario che noi giovani organizzati spingiamo per ottenere un Centro all’altezza dei migliori standard nazionali, come quelli di Accra, Cape Cost o Winneba.

L’impegno per tutti è trovare i fondi necessari. Sono emerse alcune proposte: l’Assemblea distrettuale anche se non sembra molto intenzionata può dare parte dei soldi. Dovremmo poi impegnarci per trovare delle ONG pronte a sostenerci nel nostro progetto. Anche i fondi dell’Asantehene per l’educazione possono essere una opportunità ...»

Membro [interrompendo]: «Dove sono i fondi per l’educazione del Traditional Council!»

Mormorio generale, qualche “Ehi!” di indignazione, poi, sempre più forte un “Uh! Uh! Uh!”

Presidente [accompagnandosi con gesti delle mani]: «Calma,
Capitolo 10. Dall’autorità al soggetto

calma! Aspettate ... manteniamo la calma. Lo sappiamo dove sono finiti quei soldi e stiamo lottando per ottenerli di nuovo!»

Membro: «Erano già lì pronti e quel *** se li è rubati tutti!»

Membro: «Costringiamolo a ridarceli!»

Portavoce [in piedi]: «Fratelli, fratelli, fratelli calmiamoci e ragioniamo. Parliamo uno alla volta!»

Membro [si alza, dopo aver ottenuto un po’ di silenzio]: «E’ inutile urlare come cani! Lo stato di cose è questo e per ora non possiamo farci niente. Dobbiamo solo aspettare che la situazione finisca[12] ed agire su altri fronti. Io spingerei molto per le ONG perché dall’Assemblea distrettuale non possiamo aspettarci tanto ... solo che in questo modo non avremo tanti soldi. La mia proposta è cercare di coinvolgere qualche partito nella nostra associazione per supportarci.»

Membro: «Non credo sia una buona idea!»

Membro: «La gioventù non può essere legata al partito!»

Membro [che proponeva di unirsi al partito]: «Non sto dicendo di unirsi al partito ma di chiedere un supporto.»

Membro: «Unirsi ad un partito vuol dire dividerci al nostro interno. Ognuno di noi ha delle idee politiche differenti e questa è una Associazione non partigiana, ho paura che se seguiamo le linee di un partito dichiariamo al nostro morte!»

Membro [urlando]: «I partiti sono il diavolo!»

Altre voci corrono tra la platea, mormorii. Il pubblico sembra sia seriamente indignato per questa proposta. Alcuni si alzano e vanno via.

Membro esecutivo: «Io credo che quella di unirsi ad un partito non sia una buona idea. I giovani non devono occuparsi di cose della politica. L’unità è il nostro obiettivo perché senza unità non c’è sviluppo. Non si può essere dipendenti da un partito che oggi è al Governo e domani no.»

Presidente: «I soldi devono rafforzare l’Associazione non dividerla. L’idea del partito non è buona. Dovremmo piuttosto chiedere consiglio agli anziani e coinvolgerli nelle nostre attività.»

Seguono una serie di risate. La voce che corre è ironica: gli anziani sono buoni per i consigli, ma hanno pochi soldi!

Membro: «Fratelli, sorelle, non dobbiamo correre il rischio di dividerci. Se mettiamo nella nostra Associazione i partiti rischiamo di avere più male che bene. Dobbiamo stare uniti attorno al nostro Presidente e ai membri. Solo così avremo qualche successo. Io credo che dobbiamo parlare anche con le autorità tradizionali che sono i responsabili della nostra gente e del nostro territorio. Loro sapranno consigliarci e aiutarci.»

Portavoce: «Sì! Solo così possiamo rafforzare l’Associazione. Devo aggiungere un’altra cosa: dobbiamo coinvolgere le aree rurali nelle nostre iniziativie.»

[...]

Membro: «Io propongo di andare periodicamente nei villaggi, far suonare il gong gong e parlare delle attività.»

Membro: «Molti non sanno nemmeno della nostra esistenza...»

Presidente: «Ci prendiamo l’impegno di contattare i Capi delle varie comunità e comunicargli del progetto del Centro sociale.»

L’assemblea dura circa due ore, intervallata da discussioni collettive e distribuzione di bevande. Rispetto all’inizio molti dei presenti si sono allontanati, altri ne sono giunti. Quasi verso il termine due giovani — pare sconosciuti — hanno iniziato ad inveisre contro Appiah Gyenin, l’omahene in corso di destituzione, ma sono stati allontanati. Questo ha dato però l’avvio alla discussione sulla calda situazione politica del distretto. Su questo argomento tuttavia non c’è stato dibattito aperto. Il Presidente si alza, per la prima volta dall’inizio della riunione e si avvicina alla platea dove cala il silenzio.

Presidente: «Sappiamo tutti che la situazione non è facile e le vie d’uscita sono poche. Quell’uomo non ha diritto di rimanere nella carica che occupa ed i nostri Capi stanno facendo molto per mandarlo via. Noi crediamo che la soluzione si troverà al più presto se, come giovani, facciamo sentire la nostra vicinanza alle autorità tradizionali, in particolare la Queenmother Adua Payin. Noi giovani abbiamo la responsabilità di mettere ordine nella faccenda e farci restituire ciò che è nostro e, soprattutto, mandare via quei soldati che impunemente occupano il Palazzo che è la casa di tutti noi. Abbiamo manifestato e manifesteremo...»
ancora per far sapere all'uomo [l'Omanhene] che i giovani sefwi sono contro di lui e in favore della pace.»
Grandi applausi.

Vi sono due differenti tipi di incontri della SWYA: un primo tipo — l’assemblea collettiva dei membri — corrisponde a quello appena descritto dall’etnografia. Un secondo tipo è la riunione dei membri del direttivo che si svolge con maggiore frequenza. Rispetto alla prima forma di riunione, la seconda è ristretta senza la possibilità di accesso da parte di membri esterni al direttivo e tanto meno individui non dell’Associazione. Questo tipo di riunione agisce come una sorta di esecutivo, un governo dell’Associazione dove le principali direzioni vengono decise all’interno di un nucleo ristretto di individui.

E’ pensabile, quindi, che l’assemblea collettiva dei membri sia semplicemente una sorta di palcoscenico dove vengono presentate decisioni già formulate in precedenza? Apparentemente può sembrare così e ciò è anche dato dal fatto — evidente nel caso etnografico sopra riportato — che la parola finale, in tutte le conversazioni, è data dal Presidente (oppure, in altri casi, da un membro del direttivo) il quale in tono enfatico, spesso astraendo e riassumendo in termini molto generali, lascia passare la direzione da prendere nell’Associazione su un determinato ordine del giorno. La percezione diffusa tra i membri ordinari della SWYA è, in effetti, quella di una sorta di affidamento nella decisione al direttivo ed in particolare al Presidente. A quest’ultimo viene affidata quasi totalmente la capacità decisionale dell’Associazione e completamente la sua responsabilità. Di contro l’Associazione si personifica nella figura del Presidente, il cui operato viene attentamente sorvegliato: si crede, in ultimo, così come per il leader politico di una comunità che il comportamento individuale corrisponda ad un comportamento collettivo e che, nel caso della persona scelta come leader, questo comportamento porti ad una crescita, ad una fecondità, ad una abbondanza.

Questo significa, in altri termini, che il momento decisionale è basato sostanzialmente su una non collettività e che la delega dell’autorità sia massima. Sotto un certo punto di vista, tuttavia, l’Assemblea collettiva è un filtro politico dove il direttivo è posto sotto interrogatorio. L’assemblea dei membri è a partecipazione libera e tutti gli interventi vengono autorizzati senza il consenso di alcuno. Ognuno ha il diritto di dire la propria, ognuno esprime un parere, una idea, una posizione. Il momento assembleare non
è puramente formale: esso determina l'ambiente generale entro il quale è possibile scegliere certe direzioni piuttosto che altre.

ETNOGRAFIA DELLA RIUNIONE DEL CONSIGLIO DIRETTIVO DELLA SWYA. Dwinase, 11 aprile 2006

Qualche settimana prima di una manifestazione indetta dalla SWYA contro l’omanhene Okumdom II il consiglio direttivo della SWYA si riunisce in una stanza di un edificio commerciale di Dwinase, l’area del mercato e della stazione degli autobus di Wiawso. Il membro esecutivo dell’Associazione lavora presso la sezione di Wiawso della compagnia nazionale che gestisce i trasporti pubblici ed ha la possibilità di accedere ad alcune stanze della compagnia dove «le conversazioni possono svolgersi più tranquillamente» (K.S.). Quel martedì l’esecutivo si sarebbe dovuto incontrare per stabilire in maniera definitiva l’organizzazione di una manifestazione pubblica da svolgersi lungo le strade principali di Wiawso. La protesta diffusa ormai in molti luoghi della comunità sefwi è indirizzata contro Appiah Gyenin, al tempo Nana Okumdom II, omanhene della Sefwi Wiawso Traditional Area spodestato dalla massa della popolazione e da alcuni dignitari ma, formalmente, ancora in carica. La manifestazione dei giovani vorrebbe essere una spinta decisiva per concludere definitivamente la questione con la deposizione formale del Sovrano e l’abbandono di alcune truppe militari che presidiano il Palazzo, truppe che sono pagate con i fondi della Assemblea distrettuale destinati a progetti in campo giovanile.

Per già tre volte la Stazione centrale della Polizia ha rifiutato l’autorizzazione a manifestare alla SWYA per ragioni di ordine pubblico. La tensione a Wiawso è molto forte e anche i membri dell’esecutivo dell’Associazione sono piuttosto nervosi. La decisione che scotta è se prendersi la responsabilità di una manifestazione, con tutte le conseguenze di ordine pubblico che potrebbe scatenarsi, oppure rimandare e aspettare nuovi sviluppi della faccenda.

13I colloqui si sono tenuti principalmente in inglese, con alcuni passaggi in sefwi.
P.A. (presidente): «L’altro giorno ho parlato con la ohemma della nostra decisione di preparare una manifestazione e lei ci ha messo in guardia. Dice che la situazione è molto complessa, che Gyebi è ancora indeciso sul da farsi e che stanno tutti pensando di rivolgersi all’Asantehene per una decisione finale. La ohemma teme che ci siano disordini a Wiawso e questo potrebbe compromettere le negoziazioni tra le parti.»

L.A. (portavoce): «Ha paura che poi non è possibile più mandare via i soldati.»

P.A.: «Già ed è per questo che dobbiamo essere preparati a non portare disordini, non mettersi contro ai soldati ed impedire che i più facinorosi facciano qualche»

«Non possiamo andare contro le autorità tradizionali!»

«Ma!»

«Noi dobbiamo pensare agli interessi di noi giovani che non sono tutelati da quell’uomo!»

«Si ma questo non vuol dire che sono tutti da buttare. La ohemma ci ha dato assicurazioni ben precise circa i nostri progetti di sviluppo ed io non ho intenzione di rovinare i rapporti»

«Va bene, va bene ... cerchiamo di mantenere la calma.»

Gli incontri dell’esecutivo, come si diceva, sono riservati ai quattro membri del direttivo. In nessun caso possono partecipare membri esterni o individui non appartenenti all’Associazione. Gli incontri si svolgono in genere nelle abitazioni di uno dei quattro non essendoci una sede fissa dell’Associazione — oppure in qualche locale presso la zona commerciale di Dwinase. Seppure non sia possibile operare una comparazione con le sette, le società segrete o le asafo companies della costa, il consiglio direttivo si riunisce, sostanzialmente, in segreto.

Gli unici membri esterni che possono partecipare al direttivo sono i Capivillaggio o i dignitari in carica del Regno. In questo senso, le Youth Association segnano un legame molto forte con il circuito “tradizionale”: delle dieci riunioni oggetto di indagine, in sei hanno partecipato autorità politiche tradizionali la cui presenza è stata più che altro passiva, nel senso che hanno solo ricevuto delle informazioni sulle attività politiche dell’Associazione.

14Cf. Cap. 6
10.2. PERCORSI DI SOGGETTIVAZIONE

Il rapporto della Youth Association con le istituzioni soprattutto quelle tradizionali è tutt’altro che sporadico e, anzi, pare abbastanza frequente. L’inserimento dell’Association nel *decision making* del Regno passa necessariamente attraverso i circuiti di corte: i responsabili della Association vengono talvolta chiamati a consultazioni dal Sovrano o da un suo delegato per questioni che riguardano la collettività (Nana Adu Tawiah II, 8/11/06). Viceversa i giovani hanno la possibilità di far avanzare le loro istanze solo se inserite nell’agenda politica di un leader tradizionale forte.

Il rapporto con le istituzioni dello Stato è abbastanza diverso. Salvo i casi storici in cui i giovani sono serviti da bacino di consenso elettorale per i partiti di governo e tralasciando il caso etnografico particolare (il conflitto con Okumdom II) in cui i giovani hanno tentato a più riprese di esercitare pressioni affinché il Capo distrettuale fosse dimesso, generalmente le Youth Association compongono il numero di coloro che si interessano di politica e che rappresentano l’eventuale militanza politica di un partito. E’ per tale motivo che essi vengono spesso citati nelle agende elettorali dei partiti, ed è a favore di essi che spesso si propongono iniziative (scolarità, istruzione superiore, centri sportivi). Nei confronti dello Stato i giovani simboleggiano l’elettorato, il consenso, ed in un certo senso una componente forte della società civile. La connessione con il circuito tradizionale tuttavia rende questo organismo abbastanza sfuggente per essere considerato spesso destabilizzante. Il conflitto potenziale tra istituzioni tradizionali e istituzioni dello Stato — in quanto, come si diceva, soggetti appartenenti allo stesso campo politico — si rispecchia quindi nei giovani come perno politico, da utilizzare in determinati occasioni o da rifuggire in altre. Essi si pongono come soggettività formate da entrambi i lati, composte di elementi “moderni” e “tradizionali” che usano strategicamente. La logica dell’utilizzo di questi elementi riduce però al dispositivo di abbondanza, sia nei valori sociali incorporati e riprodotti sia nelle modalità comportamentali dell’azione politica.

**L’abbondanza come valore e prassi nella SWYA**

Secondo Achille Mbembe una società civile si avrebbe solo laddove si creano degli spazi di autonomia, rappresentanza e pluralismo in grado di far emergere soggetti giuridici capaci di liberarsi sia dello Stato che di quelli che definisce “gruppi primari”, affiliati cioè alla parentela, all’etnia, al tribalismo. Oltre all’autonomia il carattere forte di un gruppo o associazione appartenente alla società civile è il carattere *pubblico* del suo agire: l’idea di fondo, oltre ad uno
svincolamento dai legami istituzionali, sarebbe quindi quella di sviluppare un discorso che ha la portata dell’interesse generale. Se a ciò viene legata l’autonomia come primo e fondamentale carattere, si concluderebbe, per Mbembe, che la sfera pubblica non necessariamente debba essere assimilata alla sfera ufficiale.

Le Youth Association, come si è mostrato, sono state sottoposte nel corso del XX secolo a sollecitazioni trasformative molto forti e si sono trovate a sperimentare nuovi modelli economici (economia di mercato e liberismo), politici (la "democrazia" autoritaria dello Stato post-coloniale) e culturali (la globalizzazione). Questi modelli hanno portato alla costituzione di coordinate esistenziali differenti che da un lato hanno prodotto dei cambiamenti ma, dall’altro, non hanno costituito una rivoluzione radicale di alcuni modelli di riferimento culturali. La concezione dell’autorità, l’habitus che essa produce sono un esempio di quella che potremmo chiamare una “continuità nella discontinuità”: la sfera dell’autorità è conservata adeguandosi ai differenti campi, pur essendo sottoposta a possibili cambiamenti.

Anche i giovani organizzati, e per certi versi soprattutto essi, si sono trovati a riprodurre nell’ideologia e nelle pratiche la concezione dell’abbondanza. La storia delle Youth Association mostra in senso diacronico come la piattaforma politica dei gruppi di giovani abbia una regolarità implicita che struttura da un lato le strategie, di volta in volta differenti, dall’altro mostra l’idea di fondo, il complesso di valori a cui fa riferimento l’agire politico. I giovani che richiedono terra coltivabile negli anni ’60 contro le prerogative degli immigrati si fanno portavoce di un doppio discorso: in primo luogo “ricordano” all’autorità sostanzialmente le basi ideologiche e culturali sulle quali si fonda l’identità etnica sefwi che consente loro di affermare una certa priorità rispetto a chi, di quella identità, non fa parte. In secondo luogo stimolano l’autorità a corrispondere alla costruzione sociale che di essa si ha, ovvero riproduttrice di un ordine e fecondatrice di un patrimonio: l’autorità per ottemperare a questi “obblighi” deve, per i giovani, rimanere nelle coordinate cognitive entro cui può essere compresa, accettata, sorvegliata e, in ultimo, entro cui è possibile per il subordinato accedervi partecipando così alla formazione del rapporto di potere.

Un legame così forte tra principio di abbondanza e costruzione della soggettività politica mostra come, ancora poco, i giovani abbiano avvistato quel processo di individualizzazione quantomeno nel campo del politico. Contrariamente ad altre aree africane (Quaranta 2002) nel Sefwi — e nell’area akan generale — non si è assistita ad una crisi della regalità e della politica tra-
dizionale ed i giovani hanno sostenuto la classe politica rappresentata dalla Chieftaincy sia direttamente che indirettamente, laddove questa classe non si è dimostrata all'altezza dei compiti in essa riposti, ed il caso dell'Omanhene Okumdom è a mio parere indicativo. I giovani hanno rielaborato le nuove istanze del politico offerte dallo Stato-Nazione ed i nuovi “prodotti” culturali importati (Bayart 1993) sulla base delle simbologie e dei valori tradizionali: l'utilizzo sfacciato di simbologie tradizionali nella battaglia contro la District Assembly di Wiawso è in questo senso simbolico.

L'essere conjoncturés (Toulabor 1985) è un fattore di non poco conto nella formazione del sé politico dei giovani nel Sefwi contemporaneo: le “solidarietà” politiche come sono state mostrate precedentemente influiscono notevolmente nella conversione di quelli che si possono definire valori importati. La categorizzazione sociale di cosa è il potere, di come funziona e di chi ha la possibilità (ed il diritto) di gestirlo agisce come uno strumento di riconversione. La risposta all'essere “conjoncturés” dei giovani sefwi è riposta nella rielaborazione dei valori tradizionali.

I giovani a mio parere non mettono in discussione radicalmente l'ordine dei valori costituiti ed i meccanismi dell'autorità essi a tratti si pongono anzi come i “difensori” di questi ordini permettendo la riproduzione sociale. Ciò che mettono in discussione è il determinato ordine, il determinato soggetto di autorità. Essi, parallelamente, “aggiornano” quest’ordine con le nuove istanze del politico, i nuovi fattori di cui sono riproduttori: operano come una sorta di “montaggio” tra l’esistente ed il nuovo. In questo spazio, di margine, si potrebbe dire con tutta la ricchezza creativa che è possibile trovare, si gioca l’”agency”, l’azione, le strategie di inserimento nel campo del politico e nella modifica del sociale. Questo processo, tuttavia, è a mio parere ancora in atto di svolgimento.

10.2.2 Ghanaian abroad: i nuovi big men

Un secondo caso illustrativo di produzione di soggettività è possibile individuarlo negli emigrati e cioè in quelle persone che hanno trascorso un certo periodo di tempo all’estero per lavoro — in Europa o negli Stati Uniti in generale — e che sono poi rientrati in patria stabilendosi nuovamente nel tessuto sociale precedente alla partenza. Si tratta qui di comprendere se il progetto migratorio è una delle modalità di produzione della individualizzazione, ovvero di uno sganciamento da vincoli solidali con la comunità. Secondo Alain Marie (1997 p. 24):
CAPITOLO 10. DALL’AUTORITÀ AL SOGGETTO

«La migration et la ville mélanger des traditions qui s’affaiblisserent mutuellement, d’autant plus que seule la sédentarité permet le maintien de l’autorité et le contrôle des anciens sur les jeunes»

Se l’individualizzazione è forte questo è vero soprattutto nel contesto urbano. La città è infatti l’unità di analisi degli autori de L’Afrique des individus (ibidem, p. 13); la situazione nel contesto rurale è tuttavia a mio parere abbastanza differente. Anche nel contesto semiurbano o sottoposto al processo di urbanizzazione — come il villaggio di Wiawso - il processo è lento o assente. I vincoli comunitari — sotto forma di relazioni e valori espressi e riprodotti — si ritrovano spesso nei sefwi emigrati che, anzi, al ritorno soprattutto in campo politico esprimono le norme sociali di origine in maniera talvolta rafforzata.

Come per Carola Lentz nel suo articolo del 1998 (p. 52), anche in questo capitolo il termine big man è usato in senso euristico più che come categoria scientificamente e definitivamente assunta. Anche se il termine incontra nella letteratura africanista ed akan numerose specificazioni di carattere antropologico e storico, esso viene qui impiegato nel suo uso vernacolare, come etichetta di identificazione di particolari soggetti utilizzata dai membri della comunità.

D’altro canto esiste nella pratica una corrispondenza tra la categoria di big man e l’uso che si fa di questo termine tra gli attori. “Big man”, “grande uomo”, “uomo potente”, “persona abbondante” è il senso che generalmente i Sefwi attribuiscono ad i soggetti di cui fra poco tratteremo i caratteri. Il big man è indicato come colui o colei che è stato in grado di raggiungere il successo sociale secondo i canoni ed i criteri socialmente concepiti: lui (o lei) è in primo luogo ricco, fornito cioè di un patrimonio economico che gli consente di sostenere se stesso, la sua famiglia, il suo lignaggio e parte dell’entourage. In secondo luogo questa ricchezza è stata acquisita in un certo modo, ovvero attraverso delle modalità che non hanno recato danni alla comunità di riferimento, in particolare il lignaggio. In terzo luogo il big

Il sostantivo man viene spesso sostituito da woman nel caso il soggetto a cui ci si riferisce è una donna. Nella definizione che daremo di big man la differenza di genere è irrilevante anche perché i Sefwi non ne fanno un motivo di distinzione. E’ indubbio, tuttavia, che i big man sono generalmente uomini ma questo dato quantitativo ed empirico non corrisponde, quanto meno dalle fonti a mia disposizione, ad una rappresentazione astratta.
10.2. PERCORSI DI SOGETTIVAZIONE

man è un portatore di conoscenze quindi di patrimoni non economici ma culturali, storici o pratici. In questo caso, e per estensione, spesso big man viene anche considerato il capo-famiglia, l'abusua panyin, il “master” di una bottega.

In essi è possibile vedere delle similitudini con il Capo:

- carisma
- attivatori di conoscenze
- attivatori di sviluppo
- detentori dell’abbondanza
- modello di riferimento sociale e comportamentale

Tutti questi caratteri corrispondono, evidentemente, al criterio dell’abbondanza che nei precedenti capitoli è stato specificato e descritto e che si lega a quei soggetti dotati di autorità che può essere potere politico. Big man, nel caso di Capi, anziani, politici è un termine ascrutto nel soggetto; esso tuttavia può essere anche “guadagnato”, ottenuto nel corso della vita grazie a determinati comportamenti, azioni ed eventi che vengono ricordati nel momento in cui si parla della persona concepita come “big”. Le narrazioni di coloro che parlano dei “big man” si dilungano spesso sulle loro biografie, enfatizzando i successi sociali con i toni del mito.

La letteratura storica conferma l’esistenza di una categoria sociale corrispondente ai codici appena descritti. Ivor Wilks (1975) descrive gli asikafò come “modelli di buon cittadino”, delle cui ricchezze accumulate beneficia anche lo Stato (p. 430); questi individui spesso concedevano prestiti e la loro ricchezza era controllata da particolari norme e restrizioni. Anche McCaskie sottolinea come il possesso della ricchezza in sé non assumeva il significato di autorità politica, la quale era istituita tramite complessi rituali che rispondevano all’esigenza di rendere alla ricchezza una costruzione simbolica socializzata (McCaskie 1995, pp. 42-49).

Il progetto migratorio porta senz’altro alla possibilità di costituirsi un percorso di individualizzazione. L’andare all’estero per motivi lavorativi, il fatto di entrare in contatto stretto con un’altra cultura e un’altra società produce

un senso di liberazione dai vincoli comunitari ai quali di solito un soggetto è legato. Credo comunque che la realizzazione effettiva di questo processo di individualizzazione sia in certi casi da provare: nelle pratiche quotidiane si può osservare come gli individui che hanno passato un certo periodo all’estero, una volta ritornati, si reinseriscano all’interno delle “economie morali” della comunità ristabilendo nuovi vincoli e pratiche.

Questi soggetti fondano la loro autorità su una abilità nel coniugare il “moderno” con il “tradizionale” (Lenz 1998). Le strategie di inserimento nel campo del politico, ufficialmente detenuto dalle istituzioni tradizionali o dello Stato, sono molte e possono essere dirette o indirette. Nel primo caso gli emigrati una volta ritornati oltre a realizzare attività imprenditoriali proprie si propongono come Assemblyman o politici di professione e spesso vengono eletti proprio in virtù della loro esperienza e della possibilità che viene mostrata all’elettorato di accedere grazie alle loro capacità ad un benessere diffuso. Indirettamente, invece, l’emigrato non si occupa di politica in senso stretto — ed il caso che viene descritto in seguito è esemplare — ma riceve tuttavia un consenso pubblico che permette di avere un certo peso istituzionale. In entrambi i casi i soggetti fanno parte di quella serie di personalità nascoste, che stanno dietro la facciata pubblica della politica “ufficiale”, e che sostengono cause portate avanti da politici di professione, reggendo i poteri forti economici, creano opinione. L’essere andati all’estero — il viaggio, la riuscita di quello che spesso è un obiettivo nella modernità — è quella escape di cui parla Bayart (1996, p. 260), di fatto una strategia di costruzione e produzione politica che armonizza il carattere economico e politico, riproducendo di fatto il criterio di abbondanza.

**PATRIK ADUHENE: IL PAGAMENTO DEL DEBITO**

La storia di vita di Patrik Aduhene offre un duplice percorso analitico: da un lato permette di osservare nella pratica la costruzione di una soggettività che si viene a costituire nella confluenza tra elementi culturali sefwi ed elementi occidentali e che si inserisce nel campo dell’autorità assumendone le disposizioni. Dall’altro lato Patrik si offre come un caso esemplare dove osservare il

---

17Ricostruzione basata su interviste del 27/1/06, 9/2/06, 13/2/06. La visita alla scuola e alle abitazioni dell’attore hanno completato il suo panorama biografico e le osservazioni ricostruite di seguito.
10.2. **PERCORSI DI SOGGETTIVAZIONE**

principio di abbondanza come criterio di percezione dell'autorità. Egli è dunque un soggetto il cui habitus è riconosciuto come autorità.

Patrik Aduhene nasce a Wiawso da una delle sorelle di Nana Aduhene II, storico Omanhene del Regno di Sefwi-Wiawso. È l'ultimo di cinque fratelli, peraltro di una sorella minore di Aduhene: la sua posizione genealogica lo rende quindi svantaggiato in una possibile competizione per il raggiungimento della carica reale. Ciò non toglie tuttavia che egli rimanga un appartenente alla famiglia reale, con tutti i privilegi che da questo ne possono derivare. Patrik cresce nell'agiatezza propria di chi vive nel Palazzo del Sovrano. Frequenta le scuole medie a Wiawso ed inizia l'Università di Scienze e Tecnologia a Kumasi che però abbandona dopo meno di un anno. È in quel periodo che, nella rappresentazione che ne dà oggi l'attore, matura la coscienza di intraprendere un percorso migratorio spinta, a suo dire, da una «volontà di conoscenza» dell'Europa e da un senso personale di fuga dal Ghana e soprattutto dal Sefwi che agli occhi di un giovane universitario era un luogo troppo stretto e conservatore.

Patrik intraprende il suo primo viaggio da immigrato all'età di 20 anni diretto verso l'Olanda: nei suoi racconti emerge tuttavia la spinta familiare verso l'avventura migratoria, l'essere posto al centro di un progetto più grande di cui nemmeno nel presente egli è completamente cosciente: «i miei fratelli erano tutti più bravi di me all'Università, io amavo più le cose pratiche» dice Patrik «quindi mia madre e mio padre mi chiesero se volevo lavorare in qualche compagnia o andare all’estero, in Europa o in USA. Loro mi avrebbero pagato il biglietto ed io sarei andato a lavorare» e ancora «eravamo royals, certo, ma una persona in più che si fosse occupata di procurare soldi faceva comodo in famiglia!».

Patrik parte quindi per Amsterdam insieme ad alcuni amici di Kumasi e di Accra. Dopo alcuni mesi però decide di spostarsi in Italia per raggiungere altri amici da tempo sistemati in Sicilia. In Italia Patrik ci rimane per più di dodici anni chiamando a sé la moglie e un figlio. Vive in Sicilia, a Napoli, in provincia di Milano ed infine a Treviso dove trova stabilità lavorativa lavorando presso una industria di materiale edile. Nel Veneto nasce il suo secondo figlio mentre il primo già frequenta le scuole elementari.
Capitolo 10. Dall'autorità al soggetto

Compra casa vicino alla città, si inserisce perfettamente nel tessuto sociale italiano, si "integra" quindi nel nuovo paese. Il lavoro nel quale è impiegato gli consente di ottenere uno stipendio mensile abbastanza elevato: dopo vari anni di esperienza nella stessa ditta Patrik — o Patrizio come viene poi chiamato — diventa operaio specializzato. Inoltre anche la moglie ha un impiego e le due entrate consentono alla coppia un tenore di vita elevato.

Per tutto il periodo della sua permanenza in Europa, Patrik ha invitato mensilmente somme di denaro alla sua famiglia in Ghana. La quantità delle rimesse dipendeva dal periodo: nel momento di massima stabilità — a Treviso — Patrik spediva circa 400 Euro mensili solo al padre. Il contributo economico di Patrik alla sua comunità di origine non si concretizza tuttavia solamente nelle rimesse mensili: Patrik fa ristrutturare l'abitazione di famiglia a Wiawso, costruisce una nuova casa di dieci stanze a Sefwi-Bekwai, avvia una piccola attività di copisteria a Wiawso per il nipote.

L'attività più importante per la quale Patrik diventa molto noto ed influente nel circuito sefwì è la costruzione di una scuola elementare a Bekwai. La costruzione di una scuola da parte di persone influenti è abbastanza frequente nel Sefwi. L'educazione, anche per Patrik, è percepita come un settore strategico nel quale investire e che fornisce una immediata notorietà e legittimità per la ricchezza accumulata:

«L'educazione è la cosa più importante per i giovani, andare a scuola vuol dire prepararsi il futuro. Quando ero giovane c'erano pochissimi edifici scolastici e molto spesso i ragazzi dovevano fare lunghe distanze per arrivarcì. Ora per fortuna ce ne sono sempre di più; anche io quindi ho voluto contribuire costruendo la scuola a Bekwai [...]. C'è poi da dire che le scuole pubbliche spesso non sono di qualità: gli insegnanti sono mal pagati e quindi non motivati nel loro lavoro. Io qui cerco di pagare bene gli insegnanti, li scelgo insieme al direttore che è stato maestro per molti anni e ha una grande esperienza. Qui ci sono stanze per riposarsi, la mensa anche per i ragazzi, un campetto da calcio e ora voglio far costruire anche un altro edificio per le case per i maestri così quelli che vengono da lontano non sono obbligati a tornare sempre a casa loro»

La scuola di Patrik si trova giusto dietro la sua grande abi-
tazione a Sefwi-Bekwai, a circa 10 miglia da Wiawso. L’edificio è senza dubbio uno dei più brillanti da un punto di vista architettonico, curato nei particolari, non fatiscente come la maggior parte degli edifici scolastici. Si compone di una serie di stanze adibite a classi e uffici: nel corso di una visita alla scuola è stato possibile osservare, nella pratica, il rapporto tra Patrik e sua "realità". Al momento dell’ingresso nelle classi tutti gli studenti si alzano in piedi salutando Patrik secondo una formula evidentemente ripetuta molte volte. Ad un cenno dell’uomo gli studenti si siedono e il maestro si avvicina, quasi sull’attenti, e saluta Patrik che ricambia. La medesima ritualità si riproduce in ogni classe.

Dalle conversazioni con l’attore è emerso spesso il rapporto molto forte da lui intrattenuto con la comunità di origine. Il contenuto di questo rapporto di concretizzava in un senso del dovere che egli sosteneva di sentire verso «la gente della mia terra». Un senso del dovere che rispecchiava in sostanza una sorta di debito da riscattare:

«Ogni uomo ricco» sostiene Patrik «ha il dovere di donare. Se non lo fa poi incorre in grossi pericoli: qui dicono che un uomo ricco è stregato o ha a che fare col diavolo, ma queste sono solo superstizioni. È giusto però che se sei stato fortunato devi condividere questa fortuna con gli altri: qui le cose più importanti le fanno i ricchi, gli imprenditori, i capi. Sono gli unici che hanno abbastanza soldi per prendere in mano la situazione e contribuire allo sviluppo.»

Patrik Aduhene si fa vedere spesso a Wiawso, a Palazzo e a casa della ohemma. E’ amico personale dell’omanhene Okum-dom II ma non ne condivide l’agire. A differenza di quest’ultimo infatti Patrik ha riscattato in un certo senso il suo “debito” comunitario producendo benessere senza individualizzare la ricchezza. In questo modo egli è riconosciuto come una autorità: nella sua famiglia è ascoltato e servito, è accolto alle corti dei maggiori Capivillaggio.

Il big man riceve una caratterizzazione politica, un’autorità, nel momento in cui assimila il codice dell’abbondanza. Molti esempi nel Sefwi mostrano il rifiuto di un riconoscimento collettivo di autorità a individui che, nonostante
la ricchezza, non esercitano procedure effettive di incremento dei patrimoni collettivi. Okumdom II ne è un esempio, come del resto una lunga schiera di uomini politici e Assemblyman rifiutati dalla comunità.
Conclusioni

L’unità del campo politico tra Chieftaincy e Stato-Nazione

Il percorso appena elaborato ha inteso descrivere le relazioni interne al campo politico sefwi, le istituzioni che vi operano ed i soggetti che vi agiscono. E’ emerso un panorama complesso che si dispiega a più livelli: il campo del politico, in prima istanza, non si caratterizza da un unico insieme di istituzioni, storicamente definite, quanto da un numero diverso di attori ai quali viene attribuita la netta distinzione di “tradizionali” e “moderni”.

Stato e Chieftaincy si rappresentano ai sefwi come due entità separate, l’una in contrapposizione con l’altra. L’etnografia dimostra tuttavia che le relazioni tra soggetti (cittadini, gente comune, sudditi) e le istituzioni politiche costituiscano una trama piuttosto unitaria ed un piano analitico unico. Ciò è dovuto, a mio parere, al fatto che le istituzioni ed i soggetti di potere in questione sono inseribili in un orizzonte culturale unico poiché esprimono, nelle relazioni sociali e di potere, una medesima gerarchia di valori — socialmente diffusa — ed una teoria del potere unitaria.

Sotto il punto di vista pratico, poi, le istituzioni appaiono spesso sovrapposte, caratterizzate da una reciprocità nelle funzioni politiche che esse svolgono, se non talvolta quasi una necessità l’una dell’altra per operare nelle comunità. Ho tentato di elaborare, con una etnografia contemporanea l’azione politica delle istituzioni sefwi e credo di poter sostenere che, con alcune dovute differenze, le mansioni di ciascuna sono molto relativamente differenziate sul piano pratico.

Lo studio del rapporto tra istituzioni e soggetti di potere non è lontano da una realtà di campo molto viva ed attuale. La gestione del quotidiano da parte di molti sefwi dipende dal rapporto con Capivillaggio, Assemblyman
o altre autorità; la politica è un argomento di discussione frequente ed una problematica “sentita” dagli attori stessi. Esiste poi nel Ghana contemporaneo una fitta rete di scambio di comunicazioni, commenti, critiche sulla politica interna. I ghanesi, siano essi all'estero sia in patria, alimentano il dibattito sulla questione che in questo lavoro è apparsa centrale: il rapporto tra autorità tradizionali, la Chieftaincy, ed autorità dello Stato-Nazione.

Oltre ai mezzi di comunicazione classici — quotidiani, riviste — è molto interessante, a mio parere, dare uno sguardo ai contenuti dei blogs su internet, un mondo relativamente nuovo ma sempre più utilizzato per scambiare e ricevere informazioni. I blogs costituiscono un terreno aperto di discussione tra ghanesi di tutto il mondo; ne esce un panorama davvero variegato, vivace, dove le idee e le opinioni della gente comune rispetto alle istituzioni politiche sono spesso davvero convincenti e ragionate. Spesso i dibattiti prendono pieghe anche molto dure, con conflitti “virtuali” tra gli scrittori nei blog; accade frequentemente che l’opinione sulle istituzioni tradizionali, su un determinato politico, su un provvedimento legislativo accendano una serie di risposte e lunghi commenti, dai quali, a mio parere, si possono trarre numerosi spunti etnografici rilevanti. Riporto un esempio, abbastanza recente. Nell’agosto 2006 si accende una lunga discussione on line sul sito www.ghanaweb.com, suscitata da un servizio a firma Nii Lantey Okunka dal titolo, eloquente, *Who is a better leader: Kufour or Asantehene?*. L’articolo ha avuto ben 317 commenti e, in data 3 settembre, un articolo di risposta a firma Okyere Bonna.

L’autore del primo articolo, in sintesi, propone una ferace critica alla presunta vicinanza del Presidente della Repubblica Kufour con l’Asantehene, il maggiore leader tradizionale del Ghana. In pratica, egli afferma, il dibattito politico che ha come oggetto il rapporto con le istituzioni tradizionali non ha senso: «...questo tipo di politica e acrobazie ideologiche sul trapezio del tradizionalismo vanno rigettate interamente!», dice, sostenendo calorosamente che le istituzioni tradizionali non dovrebbero avere nulla a che fare con la politica dello Stato «democratico» poiché, la Chieftaincy si caratterizzerebbe intimamente di una «natura discriminatoria». Okunka si lamenta del tempo che lo Stato ed i politici perderebbero a voler per forza instaurare un rapporto con i Capi che allontanerebbero la Nazione dal raggiungimento di una reale «democrazia meritocratica».

L’articolo compare in un momento storico particolarmente importante per le riforme legislative del Ghana contemporaneo. A partire dalla primavera 2006, infatti, nei circoli istituzionali e parlamentari si è avviata una
discussione sulla probabile istituzione di un Ministero della Chieftaincy, al fine di regolamentare i rapporti tra autorità. Una evoluzione, per alcuni, verso un adattamento politico reale del paese, una involuzione, per molti, che allontanerebbe dal lento percorso democratico del paese avviato con il decentralismo dei poteri.

I commenti all’articolo — davvero numerosi, come si è detto — sono dei più svariati. Si parte da un perentorio «None of them are good», secco ed immediato, a pensieri più articolati a favore o contro, molti anche argomentati. Schematicamente possono essere suddivisi in chi da un lato è d’accordo con Okunka e rifiuta la Chieftaincy tout court, chi l’accetta integralmente in quanto «grassroot of the society» e chi, infine, sostiene la necessità oggettiva di una Chieftaincy nelle relazioni politiche, anche se dopo una più o meno radicale riforma.

La replica all’articolo di Okunka e ai suoi sostenitori arriva il 3 settembre dopo. Rejoinder: Who is a better leader: Kufuor or Asantehene? di Okyere Bonna, con toni più pacati, rielabora il pensiero di chi, come lui, sostiene la Chieftaincy dopo un inquadramento all’interno dello Stato del Ghana. Anche in questo caso i commenti sono numerosi (99) e la polemica tra tradizionalisti e modernisti non si esaurisce.\footnote{Nello stesso sito di scambi di commenti e di opinioni sulle autorità tradizionali se ne possono leggere davvero in quantità: cf. ghanaweb 27/8/07, 30/8/07, 30/11/07, 14/12/07.}

Il veloce sguardo alle opinioni dei fruitori di internet è solo un esempio di quello che è, credo, un pensiero diffuso: la Chieftaincy, amata od odiata, è tuttavia una realtà ancora molto presente nel tessuto sociale e politico degli attori; un soggetto attivo nel Ghana contemporaneo ed una istituzione la cui portata egemonica è ancora molto forte. Anche se i commenti, le opinioni personali, i rapporti, con le istituzioni ed i soggetti del mondo politico “tradizionale” sono diversi e spesso conflittuali, il pensiero che la Chieftaincy sia un dato di fatto con cui avere a che fare è comune a tutti i commentatori.

Nel parlare della Chieftaincy tuttavia, i blogs hanno qualcosa in comune con le produzioni legislative dello Stato: sono spesso “rappresentazioni” basate più su idee politiche che su concrete relazioni. In questo lavoro di tesi ho tentato di riportare la questione del rapporto tra Chieftaincy e Stato-Nazione nel vivo delle pratiche, nei circuiti relazionali concreti degli attori, senza per questo evitare a priori le rappresentazioni concettuali che essi producono ma, come accennavo nell’Introduzione, cercando di farle dialogare con i rapporti realmente esperiti.
E l'etnografia che emerge è, credo, davvero interessante e meritevole di ulteriori sviluppi. Il Sefwi contemporaneo offre un ottimo campo di osservazione della sperimentazione a livello locale delle istituzioni dello Stato-Nazione, dopo la diffusione del decentralismo dei poteri degli anni ’80 ed il processo di democratizzazione avviato con il Governo Kufuor. I rapporti tra le istituzioni e tra le persone e queste sono, evidentemente, molto complessi, variegati, caratterizzati di volta in volta da una agency attiva sia delle istituzioni stesse — nel guadagnarsi fette di consenso o di risorse — sia degli attori che, manipolando il rapporto di autorità / subordinazione con l’istituzione, agiscono nel campo politico. I Capivillaggio sono frequenti interlocutori per una varietà di questioni che riguardano la quotidianità degli attori. Dalla gestione delle risorse fondiarie all’amministrazione della giustizia, dai progetti di sviluppo alle richieste di assistenza finanziaria, i leader tradizionali si configurano come agenti politici dalle funzioni molto precise ed articolate. E’ immegabile che ci sono state delle trasformazioni storiche ed il fatto che i leaders ‘tradizionali’ non sono quelle stesse figure che dominavano i sudditi agli albori del colonialismo è lapalissiano.

Ciò nonostante, la Chieftaincy non si comporta tuttavia come un semplice strumento nella mani della politica dello Stato-Nazione, come verrebbe da pensare.

Essa stessa, a mio parere, nella contemporaneità produce “poluito”. Nello studio di questo “poluito”, dunque, è credo necessario un cambio di prospettiva che permetta di comprendere non tanto l’azione politica in se’ o la singola istituzione, quanto creare il quadro generale dei rapporti politici e trovarne un senso. Faccio un esempio. Se un candidato parlamentare sfrutta il carisma di un Capovillaggio per ottenere più voti in una determinata area, ciò a mio parere non significa direttamente che il Capo sia un semplice ‘mezzo’ per il fine del parlamentare, svuotato di ogni contenuto politico. Il Capo in questione, ad esempio, godrà a sua volta di un certo consenso, otterrà dei benefici di cui dovrà rendere conto alla comunità e questa stessa, prima dell’utilizzo da parte del parlamentare, avrà intrattenuto dei rapporti politici col Capo tali da renderlo particolarmente carismatico. Insomma il punto credo sia non tanto l’evento in se’ (politico-che-usa-Capo), quanto la logica del consenso, le regole che essa segue, i rapporti di dipendenza su cui si basa, i valori che esprime ed i rapporti di potere dai quali si forma.

La sopravvivenza della Chieftaincy nel Sefwi non si basa sullo Stato-Nazione, semmai, per certi versi, avviene proprio il contrario. Più che sopravvivenza si dovrebbe parlare di attualità della Chieftaincy, del fatto che
in realtà il contratto sociale che essa instaura con i soggetti non si è rotto per niente, bensì è stato in grado di modificar si conservando certe continuità. E questo contratto sociale, come dirò tra breve, si costituisce come un rapporto di potere, con i suoi dispositivi, soggetti e pratiche. Lo Stato-Nazione, poi, non è molto distante da quanto la Chieftaincy esprime in termini di potere, relazioni d’autorità e aspettative da parte dei soggetti. La portata culturale ed egemonica dello Stato contemporaneo in Ghana poco si discosta da quella delle istituzioni tradizionali, esprimendo solo in rare occasioni concetti concreti di democrazia diffusa e partecipativa, individualità e cittadinanza. Anche se questi termini sono presenti nel repertorio politico dello Stato, ciò non toglie che essi siano riformulati secondo contenuti propri di una modernità che si declina diversamente da quella concettualizzata dal pensiero occidentale.

Una questione di potere

L’unità tra le istituzioni e figure politiche è stata analizzata, oltre che dal punto di vista delle pratiche politiche quotidiane, anche dal tipo di concezione del potere che esse incorporano e riproducono e dalla costruzione dell’autorità che si viene a formare dall’essere in relazione con i soggetti. Sostengo che i diversi istituti di potere politico, al di là delle differenze storiche, esprimano una concezione del potere unitaria, socialmente fondata, da intendere come la struttura dei rapporti politici. Questo potere si dispiega come un dispositivo che condiziona le pratiche e fa da presupposto alla percezione sociale dell’autorità.

Il potere politico è un tipo di potere. Esso ha a che fare con la gestione dei patrimoni collettivi, il loro controllo e la loro organizzazione. Il soggetto o l’istituzione a cui viene attribuita la capacità ed il diritto di gestire tali patrimoni è un’autorità politica. L’autorità, in questo lavoro, è stata analizzata anch’essa come una categoria sociale, culturalmente definita da certe pratiche e credenze, che si viene a formare dalla relazione.

In questo tipo di analisi è stata più volte proposto l’approccio foucaultiano: esso è da intendere nel senso che segue. Generalmente si attribuisce al potere e alle sue declinazioni un carattere repressivo, negativo, impositivo che indubbiamente esiste. Ma dall’altro punto di vista il potere produce discorsi, attiva pratiche, produce saperi e comportamenti, possiede insomma una serie di meccanismi “positivi” — paradossalmente “pro-positivi” — che
a mio parere è necessario analizzare per una comprensione completa di come funziona il potere. Questo non vuol dire negare l’aspetto impositivo ma, anzi, spiegarlo secondo le logiche che lo sorreggono. Inoltre rendere conto del fatto che il potere esprime la sua necessità non significa accettarlo come un dato naturale, ma al contrario spiegare la tecnica ed i meccanismi sociali attraverso i quali opera:

«Si tratta di prendere sul serio questi dispositivi e d’invertire la direzione dell’analisi: piuttosto che da una repressione, che è generalmente ammessa, e da un’ignoranza, che non ha comune misura con quel che supponiamo sapere, partire da questi meccanismi positivi, produttori di sapere, moltiplicatori di discorso, induttori di piacere e generatori di potere, seguirli nello loro condizioni di emergenza e di funzionamento e cercare come si distribuiscono rispetto ad essi i divieti e le occultazioni che sono loro legati. Si tratta insomma di definire le strategie di potere che sono immanenti a questa volontà di sapere.» (Foucault 1988, p. 68)

Evidentemente il potere non si identifica con la sola istituzione politica: «il potere non si comprende se non attraverso la logica complessiva che situa le une in rapporto alle altre, in modo molteplice e differenziale, non solo le diverse varianti istituzionali di una società, ma anche quelle intellettuali, morali e metafisiche» (Augé 2003, p. 59). E’ questa logica complessiva che Marc Augé chiama ideo-logica o logica delle rappresentazioni: l’ideologica sarebbe la somma del possibile e del pensabile di una determinata società che costituisce una totalità virtuale che non si attualizza mai se non in enunciati parziali per l’interpretazione, la descrizione o la giustificazione di un dato evento. All’interno di questa ideo-logica troviamo il dispositivo di abbondanza, grammatica dell’agire politico e dell’identità dei soggetti autoritari. L’autorità si viene a configurare come uno schema di pratiche e di valori socializzati. La soggettività del detentore di autorità si costruisce quindi attorno a questi valori condivisi e si riproduce nelle pratiche.

La “necessità” del potere ed il suo superamento

Se l’agire politico di un determinato soggetto e se la stessa soggettività sono costruiti alla base di rapporti di potere e di autorità, l’interrogativo si pone
circa la presunta necessità del potere e dell’autorità. È possibile praticare relazioni senza esercitare autorità? È plausibile l’esistenza di una organizzazione sociale senza rapporti di forza? L’autorità si viene a configurare come un dato naturale?

Di primo accinto verrebbe da rispondere che un’autorità si rifugge nel momento in cui la si nega. Eppure, come ho tentato di mettere in luce attraverso il percorso etnografico sefwi, essa non si presenta puramente e semplicemente come un modo di relazione impositivo, violento, repressivo. In questo caso, a partire da un processo di emancipazione, l’assoggettato può negare l’autorità operando pratiche di sovversione. Tuttavia l’autorità, in un certo senso, si sviluppa spesso attraverso modalità non immediatamente riconoscibili come autoritarie, poiché si comporta come un meccanismo accrescitivo, o ancora come un dispositivo di senso necessario in certe relazioni. Di conseguenza è talvolta difficile riconoscere l’autorità stessa poiché essa è già parte del rapporto. Si può negare e rifuggire da un’autorità di tipo repressivo ma, mi chiedo, come rigettare un’autorità di tipo pro-positivo? Si potrebbe rispondere che quest’ultimo tipo di autorità non è nociva e pertanto consente al soggetto la libertà di scelta. Credo tuttavia — ed il contesto sefwi lo mostra — che anche quando si ha a che fare con un’autorità di tipo “positivo” non si possa prescindere da rapporti di subordinazione e dipendenza.

I processi di individualizzazione possono rappresentare una possibile risposta. L’allontanamento dalle “economie morali” del proprio contorno sociale (famiglia, lignaggio, comunità, legami clanici) prevede un graduale accenrmento verso il se’ ed una minore dipendenza dall’altro, sia questo il padre, l’anziano, il Capo. Assumendo i giovani come esempio, nel Sefwi contemporaneo è possibile che l’allontanamento dal contesto d’origine preveda un allentarsi dei vincoli di dipendenza: il contesto urbano, l’università, il lavoro salariato, possono rappresentare possibili ambienti dove il giovane si individualizza. Eppure, come ho tentato di mostrare, quantomeno nel campo politico ciò non avviene. Si assiste, anzi, ad una riproduzione dei valori sociali diffusi e dominanti, evidentemente riformulati. I processi di individualizzazione, probabilmente, allontanano il soggetto da un certo universo morale e culturale inserendolo tuttavia in un altro, anch’esso caratterizzato da vincoli e dipendenze, sistema di valori e rappresentazioni. Ci si individualizza da un lato per assoggettarsi dall’altro.

Eppure l’autorità non è un dato naturale e di conseguenza necessario. Essa si viene a costruire attraverso pratiche socialmente caratterizzate: l’autorità emerge nella relazione. E, probabilmente, proprio in quanto inserita
La “pratica della libertà” di Michel Foucault suggerisce un metodo, più che fornire un punto di arrivo o una certezza. La “cura di sé”, l’attenzione che si pone alle pratiche e ai dispositivi che ci costituiscono e alle relazioni che intrattengono, porta ad una sorta di “liberazione”: questa non è tanto un dispiegamento di una presunta “natura umana”, che Foucault nega, bensì una sorta di presa di coscienza che porta alla pratica della libertà. Non si tratta quindi di abbandonare un presunto dato naturale — il potere — per abbracciare un altro — la libertà insita nella natura umana. Nella celebre discussione con Noam Chomsky, Foucault mette a più riprese in guardia contro il pericolo di ricorrere a categorie essenzializzanti nella lotta per la libertà: “natura umana” non esiste, è indefinibile, o meglio si definisce in rapporto alla storia, alla cultura, alla società. Non è in quel luogo che bisogna trovare la libertà.

E non si può, quindi, definire una volta per tutte uno “stato di libertà” a priori, universale, poiché questo porterebbe ad una essenzializzazione della libertà, rischio dal quale si voleva rifuggire per il suo contrario, il potere. Ancora Foucault suggerisce un metodo, che a mio parere costituisce una risposta possibile alle domande che ho posto precedentemente:

«Credo che in una società [come la nostra], il vero compito politico sia quello di criticare il funzionamento di istituzioni apparentemente neutre e indipendenti; di criticarle ed attaccarle in moto tale che la violenza politica che, in modo sotterraneo, in esse si esercita venga smascherata e si possa combattere» (Foucault, in (Chomsky & Foucault 2005, p. 51))

---

19 (Foucault 1997, pp. 273-294)
20 (Chomsky & Foucault 2005, pp. 50-56)
Sezione Fotografica

Grafico 1: Struttura del Regno di Sefwi-Wiawso, (fonte: ricerca sul campo)
Grafico 2: Struttura delle District Assemblies, (fonte: ricerca sul campo, Ayee 1999)
Immagine 1: T-shirt del partito NPP. Da notare la scritta Who thinks Sefwi ..., (foto dell'Autore)

Immagine 2: T-shirt del partito NPP, (foto dell'Autore)
Immagine 3: “I due volti del politico”, (fonte: Daily Graphic)

Carta 1: Il Tanoso Stool Land, (fonte: ricerca sul campo)
Immagine 4: Manifesto della manifestazione indetta dalla Youth Association contro l’Omanhene Appiah Gyenin, novembre 2005, (foto dell’Autore)
Immagine 5: Nana Kwame Ngoa, sacerdote dei feticci, (foto dell’Autore)
Grafico 3: Schema di un’attacco di stregoneria extralignatico, (fonte: ricerca sul campo)
Appendice A: Glossario dei termini locali

(in ordine alfabetico, singolare e plurale separati da virgole, sinonimi o genere separati da trattino)

<table>
<thead>
<tr>
<th>Sefwi</th>
<th>Twi</th>
<th>Italiano (Inglese)</th>
<th>Note</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>abarimaa - abayaa</td>
<td>abarimaa - abayaa</td>
<td>bambino - bambina</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>abesirewa</td>
<td>adulto</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>abrandee, mmran-</td>
<td>giovane uomo</td>
<td></td>
<td>Strutturalmente implicito nel rapporto *commo-</td>
</tr>
<tr>
<td>dee</td>
<td></td>
<td></td>
<td><em>ner/royal</em> (Mc-</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td>Caskie 2000, p. 31)</td>
</tr>
<tr>
<td>abusua, mmsua</td>
<td>matrilignaggio</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>agyaa</td>
<td>matrimonio</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>agya (raro)</td>
<td>agya</td>
<td>patrimonio</td>
<td>Palumbo (1994, pp. 170-172, 184) ne parla in termini di ricchezza,</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td>patrimonio familiare (efr. <em>egyaa</em>), o forza centrale per identità.</td>
</tr>
<tr>
<td>akuranu, nguranu</td>
<td>akuraa, nkuraa</td>
<td>villaggio</td>
<td>Somma di danaro (o regalo) che i più anziani di un gruppo (ad es. apprendisti di una bottega) ricevono dal giovane.</td>
</tr>
<tr>
<td>-----------------</td>
<td>----------------</td>
<td>-----------</td>
<td>----------------------------------------------------------------------------------------------------------</td>
</tr>
<tr>
<td>amantem</td>
<td>amantem</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>anomaa (generico), brenzua (masch.), brasua (femm.)</td>
<td>neonato</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>arowa</td>
<td>abrewa</td>
<td>anziano</td>
<td>Anzianità in senso biologico (cfr. pain)</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>asotie, somako</td>
<td>obbedienza</td>
<td>Letteralmente «tu lo mandi e va». Asotie è una forma di obbedienza forte, di colui che esegue le istruzioni comandate. Somako è di chi porta a termine l’azione seguendo istruzioni.</td>
</tr>
<tr>
<td>asieœ</td>
<td>asaase</td>
<td>terra</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>-------</td>
<td>--------</td>
<td>-------</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>awiemuoe</td>
<td>awiemfoo</td>
<td>cittadino (Commoner)</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Awoo</td>
<td>Infertilità (femminile)</td>
<td>(McCaskie 2000, p. 93)</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>awulo</td>
<td>efie</td>
<td>casa, dimora</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>awulo dwile</td>
<td>efie ascm</td>
<td>vicende familiari</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>aynborole</td>
<td>anibre</td>
<td>invidia</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>ba dwiare</td>
<td>pulito, puro</td>
<td>Forma forte, indica pulizia da tabù. Dwirae = pulire, pacificare</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>bayinzem, bayie, mmyiefœ</td>
<td>baye</td>
<td>strega</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>biaa aseœ</td>
<td>territorio (di un Capovillaggio)</td>
<td>Corrisponde allo Stool Land, territorio amministrato da uno seggio (biaa).</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>bosuimo, abosoe</td>
<td>bosom, abosom</td>
<td>divinità, (small gods)</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>bosuiso</td>
<td>bossomso - bosom-fie</td>
<td>luogo sacro, casa delle divinità</td>
<td>(McCaskie 2000, p. 83)</td>
</tr>
<tr>
<td>bragore</td>
<td>riti di pubertà</td>
<td>(McCaskie 2000, p. 89)</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Deyee, mnehee</td>
<td>Dehyee, adeyee</td>
<td>reali (persone appartenenti alla famiglia reale)</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>dunzini</td>
<td>dunsine</td>
<td>erbalista</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>ebolo</td>
<td>aldilà</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>efini, efie ahae</td>
<td>fin</td>
<td>impuro</td>
<td>Forma lieve, indica la sporcizia in generale. Forma forte è collegata a tabù.</td>
</tr>
</tbody>
</table>
### APPENDICE A: GLOSSARIO DEI TERMINI LOCALI

<table>
<thead>
<tr>
<th>Termine</th>
<th>Trascrizione</th>
<th>Significato</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>egyaa</td>
<td>ricchezza</td>
<td>Parte del tesoro di Palazzo, costituito di monete d’oro conservate in pelli di animali. Interpretazioni parlano anche di “tesoro” domestico in caso di crisi finanziaria familiare (Stephen Mensah, 22/1/07).</td>
</tr>
<tr>
<td>esikaa</td>
<td>denaro</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>ewofoe, awofoe</td>
<td>ohohoo, ahooho</td>
<td>straniero</td>
</tr>
<tr>
<td>Gua nzaa, nzaagual</td>
<td>Gua nsa, nsaguo</td>
<td>libagione</td>
</tr>
<tr>
<td>Gyaasefue</td>
<td></td>
<td>Gyasefue sono i nk-wankwaa (v.) che hanno particolari compiti nel Palazzo reale.</td>
</tr>
<tr>
<td>kye ekobu ebie</td>
<td>se wobebu obi</td>
<td>rispetto</td>
</tr>
<tr>
<td>mbaye</td>
<td>mapyie</td>
<td>preghiera</td>
</tr>
<tr>
<td>mmraa</td>
<td>legge</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>nahore</td>
<td>giustizia</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>nana - nananom</td>
<td>nana - nananom</td>
<td>capo, “padre” (o “madre”), “anziano” Termine che indica un particolare tipo di anzianità, sociale, simbolica. Nana è il Capo o una persona saggia.</td>
</tr>
<tr>
<td>ngoola</td>
<td>fanciullo</td>
<td>(McCaskie 2000, p. 81)</td>
</tr>
<tr>
<td>----------</td>
<td>------------</td>
<td>-----------------------</td>
</tr>
<tr>
<td>ñkabom</td>
<td>comunità, unione, unità</td>
<td>Nkwankwaa è usato in particolare a Palazzo, per indicare chi non ha particolare posizione politica. Ad esempio nelle libagioni, dopo che i Capi hanno bevuto il vino di palma, questo viene distribuito anche ai commo-ners, dicendo «nk-wankwaa, nkwan-kwaa emoxe nzaa», «come to drink».</td>
</tr>
<tr>
<td>Nimdefoe</td>
<td>Nimdefoo</td>
<td>Benefattore, <em>Gentleman</em></td>
</tr>
<tr>
<td>----------</td>
<td>----------</td>
<td>--------------------------</td>
</tr>
<tr>
<td>Nyame</td>
<td>Nyame</td>
<td>Dio</td>
</tr>
<tr>
<td>Ntam</td>
<td>Battaglia</td>
<td>Rottura liminale della vita ordinaria (McCaskie 2000, p. 26).</td>
</tr>
<tr>
<td>Odikro</td>
<td>Odikro</td>
<td>Custode, Capo di villaggio non reale</td>
</tr>
<tr>
<td>Odifuo, branzua</td>
<td>Odifuo, berimah</td>
<td>Profeta</td>
</tr>
<tr>
<td>Ofie nipa</td>
<td>Ofie nipa</td>
<td>Cittadino</td>
</tr>
<tr>
<td>Òhene</td>
<td>Òhene</td>
<td>Capo</td>
</tr>
<tr>
<td>Okomfuo</td>
<td>Okomfo</td>
<td>Sacerdote</td>
</tr>
<tr>
<td>Òman mu foo</td>
<td>Omanmufoo</td>
<td>Cittadino, schiavo, <em>commoner</em></td>
</tr>
<tr>
<td>Pain, mbainmo</td>
<td>Opain, mpaningo</td>
<td>Anziano</td>
</tr>
<tr>
<td>---------------</td>
<td>----------------</td>
<td>---------</td>
</tr>
<tr>
<td>Safohene</td>
<td>Safohene</td>
<td>Capo divisionale</td>
</tr>
<tr>
<td>Asikafoo, sikanie, asikafooe</td>
<td>Sikanii, asikafoo</td>
<td>Ricco, persona ricca</td>
</tr>
<tr>
<td>Suanie, asuafoe</td>
<td>Osuani, asufa</td>
<td>Apprendista</td>
</tr>
<tr>
<td>Titi nsem</td>
<td></td>
<td>Memorie, memoria collettiva, “tradizioni”</td>
</tr>
<tr>
<td>Wogyeho</td>
<td>Levatrice</td>
<td>(McCaskie 2000, p. 93)</td>
</tr>
</tbody>
</table>
Appendice B: Fonti

Fonti archivistiche

NAG - National Archives of Ghana, Accra:

- NAG/Accra/2172/92, The Gold Coast Chiefs List, 1941.

SWTCA - Sefwi-Wiawso Traditional Council Archives, Wiawso:

- SWTCA/ F25/ WS.25, 1953;
- SWTCA/Rel. ’59 -’ 70;
- SWTCA/131/SWS.25/62, 1962;
- SWTCA/ GF/ASA/, Asafo Stool Affairs, 2nd August 1972;
- SWTCA/ RC/RO/Vol. 1, Research Committee, November 1975;
- SWTCA/ GF 11/1985, Minutes of anti-Cocoa smuggling and etc. Meeting held on (date) at the Palace of the Omanhene, 18th October 1985;
- SWTCA/ RC/ F8/ Vol. 1, Research Committee by National House of Chiefs to SWTC, September 1986;


• SWTCA/ no.ref. 2003, Invitation to attend general meeting, 7th October 2003;

• SWTCA/ no.ref. 2004a, Allocation of Plot to Abena Agisewa of S/W, 13th May 2004;

• SWTCA/ no.ref. 2004b, Special invitation to attend an Emergency Meeting of the SWTC, 16th September 2004;

• SWTCA/ no.ref. 2004c, Carting of Sand and Stones, 27th October 2004;

• SWTCA/ no.ref. 2004d, Durbar of Chiefs in honour of His Excellency Mr. J.A. Kuffuor, 21st November 2004;

• SWTCA/ no.ref. 2005a, Traditional Council Meeting, 20th April 2005;

• SWTCA Office of the Queenmother, 24 Aug 05;


TA - Tanoso Stool Land Documents and Letters, Tanoso:

• TA/ 2002, Letters;

• TA/ 2003, Letters;

• TA/ 2004, Letters;

• TA/ 06/09/04, Estimate Construction of 1 number 7 apartment open shed at Sefwi-Tanoso;

• TA/ 11/9/04, Community meeting Women Lawyers Organization;

• TA/ 2005, Letters
OASL - Office of the Administrator of Stool Lands, Sefwi-Wia wso Office:

- OASL/GR/ 69, Collection of Sand and Gravel, 24th March 2004;
- OASL/SW/ 111, Letter addressed to Tanosohene and Tanoso Unit Committee, 23 February 2004;

SWDA - Sefwi-Wia wso District Assembly, Wia wso:

- SWDA/SBDC/L.I. 892, 1974, Local Government (Sefwi Bibiani District Council) (Establishment) Instrument;
- SWDA/L.I. 1386, 1988, Local Government (Sefwi-Wia wso DA) (Establishment) Instrument;
- SWDA, Dept. Social Welfare, Services provided by the dept;
- SWDA, Bulletin 1, March 2003;
- SWDA, Circular n. SW/A/1477, from Govt. to DCE;
- SWDA/GEN.238/A, Meeting with Officials from the Minerals Commission;
- SWDA, Letter, 15th February 2006;
- SWDA, Letter by Nsuonsua Electoral Area, May 2006;
- SWDA, Minutes of the meeting of DA, 12th August 2005;
- SWDA, Minutes of the meeting of DA, 27th October 2005;
- SWDA, Minutes of the meeting of Executive Committee, 11th August 2005;
- SWDA, Minutes of the meeting of Executive Committee, 16th March 2006.
APPENDICE B: FONTI

DSW/SWDA, Sefwi-Wiaawso District Assembly - Department of Social Welfare, Wiaawso:

- DWS/SWDA/431/06, Mark Kordae vs. Samuel Apam;
- DWS/SWDA/455/06, Beatrice Konadu vs. Sampson Y. Brenya;
- DWS/SWDA/531/06, Akoti Land Case;
- DWS/SWDA/608/06, Akwa Oforiwa vs. Yaw Nkrumah;
- DWS/SWDA/613/06, Yaa Mansah vs. Kwasi Nkoah.

ECG - Electoral Commission of Ghana, Sefwi-Wiaawso Office, Susuminate:

- ECG06, District Assembly Election 2006, Table of Elected Members;

SWCC - Sefwi-Wiaawso Court Circuit, Susuminate; SWHC - Sefwi-Wiaawso High Court, Wiaawso:

- SWCC, case n. 300/1996, Samuel Kwaku Allah vs. Nana Kwaku Asante II;
- SWCC, case n. 1/1998, the Republic of Ghana vs. Kofi Obeng;
- SWCC, case n. 81/1999, Kwame Samah vs. Nana Assaw;
- SWCC, case n. 122/2000, Nana Kwaku Aduampong II vs. Mr. Abulai and Mr. Bramah;
- SWCC, case n. 171/2000, Nana Yeboah Akansah vs. Sampson Annor;
- SWHC, no. num., In the matter of Madam Yaa Adua of S/W attesting to her true sale and transfer of Secondary Forest, 31st March 2004.

Commissioner for Oaths, Mr. Antwi, Wiaawso

- CO letter 5 May 1987;
- CO communication 12 July 1990;
- CO communication 4 February 2003 - Akua Donkor case;
Fonti orali

(in ordine di data; nome, carica, luogo, lingua, data)

Capivillaggio e dignitari in carica del Regno di Sefwi-Wiawso

- Nana Kwame Gyabeng III, Tanosohene, Tanoso, twi e francese, 28 maggio 2003;
- Nana Okogyeabour Okumdom II, ohemane Wiawso Traditional Area, Wiawso, inglese, 15 aprile 2003;
- Nana Yaw Ntaadu II, Boinzanhene e Krontihene S/W Traditional Area, Wiawso, sefwi, 19 novembre 2005;
- Nana Krobea Asante, Ackaakromhene, Wiawso, sefwi, 19 gennaio 2006;
- Nana Gyeba, Kesekromhene e Wirempihene S/W Traditional Area, Kesekrom, inglese, 20 gennaio 2006;
- Nana Kwaku Duku, Kokokromhene, Kokokrom, inglese, 21 gennaio 2006;
- Nana Adu Tawiah II, Gyasehene S/W Traditional Area, inglese, 22 gennaio 2006;
- Nana Kwadwo Owusu II, Amafihene e Twafohene S/W Traditional Area, Amafi, inglese, 26 gennaio 2006;
- Nana Adua Panyn, Ohemma S/W Traditional Area, Wiawso, inglese, 2 febbraio 2006;
- Nana Kwabena Asante, Ahokwaahene, Ahokwa, sefwi, 6 febbraio 2006;
- Nana Kwame Gyabeng III, Tanosohene, Tanoso, twi e francese, 8 marzo 2006;
- Nana Freeman Kwasi Dzakpata, Nyamieghesohene, Nyamiegyeso, inglese, 23 marzo 2006;
- Nana Yaw Asare, Domiabrahene e Mponoahene del Tanoso Stool Land, Domiabra, sefwi, 29 marzo 2006;
• Nana Kwame Gyampra II, Datano, sefwi, 11 aprile 2006;
• Nana Adua Panyn, Ohemaa S/W Traditional Area, Wiawso, inglese,
  12 aprile 2006;
• Nana Kwadwo Fuakye II, ex-Asafohene, Asafo, inglese, 3 maggio 2006;
• Nana Atanin Awere II, Asanemankene, sefwi, 15 maggio 2006;
• Nana Adu Tawiah II, Gyasehene S/W Traditional Area, inglese, 8
  novembre 2006;

LINGUISTI, ANZIANI, SACERDOTI

• Nana Tano Kuma, linguista del Regno di Sefwi-Wiawso, New Town,
  sefwi, 6 maggio 2003;
• Nana Tano Kuma, linguista del Regno di Sefwi-Wiawso, New Town,
  sefwi, 20 novembre 2005;
• Joseph Kofi Asensu-Amponsah, “Kandahar”, anziano, Wiawso, inglese,
  20 novembre 2005;
• Nana Kwasi Tano, Abusua panyn Tanoso, sefwi, 16 dicembre 2005;
• Yaa Kanga, levatrice e anziana, Tanoso, sefwi, marzo 2006;
• Nana Amua, opinion leader, Datano, inglese, 28 marzo 2006;
• Nana Kwame Ngoa, sacerdote dei fetici, Datano, sefwi, 30 marzo 2006;
• Nana Kwame Ngoa, sacerdote dei fetici, Datano, sefwi, 13 aprile 2006;
• Nana Kwame Ngoa, sacerdote dei fetici, Datano, sefwi, 23 aprile 2006;
• Nana Kwame Ngoa, sacerdote dei fetici, Datano, sefwi, 13 maggio
  2006, (dialoghi durante cerimonie);
• Yao Manua, anziano, Asafo, sefwi, 17 maggio 2006;
• Nana Nkuah, linguista del Regno di Sefwi-Wiawso, sefwi, 29 maggio
  2006;
• Nana John Nfum, drums' carver e anziano, Datano, sefwi, 4 giugno 2006;

Cariche politiche dello Stato del Ghana o dell’Assemblea distrettuale di Sefwi-Wiawso:

• Mr. Collins Nteedu, Assemblyman Nsonsua, Anglo, intervista, inglese, 4 maggio 2006;
• Mr. Appiah Kubi Baidoo, District Chief Executive, Wiawso, intervista, inglese, 20 maggio 2006;
• Mr. Isaac Tano, Assemblyman Asanteman, Wiawso, intervista, inglese, 20 maggio 2006;
• Mr. Stephen Suapem, Assemblyman Anhwiaa, New Town, intervista, inglese, 10 maggio 2006;
• Mr. Martin Kofi Bonye, Assemblyman Tanoso, Tanoso, intervista, inglese, 17 novembre 2006;
• Mr. John Atta Owusu, Court Chief Clerk, Susuminate, dialoghi, inglese, novembre 2006;

Altre fonti

• Sefwi-Wiawso Youth Association, Mr. Aduhene (Presidente), Dwjunase, intervista collettiva, inglese, 11 gennaio 2006;
• Mr. Kumi, ex-segretario CPP, Wiawso, inglese, 13 gennaio 2006;
• Mr. Kumi, ex-segretario CPP, Wiawso, inglese, 19 gennaio 2006;
• John Kwame Adu, “Uncle John”, ex-funzionario ditta di trasporti, Dwinaase, intervista, inglese, 18 marzo 2006;
• Mr. Nkuah, idraulico, Kokokrom, intervista, sefwi, 20 marzo 2006;
• Mme Grace Asante, insegnante, Wiawso, intervista, sefwi, 26 aprile 2006;
• Mme Adu Alice, Benchiwa, intervista, sefwi, 27 aprile 2006;
APPENDICE B: FONTI

- Mr. P.K.K. Kwarteng, Asafo, intervista, inglese, 25 maggio 2006;
- Mr. and Mme Ghana, responsabili Gari Factory, Nyamiedieso, intervista e visita, sefwi, 27 maggio 2006;

Fonti da stampa, web

Materiali

- Daily Graphic, 18 November 2005, Why are they in Politics?;
- Daily Graphic, 23 January 2006, Good governance and the institutions of State;
- Daily Graphic, 6 February 2006, Government gets EU grant for decentralisation programme;
- Daily Graphic, 7 March 2006, More empty promises for poor nations;
- Daily Graphic, 7 March 2006, National Identification System;
- Daily Graphic, 7 March 2006, Seek True Reconciliation;
- The Chronicle, 7 March 2006, After 49 years of independence: What next?;
- The Chronicle, 7 March 2006, J.A. Kufuor Úluckiest President of the World;
- The Chronicle, 7 March 2006, 49 Years of Indipendence: Where are we going?;
- The Chronicle, 9 March 2006, Electorate must change gov’t every four years, says Kofi Wayo;
- GhanaWeb, 25 August 2006, Who is a better leader: Kufuor or Asantehene?;
- GhanaWeb, 3 September 2006, Rejoinder: Who is a better leader: Kufuor or Asantehene?;
• GhanaWeb, 22 September 2006, Chieftaincy and Political Authority in Ghana: the Challenges and Solutions;

• GhanaWeb, 2 October 2006, Ghana: in search of our national ethos;

• GhanaWeb, 5 October 2006, The District Assembly Election, The Perspective of a native of Ga Mashie;

• GhanaWeb, 12 October 2006, Chieftaincy, Politics and the Christian;

• GhanaWeb, 13 October 2006, Ghana@50: Independence, Pseudo-Independence or Neocolonialism?;

• GhanaWeb, 19 October 2006, Corruption in Ghana. The Solution is Neo-Africanism;

• GhanaWeb, 19 October 2006, In Defence of Politicians;

• GhanaWeb, 28 October 2006, Ghana has gradually drifted towards a society of funeral lovers other than lovers of life;

• Daily Graphic, 7 November 2006, China, the new beacon for Africa;

• Daily Graphic, 14 November 2006, Ethnicity, discrimination and national integration;

• Daily Graphic, 18 November 2006, Heroes of our time: Sir James Coussey;

• Daily Graphic, 29 November 2006, Reinventing government in Africa;

• Daily Graphic, 29 November 2006, China-Africa summit;

• GhanaWeb, 16 February 2007, Funeral Celebration - Costly To The Economy;

• The NewAfrican, March 2007, Special Issue on Ghana’s 50 years Independence;

• GhanaWeb, 17 August 2007, Government urged to formulate a national youth policy;

• GhanaWeb, 27 August 2007, Chiefs in Politics? Oh NDC!;
• GhanaWeb, 29 August 2007, The Stinking Hypocrisy in our Party Politics;

SITI VISITATI

• www.ghanaweb.com;
• www.nppinparliament.org;
• www.parliamentofghana.com;
Bibliografia


BIBLIOGRAFIA


