

La sociedad matrilineal asante: género, poder y representaciones sociales*

The asante matrilineal society: gender, power and social representations

A sociedade matrilineal asante: gênero, poder e representações sociais

Nayibe Katherine Arboleda Hurtado**

Universidad Icesi, Cali, Colombia

Verónica Arbeláez Franco***

Universidad Icesi, Cali Colombia

Cómo citar: Arbeláez, V. y Arboleda, N. (2021). La sociedad matrilineal asante: género, poder y representaciones sociales. *Revista Colombiana de Sociología*, 44(2), 169-188.

DOI: <https://doi.org/10.15446/rsc.v44n2.87907>

Este trabajo se encuentra bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0.

Artículo de reflexión

Recibido: 31 de mayo del 2020

Aprobado: 6 de octubre del 2020

* Artículo de reflexión, resultado de la investigación de las autoras sobre las reinas madre asante y del viaje de pasantía de Verónica Arbeláez a Ghana en el 2017.

** Magíster en Estudios de la Cultura de la Universidad Andina Simón Bolívar (EC). Docente hora cátedra de la Universidad Icesi y la Universidad del Valle e investigadora asociada al Centro de Estudios Afrodiaspóricos (CEAF) de la Universidad Icesi.

Correo electrónico: nkarboleda@icesi.edu.co - ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9881-3346>

*** Socióloga y politóloga de la Universidad Icesi.

Correo electrónico: veronica.arbelaez.franco@gmail.com - ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0659-5677>

Resumen

Este artículo pretende mostrar las lógicas de poder en la estructura matrilineal asante y sus transformaciones sociopolíticas, una vez se impusieron nuevas representaciones sociales asociadas al género tras la colonización y la fundación del Estado moderno. Para el desarrollo del artículo, se utilizó el método cualitativo bajo una revisión bibliográfica de fuentes secundarias, haciendo énfasis en un análisis sobre las teorías del poder, del género y de la representación social. Igualmente, se trabajó en una revisión histórica que evidencia las transformaciones sociopolíticas, partiendo de la época pre-colonial y poscolonial (con la fundación del Estado moderno) de los rituales de las *ohemaa* (reina madre) y la composición matrilineal asante.

La sociedad matrilineal asante es una estructura sociopolítica que hace parte de la etnia akan en Ghana desde antes de la colonización británica. Su origen yace en la aparición de tres deidades femeninas que descendieron de los cielos con tres taburetes, simbolizando cada una de las castas familiares. La matrilinealidad, que significa que la autoridad y el poder se hereda a través de la línea materna, evoca el poder simbólico y literal de la *ohemaa* que le da vida a la etnia, es decir, que da a luz las nuevas generaciones de gobernantes dentro de los asante. Sin embargo, tras la colonización y luego con la fundación del Estado moderno, se impusieron desde Occidente nuevas representaciones asociadas al género que terminaron transformando la idea de poder y, por lo tanto, su función social. Es así como se redefinió el concepto de las *ohemaa* y su poder ha quedado marginado a la representación exclusiva de las mujeres, quienes deben encargarse de las labores del cuidado y de lo doméstico, haciendo una transición del poder en la esfera de lo público a lo privado.

Palabras clave: asante, colonialismo, género, matrilinealidad, modernidad, *ohemaa*, poder, representaciones sociales.

Descriptor: cambio cultural, Ghana, grupo étnico, mujer en política.

Abstract

This article makes an effort to show the logic of power in the Asante matrilineal structure and its sociopolitical transformations, once new social representations associated with gender were imposed after colonization and the founding of the modern state. For the development of the article we used a qualitative method under a bibliographic review of secondary sources, emphasizing an analysis on theories of gender and social representation. Additionally, a historical review was made where sociopolitical transformations were evident, starting from the pre-colonial, colonial, and post-colonial era (with the founding of the Modern State) of the rituals of the *Ohemaa* and matrilineal architecture and composition Asante.

The Asante matrilineal society is a sociopolitical structure that has been part of the Akan ethnic group in Ghana since before the British colonization. Its origin lies in the appearance of three female deities that descended from the heavens with three stools that symbolized each of the castes within the family. Matrilineality, that means that authority and power is inherited through the maternal line, evokes the symbolic and literal power of the *ohemaa* (queen mother) that gives life to the ethnic group, meaning that it gives birth to new generations of rulers within the Asante. However, after colonization and then, with the founding of the Modern State, new representations of reality and gender were imposed from the West in Africa, that ended up transforming the idea of power and, therefore, its social function. This is how the concept of the *ohemaa* was redefined and its power has been marginalized to the exclusive representation of women who must be in charge of the labors of care and domestic work, making a transition from power in the public to the private sphere.

Keywords: Asante, colonialism, gender, modernity, matrilinearity, Ohemaa, power, social representations.

Descriptors: cultural change, Ghana, ethnic group, woman in politics.

Resumo

Este artigo objetiva mostrar a lógica do poder na estrutura matrilinear de asante e suas transformações sociopolíticas, uma vez que novas representações sociais associadas ao gênero foram impostas após a colonização e a fundação do Estado Moderno. Para a elaboração do artigo, o método qualitativo foi utilizado em uma revisão bibliográfica de fontes secundárias, com ênfase na análise sobre as teorias de poder, gênero e representação social. Da mesma forma, uma revisão histórica foi realizada que mostra as transformações socio-políticas, a partir dos tempos pré-colonial, colonial e pós-colonial (com a fundação do Estado Moderno) dos rituais do *ohemaa* (rainha-mãe) e da arquitetura e composição matrilineares asante.

A sociedade matrilinear de asante é uma estrutura sócio-política que faz parte do grupo étnico Akan em Gana desde antes da colonização britânica. Sua origem está no aparecimento de três deidades femininas que desceram do céu com três banquetas, simbolizando cada uma das castas da família. Matrilinearidade, que significa que autoridade e poder são herdados pela linha materna, evoca o poder simbólico e literal do *ohemaa* que dá vida ao grupo étnico, isto é, que dá origem a novas gerações de governantes dentro do asante. Porém, após a colonização e, posteriormente, com a fundação do Estado Moderno, novas representações de realidade associadas ao gênero foram impostas a partir do Ocidente, o que acabou transformando a ideia de poder e, portanto, sua função social. Foi assim que o conceito de *ohemaa* foi redefinido e seu poder foi marginalizado para a representação exclusiva de mulheres que devem se encarregar do cuidado e do trabalho doméstico, fazendo uma transição do poder na esfera do público para o privada.

Palavras-chave: asante, colonialismo, gênero, matrilinearidade, *ohemaa*, modernidade, poder, representações sociais.

Descritores: etnia, Gana, mudança cultural, mulher na política.

Introducción

Desde antes de la colonización en Ghana, existe la figura de autoridad tradicional llamada *ohemaa* (jefe del sexo anatómico femenino), reconocida en Occidente como reina madre, encargada de salvaguardar la tradición de la etnia a la que pertenece y de la que es elegida mediante una Asamblea de jefes. Según la etnia akan¹, su poder es heredado a través de la línea materna (matrilineal), y una vez elegida, debe cumplir con una serie de rituales.

Además, las *ohemaa* se encargan de organizar rituales tales como: postular al siguiente *ohene* (jefe del sexo anatómico masculino y, en algunas ocasiones, femenino) que hace parte de su misma línea familiar; organizar el rito de iniciación de la mujer, en el cual se registra la primera menstruación de todas las mujeres jóvenes en la comunidad; organizar el *akwasedae*, un rito de sacrificio en honor a los ancestros; y también es su labor organizar los rituales funerarios. La muerte misma de una *ohemaa* hace parte de un gran ritual funerario que puede durar cinco días o más.

Todos los rituales mencionados están inmersos en una variedad de símbolos que evocan el poder y la autoridad que reflejan las *ohemaa* y los *ohene*, por ejemplo, el taburete de oro, llamado *Sika Dwa Kofi*, es quizás el símbolo más importante para la familia asante, uno de los pueblos más ricos y poderosos de la etnia akan (Hale, 2013). No obstante, desde la colonización británica entre 1800 y 1900, y de forma más general, con la fundación del Estado moderno en 1957, la figura de la *ohemaa*, así como los espacios y las formas de legitimar su poder se han ido transformando (Aidoo, 1977).

Este artículo pretende demostrar las lógicas de poder en la estructura matrilineal akan y sus transformaciones sociopolíticas, una vez se impusieron nuevas representaciones sociales asociadas al género, con la colonización y, posteriormente, con la fundación del Estado moderno.

En ese orden de ideas, los cambios en las representaciones sociales se evidencian a lo largo del documento a partir del análisis de las transformaciones en los significados de la realidad sociopolítica y conceptual de los Asante, entendiéndose esta última como una reinterpretación de sí desde el concepto del poder y por consiguiente del género, entendiéndose hacia quién iría luego adjudicado.

El artículo está dividido en tres secciones; en la primera, se realiza una descripción sobre la composición sociopolítica de la estructura matrilineal asante en etapas previas a la colonización; en la segunda parte, se hará una descripción de los acontecimientos más relevantes de la colonización y de la fundación del Estado moderno en Ghana, que permiten entrever

1. Cinco de las diez regiones de Ghana son dominadas por los akan, constituyendo un 47,5% del total de la población ghanesa. Igualmente, los akan son un grupo político dominante debido a su exposición a la influencia occidental, gracias a las misiones cristianas y evangélicas, que mezclan con sus tradiciones matrilineales, basadas en jefaturas de acuerdo con el linaje y el grupo familiar (Owusu-Mensah, 2015). Entre los Akan hay diferentes subgrupos o pueblos: los fante, los asante, los akuapem, bono, kwahu, akyem, agona, wassa, akwamu, entre otros.

transformaciones importantes en las relaciones de poder en la autoridad tradicional.; finalmente, se realiza un análisis sobre el género como nueva representación social dentro de las lógicas de poder en la sociedad matrilineal akan.

Metodología

Para el desarrollo del presente artículo, se utilizó el método cualitativo bajo una revisión bibliográfica de fuentes secundarias, sobre las cuales se realizó un análisis de las teorías del poder, del género y de la representación social; para enmarcarlas en una revisión histórica sobre las transformaciones sociopolíticas de la época precolonial y poscolonial, de las *ohemaa* y de la composición matrilineal asante.

Dentro del componente descriptivo e histórico de la sociedad matrilineal Asante, se incluyeron autoras y autores africanos tales como Agnes Akosua Aidoo (1977) e Isaac Owusu-Mensah (2015), y estadounidenses expertas en estudios africanos como Beverly J. Stoeltje (2003) y Catherine Meredith Hale (2013) para revisar, contrastar e incorporar interpretaciones históricas de la sociedad akan en Ghana en épocas previas y posteriores a la colonización y a la fundación del Estado moderno.

Para el análisis teórico sobre la cuestión del género y de la representación social se priorizaron los aportes de dos académicos Negros², el sociólogo jamaíquino y nacionalizado británico, Stuart Hall (2010), y la autora nigeriana e integrante del clan yoruba, Oyewumí Oyerónké (1997), ya que ambos incorporan una aproximación académica descentralizada de los conceptos, respetando así la cultura de quien establece el significado de estos.

La definición de Stuart Hall sobre la representación social, entendida como aquello que permite clasificar, producir y darle significado a la realidad (Hall, 2010), es la base de este artículo, pues en la práctica, fueron precisamente las reclasificaciones sociales en torno al género y al poder, causadas por la colonización y la fundación del Estado moderno, las que ocasionaron las transformaciones sociopolíticas dentro de la sociedad akan.

El estilo y la postura política de Oyewumí (1997) en su libro *Invencción de las mujeres*, fue de gran inspiración a lo largo del artículo, ya que demostró el alcance y el arraigo político e histórico de las palabras a causa de la traducción. Traducir palabras en ocasiones implica resignificarlas de manera política, así sea de forma inconsciente. Cuando esto sucede, se posicionan dentro de un espectro, se encasillan y jerarquizan. Esto continúa siendo muy evidente en las teorías del género.

Es por esta razón que en el artículo se respetó la autenticidad del término *ohemaa*, reconociendo la definición de Aidoo, quien afirma que estas son co-gobernantes, junto con los jefes de la etnia de la cual han sido

2. DuBois (2011) utiliza el término “Negro” para designar a todas las personas de descendencia Negra y apela a la letra mayúscula como categoría política que busca resignificar el término a una definición positiva y no como comúnmente se ha asociado a una connotación negativa.

postuladas (Aidoo, 1977). Esto es porque se sugiere que la traducción al castellano de *ohemaa* como reina madre, trae consigo unas prenociones adaptadas al contexto occidental, que las concibe como madres de la comunidad, encargadas de asuntos domésticos y del cuidado y las limita a una categoría del género específica, con una división sexual del trabajo y ciertos roles determinados.

Sobre el análisis del poder se incluyeron los aportes del francés Michel Foucault (2019), tanto en su aplicación metodológica como conceptual. Al igual que en algunas de sus obras, en el presente artículo se pretende realizar una genealogía del poder, partiendo por las narrativas sobre la creación de la etnia akan, para demostrar luego sus transformaciones en la aplicación, legitimidad y uso de este.

Como Foucault y Oyewumí, la preocupación principal del presente artículo en torno al poder y al género es la de evidenciar el funcionamiento y las relaciones de ambos términos a través de ejemplos reales, sin necesidad de partir de una teorización generalizada y abstracta de los conceptos. Esto a su vez permitió comprender que, si el poder, al igual que el género, son representaciones sociales aplicadas de forma diferente según el contexto, de igual modo, su significado varía según dicho contexto.

En ese orden de ideas, el poder y el género como categorías de análisis se inscribieron en periodos de tiempo específicos para explicar la composición matrilineal asante, ya que su funcionalidad dista según el contexto histórico en el que se ubica.

Lo anterior quiere decir que, si se analiza la composición matrilineal en el tiempo precolonial, la aplicación del poder se ajusta más a la interpretación de Max Weber sobre un poder concentrado en la aceptación y legitimidad de un mandato, con un tipo de dominación tradicional (Weber, 2002) que tiene a la estructura matrilineal como su principal institución; mientras que la interpretación del género, se orienta más desde una negatividad conceptual, según los postulados de Oyerónké Oyewumí, quien afirma que tanto el sexo como el género son conceptos tipificados y arraigados por la interpretación visual, y por lo tanto demarcan una diferencia jerárquica, en ocasiones binaria, que no refleja la realidad del poder tradicional akan.

En cambio, si la composición matrilineal se ubica en un tiempo posterior a la colonización y a la fundación del Estado moderno, en el que se han transformado las representaciones sociales asociadas a la autoridad tradicional, la aplicación del poder y el género se ajustan a las interpretaciones de Foucault (2019) y Joan Scott (1996), respectivamente.

Foucault afirma que el poder se encuentra actualmente individualizado en cuerpos sociales (2019), lo que significa que está desconcentrado y descentralizado en diferentes instituciones que compiten entre sí. Joan Scott, en oposición al determinismo biológico que ha estado presente en la historia y en el historicismo, propone el uso del género como categoría de análisis en la que se resalten los “aspectos relacionales de las definiciones normativas de la feminidad” (Scott, 1996, p. 2), en las cuales se ha

ideologizado la sexualidad de la mujer, al punto de relegarla a trabajos y roles específicos asociados al cuidado y la reproducción. Es en ese momento histórico, luego de la colonización y la fundación del Estado moderno, que ser mujer y reproducir tiene implicaciones específicas que la ponen en desventaja, tal y como lo recalca Scott.

Composición sociopolítica de la estructura matrilineal asante antes de la colonización británica

Las *ohemaa* son una figura de poder tradicional cuya razón de ser radica en el cuidado y la preservación de las tradiciones y del legado familiar. Según Agnes Akosua Aidoo las *ohemaa*, entre los Akan, son reconocidas como co-gobernantes de los *ohene* y pueden heredar bienes y propiedades (Aidoo, 1977); aunque actualmente esa realidad se ha transformado parcialmente.

Son reconocidas por Occidente como reinas madre, debido a la asociación que evoca su anatomía femenina y a su carácter de protectoras y veladoras del bienestar de la comunidad (Aidoo, 1977). Uno de los primeros académicos en relatar de forma escrita sobre las reinas madre fue el antropólogo británico Rattray, quien afirmaba que eran personificaciones de madres para la comunidad (Rattray, 1923).

Aidoo, sin embargo, afirma que las posiciones políticas de las *ohemaa* no estaban circunscritas al ámbito doméstico, asociado al cuidado como en Occidente, sino que ellas ocupaban puestos políticos activos de dominio público, bajo el juramento de aconsejar, guiar, cuestionar y revocar al rey, si llegase el caso (Aidoo, 1977).

El origen de la matrilinealidad en la Confederación asante —y por lo tanto de las *ohemaa* como figura política—, se puede explicar a través de una narrativa oral mencionada por la autora Hale, en la que describe el descenso de tres deidades femeninas que llevaban consigo tres taburetes: uno de oro, otro de plata y otro de perlas (*beads*) (Hale, 2013).

Esta narrativa permite incorporar ambas definiciones que en principio parecen distar entre sí, sobre las *ohemaa* como co-gobernantes y a su vez personificaciones de madres de su comunidad. Su facultad para reproducir les concede el poder extraordinario de darle vitalidad a la etnia: engendrando las siguientes generaciones que ostentarían del poder. Esta facultad, a su vez, les ha dado validez para escoger al próximo *ohene* que haga parte de su misma línea maternal, y les ha permitido vigilar, aconsejar y destronar al *ohene* que ellas mismas han seleccionado. La *ohemaa* entonces “es considerada madre del clan y consecuentemente, madre del jefe” (Stoeltje, 2003, p. 4).

Considerando este sistema político matrilineal, la *ohemaa* y más específicamente entre los asante, la *asantehemaa*, es elegida por el *ohene*, los miembros de la familia real y la Asamblea de jefes; su poder no es representativo, ni hacia las mujeres ni hacia la comunidad, pero sí depende de su prestigio y avidez política para mantenerse en el poder.

La estructura de poder interna para las *ohemaa* y los *ohene* es bastante jerárquica y protocolaria. El protocolo se alinea con el estatus, por lo que,

en la medida en que se tenga mayor estatus, más suntuoso debe ser el atuendo, la ornamentación y la decoración del *sese dwa* o taburete.

Cada mando tiene un nombre específico, el cual depende de las divisiones territoriales que tenga a su cargo. Las respectivas responsabilidades son las que le confiere su estatus y las que tiene ante sus subordinados.

Por ejemplo, entre la comunidad asante, los cargos más importantes son los del *asantehene* que significa en castellano rey de los asante, y el de la *asantehemaa*, reina madre suprema de los asante. Le siguen los *omanhene* y las *omanhemaa*, quienes son gobernantes de una circunscripción más grande que las de un *ohene* o una *ohemaa*. El rango más bajo de jefes les corresponde al *odikrohene* y a la *odikrohema*, quienes gobiernan una localidad específica. Según Aidoo (1977), las *ohemaa* pueden convertirse en *ohene*, pero únicamente cuando han atravesado por la menopausia, igualmente, tienen más posibilidades de convertirse en *ohemaa* después de la edad de menstruación.

De hecho, la mayoría de las *asantehemaa* más poderosas estaban en la etapa de la menopausia cuando fueron nombradas, mientras muchos de los jefes, postulados en ocasiones por ellas mismas, oscilaban entre los trece y los treinta años de edad. Muchas de estas *asantehemaa* comandaron los ejércitos contra la colonización británica en ese periodo, ya que no era permitido que una mujer menstruante combatiera en el ejército porque se consideraba que contaminaba la institución (Aidoo, 1977). Además, era en la etapa de la menopausia cuando las *asantehemaa* podían, en algunos casos, convertirse en *asantehene*.

Además de heredar el poder a través de la matrilinealidad, las *ohemaa* también pueden heredar propiedades y bienes familiares, teniendo la facultad para administrarlos. La propiedad no es vista a título individual sino como una responsabilidad compartida, en relación con los antepasados y futuras generaciones que cuidarán del legado familiar y protegerán a los suyos dentro del territorio (Aidoo, 1977).

Como se mencionó inicialmente, algunos de los rituales que las reinas madre deben organizar son: en primer lugar, nominar al siguiente *ohene* en la línea familiar, para ello tiene tres oportunidades de postular a un *ohene*, mientras que la Asamblea de jefes puede rechazar alguna o las tres postulaciones de la *ohemaa*. Siendo así, será la Asamblea de jefes quien decida la nominación del nuevo *ohene*. No obstante, la *ohemaa* puede revocar al *ohene* posesionado y así comenzaría de nuevo la postulación.

En segundo lugar, las *ohemaa* deben encargarse de asuntos internos entre la comunidad, esencialmente de resolver conflictos comunitarios. Para este caso, el *asantehene* y la *asantehemaa* tienen su propia corte, compuesta por seis lingüistas y entre doce a quince ancianos quienes escuchan e interrogan a los litigantes.

En tercer lugar, las reinas madre deben organizar el rito de iniciación para convertirse en mujer, registrando la primera menstruación de todas las mujeres jóvenes en la comunidad, cabe aclarar que, durante el periodo de menstruación, se les prohíbe tocar el taburete. En cuarto lugar, deben celebrar junto con los jefes el *akwasedae*, un rito de sacrificio en honor a

los ancestros. Finalmente, las *ohemaa* deben organizar los ritos funerarios. Para esto, la *ohemaa* es la encargada de la logística y de las actividades que suceden en los ritos que pueden durar varios días. Igualmente, ella está encargada de organizar el taburete del *ohene* difunto, pintándolo de negro y aplicándole los símbolos *adinkra* que mejor corresponden al difunto.

Por otra parte, la autora Catherine Meredith Hale en su tesis de doctorado realiza un estudio acerca del taburete asante a partir del siglo XIX, desde la narrativa de las *ohemaa*. Por medio de entrevistas a 14 *ohemaa* y de la revisión de archivos en museos en el Reino Unido y Ghana, argumenta que los taburetes convencionales están simbólicamente conectados con las mujeres y más específicamente con las reinas madre (Hale, 2013).

El taburete es un símbolo de estatus y autoridad para los akan, etnia que gobierna sobre los asante. Quien se sienta en él envía un mensaje de poder y liderazgo específico a la sociedad en general. Hay diferentes tipos de taburetes, pero el más importante de todos es el taburete de oro o *Sika Dwa Kofi* cuya posesión únicamente es del *asantehene*.

Según la autora, “el taburete o *Sese Dwa* es a la vez madre, *ohemaa* y ancestro que ha asegurado la continuación del linaje” (Hale, 2013, p. 163). Un símbolo de memoria histórica y de testimonio de las normas que emanan de la tradición akan. En el mismo sentido, las *ohemaa* son símbolo y actor en el proceso de mantener la tradición. Dicho de otro modo, el objeto y el sujeto son uno, y cobran vida al resistirse diariamente al olvido y a la desaparición de su linaje.

Cada taburete envía un mensaje específico sobre la naturaleza del líder, por eso cada uno tiene sus propios símbolos. Cuando el taburete es pintado de negro, significa que el líder ha muerto; los taburetes contienen elementos relacionados con la feminidad, por ejemplo, la red de arañas alusivas al mito de la araña Ananse, que es símbolo de sabiduría y creatividad, los huevos alusivos a la fertilidad³ y la sangre de oveja, como parte de un rito de sacrificio a los ancestros y símbolo de la menstruación (Hale, 2013).

La colonización y la fundación del Estado moderno en Ghana

Antes del siglo XIX, los reinos de Dinamarca, Países Bajos y Gran Bretaña se disputaron el dominio sobre la trata de esclavos en la zona que se conoce como Elmina y Cape Coast de la actual Ghana. Según W. E. B. DuBois, “la esclavitud se convirtió en un sistema industrial y no en una escuela de formación de la condición de siervo” (DuBois, 2011, p. 307), teniendo en cuenta que, en el continente africano, antes de la llegada de los países europeos, ya existían formas de servilismo, con otras lógicas no industriales. No obstante, los Asante tuvieron una fuerte participación en la esclavitud, al comercializar sus enemigos con los europeos a cambio de dinero y poder.

3. “El huevo lo utilizan en una ceremonia asante sobre la fertilidad, conocido como el rito de la pubertad, llamado *Bragoro*” (Hale, 2013, p. 9).

En el siglo XIX, el reino Asante se extendía más de 550 km desde la costa hasta el interior de la región que hoy se conoce como Ghana. La fuerza militar de la Confederación Asante era inigualable en la región, de modo que se convirtió en uno de los imperios más poderosos de África Occidental (Hale, 2013).

Para la segunda mitad del siglo XIX, la comunidad asante sufrió los estragos del colonialismo británico. Este obtuvo el monopolio sobre las tierras costeras de Ghana y se instauró oficialmente, a través del Consejo de Orden, mediante dos guerras civiles principales (Owusu-Mensah, 2014). La primera, a través de la ocupación británica en Kumase en 1874, área controlada por los Asante. La segunda, a través de una serie de ofensivas militares por parte de los británicos hasta culminar con la Guerra Anglo-Ashanti de 1900 (Hale, 2013).

Veinte años previos a la guerra, el panorama político para las autoridades asante era bastante inestable. Para 1883, el segundo *asantehene* postulado por su madre, la *asantehemaa* Afua Kobi, fue depuesto y exiliado en un golpe dirigido por su hermana Yaa Akyaa, con el apoyo de dos líderes políticos de Kumase, Akyempemhene Owusu Koko y Akwamuhene Asafo Boakye (Aidoo, 1977).

Para el año 1884, según Agnes Akosua Aidoo (1977), Afua Kobi, madre de Yaa Akyaa, fue depuesta y exiliada al lado de su hijo, lo que le permitió a Akyaa proclamarse como nueva *asantehemaa* y postular a sus dos hijos Kwaku Dua II y Prempe I como *asantehene*. El primer hijo apenas pudo gobernar 44 días hasta que murió de forma prematura. En la línea le siguió su segundo hijo de apenas trece años.

La estrategia más distintiva de Yaa Akyaa para mantenerse en el poder fue su casamiento con dos hermanos en sucesión, que eran los hijos de su poderoso tío abuelo Kwaku Dua I y el casamiento, organizado por ella, de sus siete hijas con jefes poderosos y ricos dentro y fuera de Kumase, quienes le aseguraron todo el apoyo político y material para su campaña y las guerras (Aidoo, 1977).

Su riqueza, además de provenir de la herencia y del apoyo de los esposos de sus hijas, provenía del comercio, “ella era una de las principales *akonkofo*, empresarias comerciales en Kumase” (Aidoo, 1977, p. 10), lo que le sirvió para financiar las campañas políticas de sus descendientes, abastecerse de rifles y munición para sus fuerzas militares en las guerras de sucesión y pagarles a los sacerdotes para que estuvieran a su favor. Además, tomó posesión del taburete de oro, que le pertenecía al *asantehene*, para asegurar su poder y el de su hijo, en caso de alguna posible destitución.

Para ese momento, el gobernador inglés en Ghana veía con desconfianza la participación de las *ohemaa* en el poder, razón por la cual muchas veces negociaban con los *ohene*, quienes resultaban más fáciles de acceder a las condiciones que establecían los colonos en territorio ghanés.

Una vez formó parte de los círculos de poder, Yaa Akyaa transformó su política con una estrategia más diplomática con los otros gobernantes de la región, lo que sirvió para generar aliados en la guerra contra los ingleses.

Esta alianza duró poco más de diez años, hasta 1886, cuando fue depuesta en el poder y exiliada junto con su hijo Prempeh I (Aidoo, 1977).

Durante el exilio de ambos, tomó posesión del *Sika Dwa Kofi* otra *ohemaa* llamada Yaa Asantewaa, del estado subordinado de Edweso, quien tuvo un gran reconocimiento en su exhaustiva carrera por la Guerra de Independencia de 1900 contra Inglaterra. Yaa Asantewaa comandó el ejército que representó uno de los movimientos más resistentes en África Occidental.

Según Catherine Hale, el Asantehene Agyeman Prempeh I, capturado y exiliado a Seychelles durante la Guerra Anglo-Ashanti junto con su madre, fue repatriado a Ghana en 1924, como recompensa al pueblo ghanés por haber apoyado a Inglaterra en la Primera Guerra Mundial entre 1914 y 1918 con la participación de sus soldados (Hale, 2013). Pese al retorno autorizado por los ingleses, Prempeh se negó a entregarles el taburete de oro, máximo símbolo de poder y autoridad de los asante, en cambio, tuvo que sacrificar muchos de los beneficios que tenía durante sus primeras etapas como *asantehene*; entre dichos sacrificios estaba justamente el de su anterior título.

Ante el regreso de Prempeh, la Corona inglesa le prohibió mantener la autoridad tradicional como *asantehene*, con el propósito de ir descendiendo gradualmente en jerarquía. Por tal motivo, fue reconocido en 1926 como *kumasihene*⁴. Es decir, con una connotación arraigada al territorio y no a la familia. En este sentido, tanto Prempeh como la comunidad asante fueron aceptando poco a poco la colonización británica. De igual modo, la Confederación Asante se constituyó como una estructura territorial y política alineada con la estructura de mando indirecta, deseada por los ingleses (Hale, 2013).

Tras la fundación del Estado moderno con la independencia de Ghana en 1957, el partido en el poder, el Convention People's Party, liderado por Kwame Nkrumah estipuló tener la autoridad para designar, destituir a las autoridades tradicionales, y para controlar las tierras, lo que significó la destitución de innumerables líderes por no apoyar al gobierno territorial de turno (Hale, 2013), y por no haber combatido con suficiente determinación a los británicos para evitar la colonización.

La cercanía y la permisividad de las autoridades locales con el colonialismo se evidenció con el hecho de que aceptaban las condiciones que establecían los colonos de una gobernabilidad indirecta, donde tenían un tercio de representatividad en los gobiernos, bajo la Ordenanza del Gobierno local de 1951 (Boafo-Arthur, 2003).

El disgusto de Nkrumah con los asante fue evidente, porque muchos jefes asante pactaron con los colonos la esclavización de sus subordinados o miembros de otras etnias y por el hecho de haberse opuesto a la creación de un gobierno central (Owusu-Mensah, 2014). Es decir que los gobiernos centrales, bajo el liderazgo del presidente, buscaban gobernabilidad y les

4. De la capital Kumase, que queda en la región Ashanti, donde habitan los asante.

resultaba inconveniente mantener las figuras locales de autoridad, donde había cabida para una oposición y cierta autonomía política.

En contraposición, a mediados de la década de 1950, el National Liberation Movement, un partido predominantemente asante, emergió como oposición al partido que gobernaba. Sin embargo, no logró contrarrestar el liderazgo del partido de Nkrumah.

Luego de cuatro golpes de Estado, se instauró la Constitución de 1992 con la Cuarta República. Esta Constitución reforzó el poder de las jefaturas, a través de las siguientes cláusulas: la libertad para designar o deponer a la jefatura sin perjudicar su dignidad; limitaciones de interferencias por parte del gobierno central y del parlamento que afecten la integridad de las jefaturas; la prohibición de las jefaturas para actuar en política (pueden hacerlo solo si renuncian a la jefatura); posibilidad de administrar tierras y entidades públicas por parte de la jefatura solo si es representante de la Casa Nacional de Jefes⁵ y la recepción de presupuesto del gobierno central para cumplir con sus tareas asignadas por el compuesto de jefes (Owusu-Mensah, 2015).

La Cuarta República, además, promovió la movilización de la élite política en las diferentes esferas nacionales, incluyendo la de la Asamblea de Jefes Tradicionales. Como consecuencia, hasta la actualidad se ha fomentado la marginalización y la explotación de las autoridades tradicionales por las redes clientelares de la Asamblea, con el fin de obtener votos y proyectos que les favorecen.

En este escenario político, los *ohene* entraron en una nueva arena política de negociaciones y las *ohemaa* quedaron excluidas al desconocer el funcionamiento del nuevo sistema, ya que muchas se negaron a servir a los intereses de los partidos (Owusu-Mensah, 2015).

Por otro lado, a pesar de que han existido reglas, tabúes y cualificaciones estrictas respecto a las líneas de sucesión de las jefaturas, la inserción de los partidos políticos en el sistema de jefaturas tradicionales ha influido en la determinación de nuevos factores para elegir la nueva autoridad tradicional, tales como “el dinero, el estatus académico, las consideraciones del partido, las afiliaciones étnicas y religiosas” (Owusu-Mensah, 2015, p. 11). En la actualidad, la Constitución permite a la Casa Nacional de Jefes —constituida mayoritariamente por *ohene*—: estudiar interpretar y codificar las leyes consuetudinarias que determinan las líneas de sucesión (Boafo-Arthur, 2003).

Dicho de otro modo, los factores mencionados limitan el acceso de muchas *ohemaa* al poder, ya que, por ejemplo, no han tenido el grado de estudios, ni el dinero para acceder a mayores niveles de escolaridad en un país con grandes brechas sociales (Owusu-Mensah, 2015). En cambio, muchos de los *ohene*, especialmente los *asantehene*, han recibido educación

5. Actualmente la Casa Nacional de Jefes está constituida mayoritariamente por *ohene*, lo que significa que las *ohemaa* tienen limitado acceso a la administración de tierras.

en el exterior, principalmente en Inglaterra, han sido hombres adinerados, de negocios y con una alta influencia política (Boafo-Arthur, 2003).

Ahora bien, mientras los *ohene* han logrado adaptarse al nuevo sistema político, las *ohemaa* luchan entre un orden jerárquico y normativo moral (tradicional) que conocen, versus uno legal (moderno), que desconocen y en el que no tienen ventaja, considerando la escasez de recursos económicos, humanos y académicos que les impiden entrar en esta nueva arena política.

A pesar de que las reinas madre actúan como expertas y consultoras en las Asambleas, “su autoridad emana de las aptitudes morales y no de las sanciones del sistema legal” (Owusu-Mensah, 2015, p. 103), que le da existencia a la misma Asamblea. Esto explica por qué apenas el 6,7% de las mujeres ganaron dos tercios de la representación de las asambleas en el 2010.

Ante la marcada relación del sistema político moderno con un sistema patriarcal que amenaza con hacerlas desaparecer, las *ohemaa* se han destacado por su extraordinaria capacidad para resistir y adaptarse a las nuevas reglas de juego que les quitan cada vez más espacios dentro de la esfera política. Su rol se ha centrado en las labores domésticas y del cuidado.

No obstante, su participación en la postulación e instalación del jefe, aunque ha sido motivo de discordia, sigue siendo la puerta de entrada a diversos mecanismos de poder que legitiman su capacidad decisoria para el futuro de la etnia a la que representan y a la que, literalmente, han engendrado.

La representación social en la sociedad matrilineal asante

Según Stuart Hall, la representación social es “la producción de sentido de los conceptos en nuestra mente mediante el lenguaje. El vínculo entre los conceptos y el lenguaje es lo que nos capacita para referirnos bien sea al mundo “real” de los objetos, gente o eventos, o bien sea incluso a los mundos imaginarios de los objetos, gente y eventos ficticios” (Hall, 2010, pp. 447-448). Además, el sistema de representación genera “diferentes modos de organizar, agrupar, arreglar y clasificar conceptos, y de establecer relaciones complejas entre ellos” (Hall, 2010, p. 448).

El cambio de representaciones sociales originadas tras la colonización británica y la fundación del Estado moderno ocasionaron una serie de transformaciones sociopolíticas profundas, que afectaron la matrilinealidad como institución política, tras un cambio marcado en la interpretación y clasificación política del poder y del género entre los akan.

La clasificación del poder en esta comunidad, antes de la colonización, estaba estrechamente relacionada con la herencia o el grado de consanguinidad de la madre. Para los akan, la matrilinealidad pasó de ser la institución más importante y determinante de la vida social de la comunidad a competir con otras instituciones que se organizan en diferentes campos sociales, más allá de lo tradicional. Mientras la ley tradicional respaldaba las labores más destacadas de la *ohemaa* —como nominar al *ohene*—, y valorar virtudes para llegar al poder como: la edad, el grado de consanguinidad, el conocimiento y compromiso con la tradición. El Estado moderno impuso nuevas fuentes de poder y nuevas estrategias para llegar a él.

Esta transformación en las representaciones sociales asociadas al poder tuvo cabida entre lo que Foucault llama la individualización del poder. La sociedad matrilineal pasó de legitimar un poder centralizado, unificado y homogéneo, definido por un tipo de dominación tradicional (Weber, 2002), a aceptar diferentes instituciones vinculadas a los campos económicos, culturales, religiosos, etc., que priorizaron el carisma, el nivel educativo, la clase y el género como criterios para acceder al poder y a la dominación.

Con esta descentralización el poder dejó de ser visible y evidente. El taburete de oro, que ha sido símbolo máximo de autoridad, pasa a tener otro valor y connotación que no necesariamente es política, pero sí cultural. Ahora el poder se hace menos evidente y más oculto, con estrategias políticas que distan de lo legal incluso, por ejemplo el uso de redes clientelares que conectan a los líderes tradicionales con el establecimiento político moderno y les garantizan una oportunidad en la arena política.

Con la instauración de este sistema político occidental, las cuestiones del género y del sexo comenzaron a tomar nuevos significados. Mientras la caracterización sexual de las *ohemaa* se definía inicialmente por su capacidad de engendrar y postular al siguiente heredero del taburete, lo cual le significaba una ventaja, luego esa caracterización sexual se tradujo en su (in)capacidad intelectual, política y económica para gobernar.

Es por este tipo de desventajas llevadas a cabo tras el colonialismo y la fundación del Estado moderno que teóricas del feminismo, como Joan Scott (Scott, 1996), han evitado durante años las explicaciones biológicas dentro de la categoría de género, afirmando que el género es una categoría social impuesta en un cuerpo sexuado. Y que esta interpretación histórica y social del género, la cual a su vez es una fuerte y constante representación social, ha forjado un determinismo biológico en el que la mujer se encuentra en completa desventaja para ejercer diferentes tipos de poder.

Oyewumí (1997), sin embargo, contrarresta esa búsqueda de las académicas occidentales por separar el sexo del género, afirmando que si el género es socialmente construido y la biología misma es socialmente tipificada y categorizada, entonces la biología es inseparable de lo social, como lo es el sexo de lo social: y por lo tanto ambos, el sexo y la biología, son conceptos sociales.

Para la socióloga y feminista nigeriana Oyerónké Oyewumí (1997), dentro de algunas de estas aproximaciones occidentales, el sexo ha sido la base y el género la superestructura. Por lo que, pese a las voluntades de muchas académicas de distanciarse del determinismo biológico, tras la construcción del género como categoría social, separado del sexo como categoría biológica, el sexo sigue siendo un concepto arraigado y tipificado por la interpretación visual⁶, por lo tanto, sigue siendo un concepto social.

6. Según Oyewumí (1997) la vista le ha atribuido al cuerpo determinadas categorías sociopolíticas y epistemológicas. Sociopolíticas, pues contribuyen a formar jerarquías según las características del cuerpo: históricamente, en Occidente, un hombre blanco, de cierta edad avanzada, podía fácilmente ser sinónimo de poder;

Aunque con el género surgen nuevas categorías que interpretan decisiones y definiciones personales como la identidad de género y la orientación sexual, estas se siguen fundamentando en representaciones biológicas asociadas a la feminidad y a la masculinidad, defendidas a través de interpretaciones físicas, como: vestimenta, ornamentación, división sexual del trabajo, salarios, etc.

El debate que surge con el género tiene que ver primordialmente con su característica esencialista, que se produce en el término mismo, al pretender que, bajo un contexto anatómico y representativamente visible, se explica la esencia de la persona y, por lo tanto, se justifican los roles (Oyewumí, 1997).

Ante este esencialismo, Oyewumí afirma que para Occidente “siempre y cuando el asunto sea la diferencia y la jerarquía social, el cuerpo constantemente estará posicionado, puesto, expuesto y re-expuesto como su causa” (Oyewumí, 1997, p. 33), y de esta manera, “las biología antiguas se encontrarán o nuevas biología serán construidas para explicar la desventaja de la mujer” (Oyewumí, 1997, p. 33).

Estas lógicas esencialistas se han basado históricamente en clasificaciones binarias, no solamente entre mujeres y hombres, sino también entre ricos y pobres, blancos y negros, que han contribuido a la imposición de una historia basada en la dominación y opresión de unos sobre otros y, en palabras de Stuart Hall (2010) han sido maneras crudas y reduccionistas de establecer significado por parte de quien tiene el capital político para determinar aquel universo conceptual y lingüístico.

Tal como lo destacó Oyerónké Oyewumí en su texto la *Invencción de las mujeres* (Oyewumí, 1997), la traducción yoruba al inglés ocasionó una interpretación inexistente del género binario (hombre-mujer), ya que el universo conceptual de los traductores británicos corresponde a una cultura donde se obliga a pensarse en una sociedad concebida por hombres y mujeres.

Finalmente, Hall afirma que “son los actores sociales los que usan los sistemas conceptuales de su cultura y los sistemas lingüísticos y los demás sistemas representacionales para construir sentido, para hacer del mundo algo significativo, y para comunicarse con otros, con sentido, sobre ese mundo” (Hall, 2010, pp. 454-455).

En el anterior apartado, se otorga mucha importancia a lo simbólico como parte de los sistemas representacionales que dan sentido y, por lo tanto, existencia a las cosas. Para el caso de los asante, la sangre es quizás el elemento más importante y a su vez contradictorio. La sangre comprende dos significados totalmente opuestos, por un lado, le confiere poder a las *ohemaa* y por otro, se lo quitan.

y epistemológicas, pues: la anatomía, la fisionomía y ciertas características del cuerpo han sido claves para saberes y estudios sociológicos, psicológicos, económicos e incluso médicos.

Como se ha mencionado antes, la narrativa sobre la creación de la Confederación Asante está directamente asociada a tres deidades femeninas, quienes descendieron de los cielos con tres taburetes que representan las tres castas dentro de la etnia. Esta narrativa ha tenido importancia porque explica precisamente el origen de la matrilinealidad dentro de la etnia. La sangre o el *abusua* era el vínculo que conectaba a la *ohemaa* con el *ohene*, y la acercaba al poder al dar a luz al siguiente heredero del taburete. Tanto era el poder del *abusua* que la sangre menstrual, como símbolo de la fertilidad, era periódicamente regada sobre el taburete de oro para afilar su poder (Obeng, 1995).

No obstante, para los Asante la sangre misma simboliza contaminación, ya que significa que la *ohemaa*, no se encuentra en la capacidad biológica de engendrar vida a través del embarazo. Es por esto que muchos de los privilegios concedidos a la mujer se adquirían en etapa de menopausia.

Las mujeres mayores adquirieron privilegios de ancianos, como el derecho a cortarse el pelo de forma corta (*dansikra*), usar trajes de manera masculina, beber licor y verter libaciones. Las mujeres en edad fértil fueron marginadas en los asuntos públicos debido a las nociones masculinas sobre el peligro espiritual que presenta la sangre menstrual. (Obeng, 1995, p. 491)

Este tipo de comportamiento, denominado por Obeng (1995) como “masculino” entre las mujeres en etapa de menopausia, se profundizó con el hecho de que las *ohemaa* podían convertirse en *ohene*, hecho que se daba principalmente porque podían comandar ejércitos, mientras que en etapa de menstruación se decía que podían contaminar al ejército. En ese orden de ideas, se podría concluir que la vejez desdibujó las líneas de la política asociadas al género y al sexo, y que en cambio las *ohemaa* y los *ohene* no eran conceptos esencialistas como de hecho se discutió en un principio⁷.

El género entonces no era importante en todas las etapas de la vida de los akan, ya que una vez desaparecían los aspectos elementalmente diferentes entre las *ohemaa* y los *ohene*—como la capacidad para reproducir y menstruar de las primeras—, podían ser iguales, al menos entre quienes ostentaban el poder.

Al desdibujarse los roles de género con la transición a la madurez, se evidencia la inexistencia de un determinismo biológico relacionado con

7. Existe un tabú relativo a la función y al uso del taburete en relación con la silla, la cual los akan llaman el *asipim*. Como es mal visto que el *ohene* haga uso del taburete en público, es mal visto que la *ohemaa* se siente en el *asipim*, considerando el hecho de que, según cita Hale (2013) “si tú eres una mujer y no has comenzado a dar a luz aún, y te sientas en un *asipim*, dicen que no podrás dar a luz porque ya te has convertido en hombre y un hombre no puede dar a luz” (Hale, 2013, p. 67). A pesar de lo anterior, en algunas ocasiones, las *ohemaa* en época de menopausia pueden sentarse en el *asipim*, aunque tampoco puedan tocar los taburetes negros de los ancestros, según las normas del tabú.

las nociones binarias entre mujeres y hombres. Ese universo de lo visual que en Occidente ha marcado históricamente las diferencias de género y del sexo, no era entonces un determinante en las relaciones de poder. Si existiesen las diferencias de género, estas serían temporales y no definidas en el campo de lo visual, sino que se centrarían exclusivamente en su capacidad o (in)capacidad reproductora.

Ahora bien, decir que en etapa de menopausia las *ohemaa* se comportaban como hombres, según plantea Obeng (1995), es quizás una aseveración binaria occidental, pues abre la puerta para pensarse en una transición o cambio de género, soportado por lo visual, usando como criterios la forma de vestirse, de cortarse el pelo, de beber y comportarse en general.

Si ese fuese el caso, significaría que hay un sexo dominante que es la norma, y por consiguiente hay otro sexo que es la excepción, quien aspira a convertirse en la norma una vez llegue a la madurez. Sin embargo, en la estructura matrilineal es difícil hablar de la norma y de la excepción a esta, cuando las relaciones de poder se fundamentan en la complementariedad. Sin el *ohene*, no podría existir la *ohemaa* y viceversa; sin la *ohemaa* no se engendraría un *ohene*, y sin un *ohene* no cabría la figura de la *ohemaa*.

En vez de hablar de una transición de género pasando de *ohemaa* a *ohene*, se podría hablar de un universo común, en el cual desaparecen las diferencias de género marcadas por la reproducción y la menstruación. De esta forma, la edad pasa a ser un criterio superior y dominante sobre las relaciones de poder entre la sociedad matrilineal asante.

Conclusiones

Sobre la cuestión de las representaciones sociales como determinaciones en las relaciones sociales y de poder, Hall (2010) plantea una serie de preguntas sobre las que vale la pena reflexionar,

¿Puede ser desafiado, cuestionado o cambiado un régimen de representación dominante? ¿Cuáles son las contra-estrategias que pueden empezar a subvertir el proceso de representación? ¿Pueden las formas “negativas” de representar la diferencia racial, que abundan en nuestros ejemplos, ser revertidas por una estrategia “positiva”? ¿Qué estrategias efectivas hay? ¿Y cuáles son los apuntalamientos teóricos? (Hall, 2010, p. 439)

Como parte de sus respuestas, el autor plantea que la realidad social nunca puede ser fielmente fijada por la representación o ser completamente estática, porque de lo contrario el mundo no tendría cambios sociales ni habría entonces contra-estrategia. Los cambios sociales son necesarios para el funcionamiento de la sociedad, y de esta forma, Stuart Hall (2010) plantea transcodificar algunos significados cargados de representaciones estigmatizantes y perjudiciales para algunos grupos sociales; lo que significa redefinir y reapropiar nuevos significados que —en alusión al presente artículo y a las ideas de Oyewumí— le den una nueva interpretación a la

mujer, no como la antítesis, ese “otro”, o la excepción a la norma que es el hombre para Occidente, sino que tenga sus propias categorías y sus propios códigos sociales.

Un comienzo importante sería ampliar los estudios sobre África y sobre las relaciones del poder antes de la colonización occidental y de la modernización discursiva y epistemológica, para así poder realizar una genealogía de la dominación que permita evidenciar a profundidad las transformaciones en sus relaciones sociales y en la reapropiación y uso de los conceptos antes dominados por un grupo social y ahora por otro.

La integralidad del estudio sobre las relaciones del poder también implica incorporar nuevas categorías sociales más allá de los clásicos criterios de raza, género, sexo y clase, por ejemplo la edad; y sobre todo requiere contar con un discernimiento suficiente para saber en qué momento es imprescindible contar con los conceptos según sea el espacio y tiempo indicado. La dominación es una realidad social que está presente en los diferentes campos de la cotidianidad, pero no se expresa de la misma forma y no se explica a partir de los mismos actores.

Referencias

- Aidoo, A. A. (1977). Asante queen mothers in government and politics in the nineteenth century. *Nigeria: Journal of the Historical Society of Nigeria*, 9, 1-13.
- Boafo-Arthur, K. (2003). Chieftancy in Ghana: challenges and prospects in the 21st century. *Leiden: African and Asian Studies*, 2(2), 125-153. DOI: <https://doi.org/10.1163/156920903322149400>
- DuBois, W. B. (2013). El estudio de los problemas de la población Negra. *Revista CS* 12, 299-324. DOI: <https://doi.org/10.18046/recs.i12.1675>
- Foucault, M. (1999). *Estrategias de poder*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2019). *Microfísica del poder*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Hale, C. M. (2013). *Asante Stools and the Matrilineage* (tesis publicada). Doctorate in History of Art and Architecture, Harvard University, Cambridge.
- Hall, S. (2010). *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Envión Editores.
- Obeng, E. A. (1995). Spirituality, gender and power in asante history. *The international Journal of African Historical Studies*, 28(3), 481-508. DOI: <https://doi.org/10.2307/221171>
- Owusu-Mensah. (2015). Promoting local governance in Ghana: The role of akan queen mothers. *The Journal of Pan African Studies*, 8(9), 98-114. <http://www.jpanafrican.org/docs/vol8no9/8.9-9-Owusu.pdf>
- Owusu-Mensah. (2015). Queen mother: the unseen hands in chieftancy conflicts among the akan in Ghana: myth or reality? *The Journal of Pan African Studies*, 8(6), 1-16. <http://www.jpanafrican.org/docs/vol8no6/8.6-2-Owusu.pdf>
- Owusu-Mensah, I. (2014). Politics, chieftancy and customary law in ghana´s fourth republic. *The Journal of Pan African Studies*, 6(7), 261-278. <http://www.jpanafrican.org/docs/vol6no7/6.7-12Owusu-Mensah.pdf>

- Oyewumí, O. (1997). *La invención de la mujer*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Rattray, R. (1923). *Ashanti*. Oxford: Clarendon Press.
- Scott, J. (1996). *Una categoría útil para el análisis histórico*. México: PUEG.
- Stoeltje, B. J. (2003). Asante queen mothers: precolonial authority in a postcolonial society. *Research Review of the Institute of African Studies*, 19(2), 1-19. https://www.researchgate.net/publication/37611853_Asante_Queen_Mothers_Precolonial_Authority_in_a_Postcolonial_Society
- Weber, M. (2002). *Economía y sociedad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.