

GLI INFORMATORI INFORMANTS

Ernesta Cerulli
Università di Genova

Meyer Fortes
King's College, Cambridge

In etnologia — e in particolare nella ricerca sul terreno — vi sono procedimenti, atteggiamenti, comportamenti, scelte che non si possono insegnare e neppure apprendere una volta per tutte attraverso l'esperienza diretta, in quanto non esistono né una metodologia né una codificazione assoluta dei rapporti umani, specie per quanto si riferisce a un rapporto così sottile, difficile ed essenziale, come quello che, per periodi più o meno lunghi, lega l'etnologo-ricercatore al suo informatore "indigeno".

È questo infatti un rapporto speciale e personale che ogni scelta aprioristica — sulla scorta di un manuale o di un questionario oppure dietro suggerimenti di un collega già esperto di ricerca sul terreno — potrebbe vanificare o perlomeno notevolmente compromettere: infatti, se tra l'etnologo e l'informatore non si crea subito una corrente di simpatia, di fiducia e di reciproca comprensione la ricerca è compromessa, anche se l'informatore prescelto corrisponde alla lettera ai consigli esemplari da manuale (*Notes and Queries on Anthropology* 1967 : 43-44; Maquet 1962 : 2-4; Nadel 1969 : 35-39) e l'etnologo è perfettamente in grado di porre le « domande giuste » (Lévi Strauss 1964 : 15). Sta alla sensibilità dell'etnologo (Lebeuf 1968 : 188-89, 191, 195-97), cercare e trovare, nel campionario umano a sua disposizione, coloro che gli saranno utili guide nella "lettura" di un "testo" quanto mai mobile e sfaccettato com'è quello di una cultura umana, osservata direttamente nelle sue espressioni quotidiane, a livello individuale come collettivo; e nel suscitare il loro interesse, in modo che essi non funzionino come stanchi *robot* o come annoiati traduttori o ripetitori di informazioni minuziose, o, ancora, come impiegati

a pagamento, ma come collaboratori partecipi, comprensivi e desiderosi di "spiegare" la propria cultura all'altro venuto da lontano.

Data la mia ferma convinzione dell'impossibilità di fornire sull'argomento una regola generale, almeno apparentemente ogni ulteriore discorso sembrerebbe inutile visto che, stando così le cose, la mia personale esperienza sul terreno potrebbe, se mai, servire solo a me stessa, per la irripetibilità di ogni scelta operata su materiale umano; tuttavia mi sembra utile immergermi in questo canale che, nella persona più o meno definita dell'informatore, può coinvolgere l'intera visione della cultura in esame e ridimensionare le ancora troppo frequenti generalizzazioni per cui una certa casistica, anche se limitata, assume valore probante e universale, dando per scontato che le eccezioni esistono solo per confermare la regola.

Certamente per ogni etnologo-ricercatore la presenza al suo fianco di uno o più informatori è stata una parte non trascurabile della ricerca. Spesso, nella prefazione o nel testo delle monografie etnologiche dedicate a una singola popolazione, è ricordato il nome dell'informatore preferito — talora i nomi sono più d'uno — di solito senza alcuna qualifica, (Nadel 1951 : 12), se non quella di « anziano », « vecchio » (Edel 1957 : 7), « cristiano », letterato », (Wilson 1967, prefazione), e così via. Più rari appaiono i riferimenti ad attività o competenze specifiche dell'informatore stesso: Mwakionde, famoso dottore e fratello di un capo; Kasitile, provocatore di pioggia, vecchio e conservatore; Mwandesi, antico capo, massima autorità nella storia locale (Wilson 1967, prefazione).

All'apparenza, quindi, questi sono gli attributi qualificanti per un buon informatore, con un curioso miscuglio di tradizione (anziano / vecchio / capo) e di acculturazione (cristiano/letterato). Rifacendomi alla "qualifica" di cristiano, mi pare legittimo porsi l'interrogativo se tale "qualifica" *tout court* qualifichi veramente un informatore per una ricerca sulla cultura tradizionale. Ricordo infatti come il mio cristianissimo informatore J.E.K. reagisse negativamente di fronte a una cerimonia della chiesa dei *Water Carriers*, da me studiata tra gli Nzema del Ghana, e quanto mi fu difficile ottenere la sua collaborazione in quel settore.

L'assenza dell'informatore individuo — talora non ne è ricordato neppure il nome, oppure questo viene alterato per motivi di prudenza o di opportunità (Schapera 1971 : 9; Douglas 1963 : xiii) — rende spesso arida e faticosa la lettura anche delle più complete monografie etnologiche. Se ne dovrebbe dedurre, quindi, che i ricercatori sul terreno sono sempre stati convinti che era inutile dare maggior spazio all'argomento della scelta dell'informatore

e dei modi del suo impiego, visto che non può esistere al riguardo alcuna regola fissa e precisa, da una parte come dall'altra: né vogliamo porre l'accento su altri possibili significati peggiorativi di un siffatto silenzio¹, anche da parte di quegli etnologi sul terreno che tendono a dettagliare al massimo tutti i procedimenti della ricerca, anche quelli strettamente organizzativi e/o personali e quindi ancor meno utili e utilizzabili da parte di altri ricercatori (Holmberg 1969 : xxix-xxvi).

Le eccezioni che esistono alla apparentemente ferrea legge del silenzio circa l'informatore non sono numerose, talora sono poco soddisfacenti², sia pure per diversi motivi³: ma, in ogni caso, sono esse a permetterci di affrontare con una qualche maggior penetrazione gli aspetti della ricerca connessi alla persona dell'informatore; i limiti e i pregi del rapporto etnologo-informatore; la possibilità o meno di trarre da tale contesto regole generali per la scelta dei propri informatori e per il comportamento nei loro confronti; l'uso delle informazioni così ottenute entro il quadro globale della cultura in esame; l'apparente contraddizione tra l'osservazione partecipante e l'uso degli informatori.

Anche se, come dicevamo, le eccezioni non sono numerose, la gamma delle variazioni tra di esse e all'interno di ciascuna di esse appare quasi infinita: tra la biografia di Capo Sole degli Hopi (Tala-yesva 1969) e la cosmologia Dogon ricostruita da Ogotemmeli (Griaule 1948), che, a nostro modo di vedere, rappresentano l'*optimum* dell'informazione a livello individuale, si situano biografie e autobiografie complete o solo parziali, spontanee o pilotate; studi a livello meramente psicologico-psichiatrico (Parin, Morgenthaler & Parin-Matthey 1971); caratterizzazioni abbastanza prossime allo stereotipo (Mead 1954 : 17-24); dialoghi più o meno spontanei in cui spuntano la presenza limitante del questionario e l'etno-centrismo dell'etnologo (Lindsay Elmendorf 1976 *passim*).

Tutto questo ci sembra venga a confermare le difficoltà oggettive inerenti alla scelta e all'impiego dell'informatore e al rapporto con lo stesso, aldilà di ogni casistica fornita dalla letteratura etnologica: proprio per il carattere strettamente individuale di tale rapporto e per i riflessi diversi che esso può avere nel quadro generale dell'intera ricerca. Infatti specie se si sceglie un informatore principale, o preferito (*Notes and Queries on Anthropology*, 1967 : 37), o comunque privilegiato, sul quale si orientano le attività quotidiane dell'etnologo e i suoi contatti umani, la personalità umana e sociale del suo più diretto collaboratore può finire con l'aver un peso notevole per la stessa riuscita della ricerca: in questo senso

taluni suggerimenti di *Notes and Queries on Anthropology* (1967 : 43), e di Nadel (1969 : 38-39), appaiono senz'altro utili.

Vorremmo aggiungere che una breve ma essenziale biografia dell'informatore principale sarebbe di grande utilità per i lettori specialisti, in quanto essa potrebbe chiarire, meglio di qualsiasi spiegazione, l'angolazione della ricerca e/o l'approfondimento di questo o quel settore specifico. Infatti, vi è altrimenti il rischio implicito che l'uso di un solo informatore — per quanto aperto, qualificato, specialista — dia all'etnologo solo una visione parziale della cultura in esame, per quanto profondi possano essere stati la sua osservazione partecipante (Malinowski 1973 : 42-46), la sua preparazione teorica e il suo coinvolgimento psicologico. Sulla base della mia esperienza diretta, infatti, mi chiedo ad esempio entro quali limiti un capo politico, per di più conservatore e cristiano — onestamente le due "qualifiche" mi appaiono contraddittorie — conosca la vita privata dei suoi sudditi e quanto questi ultimi possano gradire un'analisi condotta se non proprio per il suo tramite o alla sua presenza diretta, certo con un suo qualche coinvolgimento, almeno a livello di sospetto. Il sodalizio etnologo-capo/informatore può apparire ai sudditi pericoloso, donde le reticenze, i silenzi, le informazioni incomplete o addirittura false: (*Notes and Queries on Anthropology* 1967 : 44): anche se tali risultati possono dipendere dalle cause più diverse, prima fra tutte un comportamento dell'etnologo non conforme all'etichetta locale, o il timore che questi ispira, come sempre accade nei confronti di un individuo che è, in qualche modo, in posizione di prestigio o di particolare visibilità fisica (Maquet 1962 : 46). Senza parlare dei possibili malintesi tra i portatori di modelli e valori culturali diversi, com'è ben messo in luce da Hall & Foot Whyte (1971 : 26-41), in un interessante saggio sulla *Intercultural Communication*; nonché i casi di fraintendimento a livello personale tra informatore e informato, di cui parla con acume Edgerton (1971 : 42-53).

Tornando all'argomento dell'informatore principale e alle sue eventuali qualifiche nel senso più sopra enunciato, mi sembra evidente il rischio che, almeno per certi settori della cultura, la sua particolare visione influenzi quella dell'etnologo: gli Ogotemmeli sono figure abbastanza rare come ben sa chi abbia al suo attivo una o più ricerche sul terreno.

A convincermi della opportunità di queste mie riserve sta la rilettura attuale e finalizzata al presente saggio di alcune biografie più o meno famose: ad esempio Alce Nero (Neihardt 1968, 1975), lo *sciàmano degli Oglala Sioux*; *Gambe di Legno* (Marquis 1970), il

guerriero Cheyenne; le venti biografie di indigeni dei quattro continenti di interesse etnologico, raccolte da vari etnologi e riunite in volume da Casagrande (1966); la storia di Ishi, « il selvaggio in vetrina », ultimo superstite di una tribù distrutta (Kroeber [s.d.]); le drammatiche biografie di africani divisi tra due mondi, messe insieme da Turnbull (1969). Tali biografie, a mio parere, vanno lette su un duplice piano o, per meglio dire, con un duplice obiettivo: da un lato, in quanto (auto)biografie che pongono l'accento sulla esperienza individuale, alla luce della quale è descritta la cultura del proprio gruppo etnico in un determinato momento storico-cronologico, che è poi quello della vita (talora della maturità e vecchiaia) del narratore. Dall'altro, esse, appunto perché riferentisi direttamente a un singolo individuo, offrono uno spaccato indiretto della cultura a cui appartiene il narratore che, anche se eventualmente incompleto, è nondimeno significativo perché mette in luce determinati elementi che di quella determinata cultura e in quel determinato momento storico-cronologico rappresentano i valori.

Inoltre, quanto più spontanee e dirette esse sono, le biografie hanno il merito di mostrare, contro ogni tentazione razzista, che i portatori di una cultura di interesse etnologico sono perfettamente in grado di ricostruire nella memoria e in forma coerente i propri ricordi e le proprie esperienze individuali e "culturali". Sono pronta ad ammettere di buon grado che le biografie di cui sopra rappresentano perlopiù un'eccezione, sia per la qualità della narrazione, sia per l'ampiezza dell'esperienza di vita del singolo narratore, sia — almeno per quanto riguarda Alce Nero e Gambe di Legno — per la particolare congiuntura storica in cui essi vissero. Tuttavia, anche nelle biografie più umili e/o parziali, che molti di noi hanno raccolto durante le proprie ricerche sul terreno, l'apparente monotonia e ripetitività sono spesso interrotte da una rara perla — si tratta quasi sempre di un evento eccezionale — dal quale è possibile penetrare in quell'universo delle eccezioni e delle trasformazioni culturali su cui spesso, altrimenti, il ricercatore non ottiene informazioni adeguate. Ad esempio, sogni ed esperienze magiche, viaggi o malattie sono tutte occasioni individuali per esperienze diverse, a cui ciascuno reagisce secondo la propria età, la propria ottica, la propria sensibilità.

Ad esempio, nel 1973 durante la mia prima missione tra gli Anyi-Bona e gli Abron della Costa d'Avorio, registrai una confessione traumatica di P., uno studente diciottenne della scuola secondaria di B., con il quale avevo sovente occasione di chiacchierare

data la sua costante presenza alla Missione Cattolica di K.A. presso cui alloggiavo: ma di cui non mi ero mai servita come informatore perché, da quanto mi veniva raccontando in colloqui amichevoli e spontanei, lo giudicavo troppo acculturato, troppo cattolico, troppo letterato e, apparentemente, in posizione critica rispetto alla sua cultura. Una certa mattina del settembre 1973, per la riapertura dell'anno scolastico, P. doveva partire per il lontano liceo di B.: quando venne a salutarci egli appariva estremamente alterato e nervoso, tanto che fu spontaneo chiedergli se era addolorato di doversi allontanare per molti mesi dalla sua famiglia. La risposta fu tirata fuori con molta difficoltà e non senza emozione: P. non era addolorato, ma letteralmente terrorizzato perché il suo successo negli studi lo poneva in una posizione privilegiata nei confronti dei suoi fratelli meno dotati, per cui egli temeva una vendetta magica. Infatti ci chiese di portarlo in macchina in un altro villaggio, ove avrebbe preso inosservato la corriera per B., sfuggendo così, almeno per il momento, a un attacco diretto che, secondo lui, avrebbe potuto causare la sua morte in un incidente stradale.

Questa confessione mi spinse tra l'altro a iniziare una ricerca sull'incidenza della magia nella società Anyi-Abron contemporanea, specie a livello della famiglia e della parentela uterina (Cerulli 1979 : 277-291).

Esempi siffatti potrebbero essere moltiplicati.

Un altro pregio delle biografie è la loro rustica freschezza e spontaneità che contrasta, in maniera estremamente positiva, con la dotta asetticità della maggior parte delle monografie etnologiche specialistiche, a onta della presumibile "partecipazione" dell'osservatore: in quelle, l'uomo vive, costruisce, trasforma la sua cultura o addirittura l'abbandona per abbordare la non facile via dell'uomo bianco⁴: l'individuo con i suoi errori, i suoi sogni, le sue incertezze e le sue limitazioni; in queste, la solida presenza della cultura che, pur nella trasformazione e/o disgregazione odierne, sembra ugualmente funzionare, quasi a dispetto dei suoi portatori, obliterati dagli schemi generali costruiti dall'etnologo, nei quali non vi è posto per l'uomo nella sua individualità, positiva e negativa che essa sia.

Infine, le biografie sono particolarmente importanti per un altro motivo, nell'ottica che qui ci interessa, in quanto esse, almeno indirettamente, ci mostrano quella che potrebbe essere la figura dell'informatore ideale — che da quanto abbiamo detto più sopra e sia pure con le dovute eccezioni — nelle monografie etnologiche

appare invece perlopiù anonimo, mutuo, di età più che matura e in genere capo politico: e va doverosamente fatto notare che, per definizione, l'informatore è sempre di sesso maschile (*Notes and Queries on Anthropology* 1967 : 30-31). Ogni informatore indigeno, dell'uno o dell'altro sesso, giovane o vecchio, semplice agricoltore o importante capo politico, artigiano od operatore di magia, tradizionalista o parzialmente acculturato, rappresenta un caso a sé che non è mai messo sufficientemente in luce nelle monografie etnologiche, nemmeno a livello di informazione specifica.

In questo senso mi è apparso particolarmente deludente il saggio-diario della Powdermaker (1966), nel quale il quadro del lungo soggiorno a Lesu, sola tra quegli insulari melanesiani, è quanto mai generico, anonimo, tutt'al più macchiettistico nel campo dei rapporti umani, da cui non emerge mai un carattere, un personaggio, magari solo per le sue connotazioni negative: ciò che spiega l'accanimento nel lavoro e la solitudine dell'etnologa americana.

Se è vero che da una raccolta di biografie individuali emergono pochi eventi e questi eventi sono tutti raggruppabili sotto un limitato numero di etichette (nascita, giochi dell'infanzia, adolescenza ed eventuale iniziazione tribale, matrimonio, figli, vecchiaia), d'altro canto è giusto chiedersi se, accanto a questa monotonia e stereotipia di avvenimenti, le "domande giuste" non rivelerebbero l'esistenza di aspetti sconosciuti e insospettati, come abbiamo rilevato più sopra a proposito della confessione di P., nonchè da numerose biografie da noi raccolte che, pur non rocambolesche, non sono neppure una collezione di noiose banalità. Bastano infatti certe esperienze nella « realtà fuori dell'ordinario », per dirla con Castaneda (1970 : 173-179), per trasportarci di colpo da una corte domestica piena di pianti di bimbi e di odori di cucina, nel mistero dell'incontro con il soprannaturale, di cui l'ultimo volume di Grottanelli (1979 : 321-404, *passim*) offre più di un esempio affascinante.

I risultati fin qui esposti, se presi alla lettera, potrebbero portarci, quasi fatalmente, a minimizzare la funzione dell'informatore: e se le cose stanno proprio così è evidente che non può avere importanza la personalità dello stesso: anche se, per muto e anonimo che egli sia, a quanto pare non se ne può fare a meno, neppure da parte di quegli etnologi che sono in grado di esprimersi adeguatamente nell'idioma indigeno locale e che possono trascorrere sul terreno un lungo periodo di tempo, in modo da vedere la cultura vivere e funzionare — almeno a molti livelli — anzichè sentirne solo parlare da quell'*hôte inconnu* altrimenti detto l'informatore.

Questa lunga premessa, che non vuole essere polemica ma soltanto critica di fronte a silenzi ingiustificati e ingiustificabili e a difficoltà obiettive nel trovare la formula giusta, apre il discorso specifico sulle informatrici di sesso femminile e di conseguenza sulle etnologhe di sesso femminile e sul rapporto ricercatrice-informatrice.

Rifacendoci, a mo' di introduzione, alle ricordate biografie e alle monografie etnologiche, il quadro che se ne ricava "al femminile" risulta subito ancor più muto e lacunoso: ad esempio, se sfogliamo i due volumetti curati da Casagrande (1966), osserviamo subito che tra le venti biografie presentate, solo due si riferiscono a donne, la prima di esse a una bambina di 7 anni di Parina, Filippine (Conklin 1966 : 143-166), la seconda a Phebe Clotilda Coe Parkinson, la cui « madre apparteneva a una famiglia di capi delle Samoa occidentali e suo padre veniva dall'America, dove contava tra i suoi zii un vescovo » (Mead 1966 : 235-76), e che poi aveva sposato un tedesco, il naturalista R. Parkinson. Biografia abbastanza aneddotica la prima, mentre la seconda è di una donna notevole, che molto difficilmente potremmo conoscere e trovare come informatrice sul terreno: in sostanza, quindi, due "informatrici" abbastanza relative, come se la già quantitativamente modesta presenza femminile non anonima dovesse essere ulteriormente ridimensionata dalla scelta di due persone che, in un modo o nell'altro, sono al di fuori della cultura in esame.

La situazione non migliora se da quelle passiamo alla autobiografia di Mountain Wolf Woman (Oestreich Lurie 1973), sorella del più famoso Crashing Thunder (Radin 1926): la storia di vita di questa donna Winnebago, certamente piena di eventi, di movimento e di ricordi assai indicativi, non ha però la completezza e la profondità — in senso etnologico — di quella di suo fratello, la quale ultima offre una visione d'insieme soddisfacente della cultura Winnebago, che invano cercheremmo nei ricordi di Mountain Wolf Woman. Si deve però riconoscere che la cultura degli Indiani delle Pianure, di cui i Winnebago fanno parte, è maschilista al cento per cento, visto che l'accento dei valori tribali è posto sulla guerra (Underhill 1971 : 124-25).

Altre biografie di fratello e sorella, raccolte presso culture meno androcentriche ridurrebbero forse le differenze quantitative e qualitative, osservabili nelle due biografie suddette, come io stessa ho potuto osservare tra gli Anyi-Bona e gli Abron, ove l'androcentrismo risulta mitigato dalla discendenza matrilineare e, più recentemente, dalla *pax gallica* imposta dal conquistatore coloniale.

Tornando ai due fratelli Winnebago, la differenza nelle loro biografie non è tanto da ricercare nel carattere dei due protagonisti, quanto nelle loro diverse posizioni rispetto alla cultura tribale: quindi, diversità non tra personaggi un po' particolari, ma perché diversa è la posizione del maschio e della femmina, mancando a quest'ultima, più o meno completamente, la conoscenza della sfera del sacro, la partecipazione alle imprese militari o paramilitari e la gestione del potere politico.

Se vogliamo fare un discorso veramente scientifico, il problema non va posto in termini di semplice paragone qualitativo e/o quantitativo, bensì chiedendosi se quelle biografie — più facilmente e legittimamente comparabili tra loro di altre, in quanto riguardano un fratello e una sorella — sono complementari tra loro, cioè sono l'una il completamento dell'altra, per una migliore e più ampia "intelligenza" della cultura Winnebago, come una lettera parallela di entrambe mi sembra dimostrare. La necessità di una lettura parallela di *Crashing Thunder* e *Mountain Wolf Woman* si impone anche per un altro motivo, tutt'altro che secondario: infatti, mi sembra che una ben intesa ricerca sul terreno, indipendentemente dal sesso dell'etnologo-osservatore, altro non sia che una lettura parallela e sincronica del "maschile" e del "femminile", al di là degli specifici campi di competenza di ciascun sesso, visto che entrambi hanno contribuito alla formazione, allo sviluppo e alle trasformazioni della cultura in cui operano: sottilizzare e quantificare ci sembra ozioso.

D'altro canto, un'analisi di terreno solo "al femminile" non avrebbe troppo senso, così come non potrebbe averne una solo "al maschile": se non altro in nome dell'imperativo biologico della riproduzione che senza dubbio coinvolge entrambi i sessi e da cui deriva l'istituto della famiglia che è raramente trascurato dalla ricerca etnologica. Non sono d'accordo, in nome del mantenimento di uno *statu quo* che riconosce la supremazia maschile anche nel campo della ricerca etnologica — sul terreno o meno — e quindi di riflesso anche la posizione privilegiata dell'informatore maschio o, viceversa, per un malinteso femminismo, nel dare la palma d'oro della ricerca all'uno piuttosto che all'altro sesso; se non consento con la Powdermaker (1966 : 114) quando afferma che il lavoro sul terreno può essere più facile per una donna che non per un uomo, non mi pare esatto neppure sostenere il contrario, specie nell'attuale momento di trasformazione in cui la voce delle donne ha echi non trascurabili in tutti i continenti (Southall 1963; Mc Call 1963; Van der Vaeren-Aguessy 1966; Little 1973).

Ritengo infatti che sul terreno il sesso dell'osservatore sia sostanzialmente irrilevante — almeno nella grande maggioranza dei casi — rispetto alla sua condizione di "diverso", di straniero, di persona potente, tutti aspetti verso cui si convoglia l'ottica dell'osservato. Se mai, una qualche differenza potrebbe dipendere dall'età, dall'eventuale specializzazione dell'osservatore (medico, agronomo, esperto in lavori manuali) o dalla presenza della sua eventuale famiglia, bambini compresi.

È del resto sintomatico che non solo si è moltiplicata la presenza delle donne nel campo degli studi etnologici, anche sul terreno, ma si sono moltiplicati anche gli studi "al femminile", almeno a giudicare dai titoli, di cui qui sarebbe troppo lungo tentare di tracciare una bibliografia anche solo indicativa.

Due brevi saggi mi appaiono, però, degni di menzione, in quanto essi racchiudono il nocciolo del problema di cui ci stiamo occupando, rapportandolo alla più ampia tematica dei ruoli rispettivi dei due sessi che più sopra ho appena abbozzato. Il primo di essi è del 1973, il secondo del 1974: entrambi sono dovuti a donne-etnologhe e il loro titolo suona quasi identico come, *mutatis mutandis*, anche il contenuto.

L'analisi della Mathieu (1973), prendendo lo spunto da un saggio di Ardener (1972) coglie acutamente le contraddizioni presenti nel concetto tradizionale su cui si fonda la differenza, anzi la disparità dei sessi: e sviluppa il discorso mettendo in luce i difetti della ricerca etnologica relativamente al ruolo femminile, nei due aspetti di donna-etnologa/donna-informatrice; proponendosi di ricercare e quindi di enunciare le cause di questa disparità di trattamento, sia seguendo il discorso, largamente inaccettabile, di Ardener, sia prendendo in considerazione altri autori (Fortune, Mead, Deluz e altri) che offrono casi e spunti del tutto diversi, che privilegiano il ruolo femminile, se mai riconoscendo a ciascun sesso un proprio specifico settore di competenza più o meno esclusiva. Alla fine, l'Autrice giunge al riconoscimento della complementarietà-parità dei sessi e della larga possibilità di un discorso "al femminile" — cioè con un'informatrice-donna, essendo irrilevante il sesso dell'osservatore — non qualitativamente inferiore al discorso "al maschile".

Il secondo saggio (Ortner 1974) focalizza il problema in tre punti: relativamente alla soggezione femminile in tutte le sue possibili variabili da cultura a cultura; alle cause della sua origine e accettazione; e al ruolo effettivo della donna nella cultura: prendendo in esame soprattutto il primo punto. La Ortner ritiene che

cause biologiche ne siano le responsabili più dirette, soprattutto il carattere continuativo delle occupazioni muliebri nei confronti della prole, che non consentono di accordare troppo tempo alle attività "fuori casa": il "tempo libero" delle donne, nelle società di interesse etnologico, è quasi sempre assai più limitato di quello maschile.

Personalmente condivido questa ipotesi, del resto quanto mai obiettiva, per il semplice fatto che sul terreno i miei colloqui con le donne sono stati spesso interrotti dal pianto di un bimbo, da attività culinarie, da visite o richieste di aiuto di altre donne.

Va però subito detto che tali inconvenienti — che potrebbero sembrare estremamente irritanti per l'osservatore occidentale tutto preso dalle esigenze della sua ricerca e da una ben diversa concezione del tempo — mi sono però parsi sempre largamente compensati e superati dalla possibilità di incontri umani non programmati e di più ampie osservazioni sul *modus vivendi* locale che offre la società femminile nelle ore più intense delle attività casalinghe, nella generale assenza degli uomini. Spesso le informazioni casuali, potrei dire involontarie, risultano preziose e mi sembra comunque che, al di là del dialogo con le informatrici, quelle sedute quotidiane "al femminile plurale" rappresentano l'occasione per una effettiva "osservazione partecipante", che abbraccia molti aspetti della cultura, e non soltanto "al femminile".

In genere, nelle mie quattro ricerche sul terreno, il mio informatore-interprete principale è stato sempre un uomo, per motivi pratici su cui non voglio dilungarmi: tuttavia, sul piano concreto della ricerca, che si è articolata tanto sul ciclo della vita individuale come sulla chiesa sincretistica dei *Water Carriers* (Nzema del Ghana), quanto sulla magia-stregoneria, il simbolismo e le trasformazioni culturali in atto (Anyi-Abron della Costa d'Avorio), gli informatori effettivi sono stati numerosi, di entrambi i sessi e di tutte le età; conservatori e acculturati; re, regine, capi tradizionali e sacerdoti della terra; catechisti cattolici e operatori di magia produttiva; semplici agricoltori e dirigenti di cooperative; maestri e scolari; infermieri occidentalizzati e levatrici indigene; per non parlare delle tante puerpere e partorienti da me incontrate nella maternità di Tankessé. Su tutta quella folla, la cui risposta è stata — ovviamente — diseguale sul piano qualitativo e quantitativo, dovendo privilegiare il *côté* femminile mi accorgo che spiccano tre persone, con le quali è scattata quella molla imponderabile che è alla base di tutti i rapporti umani spontanei, come l'amicizia e l'amore. Anche se mediate per via maschile, nondimeno quelle ami-

cizie sono state personali e importanti: nella mia tecnica d'inchiesta sempre si intrecciano domande e risposte reciproche, sicché il racconto della mia vita e delle mie esperienze provocava la confidenza, dalla confidenza si passava alla critica, dalla critica alla comprensione, alla collaborazione, alla fiducia.

Io sedevo accanto a loro — ed era questa precisa sensazione a darmi sempre nuovi stimoli ma soprattutto a farmi sentire in sintonia con l'universo intero — non come una ben visibile straniera munita di taccuini, registratore, macchina fotografica ma come una visitatrice abituale, senza fretta e senza timidità, in un grande salotto all'aria aperta, ove la conversazione era il più delle volte confusa e corale e lo spettacolo coinvolgente, come in quelle improvvisazioni a braccio ove tutti sono autori e protagonisti, tutti interroganti e interrogati, tutti soggetto-oggetto di un'inchiesta che alla fine non ero la sola a condurre⁵.

Mi rendo conto che a molti il mio modo di procedere non sembrerà molto ortodosso, ma viviamo in tempi di trasformazioni radicali e anche il mestiere dell'etnologo deve adeguarsi alla situazione sostanzialmente mutata che troverà sul terreno: altrimenti, tanto vale fare dell'archeologia.

Nel 1970 M.N. di Alenrenzule era una giovane profetessa della chiesa dei *Water Carriers* (Cerulli 1963). La sua storia sociale è del tipo femminile consueto — cioè sposata con due figli — la sua storia religiosa è di ben altra importanza, specie per i risultati "professionali" che ella è riuscita a ottenere in poco tempo — l'inizio della sua carriera di profetessa-guaritrice risaliva a cinque anni prima, con un attivo di qualche centinaio di guarigioni "miracolose" — nonostante la giovane età e — dovrei anche aggiungere? — nonostante il sesso femminile, sfavorito e tenuto in disparte dalla religione Nzema tradizionale.

La schiera dei suoi pazienti e seguaci era certo assai più folta che presso ogni altro profeta o profetessa *Water Carriers* da me visitati, così come la dimora di M.N. e l'annessa "chiesa" si distinguevano dalle comuni abitazioni Nzema, non solo per essere interamente in muratura, ma anche per le ampie dimensioni e per il peculiare stile che va sotto il nome di "barocco africano".

Lo spirito profetico aveva "colpito" M.N. quando era poco più di una bambina: ella lo aveva ereditato dalla madre che, a sua volta, l'aveva ereditato dalla madre: una regolare trasmissione ereditaria matrilineare, d'accordo con la migliore tradizione Nzema.

Da M.N. ho imparato sulla chiesa *Water Carriers*, sullo svolgimento del rito, sulla terapia a mezzo dell'estasi e dell'acqua, assai più che da tutti gli altri profeti *Water Carriers* messi insieme e dalla mia frequente presenza alle cerimonie del venerdì, fin dal mio primo soggiorno in Ghana.

Fin dal primo incontro rimasi colpita dalla sua severa bellezza, dalla sua dignità, dalla serietà professionale e di tratto, dalla sua gentilezza senza compiacenze: quasi da collega a collega, ella comprese subito lo scopo della mia visita, delle mie domande, delle mie richieste e mi facilitò in tutti i modi, senza indugio, con intelligenza e direi quasi con metodo, tanto era ordinata la sua esposizione; mostrandomi tutti gli strumenti del culto e spiegandomene, almeno approssimativamente, l'uso e la funzione: e permettendomi di assistere a più di una cerimonia del venerdì nel suo *compound*, durante le quali mi faceva spostare di frequente per non perdere nessuna fase e soffermandosi a spiegarmene il significato, d'accordo anche con la storia umana e clinica dei pazienti sottoposti alle sue cure.

Durante le varie fasi del rito mi resi conto che M.N. non era soltanto una profetessa-guaritrice di larga rinomanza e successo: ella era un autentico capo religioso — ai suoi "venerdì" convenivano molti dei profeti *Water Carriers* esercitanti nella zona! — il cui nome, durante la cerimonia, era invocato dai suoi adepti accanto a quello di Dio, di Gesù Cristo e della Vergine Maria.

Rileggendo oggi le mie note di allora, mi rendo conto che il loro ordine, la loro coerenza e sostanziale correttezza, più volte controllata con altri profeti e adepti e mai messa da quelli in dubbio e neppure in discussione, sono in gran parte dovuti a un'informatrice intelligente, seria e attendibile.

Nel 1973, tra gli Anyi-Bona e gli Abron della Costa d'Avorio ebbi la possibilità di assistere di persona alla cerimonia per una donna morta di parto; cerimonia di cui avevo sentito parlare ma poco e malvolentieri tra gli Nzema, in quanto considerato un argomento di malaugurio, specie per le donne ancora in età fertile, tra cui si reclutava il grosso delle mie informatrici, e che mi interessava in maniera particolare per la mia ricerca sul ciclo della vita individuale.

Lo svolgersi della cerimonia era chiaro, ma nondimeno mi occorrevano delle spiegazioni, essendo comportamento e vesti delle donne che vi prendevano parte assai dissimili dall'una all'altra; pur nell'osservazione diretta e attenta, vari punti mi erano rimasti oscuri. Yaokro è un villaggio di strada con forse 150 abitanti: gli uomini erano tutti assenti o chiusi in casa, essendo loro rigorosa-

mente vietato di assistere al rito in questione, mentre le donne erano tutte sulla strada, quali partecipanti attive al rito. Fui condotta dalla vecchissima Adja Nzah e ne nacquero un lungo sodalizio e una messe preziosa di informazioni. Troppo anziana per il lavoro dei campi e anche a causa di una grave forma di artrite deformante, A.N. era sempre in casa, sempre a disposizione tutte le volte che mi recavo a trovarla: mai stanca, annoiata o distratta, ma sempre vivamente partecipe.

Intorno a lei ruotava tutto il villaggio, sicché ogni intervista era pure occasione di incontri e di osservazioni di vario genere, su cui la mia vecchia informatrice non si stancava mai di richiamare la mia attenzione. Il mio lavoro, più che interessarla la entusiasmava: mi diceva sempre che la mia era una presenza buona, benefica, in quanto anche i giovani scolarizzati venivano ad assistere ai nostri dialoghi, finendo quindi con l'interessarsi alla loro cultura, intervenendo nel discorso.

Benché la sapienza di A.N. fosse quasi infinita — il ciclo della vita individuale fluiva dalle sue labbra in ordinata sequenza, frequentemente puntualizzato e reso più vivo sia dai suoi ricordi personali (era stata anche un'abile levatrice "indigena"!) sia dall'intervento autobiografico delle molte persone che le stavano intorno — ben poche erano le sue affermazioni categoriche, le sue conclusioni definitive: il beneficio del dubbio la spingeva a fermarmi la mano mentre scrivevo, a coinvolgere passanti e ascoltatori, a sospendere la seduta per riprenderla quando fosse stata sicura della risposta, dopo sue indagini personali. E non esitava a spingermi a consultare altre persone, altri informatori — una madre di gemelli, una madre di *kanga-dongo*, un operatore di magia, un sacerdote della terra — per notizie più specifiche: chiedendomi conto, a ogni nostro nuovo incontro, delle mie verifiche, discutendole con me con onestà e bonarietà.

Madre di molti figli di cui solo due erano giunti all'età adulta, nonna di numerosi nipoti vicini e lontani, A.N. mi accoglieva con gioia e sollecitudine, mi informava con coscienza, pur disapprovando, per principio, la mia vita solitaria e quello che lei definiva il mio "tradimento" verso la mia famiglia e della mia più autentica "funzione" femminile.

Non diverso il mio rapporto con un'altra donna vecchissima e per di più lebbrosa, Marie Kwassi Kodjo di Tankessé, con la quale entrai in contatto attraverso le sue simpatiche e vivaci nipotine, scolarizzate e moderne, che mi assistevano nella mia inchiesta tra le partorienti e le puerpere ricoverate nella locale maternità.

Fin dalla prima intervista con alcune giovani madri, Alice e Pierrette, notando la mia insoddisfazione di fronte a domande rimaste senza risposta o quasi, mi dissero che avrei dovuto consultare la loro nonna, aggiungendo che si trattava di una lebbrosa, il cui isolamento dalla vita di villaggio era assai relativo. Confesso che la malattia mi ispirava timore e che per un po' rimandai l'incontro finché — giunta a un punto morto della ricerca — l'interesse per il lavoro e il suo completamento vinse la mia riluttanza salutistica e così feci la conoscenza con un'altra donna notevole, la cui malattia e la cui solitudine facevano vivere di ricordi.

Ogni mia visita era una festa per lei e posso affermare che mi aspettava con ansia, tanto, al congedo, insisteva per fissare un nuovo imminente appuntamento: tornava di continuo sulle precedenti interviste, me le faceva rileggere e voleva anche riascoltarle al registratore, non solo le sue ma anche quelle con altre persone. Mi spiegava i motivi di certe reticenze delle puerpere da me interrogate — « per loro è molto pericoloso parlare di quegli argomenti » —, mi mostrava antichi oggetti connessi al ciclo della vita, come le bambole della fertilità, che ormai non si fabbricano più, mi esortava a « scrivere tutto, perché i giovani adesso non si interessano a queste cose e quando anche loro saranno vecchi come me e vorrebbero ricordarle sarà troppo tardi perché noi che sappiamo saremo tutti morti ».

Non fu sorpresa che una straniera si interessasse alla cultura tradizionale, anzi perché per lei, nel suo isolamento dalla vita attiva, l'antica tradizione rappresentava l'unica forma di viver civile: per cui riteneva un suo dovere e privilegio condurmi lungo la via della "vera" conoscenza, prima che questa fosse definitivamente sepolta nell'oblio.

Altre donne vorrei e potrei ricordare: una piccola folla tutt'altro che anonima, monotona e omogenea, che mi ha aiutato a capire loro stesse, la loro società e il ruolo e la condizione femminile nelle culture umane.

Note

1. « ...Quando faccio una semplice esposizione senza illustrarla con osservazioni personali e senza addurre qualche esempio concreto significa che mi attengo quasi esclusivamente a quanto mi è stato detto dai miei informatori. Evidentemente si tratta delle parti meno attendibili del mio materiale... » (Malinowski 1968: 15).

2. Per esempio, nella breve serie di biografie ojibwa raccolte da Landes (1938) e inframmezzate all'esposizione generale della cultura ojibwa, analizzata attraverso

il ciclo della vita individuale, manca qualsiasi caratterizzazione delle informatrici, al di là del nome e della loro età relativa (giovane, vecchia), senza una precisa indicazione del loro status sociale.

3. Lindsay Elmendorf (1976), ad esempio, presenta le biografie di nove donne maya del Messico, tutte più o meno acculturate e letterate, del villaggio di Chan Kom, che rappresentano soprattutto un'analisi di caratteri-comportamenti attraverso cui non si ricava un quadro soddisfacente della cultura.

4. Cfr. Niehardt (1968: 216-24), che parla dell'esperienza di Alce Nero con il circo di Buffalo Bill e del suo viaggio in Inghilterra, e Steiner (1968: 25), che racconta l'esperienza di Ira Hays, un Pima eroe dei *marines* nella II guerra mondiale.

5. A questo punto mi torna alla memoria la chiusura della prolusione tenuta da Claude Lévi-Strauss (1967: 82) al Collège de France nel 1960, intitolata *Elogio dell'antropologia*: «... potessi giustificare... la riconoscenza che ho per loro [si allude qui ai popoli di interesse etnologico], continuando a mostrarmi quale fui tra loro, e quale, fra voi, vorrei non cessare di essere: loro allievo, e loro testimone».

Bibliografia

- Ardener, E. 1972. "Belief and the problem of women", in *The interpretation of ritual*, a cura di Lafontaine J.S., pp. 135-158. Londra: Tavistock Publications.
- Casagrande, J.B. (a cura di) 1966. *La ricerca antropologica. Venti studi sulle società primitive*. Torino: Einaudi.
- Castaneda, C. 1970. *A scuola dallo stregone. Una via yaqui alla conoscenza*. Roma: Astrolabio.
- Cerulli, E. 1963. La setta dei Water Carriers. *Studi e materiali di Storia delle religioni* 34, 1: 27-59.
- Cerulli, E. 1973. I Water Carriers nove anni dopo. *Religioni e civiltà* 1: 69-124.
- Cerulli, E. 1979. Cultura tradizionale, tensione sociale e magia: gli Anyi-Bona e gli Abron della Costa d'Avorio, in *La magia come segno e come conflitto* [= *Uomo e Cultura, Testi 0*], pp. 277-91. Palermo.
- Chapman, A. 1970. "La fin d'un monde", in *Échanges et communications*, a cura di Pouillon J. & P. Maranda, pp. 61-76. Parigi, L'Aja: Mouton & Co.
- Conklin, H.C. 1966. "Maling, la piccola Hanunoo delle Filippine", in *La ricerca antropologica*, a cura di Casagrande J.B., pp. 143-66. Torino: Einaudi.
- Douglas, M. 1963. *The Lele of the Kasai*. Londra: International African Institute.
- Edel, M.E. 1957. *The Chiga of Western Uganda*. Londra: International African Institute.

- Edgerton, R.B. 1971. "A friend who misunderstands", in *Conformity and conflict*, a cura di Spradley J.P. & D.W. McCurdy, pp. 42-53. Boston.
- Griaule, M. 1949. *Dieu d'eau*. Parigi: Wayard.
- Grottanelli, V.L. 1979. *Una società guineana: gli Nzema. 2: Ordine morale e salvezza terrena*. Torino: Boringhieri.
- Hall, E.T. & W. Foot Whyte. 1971. "Intercultural communication", in *Conformity and conflict*, a cura di Spradley J.P. & D.W. McCurdy, pp. 26-41. Boston.
- Holmberg, A.R. 1969. *Nomads of the long bow. The Siriono of Eastern Bolivia*. New York.
- Kroeber, T. s.d. *Il selvaggio in vetrina*. Milano: Rizzoli.
- Landes, R. 1938. *The Ojibwa woman*. New York: Columbia University Press.
- Lebeuf, J.P. 1968. "L'enquête orale en ethnographie", in *Ethnologie générale*, a cura di Poirier J., pp. 180-99. Parigi: Gallimard.
- Lévi-Strauss, C. 1964. *Le cru et le cuit*. Parigi: Plon.
- Lévi-Strauss, C. 1967. *Razza e storia ed altri studi di antropologia*. Torino: Einaudi.
- Lindsay Elmendorf, M. 1976. *Nine mayan women. A village faces change*. New York.
- Little, K. 1973. *African women in town. An aspect of Africa's social revolution*. Londra: Cambridge University Press.
- Malinowski, B. 1968. *La vita sessuale dei selvaggi*. Milano: Feltrinelli.
- Malinowski, B. 1973. *Argonauti del Pacifico occidentale*. Roma: Newton Compton.
- Maquet, J.J. 1962. *The premise of inequality in Ruanda*. Oxford.
- Marquis, T.B. (a cura di) 1970. *La lunga marcia verso l'esilio di Gambe di Legno. Memorie di un guerriero Cheyenne*. Milano.
- Mathieu, N.C. 1973. Homme-culture et femme-nature? *L'Homme* 13,3 : 101-13.
- McCall, D. 1963. "Trade and the role of wife in a modern West african town", in *Social change in modern Africa*, a cura di Southall A.W., pp. 286-99. Londra: Oxford University Press.
- Mead, M. 1954. *Growing up in New Guinea*. Edimburgo.
- Mead, M. 1966. "La tessitrice del collegamento di confine", in *La ricerca antropologica*, a cura di Casagrande J.B., pp. 235-76. Torino: Einaudi.
- Nadel, S.F. 1951. *A black Byzantium. The kingdom of Nupe in Nigeria*. Londra: Oxford University Press.
- Nadel, S.F. 1969. *The foundations of social anthropology*. Londra: Cohen & West.

- Neihardt, J.G. 1968. *Alce Nero parla*. Milano.
- Neihardt, J.G. 1975. *La sacra pipa*. Milano.
- Notes and Queries on Anthropology*. 1967. Londra: Routledge & Kegan Paul.
- Oestreich Lurie, N. (a cura di) 1973. *Mountain Wolf Woman Sister of Crashing Thunder*. Ann Arbor.
- Ortner, S.B. 1974. "Is female to male as nature is to culture?", in *Woman, culture and society*, a cura di Zimbalist Rosaldo M. & L. Lamphere, pp. 67-87. Stanford.
- Parin P., F. Morgenthaler & G. Parin-Matthey. 1971. *Fürchte deinen Nächsten wie dich selbst*. Francoforte.
- Powdermaker, H. 1966. *Stranger and friend. The way of an anthropologist*. Londra: Secker & Warburg.
- Radin, P. (a cura di) 1926. *Crashing Thunder*. New York.
- Schapera, I. 1971. *Married life in an African tribe*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Southall, A.W. 1963. "The position of women and the stability of marriage", in *Social change in modern Africa*, pp. 46-66. Londra: Oxford University Press.
- Steiner, S. 1968. *The new Indians*. New York.
- Talayesva, D.C. 1969. *Capo Sole. Autobiografia di un indiano Hopi*. Milano.
- Turnbull, C.M. 1969. *L'africano solitario*. Bari: Laterza.
- Underhill, R.M. 1971. *Red man's America*. Chicago: Chicago University Press.
- Van der Vaeren-Aguessy, D. 1966. "Les femmes commerçantes au détail sur les marchés dakarois", in *The new elites of tropical Africa*, a cura di Lloyd P.C., pp. 244-55. Londra: Oxford University Press.
- Wilson, M. 1967. *Good company. A study of Nyakyusa Age-villages*. Boston.

e. c.

Dr. Cerulli has so thoroughly covered the ground, in her discussion of the place of informants of different categories and levels of expertise in anthropological fieldwork, that I fear I may have little to add. In any case what I have to say will inevitably overlap with, or at best, supplement her observations. It could hardly be otherwise given the similarity of our experience of fieldwork in relation both to the kind of problems we have been

interested in and the ethnological regions in which we have worked.

Let me begin with what amounts to a definition. When we speak of "the informant" we are in fact referring paradigmatically to what is to my mind the most distinctive principle of anthropological method and theory. It is "the informant" in contrast, for instance, to the questionnaire or the coded interview that marks out anthropological fieldwork from the other forms of social inquiry. In saying this I want to add that these other methods are not thus ruled out, or, in particular, that the quantitative techniques to which our attention was drawn yesterday have no place in anthropological research. Far from this. Granted that "the informant" is and has traditionally been the most significant source of the anthropologist's field data, it is indispensable also to check and amplify these data, for many of our undertakings, by these other methods. We want to know, for instance, how common or uncommon, how widely shared or narrowly reserved, how often practised and how distributed, in social groups or hierarchies of age, sex, rank and locality, are the customs, beliefs, social arrangements, and so forth we gain insight into from "the informant". And to supply us with this essentially quantitative information we are best served by the methods of inquiry based on the questionnaire or the fixed interview or the census schedule.

Leaving this aside for the moment, let us concentrate on our informant. And let me first conclude my definition by making this point. As I shall note later, the classical « informant », the elder, the expert of the days of Boas and Rivers, and even of Malinowski and Thurnwald, has been superseded in our time by informants who would be better described as our collaborators or field assistants or instructors or teachers, or simply as friends and confidants. I ask you to keep this in mind whenever, as I am bound to do, I speak for the sake of brevity of "informants".

A basic assumption suggested to me by Dr. Cerulli's discussion, deserves some comment. We assume that every informant has inside his head, so to speak, all or a specific part - according to the category in Dr. Cerulli's list to which he belongs - of his community's or people's culture. We assume that he has thus internalised his culture for does he not have to live by it and for it day by day, hour by hour? Are we justified in this assumption?

I believe that allowing for the ever significant social differences of age, sex, rank, status and so forth we are so justified and not only on the pragmatic ground that as our Founding Fathers early showed, the method gives the results that fit our aims. Rivers's famous genealogical method which is perhaps the most characteristic and also most indispensable of our fieldwork tools, was the fruit of his work with informants (Barnes 1967) and could not have been devised in any other way. However the point I want to bring out here is that assumption is justified in the context of the relatively homogeneous social and cultural system that are characteristic of the a-literate, pre-industrial, so-called "primitive" or traditional" societies with which anthropology has been throughout its history primarily concerned.

Here differences of scale are obviously relevant. Dr. Stephen Hugh-Jones of the Department of Social Anthropology at Cambridge and his wife (Hugh-Jones 1979) carried out their fieldwork in a hunting and gathering "tribe" of Latin-America where the normal unit of residence is a long house with some 20-25 inhabitants who think of themselves as a distinct community, and where, even at the time of their most important ritual festivals, no more than about 100 people ever assemble. In such a face-to-face "tribe", if that is the correct term to use here, as in general among similarly small-scale hunter and gatherer groups, a very high degree of homogeneity can not only be assumed but can be ethnographically demonstrated. Individuals naturally differ in intelligence and personality and consequently in the skills that determine success or failure in the economic tasks and social practices - not everyone is qualified to make a career as a shaman, for instance. But every adult must have sufficiently internalised his (her) culture as to be able to function adequately in the environment and the normal social and cultural context. Every adult male must acquire the necessary minimum of skill with the weapons of the chase and the necessary knowledge of faunal species native to the area to be able to play his part on the hunting side of the economy; and similarly, every woman must have an adequate knowledge of the wild fruit and vegetable resources of the environment to be able to make her contribution to the food supply. What this means is that any man can be expected to be qualified to serve to a greater or lesser extent as an informant on such topics as hunting techniques, the habits of game animals, and rituals associated with the hunt and so forth; and it will be the same for the woman's world.

Language, in this connection, is an ideal paradigm for the relationship between the individual and his culture that I am here drawing attention to. On the one hand it must be a collective possession of the society or the group if it is to serve the purposes of communication, information processing and social control; on the other it must be so internalised by each individual that he can use it at will. So it is not surprising that Kroeber (1961) was able to reconstruct the main structure and lexicon of his people's language from work with Ishi, the sole survivor of the tribe. A single informant can, in technically skilled hands, provide enough data to reconstruct a natural language, at least in its basic grammatical and syntactical structure, whereas of course the lexicon can probably only be sampled. The tasks of choosing and recruiting informants and of establishing and maintaining rewarding relationships with them are more demanding with such economically and socially more complex societies as sedentary agriculturalists (like Tallensi or Nzema) or large-scale pastoralists like Nuer or Fulani. It is in these ethnological contexts that the collaborative and instructional contribution of informants become truly conspicuous.

Dr. Hugh-Jones on his return from Colombia paid a visit to Ghana. Describing the overwhelming impact on him of his experiences there he remarked that in the tiny family-size South American tribe of hunters and gatherers he had been studying there was no place for the kind of institutions, practices and beliefs that were obviously essential for the on-going social life of a people like the Tallensi or the Asante. There was no need or role in his South-American tribelet for political and legal institutions, for laws of inheritance and succession, of land tenure and of citizenship. There was no need for reckoning descent to distinguish social groups and political statuses, to link this with ancestor worship and elaborate historical traditions of origin and migration, to base appointment to priesthood or political offices on such criteria. Even so-called warfare was of a totally different kind and scale at such vastly different levels of social and political organisation.

The relatively elaborate social and corresponding cultural differentiation we meet with among a people like the Tallensi or the Nzema requires calling on the help of what we might designate as expert or specialist informants. It may not be a case of esoteric or even highly specialised knowledge and experience but rather of status constraints. I still occasionally, looking through

my field notebooks, feel the resurgence of the sense of frustration aroused when I would ask a young man to explain some common-place ritual practice I had just seen him perform, and would be answered apologetically; « Sorry, I am only a small boy, I only do what I am told, you must ask my father (or the Chief, or an Elder) ». In such an internally differentiated or stratified society one has to make sure that one chooses informants who are both representative and authoritative, and this may take some trial and error.

This is not always as easy as it sounds, as Griaule's (1948) story of how he discovered and enlisted the cooperation of Ogotemmeli so vividly reminds us.

Ogotemmeli gave Griaule information of a sacred, highly esoteric order which he and perhaps only two or three other fully initiated elders had at their command. But something similar may occur in a more ordinary setting of social or cultural life. Among the Tallensi, for instance, 95% of the adult males obtained their livelihood from their culturally specific form of mixed farming. Every middle-aged man who was the head of a household with a family to support, had therefore to be a competent farmer. Thus as far as farming practices were concerned one had at one's disposal a large pool of similarly experienced and in this sense expert informants. In this context the universe of activity an informant represented could correctly be described as completely homogeneous. But this did not mean that all families were equally well-to-do, even in terms of staple food supplies. A man with two or three grown-up sons was likely to be much better off than a man with no grown-up sons. And this was reflected for instance in a higher-than-average incidence of polygyny in such a family. But when I tried to get secure data on how wealthy such a man might be in terms of, say, the number of livestock or the number of cloth tunics he owned, this was very difficult. A rough approximation could only be obtained indirectly by establishing close relationships of mutual confidence with some of his neighbours who would have some knowledge of his level of affluence (cf. Hill 1972, for a brilliant application of this technique).

Even such apparently straightforward information as the genealogy of a lineage in Asante is not always easy to obtain. One has to gain the trust of the old grandmother or grandfather who is the expert always appealed to - but one must also have the consent of the lineage head who is the custodian of the ancestral blackened stools, and one must have some knowledge of what genealogy

signifies for the people in order to account for one's interest in it and to be able properly to interpret the information received.

Such obstacles are notorious in the matter of research on religion, magic, and mythology. Only an initiated priest or diviner can explain fully how it came about that he was "chosen", how he was trained and what his experiences are when he is in a state of possession or engaged in the practice of divination (Turner 1968). And the principle applies widely - for instance to gaining knowledge of the domestic and ceremonial activities of women, where these are strictly separated from the parallel activities of men or the way children occupy themselves in work and play.

If I seem here to have done no more than to restate some of Dr. Cerulli's observations it is in order to add one or two points. An informant is a double-sided source of data and insight. Speaking from "within" the social sector or stratum or group of which he is a member, or from the standpoint of the special position or office about which he can give expert information (as can for instance an hereditary *Okyeame* or "linguist" of an Akan chiefship which he himself may never hold) he can be described as an "internal" informant. Ogotemmeli must surely be rated as the supreme example of such an informant. And clearly, this collaboration of "internal" informants takes time and may not always be easy to get. Success in such an undertaking depends I would suggest to no small extent upon the anthropologist's personality and his ability to convince informants of his absolute trustworthiness and *bona fides*.

On the other side, every informant also has the possibility of an "external" orientation. The man who estimates for us his neighbour's wealth is an example. So is an Asante *Okyeame*, not when he is describing the constitutional law and the religious features of chiefship, but when he can be persuaded to evaluate the ways in which a particular chief or a whole dynasty has exercised the power and influence vested in the office. It is data such as these that are essential for giving to our synchronic field observations the diachronic dimension that ties them into the contexts of history and of social change.

As Schapera (1970) has so cogently shown in his studies among the Tswana, social changes and cultural innovations are sometimes brought about through the direct initiative of particular incumbents of chiefly or other high office; but sometimes also through the reactions of tribal elders or the general tribal public to innovations whether introduced from within or due to such intruding

forces as mission teaching or colonial government action. But in every case the general rule applies that when we recruit an informant for a specialised type of data we will most successfully do so if we can identify the relatively distinctive and therefore "as if" homogeneous sector or segment of the social and cultural system which he represents. The priests of a community may differ in character, personal habits, intelligence, and so forth but insofar as they form a distinctive professional group an experienced member of the group is the ideal and proper informant to enlist for instruction about the priesthood and the religious realm which it serves. Evans-Pritchard's (1937, Part II, Ch. 1) famous study of Zande witchcraft was greatly indebted to a "key" informant, the doctor-trainee Kamanga.

But how does one determine what is a distinctive quasi-or truly homogeneous segment or sector of the social and cultural system? Obviously only by getting to know enough of the total system to be able to make the decision. And this, paradoxically, is where participant observation becomes significant. An anthropologist gets to know a culture and a social structure in which it is embedded not by means of questionnaires or censuses, not even by converse with selected informants, but by living with it in daily intercourse. Taking part, if only as observer, and to the extent permitted to an outsider, in ceremonial, ritual, and ordinary domestic and public activities, he learns the culture, ideally with the aid of a knowledge of the language, in a topographical sort of way. At this stage he may well be dependent on chance informants. But he will in due course so understand the makeup of the culture and the significant elements of the social structure that he can seek out or rather cultivate the informants best qualified to instruct and collaborate with him. And whereas in the initial stages the accent has to be on observation, now the accent can move to participation.

There is much more to be said about collaboration with specially qualified informants, but let me dwell for a moment longer on the process of participant observation. My experience has been that among the most valuable informants one can have in this context are the children of all ages one meets, sometimes quite by chance and casually, where they are engaged in play or in such tasks as herding livestock or gathering herbs or, nowadays, in the setting of the school. With all informants, especially with specialists and office holders, like diviners or chiefs, one has to demonstrate honestly and frankly that one is, so to speak, on their side, not in opposition to them. This is where, perhaps, the line of se-

paration lies between a missionary or a government official and an ethnographer. A missionary may find it hard or even impossible to accept beliefs in witchcraft or magic or ghostly vengeance or even polygyny and feel in duty bound to denounce them. An ethnographer cannot without great loss to his scientific quest follow this line. He must at least accept agnostically, let us say, that his informants' beliefs and practices have unquestioned validity for them and train himself to see these beliefs and practices from the actors' point of view in what Herskovits used to call a relativistic spirit. And the same rule applies, *mutatis mutandis*, to aspects of social life that are the concern of agents of government be it in a modern type of state or in a traditional polity.

I have stressed this because with children it is easier and more comfortable to accept their often naive versions of cultural norms, values and beliefs, and to listen patiently to them, than it is with adults. Children, once they get used to one's presence, are ready to show trust and to confide in one, and to try to explain things where adults are likely to be more cautious. I learned a great deal, for example, about the more intimate circumstances of domestic life from children where their parents were apt to be reticent, if not exactly secretive. As Dr. Cerulli and others have also found, children's stories, games and other activities often give one clues of the greatest value to the basic value of the society. It was through the behaviour and comments of children that I most vividly realised how central to the whole system of Tallensi values was sufficiency of food; and it was through the information given me by children and adolescents that I realised what psychological strains could arise from the split between the loyalties of parents to offspring and to maternal kin in Asante families.

Analogously to children there is a class of informant who can, in my experience, be of exceptional assistance. I refer to the personalities who would generally be described as deviants, or marginal men and women — the nonconformist, — the sceptic, the frustrated social climber, the individualist with personality problems, even the idler who prefers sitting round and talking or attending ceremonies to hard work. In a culturally, and especially economically undifferentiated society, such people often correspond to the intellectual in a society like ours, who takes nothing simply for granted. I was lucky enough to strike up a friendship with two such men among the Tallensi. They were some years apart in age and, to my great advantage, belonged respectively to the Namoo and the Talis divisions of the society (Fortes 1945). One was

a bit of an idler, always in debt, ever ready to indulge his curiosity by attending litigation or ceremonial sessions in the chief's court or other ceremonies. He was thus an invaluable commentator on information from other sources as well as on current political, social and ritual events, on personalities and on the scandals that inevitably came to my ears. The other was a bit of a swash-buckler, notorious for his self-importance, his aggressive habits, his greed and his venality. He not only gained access for me (at a price) to a cult I had tried vainly for a year to break into but also taught me that in such a relatively homogeneous society even the most consummate liar cannot mislead the anthropologist on the essentials of custom and social organisation. Dingkaha — may he rest in peace among the fathers and forefathers he was fortunate enough to join owing to the chance that he was survived by sons and grandsons — spun me graphic stories about his wealth in cattle, his lengthy journeys in neighbouring lands, his illustrious ancestry, his ritual eminence in his clan, his successes with women, and so on and so forth. All of this was mostly fabrication — but it was like a listing of all the most significant values and aspirations of the average Tallensi.

This is not surprising. Liars, like the most honest of men, are bound to operate within the constraints of their language and culture in order to have any credibility. A man who had never seen an aeroplane would be most unlikely to claim to have flown in one. In Asante I came across people, once or twice, who claimed membership of "royal" lineages but were in fact, as I was privately told, of slave descent. However this emphasised to me the very great importance attached to genuine "royal" ancestry. Nor should we think that this is confined to so-called primitive society. The incredible tall stories and wild claims of that arch-liar the Baron Münchhausen tell us quite a lot about the cultural values of his time.

As I said earlier, working with informants is what to my mind most clearly distinguishes the research methods of the anthropologist from those of other social scientists. This applies to research in modern urban conditions and in our own society as much as in the non-literate tribal setting. A common experience is that an informant commenting spontaneously on a recent occurrence or piece of gossip or merely talking about what he was doing yesterday, opens up a problem that had never occurred to the investigator before then, regardless of how many hypotheses he may have had at the outset. I am always somewhat amused by the American

insistence on stating one's hypotheses before undertaking field research. There is no evidence that the results are superior to the cis-atlantic custom of choosing a field and a general "problematic" as points of departure and leaving oneself free to respond to the discoveries made so often through the revelations of an informant. I recollect the occasion when one of my closest Tallensi friends and informants remarked, almost casually, commenting on the death of a senior elder: « Human beings do not just die, like animals, they have to be slain by the ancestors ». A new insight into the significance of the ancestors and the image of humanity among the Tallensi was thus opened up for me. A friend of mine who is making a study of a partially segregated immigrant community in an English city could not understand why some individuals he was interviewing disappeared without warning between two appointments. At length an informant revealed that there were people who were too extravagant to save their wages to pay their rent. Such people would just decamp when their rent was due and go to another city or simply move to another quarter of this town. This confidentially divulged information opened up for him the unforeseen problem of finding out what were the selective factors that influenced some individuals to act in this way though public opinion was critical and most people placed in the same situation felt in honour bound not to run away. Such "tip offs" of course require checking independently with other informants or even with the aid of a questionnaire.

In this connection, Professor Haberland's earlier reference to some remarks of Evans-Pritchard reminds me of a reiterated piece of advice I received from both Malinowski and Seligman before I first went out to the field. « Keep your ears open and your mouth shut » was how they put it. What was thus emphasised was that we must look upon our informants as teachers and instructors, and that is why we must train ourselves to listen patiently not only when they are answering queries we put to them but in every situation in which we chance to participate. This is how it can happen that a spontaneous observation of an informant can open up new problems for the investigator.

Here let me interpolate a point of some more practical concern. The most valuable informants, in my experience, are those who admit one into their friendship. Such a friendly instructor does not expect remuneration but he greatly appreciates and responds to two kinds of reciprocity. He appreciates acts of hospitality which may take the form of consumable gifts in kind — to

bacco, drinks, a shared meal etc. — and occasional more substantial gifts. And he draws closer to one if one exchanges confidences about his culture and his community with parallels from one's own culture and background. In West Africa, informants are in my experience especially interested in exchanges about such topics as marriage and family arrangements and the yield in data is then especially rich.

It is different with regular informants, the informant on whose services one may call every day or very frequently, for instance when compiling a genealogy or recording oral history or even, as I invariably did, as a regular commentator on events of the day and as a field assistant. In these cases I believe strongly in the payment of an agreed stipend. Such informants are, after all, equivalent to secretarial or research assistants and the more so when, nowadays, they are apt to be fully literate.

In the present stage of anthropological studies the question sometimes arises as to whether fieldwork is still important or even necessary for the training of anthropologists or for advancing our science. With so much published material, ethnographical and historical, now available, with our museums producing ever more sophisticated studies of material culture and the photographic and filmic documentation almost too abundant to make use of, fieldwork seems at times a superfluous luxury — mainly, as some distinguished authorities have claimed, to be valued as a *rite de passage* for aspiring young anthropologists (Jarvie 1964). Has not Lévi-Strauss accomplished great feats of theoretical analysis and virtually created a new science of mythology by drawing on these rich published sources? Or on the more modest, but not the less illuminating scale, there are such works as Mary Douglas's *Purity and Danger* which takes its inspiration from the Bible rather than from field ethnography and even my own effort of many years ago, when in *Oedipus and Job in West African Religion* I looked to the Bible and to classical Greek drama for my guide-lines.

The sources of our interpretative and analytical models and concepts are numerous and varied. Linguistics, psycho-analysis, Marxism and such modern philosophers as Wittgenstein and the phenomenologists are all being thus resorted to in one way or another by the *avant-garde* younger anthropologists. But in my opinion nothing can take the place of the direct confrontation in the field with the living reality of culture and social organisation. An anthropologist must see culture as lived in a living community to be able to understand what it signifies in human existence. He must

have seen custom manipulated for personal or communal ends, experienced as both constraining and liberating the individual in the management of his life and conferring identity on individuals and groups. Without such direct knowledge of the ways of human living he will not understand the basic law that all the elements of a people's customary outfit and social organisation are inter-connected and inter-dependent. This is the knowledge we seek in participant observation research. But fully to master it we need the instruction and elucidation we can get only from informants able to place our observations in a perspective of personal experience. This enables the anthropologist at least to make an effort to see a people's customs and social institutions from the point of view of the actor which adds a dimension of meaning that his professional standpoint as objective observer does not of itself yield. Professor Haberland's quotation from Evans-Pritchard gives us a glimpse of this.

I stress the importance of what I am calling the confrontation with the social reality that fieldwork alone provides for two reasons. Firstly, it is my opinion that it is only in the light of such field experience that the full anthropological significance of published sources and especially of non-ethnological literature can be extracted. It was her meeting with the pangolin in the course of her Lele fieldwork that sharpened Mary Douglas's insight into the meaning of Old Testament food taboos and, by the same token, Evans-Pritchard's confrontation with Nuer religion that enabled him so suggestively to evaluate the general body of theory about the role of sacrifice in religious systems. The contrary is also easily exemplified, but I will refrain from going into this.

Secondly, I have in mind what I can only describe as a curious modern heresy. It is associated in particular with the names of two American scholars, Berger and Luckman ([1966] 1975). Taken *au pied de la lettre*, they seem to argue that the phenomena we refer to by such terms as custom and social institution or culture and social organisation, do not really exist in their own right but are a construction, in part of the actor and very largely however of the observer. It looks, on the surface, as a point of view in reaction to marxism with its insistence on the materialist foundation of the social. Neither extreme can, in my opinion, stand up against the experience of fieldwork — but it must be fieldwork based on the cooperation of informants. The door-to-door questionnaire or interview is no substitute. For what is required is for the anthropologist to be made to realise that the reality of what he is trying

to understand is « out there » so to speak, existing in its own right and is not a construction existing only in his own mind. There is much talk nowadays in some anthropological circles of "observers" models versus "folk models". Thus it has been recently argued by a talented group at Belfast University that Evans-Pritchard and I did not really meet on the ground with the lineage systems we described but constructed the models on the basis of our theoretical premisses (Holy 1979).

The only answer to this is something like *e pur si muove* or "go and see for yourself". Fortunately the consensus of anthropological opinion is that such "models" do have a reference to what really exists and works in the life of particular peoples and such consensus based on field research affords basic validation of all anthropological observations and generalisations.

However, what I want to stress, in this connection, is the role of the informant in making the anthropologist aware of the complexities, the tragedies and the comedies, the powerful sentiments and the loyalties, the conflicts and rivalries, and so on, that constitute the realities that lie behind the formal structures or patterns of behaviour he encounters in his day-to-day enquiries.

This was the road Malinowski above all opened to us. There is one tradition which he got rid of to the greatest benefit of our subject. Classically, as I have previously remarked, for Boas, Rivers and their generation "the informant" was ideally an elderly man, mature, well informed and with the leisure to spend hour pouring out information for the benefit of the anthropologist. This is a procedure that has value and importance in some contexts of enquiry. As I have already pointed out only a professional, a chief or a priest or a rain-maker or diviner was qualified as Griaule showed to give us a full understanding of his speciality (cf. in this connection Schapera 1970). But Malinowski did us a great service in showing how everybody met with in the day-to-day work of participant observation is a potential informant, if only for a small and particular matter. As I have already mentioned, children can be specially helpful in this regard.

I have been discussing our paradigmatic informant as if the anthropologist were a standard, uniform enquirer. But as Dr. Cerulli reminds us, anthropologists are human. They differ in age, sex, personality, and in social and cultural as well as professional backgrounds and skills. Do such differences influence relationships with informants? The problem was brought home vividly to me by a talented American-trained Moslem woman anthropologist who

made a study of the position of women in her native country. Her disabilities, from the point of view of her research project, were threefold. First, she was a native of the community and as such was automatically deemed to know the answers to all the ethnographical questions she kept on bringing up. In contrast there was the impediment that as a sophisticated, western-educated woman she was regarded in part as a threatening outsider. The combination of being a native by birth in upbringing and an outsider by education and occupation made her into an anomaly for her respondents. Lastly there was the cultural impediment that the deeply ingrained division and opposition between male and female in her native society made it very difficult for her to investigate the status of women as seen from the point of view of the male dominance in the world of politics, law and economics.

Similar conflicts of role and status confront most anthropologists who work in their native societies, as Srinivas (1976) has so well documented. But parallel impediments also arise for the outside observer. Is it essential, for example, for studies of the position of women in a traditional society, be it in Africa or India or where you please, to be carried out by women anthropologists? Are men anthropologists better qualified, by reason of what is nowadays called their gender, to work with men informants on topics that are male-oriented or that pertain specially to the world of men? The answer for a whole range of problems must surely be, yes. Where men spend much time in men's houses, whether it be for social or for ritual activities, as in parts of New Guinea, it is obvious that only a male anthropologist will be permitted to have access to this area of the men's world; and it is likewise with reserved women's activities. But it must not be forgotten that there is no known society in which the inter-dependence and complementarity of the sexes is not embodied in custom and sanctioned by law and morality. To consider the status of either sex without reference to the other, is to distort the reality we are trying to understand. No one emphasised this more eloquently than that ardent exponent of women's place in society, Margaret Mead. And let me just remind you that we owe some of the finest field-research in the man's world of economics, and politics and the esoteric rituals of kingship to women anthropologists. Audrey Richards' book on Bemba economic life (1939), Hilda Kuper's study of Swazi kingship (1947), Germaine Dieterlen's classical studies of Dogon and Bambara mythology, cosmology and ritual institutions (1955, 1959, 1961), have yet to be matched let alone superseded.

A way around such gender-related impediments has recently been demonstrated by a young German social anthropologist. Dr. F. Kröger's recently published study (1978) of passage rites among the *Bulsa* of Northern Ghana includes unique data on their practice of clitoridectomy. This is not an institution that lends itself to investigation by a man or even by a woman anthropologist. Dr. Kröger found a way round however. He was able to prevail on some older schoolgirls and literate women to describe for him, in the form of written essays on the subject, the operation itself and to discuss the motives and sanctions for undergoing it, and he also arranged for his local assistants to collect tape recorded accounts and personal reminiscences of the operation from older non-literate women. In both cases, face to face contact with the informants, which would have so embarrassed them as to have inhibited them from frankness, was avoided. But a solution was found by combining enlistment of literate collaborators with the anonymity made possible for the non-literate women by modern technology.

There are few areas of the world today in which literacy has not become established and the tape recorder and cine camera have become part of the regular equipment for field research. These changes have added new dimensions to our possibilities of collaboration with informants, and have emphasised the need to break with the stereotype of the ideal informant being an elderly, non-literate person who is assumed, merely on account of his age and experience, to be an authoritative source of information, especially on the traditional culture. My own experience as long ago as in the course of my 1945-46 studies in Asante was that educated men and women were often better sources of reliable information and opinion than their non-literate relatives. My chief collaborator, Mr. T.E. Kyei, who had been a school teacher, was thoroughly conversant with the nuances of the traditional culture of his community but was, to the great advantage of our research tasks, also very well informed about current affairs and contemporary social and cultural problems of his community. He and others among my Asante collaborators soon acquired the appropriate techniques of field research and became keenly interested in finding out more than they had previously thought worth bothering with about their own social system. The result was to provide the research team with data that would otherwise have been totally inaccessible to us. Indeed I had previously, among the Tallensi, found that there were non-literate individuals whose curiosity about their own society could

be so stimulated by anthropological enquiries directed to them that they would make a point of seeking out information one had not anticipated finding. Similarly Dr. Kröger obtained some of his most valuable information on both traditional and changing social institutions and values among the Bulsa from a highly literate ex-Christian ex-teacher.

So far I have concentrated on the paradigmatic individual informant or collaborator. But it is worth mentioning that it is often desirable and indeed necessary to seek the help of a group. When one is dealing with problems of customary law for example it is my experience that a few discussion sessions with a group of councillors or elders including if possible some of the educated younger men, yields more definitive and reliable data than a piecemeal accumulation of cases with the help of individual experts. The reason is obvious: legal rules and issues are matters of great common concern and consensus with regard to them is much more important than in the case, for example, of divination or ritual.

The spread of literacy and of western political and social institutions and values has brought many areas of traditionally pre-literate and pre-industrial culture into the orbit of our own political and social norms and standards. This has given rise to important considerations that would not have seemed of particular relevance even fifty years ago. To mention only one of them, should one state the names and identities of one's informants in publishing one's field data or not? In some circumstances it would seem to be necessary to do so or at least to provide evidence of the dependability and authority of one's sources. When R.S. Rattray (1911, 1923), for example, recorded statements about the history of specific Asante chiefships and the rights and duties pertaining to them at the time of his researches 50 years ago, he generally identified his informants and also cited the exact genealogical evidence they invoked. This enabled me to check up quite precisely on his statements 25 years later; and it was with admiration for his scrupulous adherence to the information he received that I was pleased to find all but one or two of his case records wholly accurate. These exceptions were, however, especially instructive. I was authoritatively told, for example, about one such case, by highly respected hereditary "linguists" and other councillors of certain chiefs, that Rattray had been carrying out his enquiries at a time of an acrimonious stool

dispute and that he had been misled by the party that was then in the lead.

Thus was reinforced a lesson I had previously learned among the Tallensi, namely that what is offered to the enquirer as authentic clan or lineage history in support of claims to office or land or rank cannot be correctly evaluated without a good knowledge of the current political and social rivalries and tensions in the community. This is one of the main hazards for research in ethno-history. Another, of course, is the common situation in pre-literate societies where the borderline between myth and genuine, demonstrable history is apt, often, to be too blurred to be exactly fixed by the outside investigator. In such studies it may be necessary to follow a rule that is more customary in research in our own type of society when it is often essential for both legal and personal reasons, to disguise or conceal sources of confidential information. It is, anyhow, a useful principle not to divulge to others, without his express permission, information obtained privately and in confidence from a particular informant.

I want to conclude with a few words about the value and need for quantitative checks on the inevitably qualitative data provided by informants. A good example is the study of marriage and divorce. Informants formulate the customary norms in general terms but their incidence in practice is a very important and distinctive feature of these institutions. Tallensi informants told me that the payment of the brideprice was indispensable to make a marriage legal and that the amount was fixed at four cattle or the equivalent in cash or other livestock. But when, after becoming well acquainted with the people and their customs and habits, I set up an enquiry by means of an informal questionnaire into all the extant marriages of one lineage group, I found that in practice there was a considerable margin of flexibility in the arrangements followed. In studies of residence patterns, and of course in all economic studies, such quantitative checks on informants' "models" are, to my mind, obligatory (see for instance Freeman [1958], Fortes [1970, Ch. 1] for studies of residence patterns and Hill [1972] for an impressive economic study. See also Mitchell [1967] for a fundamental guide to the use of quantitative methods in social anthropology).

Finally, let me emphasise again how important it is to recognise every informant, be he or she a mere child or a leading citizen, as a collaborator, or a teacher or an instructor. The anthropologist is in a community as a privileged guest and he must

see himself always as the privileged mediator between two cultural worlds - the cultural world of his informants and his own. A number of anthropologists have touched on this, but, leaving aside Malinowski's (1967) notorious *Diary*, I know of no more engaging story of a participant-observer-anthropologist accommodating himself to this role than that of Dr. A.F. Robertson (1978). He describes with verve and wit how he became accepted into the Ugandan village he was studying and explains some of the problems he later had to face in presenting his field data to the outside world.

References

- Barnes, J.A. 1967. "Genealogies", in *The Craft of Social Anthropology*, edited by Epstein A.L., pp. 101-27. London: Tavistock Publications.
- Berger, P.L. & T. Luckman. (1966) 1975. *The Social Construction of Reality*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Dieterlen, G. 1955. Mythe et organisation sociale en Soudan Français. *Journal de la Société des Africanistes* 25, 1-2 : 39-76.
- Dieterlen, G. 1959. Mythe et organisation sociale en Afrique Occidentale. *Journal de la Société des Africanistes* 29, 1 : 119-38.
- Dieterlen, 1961. *Essai sur la religion bambara*. Paris: P.U.F.
- Douglas, M. 1966. *Purity and Danger*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Evans-Pritchard, E.E. 1937: *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Fortes, M. 1945. *The Dynamics of Clanship Among the Tallensi*. London: Oxford University Press.
- Fortes, M. 1959. *Oedipus and Job in West African Religion*. Cambridge University Press.
- Fortes, M. 1970. *Time and Social Structure and Other Essays*. London: The Athlone Press.
- Freeman, J.D. 1958. "The Family System of the Iban of Borneo", in *The Developmental Cycle in Domestic Groups*, edited by Goody J., pp. 15-52. Cambridge: Cambridge University Press.
- Griaule, M. 1948. *Dieu d'eau*. Paris: Éditions du Chêne.
- Hill, P. 1972. *Rural Hausa: a Village and Setting*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Holy, L. (editor) 1979. *Segmentary Lineage Systems Reconsidered*. Belfast: The Queen's University Press.
- Hugh-Jones, S. 1979. *The Palm and the Pleiades: Initiations and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jarvie, I.C. 1964. *The Revolution in Anthropology*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Kroeber, T. 1961. *Isbi in Two Worlds*. Berkeley: University of California Press.
- Kröger, F. 1978. *Uebergangsriten in Wandel. Kindheit, Reife und Heirat bei den Balsa in Nord Ghana*. Hohenschaftlarn bei München: Kommissionsverlag Klaus Renner.
- Kuper, H. 1947. *An African Aristocracy: Rank Among the Swazi*. London: Oxford University Press.
- Malinowski, B. 1967. *A Diary in the Strict Sense of the Term*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Mitchell, C. 1967. "On Quantification in Social Anthropology", in *The Craft of Social Anthropology*, edited by Epstein A.L., pp. 17-45. London: Tavistock Publications.
- Rattray R.S. 1911 [1929², 1969³]. *Ashanti Law and Constitution*. Oxford: Constable & Co.
- Rattray R.S. 1923 [1969²]. *Ashanti*. Oxford: Constable & Co.
- Richards, A.I. 1939. *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia*. London: Oxford University Press.
- Robertson, A.F. 1978. *Community of Strangers*. London: Scholar Press.
- Schapera, I. 1970. *Tribal Innovators: Tswana Chiefs and Social Change 1875-1940*. London: The Athlone Press.
- Srinivas, M.N. 1976. *The Remembered Village*. Berkeley: University of California Press.
- Turner, V.W. 1968. *The Drums of Affliction: a Study of Religious Processes Among the Ndembu of Zambia*. Oxford: Clarendon Press.