

"YOU ARE GOING REALLY DEEP": CONFLITTI, PRATICA E TEORIA IN ETNOGRAFIA. ALCUNE RIFLESSIONI A PARTIRE DAL CASO NZEMA *

Berardino Palumbo

Qualunque siano le sue pretese scientifiche, l'oggettivazione è votata a rimanere "parziale", quindi falsa, fino al momento in cui essa ignora o rifiuta di vedere il punto di vista a partire dal quale viene enunciata, e dunque il gioco nel suo complesso (Bourdieu 1991: 18).

1. Il problema

A partire dalle affermazioni di Geertz: «What do ethnographer do? -he writes» (1973: 19), e attraverso una produzione ormai vasta, l'antropologia statunitense sembra aver ormai condotto ai suoi limiti epistemologici la riflessione critica sul senso dell'etnografia (1). In alcuni scritti, divenuti dei classici di quella che ormai si è soliti indicare come antropologia dialettica, dialogica o post-moderna (Marcus & Cushman 1982; Clifford & Marcus 1986; Marcus & Fisher 1986; Clifford 1988; Geertz 1988), l'attenzione degli antropologi decostruzionisti si è gradualmente spostata da una ben più antica tradizione di studi sul lavoro di campo, sul *fieldwork*, verso una riflessione critico-letteraria sulle strategie retoriche attraverso le quali si costruisce un resoconto etnografico, e verso un ripensamento epistemologico di alcuni paradigmi della ricerca antropologica (2). Dal punto di vista delle antropologie post-moderne, la riflessione sull'etnografia diviene analisi critica del testo etnografico, identificato, di fatto, con la monografia (Marcus &

Cushman 1982; Clifford & Marcus 1986; Clifford 1988; Pool 1991). Riflettere sull'etnografia significa quindi studiare le forme di scrittura, le strategie retoriche ed autoriali che sono poste a fondamento di tale attività di scrittura, e i rapporti tra produzione etnografica, "committenza", contesti storici, sociologici, politici nei quali operano gli autori. L'etnografia si trasforma, dunque, in pura attività di scrittura e, nello stesso tempo, si configura come *corpus*, storicamente ed ideologicamente connotato, di testi sui quali applicare l'attenzione critica dello studioso. Piuttosto che definirsi come pratica di ricerca, o momento "sperimentale" di una più ampia, magari generalizzante, impresa antropologica, l'etnografia decostruzionista si atteggia a riflessione critica sulle forme di rappresentazione, sui diversi contesti nei quali si producono i discorsi occidentali sull'Altro (Fabian 1983), e sembra doversi limitare a condurre, nelle sue implicazioni propositive, alla sperimentazione di nuove forme di rappresentazione delle realtà sociali e culturali (Marcus & Clifford 1986; Marcus & Fisher 1986; Marcus 1989). L'etnografia dunque come discorso e dialogo.

Si tratta, evidentemente, di problemi di un certo interesse, rispetto ai quali la riflessione antropologica, in passato, non si era quasi mai mostrata sensibile e consapevole, e che riflettono importanti slittamenti dei paradigmi conoscitivi delle antropologie classiche, legati alla perdita di fecondità dei rigidi schemi cognitivi, strutturalisti o marxiani degli anni Settanta (Keesing 1974; Ortner 1984; Appadurai 1986; Yengoyan 1986). Ritengo però, che, pur se interessanti per quanto concerne l'aspetto metodologico, le posizioni decostruzioniste, specie nelle loro espressioni più radicali, tendano a presentare limiti notevoli, tanto più evidenti quanto più le riflessioni abbandonano il piano dell'analisi critica di testi specifici, o quello della semplice metodologia, per lanciarsi, spesso attraverso assunzioni non garantite, che contraddicono il rifiuto dichiarato della ricerca di fondamenti ontologici e teorici, in argomentazioni che pretendono invece proprio una dignità epistemologica e teorica (Marcus & Fisher 1986; Clifford 1988, Marcus 1989; particolarmente critici a riguardo sono: Sangreen 1988; Roth 1989; Carrithers 1990). In questo scritto, partendo dall'analisi della mia esperienza di ricerca tra gli Nzema del Ghana, intendo mostrare la rigidità e la non fecondità euristica di un'immagine dell'etnografia eccessi-

vamente fedele a quella proposta dalle antropologie decostruzioniste. Ad un'etnografia intesa come dialogo, e dunque come scrittura che censura o, nelle forme sperimentali, libera la sostanziale multivocalità del discorso antropologico, ad un'etnografia in cui tutto è discorso, vorrei affiancare un'immagine dell'etnografia intesa come "pratica", in senso bourdieano, ed inscritta in "campi" di azione sociologica, scientifica, politica, dinamici, processuali e, dunque, conflittuali. Preferirò, dunque, un'etnografia che si dichiara lotta regolata per la produzione di significati all'interno del campo scientifico e lotta controllata per la gestione di comportamenti nella scena locale. Sottolineerò pertanto alcuni precisi limiti dell'approccio decostruzionista in antropologia e in particolare, sulla base della mia esperienza di ricerca, mi soffermerò sulla sua difficoltà a trattare con la dovuta attenzione specifici problemi di teoria antropologica. Porrò, infine, l'accento sul rischio che un decostruzionismo radicale, riducendosi a pura riflessione critica su testi e discorsi, possa perdere ogni capacità di produzione e cumulatività teorica, e di elaborazione di modelli conoscitivi in grado di affrontare, attraverso interpretazioni più o meno valide, la complessità e la dinamicità dei processi storici contemporanei.

2. La scena e il commento

Sulla spiaggia appena fuori Fort Appollonia tutto era ormai pronto perché si iniziasse il terzo giorno del *kundum* (3). Seduti nel porticato del Forte, Moke Mieza ed io attendevamo l'arrivo di alcuni uomini del villaggio di Ngelekazo. Entrambi eravamo agitati. Temevamo, infatti, l'arrivo degli anziani. Costoro, da decenni divisi in due fazioni tra loro contrapposte in un'aspra contesa politica, sarebbero dovuti giungere insieme. Pur, ovviamente, in misura diversa, né Mieza, né io stesso, potevamo ritenerci estranei alla situazione: lui, abitante di Ngelekazo, legato per nascita e scelte politiche al gruppo Twea e, da decenni, guida e garante dei ricercatori bianchi di fronte all'intera comunità; io stesso, che lavoravo sulla storia della lite, sulle sue implicazioni fondiari, politiche, magiche, e che ero riuscito a farmi raccontare le diverse versioni degli eventi dai

leaders delle due fazioni nemiche. Entrambi temevamo, dunque, l'esplosione violenta delle tensioni da tempo accumulate. Nella mattinata avevamo commentato il racconto, fattomi dai *leaders* Ezohile, del perché la lite fosse sorta nel villaggio, e Mieza ne aveva sottolineato contraddizioni e parzialità. Il suo commento era certamente di parte, e lui si accorse che lo ritenevo tale. Avendo molte volte parlato della lite e dei gruppi contrapposti, le sue reticenze erano gradualmente cadute, di fronte a confessioni e accuse che andavo raccogliendo dalle due parti. I morti (per stregoneria) della fazione di Mieza si affiancavano alle morti causate nel campo avverso, i diritti acquisiti dai capi Twea si scontravano con quelli reclamati dai nemici Ezohile.

Fu a questo punto che Mieza, con una risata, insieme divertita e preoccupata, disse: «you are going really deep, Dino!». Cosa intendeva comunicarmi con quella frase e con quella sua risata? Voleva farmi un complimento, voleva esprimere rammarico per non aver saputo gestire meglio l'evolversi dei fatti, o (come avrei supposto poco dopo) voleva semplicemente mettermi in guardia? Cosa, quella frase, comunicava su Mieza, sulla situazione nella quale si trovava e in cui insieme eravamo coinvolti?

Per interpretare lo spessore semantico e sociologico del commento di Mieza, conviene individuare e analizzare i diversi piani che contribuiscono a definire il campo di interazione etnografica. A fini analitici possiamo delimitare tre luoghi privilegiati di riflessione: 1) il ricercatore e la tradizione accademico-disciplinare della quale egli è espressione; 2) l'informatore, la sua storia personale, la sua identità socio-politica, le vicende della sua interazione con l'etnografo (gli etnografi), le sue aspettative e strategie; 3) il più ampio quadro sociale nel quale si dà l'interazione etnografica, e rispetto al quale l'informatore ritiene che la comprensione dell'etnografo stia raggiungendo livelli profondi. A questa tripartizione del campo etnografico corrisponderanno altrettante sezioni di questo scritto (§ 2.1, § 2.2, § 2.3).

2.1. L'etnografo e la (sua) tradizione

Nel raccontare il suo primo viaggio tra gli Nzema, nel 1954, Grottanelli (1988: ix-x, traduzione mia) ricorda:

A quei tempi il Ghana conservava ancora il nome di Costa d'Oro, affermatosi nel secolo precedente. Le autorità coloniali britanniche cui mi ero rivolto subito dopo essere atterrato ad Accra mi indirizzarono verso il competente e intraprendente Primo Ministro, egli stesso uno Nzema, che, alla vigilia dell'indipendenza, si preparava a divenire capo dello Stato, suo padrone dittatoriale, e leader carismatico di innumerevoli milioni di Africani, ben al di là dei confini della Costa d'Oro -il Dr. Kwame Nkrumah. Evitammo deliberatamente e prudentemente argomenti politici, sui quali saremmo sicuramente stati in disaccordo, ed in questo modo le nostre due lunghe conversazioni si rivelarono di grande importanza pratica per la realizzazione dell'iniziale progetto di ricerca che avevo in mente. Se Kwame Nkrumah, nel profondo delle sue convinzioni e coerentemente con la sua visione politica, considerava l'antropologia e i suoi seguaci come sopravvivenze di quel mondo imperialistico che egli si preparava ad attaccare e distruggere, egli fu comunque così cortese da non mostrarlo...

Il libro costituisce l'ultimo omaggio di Grottanelli a quegli Nzema con i quali ha lavorato per oltre vent'anni. Non sarebbe giusto, oggi, voler vagliare alla luce di prospettive sviluppate negli ultimi anni un'etnografia legata ad epoche, atteggiamenti, teorie e metodi diversi da quelli operanti nella scena contemporanea, ma che resta estremamente utile, per la sua ricchezza, a chi vuole immergersi e comprendere la realtà nzema nella sua globalità (4). All'interno di una riflessione teorico-epistemologica è possibile, però, considerare quella stessa etnografia sugli Nzema come fonte imprescindibile di ricerca antropologica. Essa, infatti, si offre al ricercatore contemporaneo come testimonianza di un'etnologia lontana dall'esigenza moderna di esplicitare e analizzare l'ordine stesso dei propri discorsi teorici, e dal bisogno di riflettere criticamente sui rapporti tra realtà indagate, relazioni di egemonia/subalternità, ideologie, interpretazione, pratiche dell'oggettivazione e forme di rappresenta-

zione dei fatti sociali. Da un simile punto di vista, il racconto dell'incontro con Kwame Nkrumah fatto da Grottanelli, è emblematico. Un silenzio di cortesia si frappone tra l'etnologo, il politico e la modernità: la decolonizzazione, l'economia e il mercato, i mutamenti, la storia, non entrano in scena. Lo statista Nkrumah resta ad Accra, mentre è l'uomo nzema che consiglia e guida l'etnologo nel suo viaggio verso il passato, verso una "società chiusa", mai studiata prima, caratterizzata da un marcato isolamento (Grottanelli 1977: 14).

Il volume di sintesi dell'etnografia nzema del 1977 (Grottanelli 1977) vide la collaborazione di diversi studiosi le cui posizioni teoriche e metodologiche non sono, però, perfettamente omogenee tra loro, né completamente assimilabili a quelle appena descritte. Sotto il medesimo involucro nelle pratiche di ricerca, nelle modalità di approccio e nelle dichiarazioni teoriche, essa presenta, infatti, notevoli assonanze con pratiche e discorsi delle antropologie degli anni '60-'70 (5). Nonostante questo, e pur se caratterizzata da ciò che, in un'ottica post-interpretativa, si potrebbe, attraverso una minima torsione di senso, chiamare multivocalità (6), l'etnografia nzema si colloca al di là di quel decennio di dibattiti teorici e di nuove etnografie che, in seguito alla decolonizzazione (1960-1970), hanno trasformato l'antropologia dell'Africa (7). Pur appearing nel decennio successivo (1970-1980) caratterizzato, da un lato, dal radicarsi, nella tradizione etnografica regionale, dell'antropologia marxista francese, e dall'altro dalla crescita, estremamente feconda, di una storiografia politica, sociale ed economica della regione (8), il corpus etnografico nzema sembra rimanere estraneo a tali profondi ripensamenti metodologici ed al rinnovamento dei discorsi teorici. Considerando il campo disciplinare e la specifica tradizione etnografica regionale, ci si può rendere conto di come fare ricerca tra gli Nzema alla fine degli anni '80 abbia per me significato, da un lato un dialogo con una tradizione etnografica solida, ricca e differenziata, ma elaborata prima delle svolte radicali appena sintetizzate; dall'altro, accettare fino in fondo tali importanti mutamenti di paradigma e correre il rischio di dover procedere ad una radicale ridefinizione dell'oggetto, dei problemi e dei metodi.

Il termine Nzema compare per la prima volta in fonti scritte nel 1810, e dal 1927 viene adoperato dall'Ammi-

nistrazione Coloniale. In precedenza le popolazioni comprese tra i bacini dei fiumi Ankobra e Tano erano indicate con nomi differenti e non sempre ben definiti: "genti della Città del Capo", Appolloni, Sakoo, Amanahea. Gli storici (Ackah 1965; Valsecchi 1986) hanno ormai chiarito che un'entità politica autonoma ed egemonica si era già costituita nell'area fin dagli ultimi decenni del XVIII secolo, interagendo con la presenza europea e Fanti, sulla costa, e la potenza imperiale Ashanti, nell'interno. Nello stesso tempo era evidente che l'entità etnica Nzema, così come era immaginata nei primi decenni del XX secolo, e così come era stata oggettivata dagli etnologi negli anni '50-'60, era il risultato dei contrasti politici, e della guerra tra fazioni che a metà Ottocento aveva spezzato la fragile unità politica dei futuri Nzema. L'identità nzema, insomma, come quella di numerosi altri gruppi non solo africani, si era costituita di recente, ed in stretto rapporto al contesto coloniale (Thornton 1983; Amselle & M'bokolo 1985; Wolf 1990b).

Nella nuova immagine di quel mondo che mi accingevo a studiare c'era, però, ancora di più. Come dimostrano importanti lavori storiografici (Kea 1982; Perrot 1982), l'intero XVIII secolo in tutta l'area costiera tra il Gran Bassam e Accra è stato un periodo di crisi e di profondi sconvolgimenti. L'unità politico-statale nzema del XVIII e XIX secolo costituiva il momento finale di una fase di estrema dinamicità sociale, tipica dell'intera area nei primi decenni del Settecento, e a sua volta conseguenza di un processo di destrutturazione di più complessi sistemi di potere presenti in zona tra il XVI e il XVII secolo. Fin da allora, infatti, l'area compresa tra il Tano e l'Ankobra era stata caratterizzata da concentrazioni urbane importanti (Assinie e Axim), fondate sulla presenza di sistemi politici centralizzati, capaci di riscuotere tributi, di organizzare l'estrazione di minerali, di sale, e di controllare masse di schiavi. I villaggi nei quali ero atteso, chiusi su loro stessi, secondo le descrizioni di chi mi aveva preceduto, erano il risultato conclusivo di processi storici plurisecolari. Certo, le etnografie attraverso le quali avevo conosciuto gli Nzema descrivevano anche un mondo tradizionale ormai in via di apertura, di modernizzazione, talvolta di disgregazione. Il sistema fondiario, quello di controllo e sfruttamento della terra, le relazioni economiche, i rapporti di discendenza e di filiazione sembravano ormai irrimediabilmente

intaccati dall'introduzione di un'economia di mercato, di coltivazioni industriali e di modalità di gestione del patrimonio meno vincolati alle "insostenibili" esigenze della matrilinearità. Il mio specifico argomento di ricerca era stato individuato proprio in rapporto a simili presunzioni sul mutamento sociale e la disgregazione del quadro tradizionale. Data la presenza di coltivazioni industriali (palme da cocco), di una marcata logica di mercato, di rapporti stabili, individuali e monetarizzati tra singoli individui e controllo/possesso della terra, quale era il ruolo giocato dai tradizionali gruppi di discendenza? E, supponendo una sempre più marcata tendenza alla trasmissione di beni dal padre ai figli maschi, e il disfacimento delle antiche regole di successione matrilinea, quale spazio ancora rimaneva alla logica e all'ideologia della discendenza uterina? Assunzioni precise, dunque, guidavano le ipotesi di partenza: l'intrinseca debolezza interna dei regimi matrilinei, specie se "disarmonici" come quelli akan (idea troppo spesso acriticamente accettata dalle antropologie della parentela); la non adattabilità dei gruppi di discendenza unilineare a contesti dominati dalla logica di mercato e dalla presenza statale (supposizioni presenti in gran parte dei lavori su società dell'area degli anni '50-'70: Fortes 1950, 1953, 1969; Schneider & Gough 1961). In realtà alcuni segnali distonici erano presenti in altri studi. Hill (1963) aveva mostrato la centralità dei gruppi di discendenza uterina nel processo di creazione di piantagioni di cacao, in Ghana, nel corso dei primi decenni del secolo; Okali (1983) aveva poi ribadito l'importanza dei vincoli matrilinei nella gestione delle coltivazioni industriali. I maggiori problemi alle iniziali ipotesi dinamiste erano creati, però, ancora una volta, dall'irrompere della complessità storica delle società dell'area. Alcune ricerche mostravano il coinvolgimento di mercanti nzema nel commercio del legname fin dai primi anni dell'Ottocento (Verdeaux 1979: 70), nella coltivazione di palme da olio e della gomma, qualche decennio dopo (Dumett 1971: 86) e comunque tra i maggiori imprenditori ghanesani dell'epoca (Dumett 1983: 672). Ora, se l'intera area nzema era caratterizzata, fin dal XVI secolo, da una notevole complessità politico-sociale e da una forte dinamicità economica; e se la gestione delle coltivazioni industriali risaliva, come in tutta l'Africa occidentale, ai primi dell'Ottocento (o addirittura ad epoche precedenti), diveniva difficile immaginare

che l'introduzione del cocco potesse aver avuto effetti tanto disgreganti su un mondo che in nessun modo si poteva rappresentare come ancorato ad un immobile passato "tradizionale". I rapporti tra matrilinearità, centralità dei gruppi di discendenza nella scena politica ed economica, e processi sociali non potevano essere posti nei termini di una rigida opposizione tra immobilità del quadro "tradizionale" ed improvvisa dinamicità del mondo sopravvissuto al contatto con il capitalismo (Comaroff 1984).

L'oggetto ed il problema della mia ricerca, collocati tra un materiale etnografico, raccolto a partire da logiche ed interessi diversi dai miei, e una letteratura antropologica critica, complessa e storicamente approfondita, facevano fatica a trovare definizioni e rappresentazioni chiare e distinte. Ovvio quindi che, in partenza per il Ghana, fossi spinto a ripetermi che il contatto «con gente reale che faceva azioni reali» (Ortner 1984), il rapporto salutare e fattuale con il campo, mi avrebbe aiutato a capire. Anche in questo caso, però, andavo incontro a una realtà ben più complessa. Atterrato ad Accra, e presi i contatti con la burocrazia ghaneana, mi resi subito conto di quanto quel mondo fosse mutato rispetto ai racconti ambientati nel 1954: nessuno si preoccupò di presentarmi Rowlings.

2.2. «A pure Nzema»: Moke Mieza (9)

A Beyin, antica capitale dello Nzema Occidentale, nel Forte settecentesco del quale era custode, Thomas Moke Mieza mi attendeva. L'idea che Mieza, l'interprete di Signorini e di Grottanelli, il collaboratore di Lanternari, l'uomo che, anni prima, aveva visitato Roma, attendesse il mio arrivo, mi dava sicurezza.

Dal mio diario di campo:

25 Marzo 1989. Arrivati a Beyin alle 18.00, dopo otto ore di auto; è quasi buio, ma il Forte, per fortuna, è ancora in piedi e, a quel che sembra, in buone condizioni. Ci ricevono due donne che parlano inglese. Mieza non c'è, è in un villaggio dell'interno, dove ha una sua piantagione di palme da cocco.

Solo più tardi imparai che il legame tra Mieza, gli antropologi (me compreso) e le sue piantagioni di cocco era ben più concreto e significativo: allora vinse lo scoramento.

Mieza, che ha oggi 57 anni, è ormai un anziano, rispettato a Ngelekazo, suo villaggio di nascita e di residenza, e a Beyin, centro nel quale lavora. Al tempo del primo incontro con gli antropologi italiani aveva poco più di trent'anni ed era uno di quei giovani maestri nzema, ancora oggi tra i migliori parlanti inglesi dell'area, istruiti nelle scuole create proprio da Nkrumah. Mieza è un *self made man*. In linea uterina egli è legato ad un lignaggio non aristocratico, e, per via paterna, è solo indirettamente connesso agli uomini che, nei centri di Ngelekazo e Beyin, controllano ricchezze e potere. In base alla logica del diritto e del sistema politico nzema, Mieza è in qualche modo "non cittadino" nel suo villaggio natale. Egli, infatti, è figlio di una donna di un segmento di un matrilineaggio Nvavile che conserva il ricordo del legame matrilineo con un potente lignaggio dell'area del fiume Tano, pur essendone ormai separato. Nell'area costiera, dove giunsero probabilmente a metà Ottocento, i membri di questo segmento matrilineo non avevano alcun diritto di accesso al suolo ed al suo sfruttamento: dovettero pertanto legarsi, attraverso matrimoni, ai gruppi di discendenza che qui controllavano la terra. A Ngelekazo la madre di Mieza giunse sposando un uomo, Eworade Moke che, per quanto anch'egli membro di una linea uterina "forestiera", occupava una posizione di maggior prestigio. Egli, infatti, era un uomo di un lignaggio del clan Twea che controllava lo *stool* ad Ekpu, un villaggio dell'interno a non molti chilometri dal mare. Era nato a Ngelekazo in seguito al matrimonio di sua madre con un potente uomo di uno dei due lignaggi aristocratici del villaggio. Comprendere la collocazione sociale, l'identità e lo status di Mieza è importante non solo ai fini di una caratterizzazione della persona con cui i ricercatori hanno interagito, ma anche per un'analisi delle strategie individuali che hanno guidato, nel corso degli anni, il rapporto di quest'uomo con gli antropologi. Mieza rimase orfano all'età di nove anni; nel 1944, infatti, il padre morì improvvisamente. Di questo evento, sul quale Mieza preferisce tacere e del quale tace anche l'etnografia, la gente parla come di un noto caso di fattucchieria, determinato dalla contesa politica che, come sappiamo, divide Ngelekazo. Eworade, figlio di un uomo del lignaggio

Ezohile di Ngelekazo e di una donna Twea di Ekpu, scelse di appoggiare i membri del lignaggio dei capi Twea di Ngelekazo, perché imparentati matrilinearmente al proprio, abbandonando invece i propri "padri" Ezohile (10). Questi, ovviamente, lo avvelenarono. Il tragico evento legò Mieza alla fazione Twea e gli consentì di accumulare un credito che avrebbe potuto sfruttare nel tempo. Dopo alcuni anni di convivenza con la madre, Mieza andò a vivere nel vicino villaggio di Elloyin, presso un ricco *avuwonyi* (zio materno) di quella. Anche in questo caso, però, vicende di stregoneria segnaron la sua esistenza. Almeno tre delle storie di vita *nzema* ripubblicate da Grottanelli nel 1988 (n.7, n.8, n.10) riguardano appunto morti causate da stregoneria all'interno del segmento di lignaggio cui appartengono Mieza e suo zio Bebu. Costui, "proprietario" di un'estesa piantagione di cocco nel territorio di Ngelekazo, morì nel 1966, per vicende che solo nei racconti odierni appaiono direttamente connesse con il controllo della importante fonte di ricchezza rappresentata dalle palme da cocco. Mieza fu aiutato dallo "zio ricco" negli studi e fu solo grazie a lui che poté ottenere il titolo di maestro. Negli anni successivi esercitò questa professione, ma le sue aspirazioni di arricchimento e di ascesa sociale sembravano bloccate su tutti i fronti. L'unico bene che il suo lignaggio controllava nell'area, la piantagione di Bebu, era oggetto di contese dai tragici effetti. Il supporto paterno gli era venuto meno, e quello dei suoi protettori Twea non sembrava garantirgli benefici immediati. Il suo status socio-politico e le tensioni sociali che lo avevano circondato non gli fornivano alcuna sicurezza: fece allora il pescatore, il raccoglitore e il macinatore di noci di cocco in una delle prime "officine" dell'area, trovò impiego come custode del restaurato Forte di Beyin. La prima, concreta, possibilità di ascesa sociale ed economica fu rappresentata, però, dal suo incontro con gli antropologi. La sua intelligenza, la sua abilità diplomatica, il suo essere comunque legato ad uno dei lignaggi più importanti dell'area, il credito che gli derivava dalle particolari vicissitudini, ne fecero ben presto un uomo chiave delle missioni etnologiche.

Gli antropologi sono stati la sua grande occasione, sono divenuti il suo vero *agya pade* (beni duraturi, secondo una problematica traduzione). In quanto "beni che producono ricchezza" gli antropologi hanno ricambiato l'importante aiuto di Mieza. Indirettamente, sul piano del prestigio sociale, ribadendo

continuamente in pubblico la loro totale fiducia in lui; direttamente, attraverso i pagamenti con i quali tutti lo hanno ricompensato. Tra il 1983 ed il 1988 Mieza ha potuto impiantare una propria piantagione di cocco su un terreno di 24 acri, ricevuto in *abusa* (11). Se l'accesso al suolo gli fu garantito da un lignaggio di capi Twea dell'area di Ekpu-Nuba, legato al matrilineaggio del padre, e dunque in base a meccanismi profondamente "tradizionali", il denaro necessario per l'acquisto delle piante e per la conduzione dei lavori è stato fornito per intero dagli antropologi. Oggi, dopo le missioni degli anni appena trascorsi, la piantagione di Mieza si è ulteriormente ingrandita, come egli stesso non ha mancato di comunicarmi in alcune sue recenti lettere. Piantagioni, cocco, antropologi, ascesa sociale e contesa politica sembrerebbero essere, in Mieza, elementi di un unico campo di azioni e di rappresentazioni. La mancata presenza al mio arrivo, il suo "attendere" nella piantagione di Nuba, erano, forse, un significativo indice di fedeltà.

2.3. «Di nwohoa»: giocare (la scena)

Il primo incontro con gli anziani del villaggio di Ngelekazo avvenne nello spazio interno di un *compound*, al riparo di un capanno: da un lato un mio collega, Mieza ed io, di fronte, ed ai nostri lati, una decina di uomini. Per loro parlarono l'*abusua kpanyinli* (il capo lignaggio) del lignaggio che controlla il potere politico a Ngelekazo, e i più giovani capi della locale compagnia *asafo* (12). Fatta la dovuta libagione agli antenati ed alle divinità del luogo, e spiegati gli obiettivi della ricerca, Nyanzu Mensa, il capo lignaggio Twea, dopo aver dato il suo assenso formale, abbassando il tono della voce, iniziò a raccontare:

I nostri antenati giunsero in quest'area da un posto chiamato Anya-Anyea, ad Ovest. Erano Andwalo Kwadjan I, uomo, Tomenle Akpo, uomo e fabbro, Ebunlumi Twea, donna...

Si trattava del racconto dell'arrivo degli antenati del lignaggio nel territorio sul quale i loro discendenti uterini vantano oggi diritti primari di sfruttamento e di controllo.

Racconto che si presta a letture complesse e stratificate e che dimostra, attraverso metafore proprie del discorso del potere nzema, la presa di possesso simbolica, e quindi agricola, politica e sociale insieme, del territorio da parte di un gruppo di discendenza. A partire dall'azione colonizzatrice dei primi antenati, i Twea di Ngelekazo dichiaravano di essere i legittimi titolari del potere. La mappa di fondazione mitica dell'occupazione del territorio si riferiva, disse l'*abusua kpanyinli*, ad un tempo ormai lontano e, comunque, a prima dell'arrivo del cocco nello Nzema Occidentale (fine del XIX secolo). Non era possibile, mi disse, stabilire precisi rapporti tra quell'epoca e chi oggi effettivamente occupava con le proprie palme da cocco il suolo messo a coltura dagli antenati. Questo, però, era sicuramente possibile per il periodo successivo alla diffusione del cocco. Egli conosceva, infatti, a memoria i nomi di tutti gli uomini cui il proprio lignaggio aveva concesso suolo per la coltivazione del cocco, il loro lignaggio di appartenenza, il titolo in base al quale ebbero accesso al suolo, l'estensione della concessione, il numero delle palme cresciute, e i diversi passaggi ereditari cui ogni piantagione era stata sottoposta a partire dall'originario coltivatore ad oggi: «Se vuoi ti posso aiutare», disse Nyanzu Mensa.

Sul momento non notai l'assenza, tra gli anziani, di colui che del potere politico era la personificazione ed il gestore, il capo di Ngelekazo, il Twea Andwalo Kwadjan IV. Allo stesso modo non badai ad una certa confusione che ci fu intorno a noi al momento di decidere dove, in quale *compound*, tenere la riunione, così come non notai che la casa dove questa avvenne non era il "palazzo dei capi", quella in cui si conservano gli *stools* del lignaggio aristocratico, i seggi sui quali si ritiene siano costantemente presenti gli spiriti degli antenati.

Altri segnali sospetti giunsero qualche tempo dopo. Decidemmo, con il mio collega e Mieza, di invitare a pranzo al Forte una delegazione del villaggio di Ngelekazo per ricambiare l'accoglienza ricevuta. Lasciammo a Mieza il compito di scegliere un numero ristretto di invitati. Il giorno previsto la delegazione giunse puntuale, ma con nostra grande sorpresa nessuno dei personaggi, la cui presenza avevamo previsto e auspicato, era nel gruppo. Cosa era successo? Il nostro invito non era stato gradito? Niente di tutto questo, ci assicurò Mieza.

Al contrario gli anziani avevano molto apprezzato l'invito. Semplicemente vi erano stati dei problemi nella scelta delle persone. Tra i presenti, oltre ad alcuni stretti parenti uterini di Mieza, vi erano Martin Boah, uno dei due capi della compagnia *asafo*, e Nanà Arzane IV, capo di Allowule, villaggio vicino, membro del potente lignaggio Ezohile, un importante segmento del quale era localizzato a Ngelekazo. Fu costui, uomo completamente partecipe del suo ruolo, a condurre gli essenziali rituali di apertura e di chiusura del pranzo. Nel lasciarci, il capo di Allowule ci ringraziò e ci invitò ad andarlo a trovare nei *compounds* di Ngelekazo, dove lui e la sua *family* vivevano. Anche in questo caso l'interesse per quanto avveniva sotto i miei occhi fece passare in secondo piano i dubbi suscitati dalla composizione del gruppo. Dubbi che ripresero corpo quando, qualche settimana dopo, decisi di iniziare il censimento di Ngelekazo e di cercare qualcuno che potesse accompagnarmi nei trenta *compounds* del villaggio. Mieza, fin dall'inizio, si mostrò riluttante all'idea di essere lui il mio accompagnatore: non era il caso che lui entrasse in ogni casa, altri potevano essere più indicati. Fu lui stesso, dopo qualche giorno, a suggerirmi Martin Boah, il capo della compagnia *asafo*, intelligente, disponibile. Accettai e, contattatolo, iniziammo subito a lavorare.

Perché Mieza aveva preferito non accompagnarmi? Perché, diversamente da lui, Martin poteva entrare in ogni casa? Qualche chiarimento incominciai ad averlo solo nel corso del censimento. Nel frattempo lavoravo con Nyanzu Mensa sulla mappa catastale (quella in cui erano ricordati ogni passaggio ereditario ed ogni proprietà) e questo mi consentiva già di avere una qualche conoscenza sulla distribuzione delle piantagioni tra i *compounds*. Fu così che, facendo il censimento nei *compounds* di membri del lignaggio Ezohile, con i quali nel frattempo avevo creato una rete di relazioni, ebbi modo di cogliere alcune evidenti divergenze di punti di vista sulla natura dei diritti in base ai quali tali persone controllavano il suolo delle piantagioni. Quelle piantagioni che, sulla base della mappa Twea, gli uomini del lignaggio Ezohile avrebbero dovuto coltivare in quanto terre concesse loro (o a loro antenati uterini) da uomini del lignaggio Twea, considerati loro "padri" (13), per i diretti interessati erano invece terre appartenenti al proprio

lignaggio (*abusua azele*). Constatata la contraddizione, mi limitai a riferirla a Nyanzu Mensa il quale mi fece notare che gli Ezohile potevano certo pretendere di avere quei diritti sui terreni delle loro piantagioni, ma l'unica cosa certa era che tutto il territorio di Ngelekazo era *abusua azele*, terra del lignaggio, solo per i discendenti di quegli antenati le cui vicende mi aveva raccontato. Del resto avevamo ricostruito insieme, con l'anziana "sorella" Ama Eckyi, le genealogie dei Twea dalle quali si vedeva con chiarezza che uomini Twea avevano sempre sposato donne Ezohile e che, quindi, i discendenti di tali donne non potevano non essere "figli" dei maschi Twea, che dai propri "padri" avevano ricevuto nutrimento e protezione. Le false pretese Ezohile erano dovute alla lite che da anni opponeva il suo lignaggio a quello Ezohile. Lite della quale mi raccontò la storia e che risaliva, in realtà, all'epoca dell'insediamento originario, ma che era esplosa negli anni iniziali del secolo, quando i "figli" Ezohile, in assenza di uomini adulti Twea, avevano tenuto in custodia lo *stool* dei propri *padri*, tentando però di non restituire mai più il controllo del potere. Solo per questo potevano ora, con falsità, affermare di aver ricevuto le terre dai propri antenati uterini. La lotta era stata feroce: Kaku Atobela, Eworade Moke, alleati dei Twea, erano stati avvelenati dalla magia Ezohile. A Gyampone, fedele *supporter*, qualcuno aveva sparato nel *bush*, uccidendolo. Uno dei precedenti capi del villaggio, Nana Andwalo Kwadjan II, era morto, dopo lunga agonia, di stregoneria (*sorcery*) provocata dai nemici. Lui stesso, come del resto l'attuale capo, erano costantemente sotto minaccia della potente azione magica di uno stregone (*ninsili*) assoldato dagli Ezohile, ma questo non lo preoccupava, essendo ormai divenuto cristiano, ed avendo comunque preso le sue precauzioni magiche.

Tornai dagli Ezohile, facendo loro intendere che ormai ero venuto a conoscenza del conflitto, del quale, però, avevo solo la versione della parte avversa. Mi diedero subito i nomi delle loro vittime, uccise dalla fattucchieria Twea: i migliori uomini del lignaggio erano caduti nei decenni trascorsi. Dopo qualche giorno mi convocarono, da solo, in un loro *compound* dove, attorniato dagli adulti del lignaggio e da figli di tali uomini, Gyeni, l'*abusua kpanyinli* Ezohile, e Nana Arzane, raccontarono la loro versione dei fatti. Gli Ezohile furono i primi a giungere

nell'area, occupata solo da alcuni schiavi del vicino centro di Elloyin, dediti all'estrazione del sale lungo la costa. I loro antenati misero a coltura la foresta e marcarono i confini. Mi fornirono una loro "mappa mitica" e formularono dal loro punto di vista la distribuzione degli attuali diritti fondiari. I Twea, in realtà discendenti di schiavi, avevano usurpato quei diritti nel corso della successione ad un re dello Nzema, quando ebbero la fortuna di appoggiare il pretendente che avrebbe poi vinto. Ricostruirono la propria genealogia, dalla quale si evinceva con chiarezza che se alcune donne Ezohile avevano sposato uomini Twea, sempre, nella generazione precedente un uomo Ezohile aveva preso una donna Twea. I discendenti di tali donne, oltre che discendenti di schiavi, erano comunque loro "figli". Le loro piantagioni erano state create legittimamente su terre sulle quali vantavano diritti primari ed originari (14).

La scena cominciava ad assumere contorni più netti. Le "mappe mitiche" e quelle "catastali", nelle due diverse versioni, non erano documenti dal semplice valore referenziale rispetto ad una realtà di oggettivi diritti fondiari su concreti appezzamenti di terra. Erano proiezioni simboliche ed ideologiche che dichiaravano, esibivano, modellavano e manipolavano, all'interno di una contesa politica, i diritti, proiettando sulla serie reale di appezzamenti e piantagioni, opposti schemi interpretativi. Esse disegnavano nello spazio agricolo di Ngelekazo la geografia dei rapporti politici e sociali tra i due matrilineaggi egemoni, e nello stesso tempo conservavano ed esprimevano la storia dei rapporti di potere tra tali gruppi. La loro esibizione era un momento essenziale della faida, tra i due gruppi di discendenza, una dichiarazione di potere ed una manipolazione ideologica delle vicende storiche e sociali. Avvicinarsi a tali fonti richiedeva estrema cautela, e il possesso di una chiave di lettura che consentisse di muoversi con consapevolezza negli elettrizzati circuiti del sistema sociale.

Insieme alla comprensione della reale natura delle "mappe" raccolte, sembravano ora trovare qualche risposta anche quei particolari eventi che avevano caratterizzato la ricerca. Il primo incontro pubblico aveva generato non pochi problemi. Gli anziani avevano pensato di ricevere gli europei nella casa dei capi, ma la fazione Ezohile si era opposta: la riunione doveva avvenire in un loro *compound*. Al rifiuto dei Twea, gli Ezohile

risposero non partecipando all'incontro. A loro volta quelli del lignaggio dei capi, preferendo non aggravare la situazione, decisero di tenere la riunione in uno dei *compounds* neutrali e di privarla, in tal modo, di ogni carattere pubblico. Non contenti, però, gli antropologi vollero chiamare nuovamente in pubblico la comunità. Anche questa volta toccò a Mieza la difficile parte del mediatore. Gli Ezohile correvano il rischio di essere tagliati fuori, rischio tanto maggiore se si considerava che i bianchi volevano conoscere proprio la storia di quelle questioni fondiari e politiche per le quali la lite era sorta. Decisero di partecipare, ma questo escludeva automaticamente i Twea. Nessuno degli anziani Twea incontrati nel villaggio volle infatti far parte del gruppo. I loro interessi, però, furono salvaguardati da Martin Boah, figlio di un uomo Ezohile, ma membro di un lignaggio Alonwoba legato strettamente ai Twea, che in qualità di capo della compagnia *asafo* poteva comunque rappresentarli. Mieza portò alcuni suoi parenti, in maniera tale da conferire, anche questa volta, un carattere non pubblico all'incontro. Per quanto abile mediatore, Mieza, infine, non potè sostenermi nel mio progetto di censimento: era troppo coinvolto nelle vicende drammatiche della faida perché potesse entrare in ogni *compound* e, attraverso le domande sulle piantagioni, rievocare inevitabilmente tensioni insostenibili. Boah, per la sua qualità di capo *asafo*, per la sua collocazione genealogica e per la sua età, che gli aveva impedito di vivere personalmente le vicende più drammatiche, che avevano tracciato un solco forse insuperabile tra gli uomini della generazione precedente, era la persona giusta per questo compito.

Mi rendevo conto per la prima volta dell'effetto "catastrofico" che il mio entrare nella comunità, toccando proprio il nodo dei diritti politici e fondiari, aveva dovuto avere sulle persone che mi circondavano. Comprendevo infine come proprio l'interesse per i problemi fondiari avesse finito per spingere quegli uomini a rivelare, per timore e per gli effetti perversi del gioco politico, più che per una dialogica volontà di collaborazione, informazioni mai emerse prima. Le celebrazioni del *kundum*, l'ennesimo rischio che membri delle fazioni rivali si incontrassero nel Forte, il commento di Mieza, giungevano nel momento in cui la scena sociale iniziava ad apparirmi più chiara.

Stavo realmente andando più a fondo nella mia comprensione di quel mondo?

Nell'ascoltare il commento di Mieza pensai, innanzitutto, che egli, come me, stesse constatando che livelli della realtà sociale, prima a me del tutto ignoti, erano ormai emersi con chiarezza. Intuivo, però, che dietro questa constatazione si celavano, non esplicitati, timori e riserve che, solo ora posso tentare di leggere. Mieza comprendeva come tutta una serie di protezioni, di difese che lui stesso aveva, forse inconsapevolmente, frapposto tra gli antropologi e quel suo mondo, fatto anche di interessi violentemente espressi e perseguiti, tra il suo sentirsi informatore quasi "ufficiale" ed il suo essere membro schierato, coinvolto e compromesso della sua società, fossero venute ormai meno. Cosa avrebbe significato per lui tutto questo? Avrebbe potuto continuare a mediare tra i suoi diversi ruoli, tra i contesti nei quali si svolgeva la sua esistenza, tra le diverse identità che si era costruito? Ed io stesso, volendo entrare in questo spazio di coinvolgimento critico, cosa speravo di aver trovato, al di qua del suo, del loro mascheramento? Ero, alla maniera decostruzionista, riuscito ad entrare nell'ordine di quel testo etnografico, e ad "evocare" alcuni ignoti aspetti del gioco locale di produzione di senso? O ero riuscito semplicemente a creare rappresentazioni né più chiare né più distinte di quelle precedenti, ma solo più rischiose?

Mieza, del resto, sembrava volermi mettere in guardia. Se anche, di fronte a me, egli appariva ora più parziale, più coinvolto, come potevo io sperare - sembrava ammonirmi -, come potevo io stesso sperare di rimanere immune, di non essere coinvolto in quelle forze che, nel mio desiderio di "oggettivazione", avevo voluto "evocare" al di sotto dei filtri protettivi? Volevo una verità sulle vicende della lite? Lui, con tutta la sua fazione, mi forniva quella ufficiale, quella Twea. Da straniero, certo, non ero affatto obbligato a scegliere ed anzi Mieza pareva comprendere che proprio nella pluralità di prospettive poteva individuarsi uno spazio di comprensione. Sapeva però che quello spazio era sottoposto a "perturbazioni", a "forze" che avrei dovuto controllare.

I membri delle fazioni rivali giunsero nel Forte in tempi diversi, ma tutti, in forme differenti, tornarono su quanto, volendo andare a fondo, avevo scoperto. Nyanzu Mensa,

ribadendo con la simpatia ed il calore che gli erano propri, il peso umano del rapporto che avevamo instaurato. *Nanà* Arzane scegliendo modi più consoni al suo interpretare il ruolo di capo. Giunse la sera tardi, quasi del tutto ubriaco, trattando male quanti gli capitavano a tiro. Durante i giorni del *kundum* è lecito, per i capi, ubriacarsi e comportarsi sgarbatamente. *Nanà* Arzane agiva nella "tradizione". Giunto da me fu invece molto formale. Mi ricordò che mi avevano affidato verità segrete ed importanti. Mi disse che era certo che ne avrei fatto buon uso, una volta giunto in Europa e che comunque sperava che il mio viaggio di ritorno non avrebbe presentato alcun tipo di problema. Pur convincendomi sempre di più di essere realmente andato a fondo nella mia indagine, percepii tutti i timori di Mieza, e non potei fare a meno di pensare a quanto il parlare trasversale e violento del capo evocasse quel discorso della stregoneria che anni prima un'antropologa, certo più coinvolta di me, aveva dovuto imparare a praticare nel *bocage* francese (Favret Saada 1977).

3. Un modello alternativo

Ho affrontato l'analisi della personale esperienza di ricerca etnografica ponendo l'attenzione su tre punti: la specifica tradizione teorico-etnografica all'interno della quale la ricerca è stata condotta (§ 2.1); la strutturazione, il definirsi e l'evolversi dei rapporti con uno degli informatori chiave, ed insieme la collocazione di questa persona in una rete di essenziali rapporti sociali (§ 2.2); la particolare scena sociale nella quale l'etnografo con la sua "tradizione", l'informatore, con la propria storia, le proprie strategie e aspettative, gli attori sociali, attraverso le pratiche, le vicende e le rappresentazioni che li connotano in quanto attori, giocano i rispettivi ruoli (§ 2.3). Una tale tripartizione analitica ha valore euristico e non esaurisce di certo i possibili piani di riflessione critica sulla mia ricerca etnografica. In questa conclusiva sezione intendo mostrare come, proprio riflettendo su simili aspetti è possibile, da un lato, elaborare un'immagine dell'impresa etnografica più complessa e fruttuosa di quella dialogica o testuale; dall'altro

leggere in termini realistici, scientifici e non puramente retorici, il commento di Moke Mieza al procedere della mia ricerca.

La mia difesa dell'etnografia parte dal tentativo di recuperare parte di quella complessità dell'impresa etnografica che nella letteratura di impronta letteraria viene spesso taciuta, senza rinunciare all'esigenza di una consapevolezza epistemologica. Pur cercando di presentare il mio fare ricerca tra gli Nzema come un operare in un contesto dialogico e multivocale, ritengo necessario articolare e superare simili nozioni decostruzioniste. Occorre elaborare metafore che consentano di analizzare anche gli aspetti pragmatici dell'impresa etnografica, e rendano possibile uno studio approfondito e consapevole della centralità e della complessità del rapporto tra etnografia e tradizione teorica. Tanto nei suoi momenti teoretici, quanto nelle sue fasi più direttamente interattive e operazionali, la ricerca etnografica è intesa ed analizzata come "pratica di studio" di realtà socio-culturali complesse, sempre inscritta, in quanto "pratica", in precisi, definibili ed essenziali "campi" ed "ordini" di discorsività (scientifica). La mia rappresentazione della scena etnografica è partita da un'esplicitazione dei rapporti tra me (l'etnografo), la tradizione disciplinare della quale ero parte, le teorie ed i metodi con i quali mi stavo confrontando, le realtà che da queste teorie erano istituite, e il mondo nel quale stavo gradualmente entrando. Nella nozione di dialogicità proposta dai decostruzionisti il piano della riflessione teorica rimane spesso in ombra e solo raramente il dialogo viene inteso anche come rapporto dialettico, controllato e necessario, tra etnografia e antropologia (15). Nel caso nzema, invece, proprio il dover riflettere su tradizioni etnografiche diverse e, talvolta, non coeve, ha, fin dall'inizio, reso essenziale ed esplicita proprio questa accezione teoretico-operativa della dialogicità. In concreto, l'idea di una società chiusa poteva reggere? E quella di gruppi tribali senza storia? Ed era ancora sostenibile l'immagine di sistemi matrilinei in costante pericolo di disgregazione in presenza di un'improvvisa irruzione del mercato? Esistevano ancora i lignaggi? E, una volta compresa la loro attuale centralità nella vita sociale, a quale idea di lignaggio aderire? A quella classica, proposta da Fortes (1953, 1969), a quella marxianamente orientata della letteratura francese? O addirittura occorreva abbandonare il concetto stesso di lignaggio, come sostenevano Kuper

(1982) o Schneider (1984)? E perché non pensare ad una immagine diversa del gruppo di discendenza, magari influenzata dal mio aver lavorato in Europa, più attenta a quelle pratiche patrimoniali, e a quelle poetiche ideologiche che, da noi, costituiscono spesso il cuore di una simile forma di rappresentazione dell'identità sociale e politica? Domande simili, certo ovvie e banali in qualsiasi definizione realista della pratica etnografica, ma paradossalmente taciute nelle riflessioni decostruzioniste, hanno una diretta incidenza sul fare e sullo scrivere etnografia, così come l'aver fatto e l'aver scritto etnografia porta di solito gli antropologi ad esplicitare ed a tentare risposte a simili questioni teoriche. Ipotizzare o realizzare di fatto una divaricazione netta tra etnografia, intesa come attività retorica, e riflessione teorica, considerata a sua volta in termini letterari (Marcus & Cushman 1982: 40), può certo servire a rimuovere quei problemi di attendibilità e validità delle rappresentazioni etnografiche che restano centrali nelle antropologie realiste, ma non rispecchia in alcun modo l'attività etnografica intesa come pratica scientifica.

Di recente alcuni interventi (Moore 1987; Strathern 1987; Spencer 1989; Sanjek 1991) hanno appunto sottolineato, da punti di vista differenti, la difficoltà che le posizioni decostruttive hanno nel considerare il carattere "pratico" dell'etnografia, impresa scientifica che difficilmente può esser fatta coincidere con la sola attività di lettura/trascrizione/scrittura. Sanjek (1991: 619) mostra come la definizione del campo etnografico a partire dalla metafora testuale o da quella dialogica sia troppo generica, lasciando fuori dal quadro gran parte delle situazioni che organizzano l'interazione tra etnografo e realtà nella quale questi si muove. Ed insieme, come essa sia eccessivamente costrittiva, mostrandosi quasi esclusivamente interessata al significato, al valore segnico e comunicativo dell'interazione umana, lasciando di fatto insondabili aspetti essenziali dell'interazione sociale, e ritenendo quasi irrilevante l'esistenza di piani esterni a, anche se interagenti con, i diversi ordini simbolici (Sanjek 1991: 619; ma anche Moore 1987; Carrithers 1990; Wolf 1990a). Al di sotto di queste critiche si agitano timori di ordine più generale. Così Spencer (1989: 159, 160, 161):

Il mio senso di insoddisfazione rispetto alla svolta post-moderna nell'antropologia americana è duplice. In primo luogo vi è l'abbandono di qualsiasi considerazione dei problemi di validazione (...). (Quindi) è difficile evitare la conclusione che "l'intertestualità" è adoperata come una scusa *ad hoc* per abbandonare nello stesso tempo ricerche di tipo diretto (...). Sembra piuttosto evidente che il libro (*Writing Culture*) causerà un allontanamento dal fare antropologia in direzione di un criticismo e un meta criticismo anche più sterili (...) Infine vi sono già numerosi segnali che il criticismo letterario è sul punto di superare il limite tra l'atteggiamento descrittivo e quello prescrittivo (16).

In maniera più radicale, recentemente, Cirese (1992: 33):

L'oggetto delle indagini etno-antropologiche è il continuo dei vissuti, o si colloca in tutto o almeno, in parte anche altrove? E posto pure che l'oggetto fosse davvero quello, dovremmo rincorrerne il continuo fluire con il fluire indistinto del nostro discorso?

Attraverso la difesa dell'etnografia non si cerca più la difesa, epistemologicamente insostenibile, di forme acritiche di empirismo o di positivismo (Miceli 1990). Se l'etnografia non può essere appiattita sullo schermo della dialogicità retorica è perché, in quanto pratica stratificata e complessa, essa è sempre in rapporto dinamico con realtà dotate di processualità e capacità di reazione/interazione con l'ordine del discorso. L'abbandono di ogni criterio di validità, associato alla riduzione dell'etnografia a puro discorso/scrittura, oltre a causare la perdita irrimediabile di informazioni accumulate attraverso il metodo etnografico e organizzate in un sapere antropologico, sembra precludere la possibilità di individuare nuovi "dati", nuovi problemi. Il rischio cui gli autori qui ricordati vogliono reagire è l'annichilimento della pratica etnografica, e con essa di ogni discorsività scientifica e realista, a vantaggio di una critica antropologica proiettata sullo schermo di un silenzioso e inarticolato ipertesto, attraverso una etno-scrittura ridotta a video-gioco.

In linea con questi dubbi, se nella prima parte di questo scritto (§ 2.1) la pratica etnografica è colta nella sua dimensione teoretica, ovvero nel suo modellarsi attraverso una discorsività

multipolare, processuale, spesso conflittuale tra ricercatore, realtà e specifiche tradizioni disciplinari, nelle altre due sezioni (§ 2.2, § 2.3) questa attività intellettuale è vista, invece, nelle sue complesse dimensioni pragmatiche. Fare etnografia significa, da questo punto di vista, interagire costantemente con flussi organizzati di attività umane. Significa modificare con la propria azione tali attività, costantemente riadattare posizioni, ruoli, aspettative, comportamenti, in rapporto all'interazione sociale. I miei primi passi nella scena sociale furono certamente goffi, ignari di quanto accadeva intorno e inconsapevoli delle loro conseguenze sull'insieme organizzato delle attività della scena locale. Quando, però, pur non divenendo meno goffi, i miei movimenti iniziarono ad essere guidati da ipotesi sulle possibili organizzazioni di simili attività, allora il mio concreto fare etnografia dovette iscriversi consapevolmente in tale flusso di azioni. E con il mio si modificava lo stesso agire sociale degli attori: io non mi limitavo più a partecipare al flusso di informazioni che una particolare forma di organizzazione di attività sociali (particolare anche perché comprendente la mia presenza) aveva in un dato momento per me-l'etnografo. Non leggevo (o scrivevo) un testo, non ascoltavo semplicemente un dialogo né vi prendevo parte. In quanto io-antropologo tentavo di intervenire, di manipolare con il mio comportamento il comportamento altrui, e di gestire io, a mio vantaggio, il flusso comunicativo. L'Altro, gli altri, si mascheravano, opponevano resistenze, interagivano, collaboravano, manipolavano, tentavano anche loro il controllo della scena. Al di là dei risultati e delle interpretazioni, credo sia anche la maggiore o minore riuscita di questo costante tentativo di adattamento-controllo-manipolazione di relazioni sociali a rendere più o meno valida un'etnografia. In ogni caso la metafora dialogica appare pallida, fragile, riduttiva rispetto alla complessità dell'esperienza etnografica. Nel tentativo di adottare nuove, più articolate rappresentazioni dell'impresa etnografica, più utile, più adeguata alla realtà, mi pare, piuttosto, la metafora bourdieana di "campo di lotte", nel quale si confrontano e si scontrano interessi, comportamenti e rappresentazioni diverse:

La scienza si rafforza ogni volta che si rafforza la critica scientifica, cioè, inscindibilmente, la qualità scientifica delle armi a

disposizione, come la necessità, al fine di trionfare scientificamente, di utilizzare le armi della scienza, e soltanto quelle. Il campo scientifico è, in effetti, un campo di lotte come un altro, ma in esso le disposizioni critiche suscitate dalla concorrenza hanno qualche probabilità di trovare soddisfazione soltanto a patto di poter mobilitare le risorse scientifiche accumulate; più una scienza è avanzata (...) più la partecipazione alla lotta scientifica implica il possesso di un capitale scientifico consistente. Ne consegue che le rivoluzioni scientifiche non sono appannaggio dei più sprovveduti, ma di coloro che sono più dotati dal punto di vista scientifico (Bourdieu 1991: 20).

Fare etnografia, e riflettere criticamente su tale pratica, significa difendere il campo nel quale "le armi" della scienza antropologica possono continuamente affilarsi, venendo messe alla prova, ed attraverso il quale può costituirsi il suo specifico capitale scientifico. L'antropologo non si limita a tradurre, a interpretare, a scrivere una realtà altra: egli sul campo interagisce, confrontandosi e scontrandosi con essa. Nel campo etnografico l'antropologo, come lo scienziato, in quanto scienziato, adopera armi che deve mantenere sempre affilate, e proprio perché consapevole della parzialità della visione, della verità che egli consegue in ogni momento d'indagine, egli deve costantemente tentare di «vedere il punto di vista a partire dal quale (tale verità) viene enunciata, e dunque il gioco nel suo complesso» (Bourdieu 1991: 18). In questo l'antropologo si differenzia necessariamente dall'informatore e dall'attore sociale; anche qui, nella riuscita o nel fallimento di questo atteggiamento, e ben al di là della forma retorica della dialogicità, mi sembra risiedere una specifica responsabilità etica del ricercatore. Riflettere sulla "pratica" etnografica da una simile prospettiva rende possibile, inoltre, non dimenticare il problema nodale della ricerca di criteri che consentano il controllo della validità dell'attività e della produzione etnografica, in rapporto agli ordini di discorso teorici che caratterizzano la tradizione scientifico-antropologica. Sanjek (1991: 621) individua tre criteri di "validità": la "trasparenza teorica" (essere espliciti sulle proprie assunzioni teoriche), la "descrizione del percorso analitico del ricercatore", "la dichiarazione e l'esplicitazione delle fonti". In questo scritto ho

cercato di mostrare gli ordini del discorso teorico all'interno dei quali ha preso corpo la mia ricerca, di fornire una critica di alcune fonti adoperate e, soprattutto, di ripercorrere, alla luce della metafora del "campo di lotte", il concreto fare ricerca, i rapporti di forza, di potere, che strutturavano la scena etnografica.

La metafora del campo di lotte, diversamente da quelle letterarie (il testo o il dialogo) sembra, quindi, rendere possibile una rappresentazione processuale e pluridimensionale dell'attività etnografica. In essa, infatti, la consapevolezza di una riflessione critica si affianca ad un'analisi degli ambiti e dei discorsi teoretici, e si accompagna ad un'essenziale attenzione per il carattere pragmatico delle pratiche di ricerca. Il campo etnografico è costantemente aperto: la lotta coinvolge i rapporti teoretici tra l'etnografo e la sua tradizione disciplinare; quelli strategici (ma anche psicologici ed emozionali) tra scena locale ed etnografo; ed insieme quelli sociali (ma anche politici e ideologici) interni alla scena etnografica; e infine quelli storici (e quindi economici e politici), tra antropologia, forme di potere e realtà studiate. In questo senso lo sguardo dell'etnografo non può non essere multi-prospettico, attento alla teoria, alla prassi e ai processi, e non può non comprendere se stesso. In questo modo, infine, l'analisi della pratica etnografica si avvicina alle nozioni di "presente etnografico" (elaborata appunto da Sanjek) e di "etnografia processuale" (proposta da Moore 1987), legate a problemi teorici realmente nodali nel dibattito contemporaneo. Essa, come quelle, consente di cogliere l'etnografia come "pratica" e come "processo" e, aspetto teorico essenziale che ci riporta immediatamente a riflessioni comuni nella moderna antropologia, africanista e non (Comaroff Jh. 1984; Ortner 1984; Comaroff Je. 1985; Comaroff & Comaroff 1991; Moore 1987), di soffermare l'attenzione sui meccanismi sociali e politici di creazione, di produzione, di senso, e di pratiche, all'interno di scene sociali in continua, dinamica, realizzazione. Come le realtà cui si applica, l'attività antropologica può, deve forse, essere analizzata e compresa nelle sue caratteristiche dinamiche, nel suo essere continua, processuale e regolata produzione di senso a partire da comportamenti, pratiche e rappresentazioni. Qui, a mio avviso, l'importanza di una riflessione critica, realista e scientifica del fare etnografia e del

riflettere sulla pratica etnografica. Qui il limite di approcci letterari che, come Mieza in una sua recente lettera, tentano raffigurazioni nelle quali la coerenza e la forza tranquillizzante di certe metafore sembra avere il sopravvento sulla dinamicità e la complessità delle realtà umane, e dei nostri tentativi di comprenderle:

There is nothing wrong at Ngelekazo and Beyin, as well as in the Fort. Still your friends in Ngelekazo like Ezonle Kanra, Amo Kanra, Nyanzu Mensa, the old lady Amakyi, are well and strong.

Note

* Desidero ringraziare Italo Signorini per aver reso concretamente possibile la ricerca sul terreno (svoltasi in due periodi nel corso del 1989), e per la disponibilità da lui mostrata verso le mie interpretazioni, anche quando queste prendevano direzioni diverse da quelle sostenute da quanti, con capacità ed esperienza certo maggiori delle mie, mi avevano preceduto tra gli Nzema. Ringrazio quindi Mariano Pavanello, che ha condiviso con me gran parte dei periodi di ricerca sul campo. Ringrazio particolarmente Maria Minicuci per i continui, preziosi, suggerimenti su questo scritto e su molte altre questioni di antropologia. Per aver letto e commentato una precedente versione di questo saggio, ringrazio Cristina Papa. Questo scritto riprende una comunicazione presentata il 23 Maggio 1992 all'interno del Seminario su "Oggetti reali e oggetti di ricerca" organizzato a Pontignano (Siena) dalle Università di Siena, Cagliari e Perugia, e lo scritto inserito in un testo ciclostilato di materiali didattici ad uso interno del Corso di Dottorato di Ricerca in *Metodologia della ricerca antropologica* di quelle Università. Ringrazio gli organizzatori e tutti i partecipanti al seminario.

La grafia dei termini nzema è stata semplificata per ragioni editoriali.

1. Per un approccio alle prospettive decostruzioniste si vedano: Geertz 1973, 1988; Marcus & Cushman 1982; Clifford & Marcus 1986; Marcus & Fischer 1986. Tra le critiche, importanti quelle apparse nella rivista *Critique of Anthropology* (vedi bibliografia). Nel dibattito statunitense: Keesing 1987; Sangreen 1988; Roth 1989; Birth 1990; Carrithers 1990 (con i relativi dibattiti). Per altre critiche: Moore 1987; Leach 1989; Rebel 1989a, 1989b; Spencer 1989; Wolf 1990a, 1990b; Sanjek 1991. La riflessione sul lavoro etnografico non è prerogativa esclusiva dell'antropologia statunitense. Per l'Italia, tra gli altri, oltre ai classici testi di Cirese, Bianco e Delitala, l'ancora attuale introduzione alla *Terra del rimorso* (1961) di De Martino e il volume monografico de *L'Uomo* (1980, IV, 2: "La ricerca sul terreno"). Per la Francia, tra gli altri, oltre ai *Tristi tropici*, o ai classici lavori di Leiris e Griaule, i recenti volumi monografici di *Etudes Rurales* ("Le texte ethnographique", 1985, 97-98); degli *Actes de la recherche en sciences sociales* ("Recherches sur la recherche" 1988, 74); e l'interessante saggio di J.

Bahlou: "France-Usa: ethnographie d'une migration intellectuelle", *Ethnologie Française* 1991, 1, 21: 49-55.

2. Spesso, anche nell'accesso dibattito anglosassone, si tende ad esagerare il carattere innovativo della recente sensibilità epistemologica mostrata dagli antropologi decostruzionisti. In realtà l'attenzione ai diversi e complessi problemi legati alla ricerca etnografica è tema classico e centrale dell'intera antropologia culturale statunitense fin dalle sue origini. Un testo come quello di Rabinow sul Marocco (1977), ad esempio, sembra costituire un importante momento di congiunzione tra una riflessione metodologica sul *fieldwork*, molto vivace negli anni '50- '70, ed un'analisi più recente, attenta alle implicazioni epistemologiche che derivano dall'aver esplicitato la dimensione retorica dell'attività di scrittura etnografica. Marcus & Cushman (1982), fanno alcuni rapidissimi accenni alla precedente letteratura sul *fieldwork*, denominandola a volte «confessional literature» (pag. 26), altre «folklore of fieldwork» (pp. 26, 33, 58). Se entrambe le definizioni colgono alcuni limiti di questa letteratura, troppo spesso non interessata ad elevare il tono del dibattito epistemologico al di sopra di semplici considerazioni operative, esse celano comunque un pregiudizio ideologico sospetto. Sono infatti ignorati testi come quello di Devereux (1967), Freilich (1970), Chagnon (1974), Salamone (1979) in cui sono presenti importanti ed esplicite riflessioni epistemologiche, compiute, però, a partire da paradigmi lontani dalle propensioni letterarie di Marcus e Cushman. Un esame approfondito della letteratura sul *fieldwork*, precedente e coeva al libro di Rabinow, è, forse, ancora da fare, anche se, recentemente, un testo di Sanjek (1990) ed un saggio di riflessione teorico-epistemologica di questo stesso africanista (1991: 617, 621) hanno fornito essenziali contributi in tale direzione.

3. Il ciclo rituale che gli Nzema celebrano all'inizio di ogni anno.

4. La ricerca da me condotta tra gli Nzema del Ghana Sud-Occidentale è l'ultimo, in ordine di tempo, di una serie di studi che etnologi italiani hanno portato avanti presso la stessa popolazione dalla metà degli anni '50. Nella bibliografia non faccio riferimento ai numerosi scritti sugli Nzema, limitandomi a rinviare a Grottanelli (1977) e a Palumbo (1991) per un quadro completo.

5. I lavori di Cardona, Signorini e Wade-Brown, prendono di fatto le distanze dall'approccio di Grottanelli, assumendo prospettive di tipo cognitivo, strutturale e funzionale. Esplicitamente distanti da quelle di Grottanelli sono, poi, le posizioni di Lanternari che fin dal 1974 aveva fornito una lettura "dinamista", interessata ai fenomeni di mutamento causati dall'introduzione nello Nzema di un'economia di mercato.

6. E' infatti scritta da più autori che, adottando teorie diverse e differenti strategie retoriche, le conferiscono un carattere non olistico. Il caso Nzema potrebbe allora essere considerato un esempio evidente dell'assenza di connessioni "dirette e immediate" tra modalità di scrittura e carattere non "classico" delle forme retoriche di un'etnografia, da un lato, e status teorico dei discorsi che la organizzano o importanza dei suoi contenuti antropologici, dall'altro.

7. «New nations wanted new histories», e nuove forme di etnografia e di antropologia, notava infatti Keith Hart (1985: 243-272) in una sua presentazione dello stato degli studi di antropologia sociale dell'Africa Occidentale. Per una riflessione sul dibattito teorico nell'etnografia africana agli inizi degli anni Ottanta, e per una critica della dicotomia che oppone ipotetici contesti tradizionali e

modernità, si vedano: Le Bris E., Le Roy E. & Leimdorfer, F. 1982; Comaroff 1984; Amselle & M'bokolo 1985.

8. Gli studi di Dumett (1971, 1983); Wilks (1975, 1982); Arhin (1983); McCaskie (1983, 1986), per non citarne che alcuni.

9. Queste brevi note su Mieza non intendono essere un'analisi di una figura, quella dell'informatore privilegiato, sulla quale vi è un'abbondantissima letteratura (Griaule 1948; Casagrande 1960; *L'Uomo* 1980; Sanjek 1990).

10. Il sistema terminologico *nzema* è di tipo Crow. Il termine "padre" indica, oltre al proprio genitore reale, i suoi fratelli uterini, i figli della sorella del padre e, in contesti politici, l'intero segmento di matrilinearità cui appartiene il padre di un "ego" maschio. Si vedano Signorini 1978; Palumbo 1991, 1992a.

11. Il contratto *abusa* è una forma di condivisione agraria, diffusa in tutto il Ghana, che consiste nella concessione di un terreno ad un coltivatore privo di diritti di accesso, e nella divisione delle piante frutto del suo lavoro, secondo una proporzione di 2/3 delle piante al contadino e di 1/3 ai titolari dei diritti di accesso: Lanternari 1974; Palumbo 1991.

12. Le compagnie *asafo* sono un'istituzione tipica dell'area akan, oggi molto meno importante che in passato, quando queste aggregazioni di uomini costituivano il cuore degli eserciti tradizionali.

13. *Suakunlu mrale azele*: terre date a figli di uomini del lignaggio. Per un'analisi del sistema fondiario, Palumbo 1991.

14. Per un'analisi di tali conflitti Palumbo 1991, 1992a.

15. Marcus & Cushman (1982: 40), in verità, anche se in maniera molto rapida, riflettono anche su questa accezione del "dialogo". Il rapporto critico tra etnografo e tradizione etnografico-teorica nella quale egli si inserisce è, però, considerato dai due autori come uno «dei modi più comuni e più validi per introdurre (nell'etnografia) un'atteggiamento auto-riflessivo». Si tratta evidentemente di una versione precisa e particolare di complessi problemi epistemologici, lontana non solo dai molteplici approcci realisti di filosofia della scienza (Outhwite 1989; Putnam 1990; e, per una significativa riflessione interna al discorso antropologico, Miceli 1990, in part. cap. VI), ma, in fondo, anche dalle spesso elaborate posizioni di quelle filosofie della conoscenza più sensibili ad approcci ermeneutici al discorso "scientifico" (per una chiara, anche se evidentemente esterna alla pratica antropologica, presentazione italiana delle quali: Borutti 1991).

16. Queste critiche giungono a sette anni di distanza dalla dichiarazione di appartenenza alla sfera dei «practicing anthropologists», e non a quella degli «intellectual historians of anthropology», fatta da Marcus & Cushman (1982: 28). Costoro, in una sezione del loro saggio (1982: 58-61), dimostrano una palese difficoltà a pensare i problemi teorici ed il rapporto tra teoria ed etnografia, giungendo a ventilare, per simili essenziali problemi, una soluzione che evoca, in maniera certo semplicistica, un approccio storiografico-crociano (*ibidem*: 61) che ridurrebbe i tentativi di comprensione delle processualità storico-sociali solo a preliminari tentativi di elaborazione di una autocoscienza critica. I precoci tentativi di auto-giustificazione sembrano rivelare, in questi suoi rappresentativi esponenti, il timore, di fatto realizzatosi, che la nascente antropologia decostruzionista

potesse andare incontro ad un processo di "cliffordizzazione". Per una constatazione di analoghe difficoltà, tra i molti esempi possibili: Sangreen 1988; Carrithers 1990; Miceli 1990; Levi 1991.

Bibliografia

- Ackah, J.Y. 1965. *Kaku Aka and the split of Nzema*. M.A. Thesis. Legon: University of Ghana.
- Actes de la recherche en sciences sociales*. 1988. Recherches sur la recherche. Vol. 74.
- Agar, M. 1980. *The professional stranger: an informal introduction to ethnography*. New York: Academy Press.
- Amselle, J.-L. & E. M'bokolo (a cura di) 1985. *Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique*. Parigi: Editions la découverte.
- Anthropological Quarterly*. 1973. Ethnographic fieldwork. A mirror for self and culture.
- Appadurai, A. 1986. Theory in anthropology. Center and periphery. *Comparative Studies in Society and History* 28, 2: 356-361.
- Arhin, K. 1983. Rank and class among the Asante and Fante in the nineteenth century. *Africa* 53, 1: 2-21.
- Bahloul, J. 1991. France-U.S.A.: ethnographie d'une migration intellectuelle. *Ethnologie Française* 21, 1: 49-55.
- Berreman, G.D. 1962. *Behind many masks. Ethnography and impression management in an Himalayan village*. Ithaca: Society for Applied Anthropology.
- Birth, K.K. 1990. Reading and the righting of writing ethnographies. *American Ethnologist* 17, 3: 549-557.
- Borutti, S. 1991. *Teoria e interpretazione. Per un'epistemologia delle scienze umane*. Milano: Guerini e Associati.
- Bourdieu, P. 1980. *Le sens pratique*. Parigi: Minuit.
- -- 1991. *Lezione sulla lezione*. Genova: Marietti (ed. fr. 1982).
- Casagrande, J. 1960. *In the company of man*. New York: Harper & Row (trad. it. 1966).
- Carrithers, M. 1990. Is anthropology art or science? *Current Anthropology* 31, 3: 263-282.

- Chagnon, N. 1974. *Studying the Yanomamö*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Cirese, A.M. 1980/81. A domande "concrete", astratte "risposte". *Uomo & Cultura* XII/XIV, 25-28: 3-41.
- -- 1992. "Il pane cibo e il pane segno", in *Il Pane*, a cura di C. Papa, pp. 29-33. Perugia: Electa Editori Umbri.
- Clifford, J. 1988. *The predicament of culture. Twentieth-Century ethnography, literature and art*. Cambridge: Harvard University Press.
- -- & G. Marcus (a cura di). 1986. *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*. Los Angeles: U.C.P.
- Comaroff, Jh. 1984. The closed society and its critics: historical transformations in African ethnography. *American Ethnologist* 11, 3: 571-583.
- Comaroff, Je. 1985. *Body of power, spirit of resistance. The culture and history of a South African people*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- -- & Jh. Comaroff 1991. *Of revelation and revolution. Christianity, colonialism and consciousness in South Africa, 1*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- De Martino, E. 1961. *La terra del rimorso*. Milano: Il Saggiatore.
- Devereux, G. 1967. *From anxiety to method in behavioral sciences*. Parigi-L'Aia: Mouton (trad. it. 1984).
- Dumett, R., 1971. The rubber trade of the Gold Coast and Asante in the nineteenth century: African innovation and market responsiveness. *Journal of African History* XII, 1: 79-101.
- -- 1983. African merchants of the Gold Coast, 1860-1905. Dynamics of indigenous entrepreneurship. *Comparative Studies in Society and History* 25, 4: 661-693.
- Etudes Rurales*. 1985. Numero speciale "Le texte ethnographique", pp. 97-98.
- Fabian, J. 1983. *Time and the other. How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Favret-Saada, J. 1977. *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le bocage*. Parigi: Gallimard.
- Firth, R. (a cura di) 1957. *Man and culture: an evaluation of the work of Bronislaw Malinowski*. Londra: Routledge & Kegan Paul.

- Fortes, M., 1950, "Kinship and Marriage among the Ashanti", in *African systems of kinship and marriage*, a cura di A.R. Radcliffe-Brown & D. Forde, pp. 252-284. Londra: Oxford University Press.
- -- 1953. The structure of unilineal descent groups. *American Anthropologist* 55, 1: 17-41.
- -- 1969. *Kinship and the social order*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Freilich, M. (a cura di) 1970. *Marginal natives: anthropologists at work*. New York: Harper & Row.
- Geertz, C. 1973. *The interpretations of cultures*. New York: Basic Book Incision (trad. it. 1987).
- -- 1988. *Works and lives: the antropologist as author*. Cambridge: Polity Press (tr. it. 1990).
- Graiule, M. 1948. *Dieu d'eau*. Parigi: Editions du Chêne.
- Grottanelli, V.L. 1977-1978. *Una società guineana: gli Nzema*. Voll. 1 e 2. Torino: Boringhieri.
- -- 1988. *The python killer. Stories of Nzema life*. Chigaco: Chicago University Press.
- Harré, R. 1977. *Introduzione alla logica delle scienze*. Firenze: La Nuova Italia (ed. ingl. 1960).
- Hart, K. 1985. The social anthropology of West Africa. *Annual Review of Anthropology* 14: 243-272.
- Henry, F. & S. Saberval (a cura di) 1969. *Stress and responses in fieldwork*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Hill, P. 1963. *The migrant cocoa farmers of Southern Ghana*. Cambridge: C.U.P.
- Kapferer, B. 1988. The anthropologist as hero. Three exponents of post-modern anthropology. *Critique of Anthropology* 8, 2: 77-104.
- Kea, R.A. 1982. *Settlements, trade, and politics in the seventeenth-century Gold Coast*. Baltimora e Londra: The Johns Hopkins University Press.
- Keesing, R.M. 1974. Theories of culture. *Annual Review of Anthropology* 3: 73-97.
- -- 1987. Anthropology as interpretative quest. *Current Anthropology* 28, 2: 161-176.
- Kuper, A. 1982. Lineage theory: a critical retrospect. *Annual Review of Anthropology* 11: 71-95.

- Lanternari, V. 1974. "L'acculturazione tra gli Nzima del Ghana: aspetti economici ed etico-sociali", in *Antropologia e Imperialismo*, pp. 94-118. Torino: Einaudi.
- Leach, E. 1989. Writing anthropology. *American Ethnologist* 16, 1: 137-141.
- Le Bris, E., Le Roy, E., Leimdorfer, F. (a cura di) 1982. *Enjeux fonciers en Afrique noire*. Parigi: Karthala.
- Levi, G. 1991. "Un dubbio senza fine non è neppure un dubbio. A proposito di microstorie", manoscritto, tradotto in *New perspectives in historical writings*, a cura di P. Burke. Londra: Polity Press.
- Lévi-Strauss, C. 1960. *Tristi tropici*. Milano: Il Saggiatore.
- L'Uomo. 1980. La ricerca sul terreno, numero speciale, IV, 2.
- Marcus, G. 1989. Imagining the whole. *Critique of Anthropology* IX, 3: 7-30.
- -- & D. Cushman 1982. Ethnographies as texts. *Annual Review of Anthropology* 11: 25-70.
- -- & M. Fisher (a cura di) 1986. *Anthropology as a cultural critique. An experimental moment in the human sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- McCaskie, T.C. 1983. Accumulation, wealth and belief in Asante history I: to the close of the nineteenth century. *Africa* 53, 1, 23-44.
- -- 1986. Accumulation, wealth and belief in Asante history II: the twentieth century. *Africa* 56, 1: 3-23.
- Miceli, S. 1990. *Orizzonti incrociati. Il problema epistemologico in antropologia*. Palermo: Sellerio.
- Moore, F.S. 1987. Explaining the present: theoretical dilemmas in processual ethnography. *American Ethnologist* 14, 4: 727-736.
- Nancel, L. & P. Pels 1989. Critique reflexivity in anthropology. A report on the Bob Sholte memorial conference, held in Amsterdam, December 1988. *Critique of Anthropology* 9, 3: 81-85.
- Narrol, R. & R. Cohen (a cura di) 1970. *A handbook of method in cultural anthropology*. New York: Columbia University Press.
- Okali, Ch. 1983. *Cocoa and kinship in Ghana. The matrilineal Akan of Ghana*. Londra: Kegan Paul International.

- Ortner, S. 1984. Theory in anthropology since the sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26: 126-166.
- Outhwaite, W. 1987. *New philosophies of social sciences. Realism, hermeneutics and critical theory*. Londra: MacMillan.
- Palumbo, B. 1991. *Le noci della discordia. Terra, eredità e parentela in una comunità Nzema (Ghana)*. Tesi di Dottorato in scienze etno-antropologiche.
- -- 1992a. Marriage, land and kinship in a nzema village. *Ethnology* XXXI, 3: 233-257.
- -- 1992b. Immagini del mondo. Dilemmi e dialoghi su etnografia, storia e potere nell'antropologia statunitense contemporanea. *Meridiana* 15: 109-140.
- Perrot, C.H. 1982. *Les Anyi-Ndenye et le pouvoir aux 18e et 19e siècles*. Parigi: Publications de la Sorbonne.
- Pool, R. 1991. Postmodern ethnography? *Critique of Anthropology* 11, 4: 309-332.
- Putnam, H. 1990. *Realism with a human face*. Cambridge (Ma.): Harvard University Press.
- Rabinow, P. 1977. *Reflections on fieldwork in Morocco*. Berkeley: U.C.P.
- Rebel, H. 1989a. Cultural hegemony and class experience: a critical reading of recent ethnological-historical approaches I. *American Ethnologist* 16, 1: 117-136.
- -- 1989b. Cultural hegemony and class experience: a critical reading of recent ethnological-historical approaches II. *American Ethnologist* 16, 2: 350-365.
- Roth, P.A. 1989. Ethnography without tears. *Current Anthropology* 30, 5: 555-569.
- Salamone, F. 1979. Epistemological implications of fieldwork and their consequences. *American Anthropologist* 81, 1: 46-60.
- Sangreen, S. 1988. Rhetoric and the authority in ethnography. *Current Anthropology* 3, 29: 405-436.
- Sanjek, R. (a cura di) 1990. *Fieldnotes. The makings of anthropology*. Ithaca e Londra: Cornell University Press.
- -- 1991. The ethnographic present. *Man n.s.* 26, 4: 609-628.
- Schneider, D.M. 1984. *A critique of the study of kinship*. Michigan: Michigan University Press.

- -- & Gough, K. (a cura di) 1961. *Matrilineal kinship*. Berkley-Los Angeles-Londra: U.C.P.
- Sholte, B. 1987. The literary turn in contemporary anthropology. *Critique of Anthropology* VII, 1: 33-47.
- Signorini, I. 1978. Nzema kinship terminology. *Paideuma* 24: 111-119.
- Spencer, J. 1989. Anthropology as a kind of writing. *Man n.s.* 24, 1: 145-164.
- Spradley, J.P. 1979. *The ethnographic interview*. New York: Holt, Rinehart e Winston.
- -- 1981. *Participant observation*. New York: Holt, Rinehart e Winston.
- Strathern, M. 1987. The persuasive fictions of anthropology. *Current Anthropology* 28, 3: 251-281.
- Thornton, R. 1983. Native ethnography in Africa, 1850-1920: the creation and capture of an appropriate domain for anthropology. *Man n.s.* 18, 3: 502-520.
- Tyler, S. 1987. Still rayting. Response to Sholte. *Critique of Anthropology* VII, 1: 49-51.
- Ulin, R.C. 1991. Critical anthropology twenty years later. Modernism and postmodernism in anthropology. *Critique of Anthropology* 11, 1: 63-89.
- Valsecchi, P. 1986. Lo Nzema fra egemonia asante ed espansione europea nella prima metà del XIX secolo. *Africa* (Roma) XLI, 4: 507-544.
- Verdaux, F. 1979. La tradition n'est plus ce qu'elle était. Deux cas d'heritage chez les Nzima Aduvle, Côte d'Ivoire. *Cahiers d'Etudes africaines* 73-76, IXI, 1-4: 69-85.
- Wax, R.H. 1971. *Doing fieldwork*. Chicago: University of Chicago Press.
- Weiner, F.J. 1992. Anthropology contra Heidegger. Part 1: anthropology's nihilism. *Critique of Anthropology* 12, 1: 75-90.
- Whitten, N.E. 1988. Toward a critical anthropology. *American Ethnologist* 15, 4: 732-742.
- Wilks, I., 1975. *Asante in the nineteenth century. The structure and evolution of a political order*. Cambridge: C.U.P.
- -- 1982. The state of the Akan and the Akan states: a discussion. *Cahiers d'Etudes Africaines* XXII, 3-4, 87-88: 231-251.

- Wolf, E.R. 1990a. Facing power. Old insights new questions, *American Anthropologist* 92, 3: 586-596.
- -- 1990b. *L'Europa e i popoli senza storia*. Bologna: Il Mulino (ed. ingl. 1982).
- Yengoyan, A.A. 1986. Theory in anthropology. On the demise of the concept of culture. *Comparative Studies in Society and History* 28, 2: 368-374.

Sommario

A partire dall'analisi dell'esperienza di ricerca in un villaggio nzema e di quella di scrittura etnografica, all'interno di una tradizione antropologica complessa e differenziata, questo scritto tenta una riflessione epistemologica sulla "pratica" etnografica. Nel proporre un modello realista dell'etnografia, intesa come "pratica" interna ad un campo disciplinare scientifico, si ribadisce la necessità di prenderne in considerazione la dimensione teoretica, quella pragmatica e quella ideologica. L'adozione di un modello di matrice bourdieana, pur recependo l'esigenza di una critica degli stessi criteri di oggettivazione, e quella di riflettere anche sulle dimensioni retoriche della pratica etnografica, consente di evidenziare limiti sostanziali delle recenti metafore letterarie attraverso cui, le recenti mode decostruzioniste e post-moderne dell'antropologia statunitense, leggono le complesse sfaccettature dell'etnografia.

Summary

Starting from an analysis of fieldwork experiences in a Nzema village, and of ethnographic writing, within a complex anthropological tradition, an epistemological reflection on ethnographic practice is attempted. A realistic design, within the boundaries of a scientific discipline, is proposed, together with

the need to consider the theoretical, pragmatic and ideological dimensions of ethnography. Such a bourdieian design, by stressing the relevance both of a critique of criteria for objectivity and of rhetorical dimensions of ethnographic practice, shows important limits of the literary metaphors through which recent post-modern American anthropology reads the many facets of ethnography.