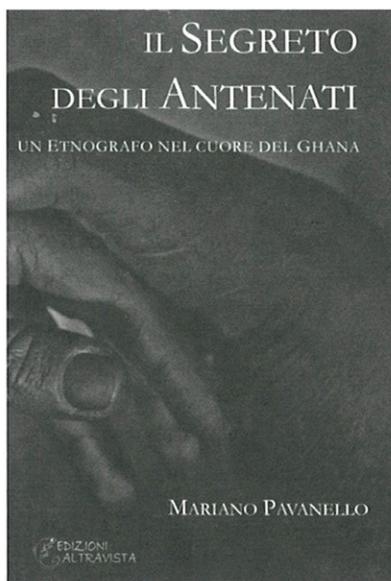


sono invece massicciamente presenti in Africa Centrale, da dove partivano invece gli schiavi diretti verso il Centro e il sud del nuovo continente (essenziali essi sono infatti nelle musiche caraibiche). L'origine delle *blue notes* (note di altezza variabile tipiche del blues) è spiegata a partire da una interessante ipotesi sulla sensibilità armonica riscontrabile in alcuni repertori e basata sulla presenza di un doppio centro tonale.

Alcuni esempi a confronto sono illuminanti della sicura discendenza del blues da specifiche musiche africane. Kubik compara alcuni strumenti, come una cetra monocorde, reperiti in Africa e in America. Le parentele nello stile esecutivo basato sul canto accompagnato da uno strumento a corde sono evidenti nel confronto tra un brano di Big Joe Williams del 1935 e uno registrato da Kubik in Camerun nel 1964, nei quali si rilevano anche solo all'ascolto parentele nel tipo di vocalità e nella relazione tra voce e strumento. Così un blues di Mississippi Matilda Powell del 1936 è paragonato con il canto di lavoro di una donna camerunense, che gli è simile sia per i contenuti delle liriche, sia per le caratteristiche ritmiche.

La seconda parte ricostruisce ed esemplifica alcuni momenti della storia musicale africana del XX secolo, che, soprattutto nei contesti urbani ha mostrato una dinamicissima capacità di inglobare e rielaborare i repertori che venivano dagli africani d'oltreoceano. Il caso su cui si sofferma maggiormente Kubik è quello del *kwela*, genere di ispirazione jazzistica, nato nell'Africa del Sud alla fine degli anni Quaranta. L'autore descrive e storicizza il singolare uso del basso a una corda e dei *pennywhistle*, economici flauti di metallo che i giovanissimi musicisti hanno utilizzato per sostituire i sassofoni, ma in particolare dedica alcune pagine più musicologiche al chitarismo di Daniel Kachamba, musicista oggi scomparso, particolarmente apprezzato dall'etnomusicologo austriaco. (Serena Facci)



MARIANO PAVANELLO, *Il Segreto degli Antenati. Un etnografo nel cuore del Ghana*, Edizioni Altravista, Torrazza Coste (PV), 2007, pp. 285.

A distanza di sette anni dalla pubblicazione de *Il formicaleone e la rana* (Liguori 2000), Mariano Pavanello, dal 1989 a capo della Missione Etnologica Italiana in Ghana, presenta in questo secondo libro i frutti della sua lunga ricerca sul campo (ventisette mesi tra il 1989 e il 2006) tra gli Nzema, una popolazione akan di quasi duecentomila persone (inclusendo i gruppi presenti in Costa d'Avorio) stanziate nella regione costiera del Ghana al confine con la Costa d'Avorio.

Il volume si compone di otto densi capitoli, in cui l'autore discute una serie di questioni al centro dell'etnografia akan: forme e ruoli della matrilinearità; articolazione di questa con altri principi di organizzazione sociale (come, in particolare, la patrificazione e la dominanza maschile) e con i processi di cambiamento nelle basi locali di sussistenza; il significato di alcune forme di unione matrimoniale e il loro rapporto con le terminologie di parentela; la dimensione di genere come fattore che gioca un ruolo fondamentale tanto nella configurazione dei modelli di organizzazione sociale ed economica quanto nel loro adattamento dinamico a condizioni mutevo-

li; le dinamiche apparentemente contraddittorie che accompagnano l'incorporazione di elementi della struttura politica precoloniale all'interno del governo coloniale e, soprattutto, nel nuovo stato ghanese.

Al di là del tema specifico che fa da filo conduttore allo sviluppo di ciascuno dei singoli capitoli, l'intero volume è caratterizzato da uno stile espositivo che si può considerare indicativo delle concezioni dell'etnografia e del sapere antropologico dell'autore. In tutto il testo, la presentazione di un'ingente mole di materiali di ricerca risulta infatti accurata e significativa per il fatto che riesce a svolgere, in maniera complessivamente assai efficace, una duplice funzione: da una parte, quella di ricostruire e mostrare la peculiarità e la continuità proprie della logica culturale che informa discorsi e pratiche sociali nell'area nzema; dall'altra, quella di confronto analitico con alcuni modelli teorici di ampia circolazione nell'ambito dell'antropologia della parentela (come la teoria dei sistemi semicompleksi di alleanza matrimoniale e le discussioni sulla 'flessibilità' degli ordinamenti matrilineari), dell'antropologia economica (la teoria marxiana e le teorie marginaliste, per molti aspetti contrapposte, del rapporto fra valore e lavoro), e della storiografia dell'Africa Occidentale subsahariana (per esempio, la tesi di Wilks secondo cui l'inflessione matrilineare dei modelli di organizzazione sociale di molte popolazioni di quest'area è un fenomeno la cui origine risalirebbe a pochi secoli fa e che sarebbe stato innescato dalle trasformazioni nelle forme di sfruttamento del territorio). La competenza etnografica risulta dunque essere il frutto della capacità di istituire dei rapporti puntuali fra tali quadri teorici di riferimento, la letteratura sull'area akan e un livello elevato di padronanza del terreno, elemento, quest'ultimo, cui, come si vedrà, Pavanello dedica significativamente il capitolo finale.

Il capitolo iniziale fornisce una sintesi etnografica generale della società Nzema, introducendo quegli elementi alla cui analisi particolareggiata

sono dedicati i capitoli 2-5. Alle vicissitudini dell'incorporazione della *chieftancy* tradizionale nell'ordinamento amministrativo dello Stato post-coloniale è dedicato il capitolo 2, in cui l'autore presenta un'analisi critica delle disposizioni legislative in materia emanate dall'Indipendenza ad oggi. Nel XVII secolo, epoca cui risalgono le prime fonti europee significative, la popolazione di quest'area era organizzata sulla base di un sistema politico centralizzato, articolato in alcuni regni precoloniali. La struttura del potere tradizionale nell'area nzema rappresenta in effetti una versione semplificata del modello asante di gerarchia politico-territoriale: al vertice, un capo dell'intero territorio, detentore del 'seggio supremo' e titolare del diritto allodial primario sul territorio stesso (consistente nel potere legittimo di concessione della sua occupazione successiva), sotto cui si situa un sistema di capi 'città' e capi 'villaggio' titolari dei diritti allodiali derivati sulla porzione di territorio che a loro corrisponde. Ogni seggio è trasmesso all'interno dell'*abusua*, ossia del gruppo di discendenza matrilineare, cui appartiene il capo; inoltre i rapporti fra i seggi sono espressi secondo l'idioma della parentela, anche se nella realtà, come si vedrà, neanche i membri di uno stesso *abusua* sono tutti necessariamente imparentati. Una vera e propria parentela è infatti riconosciuta solo fra coloro che si riconoscono discendenti da una stessa antenata, e dunque parte di uno stesso 'utero' (*akumli*).

All'epoca del governo coloniale britannico, si era già proceduto a 'reinventare' l'istituzione della *chieftancy* d'accordo con il sistema dell'*indirect rule*: ai capi tradizionali, assimilati a delle *Native Authorities*, era delegata l'amministrazione dei loro territori ed era dunque attribuita una funzione di rappresentanza dei sudditi dell'impero. Le vicissitudini politiche che il Ghana conosce dopo l'indipendenza portano a una ridefinizione della *chieftancy* secondo modalità contrastanti. Sotto il regime socialista di Nkrumah, la legislazione che ne disciplina le funzioni

cerca di attuare una politica di ridimensionamento dei capi, prevedendo la possibilità della loro rimozione da parte del governo centrale, ai cui organismi sono trasferite molte delle prerogative che questi avevano mantenuto nel regime coloniale. Una tale politica, che vedeva nel potere dei capi un ostacolo all'affermazione del Partito unico come strumento al servizio di uno Stato promotore di un rapido processo di modernizzazione, è abbandonata con la caduta di Nkrumah nel 1966. I governi successivi non si limitano a una restaurazione di molte delle prerogative legate all'istituzione tradizionale della *chieftancy* ereditaria, ma ne fanno gradualmente un elemento chiave di articolazione fra Stato centrale e comunità locali, assumendola a istituzione che simboleggia l'unità nazionale e il rapporto fra tradizione e cambiamento. Questa tendenza assume forma compiuta con la Costituzione del 1992, che configura le funzioni dei capi (*'traditional authorities'*) all'interno di un disegno complessivo di riordinamento amministrativo dei poteri locali. Da una parte, si conserva la base ereditaria della *chieftancy*, dall'altra la si inserisce in un sistema democratico di amministrazione locale basato su organi elettivi. Le disposizioni costituzionali con cui si attribuisce al Presidente, in consultazione con le 'Autorità tradizionali', il diritto di nomina di una quota consistente di tali organi elettivi, configura uno stretto legame fra potere centrale e queste figure istituzionali. D'altra parte, la conferma dei ruoli giurisdizionali e di amministrazione della giustizia consuetudinaria esercitati a livello locale dai capi, associandosi con il divieto loro imposto di prendere parte all'attività dei partiti politici, ne fa un'incarnazione simbolica dell'unità nazionale e della stabilità interna. In pratica, la 'tradizione' della *chieftancy*, apparentemente preservata, è in realtà 'reinventata' in funzione degli obiettivi di consolidamento dell'attuale sistema politico ghanese.

La questione di come i rapporti fra continuità e cambiamento debbano essere indagati alla luce di 'regimi di

storicità' specifici e irriducibili alle categorie storiografiche occidentali, costituisce il punto di partenza di quello che forse è il capitolo più etnograficamente originale e affascinante dell'intero volume, con cui non a caso ha in comune il titolo: *Il segreto degli antenati*. Analizzare il regime di storicità proprio agli Nzema vuol dire addentarsi nell'esplorazione dei modi nativi di concepire la dialettica dei rapporti fra parola (nel senso di discorso) ed evento, fra conoscenza e verità, fra sapere e sapienza, fra narrazione dell'esperienza vissuta e trasmissione di un discorso ricevuto che si traduce in una sorta di distillazione del suo senso morale, compendiato nei proverbi. Pavanello ricostruisce e collega, con raffinatezza e ricchezza di dettagli, le nozioni nzema relative a questi campi, e ne evidenzia lo scarto rispetto ai nostri concetti di sapere e discorso storico, inducendoci peraltro a una riflessione non scontata su questi ultimi. Centrale è inoltre l'indagine dell'intrinseca connessione fra regimi di storicità e regimi di socialità: il vero 'segreto degli antenati' (ma il termine nzema si riferisce ugualmente agli anziani in vita) consiste nel fatto che solo loro sanno 'dire la storia', sono cioè in grado non solo di fornire una ricostruzione del passato, ma anche di comunicare, attraverso la sua trasmissione, la verità che esso cela e il suo accordo con il costume nativo. Sviluppando la tesi per cui «la concezione nzema della storia – come in molte società africane – è quella di una verità enunciata ritualmente dagli anziani che sono gli unici autorizzati a parlare degli eventi vissuti dagli antenati» (p. 63), Pavanello offre in definitiva un contributo di primo piano all'odierno dibattito sui regimi di storicità in Africa, sviluppatosi a partire dalla questione dello status della tradizione e delle fonti orali.

Uno degli ambiti in cui il 'segreto' incorpora un sapere che va taciuto o rivelato a seconda delle circostanze è quello della storia dei gruppi di discendenza matrilineare e dei loro processi di segmentazione, tema su cui si concentrano i due capitoli successivi.

La matrilinearità è un principio fondamentale dell'organizzazione sociale: la popolazione è ripartita in sette matrilineari a loro volta suddivisi in un numero imprecisabile di matrilineari. Questi ultimi sono territorialmente dispersi a causa della regola di residenza virilocale che appare qui direttamente correlata a un forte rilievo annesso ai legami di patrificazione. Nel quarto capitolo si reinterpreta il significato della distinzione fra *suakunlu abusua* e *asalo abusua*, in passato ricondotta ai termini della classica distinzione fra matrilineare e matrilineare. In effetti una simile tesi si rivela viziata da un modello teoricamente ed etnograficamente inadeguato dei processi di strutturazione e segmentazione dei gruppi di parentela e del loro rapporto con logiche politiche ed economiche di lungo periodo. Già l'analisi semantica dei termini che compongono queste locuzioni, e soprattutto della parola *abusua* (che si giova del confronto comparativo con l'etnografia delle popolazioni vicine), mostra come essi connettano ambiti distinti, che vanno dal processo procreativo alla topologia dello spazio domestico. Ciò costituisce un indizio del fatto che il significato della distinzione fra *suakunlu abusua* e *asalo abusua* va riesaminato alla luce dell'articolazione fra principio matrilineare e patrificazione, e della sua relazione con le forme nzema della gerarchia e della dipendenza fra individui e gruppi. La matrilinearità nzema si conferma essere un'idea forte che permea le concezioni della parentela e dell'economia, informando in particolare il campo dell'eredità e della successione, in primo luogo in ciò che riguarda i diritti territoriali e i poteri che da questi derivano. Tuttavia, nelle concrete dinamiche familiari, economiche e politiche, il principio matrilineare deve accordarsi con il forte rilievo della patrificazione. Occorre dunque addentrarsi nel senso dell'espressione di uso comune: 'l'*abusua* dei figli appartiene all'*abusua* dei padri'. Essa ha non solo il significato di sancire il diritto di un uomo sulla sua prole, ma anche quello di esprimere i rapporti di dipendenza fra il grup-

po matrilineare che è riconosciuto essere il detentore legittimo dei diritti su un territorio e gli altri gruppi matrilineari che ne hanno semplicemente una concessione d'uso. La differenza fra i membri del primo e i membri degli altri è in parte attenuata dalla possibilità di parlare della prole di un uomo come parte del suo *abusua*, ma essa riemerge al momento della trasmissione ereditaria del patrimonio (*agya*), riservata esclusivamente a coloro che, in base alla memoria genealogica, sono riconosciuti discendenti uterini legittimi dei primi occupanti del territorio. Da questo punto di vista, la distinzione fra *suakunlu abusua* e *asalo abusua*, più che corrispondere a quella tra clan e lignaggio, si riferisce in realtà alla distinzione fra il nucleo legittimo del gruppo di discendenza matrilineare (*abusua*) e coloro che ne formano, per così dire, le matrilinee illegittime. L'assimilazione di tali matrilinee all'interno dell'*abusua* opera solo in certi campi dell'identità familiare, politica ed economica e dipende da specifiche condizioni storiche di formazione e segmentazione della discendenza del gruppo e dalla definizione dei rapporti gerarchici all'interno di un territorio. Si può per questo concludere che la segmentazione di un 'clan' (*abusua*) originario «in un numero imprecisabile di lignaggi autonomi è determinata dall'affrancamento delle matrilinee illegittime attraverso la loro conquista di posizioni di ricchezza o di potere, ovvero attraverso la rottura dell'*abusua* mediante la pubblica rivelazione del segreto. [...] La segmentazione dei matrilineari è storicamente avvenuta soprattutto attraverso il processo di formazione di matrilinee illegittime che chiamerò di patrificazione matrilineare» (pp. 98-99).

Questa visione dei meccanismi di fissione e fusione dei gruppi di discendenza torna utile per affrontare il problema cui è dedicato il capitolo successivo: la spiegazione dell'apparente anomalia rappresentata dalla diffusione fra gli Nzema di due forme di matrimonio, il matrimonio fra cugini incrociati e il matrimonio con la schiava, in un sistema di parentela caratte-

rizzato da una terminologia crow. Come è noto, per Lévi-Strauss e Héritier le terminologie crow-omaha sarebbero strutturalmente connesse ai cosiddetti sistemi semi-complessi, ossia a dei sistemi di alleanza matrimoniale che occupano un posto intermedio fra i sistemi elementari e i sistemi complessi. Sebbene con questi ultimi condividano l'assenza di regole positive, i sistemi semi-complessi sono infatti caratterizzati dall'estensione dell'ambito della parentela soggetto a un divieto di unione matrimoniale. Gli Nzema rappresentano da questo punto di vista un'anomalia, in quanto, pur in presenza di una terminologia crow, si registra una notevole frequenza dei matrimoni sia con la cugina incrociata matrilineare sia con la cugina incrociata patrilineare (cui è legata la possibilità di designare queste posizioni parentali assimilandole non solo a categorie di consanguinei appartenenti alle generazioni adiacenti a quelle di Ego, ma anche a categorie di affini) ossia con categorie di parenti che nei sistemi elementari identificano i coniugi preferenziali, e che invece sono proibite nei sistemi semi-complessi. Questo tipo di unioni è designato da un'espressione specifica, *suannu agial*, cui è riferita anche l'unione tra un uomo e una sua schiava assimilata terminologicamente a una sua 'figlia' o 'nipote uterina'. L'interpretazione di queste forme di unione matrimoniale riporta di nuovo a considerare i modi in cui, a livello dell'organizzazione politica ed economica, la matrilinearità si articola, ben al di là della regola di virilocalità, con il rilievo dato alla patrificazione. Sia entrambe le forme di matrimonio con la cugina incrociata, sia il matrimonio con la schiava hanno infatti l'effetto di localizzare stabilmente una matrilinea e di ridurre i margini di conflitto al momento della successione nei diritti territoriali. Allo stesso tempo, esse sostengono la costruzione di gerarchie politiche ed economiche fra matrilinee diverse. Il primo citato carattere sfumato del concetto di *abusua*, d'altronde connesso alla possibilità di distinguere al suo interno le matrilinee legittime da quel-

le illegittime ogniqualvolta ciò diventi politicamente rilevante, è in buona parte una conseguenza di questo loro modo di operare.

Il contributo maggiore del capitolo non è comunque costituito tanto da queste osservazioni, in parte già delineate da altri etnologi dell'area, quanto da un tentativo originale di spiegazione del legame fra la presenza della terminologia *crow* e le due forme del 'matrimonio in casa', che permette allo stesso tempo di riesaminare la questione della maggiore o minore antichità dell'organizzazione matrilineare fra gli Nzema. Rovesciando le tesi correnti avanzate a riguardo sia dagli etnologi che dagli storici, Pavanello cerca di dimostrare che sia la matrilinearità sia i matrimoni fra i cugini incrociati devono essere considerati due elementi preesistenti al diffondersi della pratica del matrimonio con la schiava. Quest'ultima sarebbe anzi stata uno dei fattori alla base di una transizione da un sistema elementare a un sistema semicompleto di alleanza matrimoniale, cui avrebbe corrisposto tanto l'evoluzione della terminologia in senso *crow* quanto l'assimilazione della pratica al 'matrimonio in casa', che originariamente riguardava specificamente le unioni fra cugini incrociati.

Se questi due capitoli affrontano il cosiddetto problema del 'puzzle matrilineare' nella prospettiva degli studi di parentela, molte delle tematiche che vi sono approfondite, in particolare quelle relative all'intreccio fra matrilinearità, patrifiiazione e gerarchie politiche, conducono inevitabilmente al punto di vista privilegiato nei due capitoli successivi: quello dell'antropologia economica e dell'analisi dei rapporti di genere. Il capitolo sesto, 'Il lavoro degli antenati e il profitto dei viventi' ricostruisce la logica del pensiero economico nzema mettendolo a confronto con due teorie occidentali che hanno esercitato una notevole influenza nell'ambito dell'antropologia economica: la teoria del valore lavoro di Marx e la teoria di impianto marginalista proposta da Chayanov per spiegare il funzionamento della picco-

la impresa contadina di sussistenza. Ricostruendo il modo con cui gli Nzema pongono in relazione i propri concetti di lavoro, fatica, costo, profitto e proprietà, l'autore chiarisce che per loro è il lavoro ad essere considerato la fonte del profitto individuale; inoltre la produttività del lavoro è legata all'esistenza e alla continuità del patrimonio familiare, l'*agya*, che, in quanto capitale ne è condizione preliminare, essendo d'altra parte lo scopo cui mira la realizzazione del profitto individuale. Ciò porta Pavanello a concludere che «il pensiero nzema, diversamente dalla teoria di Chayanov, non identifica il lavoro con la fatica, ma, contrariamente a Marx fa derivare il valore del lavoro dal suo prodotto, e lascia aperta la possibilità della formazione di un valore aggiunto, o di un surplus materiale, originato non dallo scambio, né dal capitale, ma dal lavoro. Nella teoria nzema, il luogo del lavoro è l'individuo, mentre il luogo del capitale è la famiglia, nella duplice accezione di matrilinearità e patrifiiazione» (p. 187). Il pensiero economico nzema può dunque essere considerato «una teoria etica dell'utilità che coniuga la realizzazione di un profitto individuale con la ricomposizione sociale e familiare del prodotto del lavoro e della ricchezza, in funzione della continuità dei gruppi di discendenza» (pp. 187-188).

Il funzionamento di questo modello culturale dell'economia nel contesto reale di sviluppo delle imprese di produzione e commercializzazione dell'olio di cocco durante gli ultimi quarant'anni è l'oggetto dell'analisi condotta nel capitolo settimo. La trattazione di questo tema permette inoltre di affrontare la questione dei rapporti fra matrilinearità, dominanza maschile e inserimento dell'economia nzema in un circuito di mercato capitalistico. Riunendo una documentazione dettagliata sugli andamenti, lungo un arco di 35 anni, dei bilanci delle imprese locali legate alla produzione e commercializzazione dell'olio di cocco, lo studioso se ne serve per intraprendere un'analisi delle cause della maggiore efficienza economica della

produzione maschile, attribuita dagli Nzema alla maggiore capacità di lavoro degli uomini. L'analisi dei bilanci porta invece a concludere che tale spiegazione non risponde alla realtà dei fatti e discende invece da un'ideologia della dominanza maschile. Il fattore reale della maggiore efficienza economica della produzione maschile è infatti la maggiore disponibilità di capitale su cui gli uomini possono contare. Quest'ultima deriva a sua volta dalla forza del legame padri-figli, che è sostenuta proprio da tale ideologia. Ciò ha permesso agli uomini, nella fase di decollo delle attività economiche legate all'olio di cocco, maggiori investimenti, e dunque una maggiore produttività del lavoro. Tuttavia, i rilevamenti relativi agli anni più recenti mostrano un'evoluzione di tali attività economiche in una direzione che sembra per molti versi invertire questa tendenza, come risulta dal maggiore rilievo che vi hanno le donne, soprattutto in quanto fornitrici di capitale. Ciò, ipotizza Pavanello, dipenderebbe in gran parte da fattori esterni all'organizzazione tradizionale delle attività economiche, come il deprezzamento delle noci e la diffusione di nuove forme del credito e del risparmio promosse dall'azione di organismi di cooperazione e sviluppo. Tuttavia, secondo l'autore, in base ai soli dati utilizzati per l'analisi condotta nel capitolo, non si possono trarre delle vere e proprie conclusioni riguardo alle implicazioni sociali e culturali del più recente processo di trasformazione economica in atto nell'area nzema.

Una simile dichiarazione degli inevitabili limiti cui è soggetta ogni conclusione etnografica annuncia in qualche modo le questioni trattate nell'ultimo capitolo, nel quale Pavanello entra nel dibattito sulla natura della ricerca e della conoscenza etnografica affrontandolo, attraverso la riflessione su una propria esperienza personale, dal punto di vista di ciò che significa e implica la 'padronanza' del terreno. Il nodo che lo studioso vi cerca di dipanare è infatti quello della natura dell'osservazione partecipante e del suo ruolo di fondazione dell'autorità etno-

grafica. Pavanello osserva che la più recente riflessione critica sull'etnografia sviluppata, sulla scia di Geertz, da diversi esponenti dell'etnografia post-moderna, nel privilegiare un approccio che vede nei dispositivi retorici alla base della scrittura e di altre forme di rappresentazione etnografica l'elemento chiave della sua strutturazione come discorso scientifico, non ha affrontato questi nodi o, almeno, non lo ha fatto cogliendo ciò che differenzia nettamente l'osservazione partecipante dalla semplice esperienza dell'«essere stato là». In un certo, l'autore reputa invece opportuno 'ripartire da Malinowski': l'autorità etnografica, – sia che, sulla scia di questi, la si identifichi con la capacità di convincere della fondatezza delle conclusioni cui approda la propria ricerca, sia che, con Geertz, la si intenda come correlato di una 'descrizione densa' – è qualcosa che si fonda sull'abilità con cui l'antropologo riesce a orchestrare in modo autorevole la sua partecipazione all'interno del contesto sociale che lo ospita in modo proficuo per la conduzione delle sue attività di osservazione. Occorre dunque riproblematizzare l'idea di osservazione partecipante, partendo proprio dall'analisi critica di quella 'scatola nera' racchiusa dentro la nozione di partecipazione. Questo vuol dire innanzitutto interrogarsi sulle condizioni che devono sussistere perché la partecipazione dell'etnografo alla vita del contesto oggetto della sua ricerca sia d'ausilio, e non di ostacolo, all'acquisizione di una conoscenza distaccata di quest'ultimo. In questa ottica, la partecipazione del ricercatore «deve essere costruita e controllata, e solo a questa condizione può trasformarsi in partecipazione osservata» (p. 236). Per queste ragioni «il lavoro sul campo somiglia ad un dramma. Il dramma dell'antropologo è la rappresentazione che egli fa di sé sul palcoscenico del suo terreno di ricerca, che è cosa del tutto diversa dalla rappresentazione che egli farà nella scrittura etnografica» (*ibidem*). Un simile carattere drammatico è fortemente legato al fatto che l'etnografo, per riuscire a farsi coinvolgere nella vi-

ta dei nativi senza perdere la sua condizione iniziale di estraneo, deve assumersi «un ruolo da protagonista», facendo in modo che «il contesto sociale che lo ospita gli riconosca una certa autorità» (p. 237). Questa posizione deve essere in particolare stabilita e mantenuta nella relazione con gli interlocutori più importanti per la propria ricerca, cioè con i propri assistenti e con gli informatori chiave.

Pavanello illustra questo argomento attraverso il racconto della propria esperienza autobiografica di ricerca sul terreno. Egli narra la storia dei propri rapporti personali e professionali con Mieza, colui che è stato per alcuni decenni il principale assistente della Missione Etnologica Italiana in Ghana e che lo studioso definisce il suo 'deuteragonista'. Questa storia assume infatti dei tratti drammatici, non tanto perché nella loro fase finale tali rapporti si deteriorano in maniera sempre più profonda, ma perché la loro parabola si intreccia con un evento traumatico (il furto di una somma di denaro che apparteneva a una ricercatrice dell'équipe di Pavanello, verificatosi mentre quest'ultimo non si trovava in Ghana), il quale mette a sua volta in moto una catena di reazioni e controtensioni in cui sia Mieza che Pavanello vengono progressivamente coinvolti. Il primo, sebbene non sia reputato il diretto responsabile dell'infortunio occorso all'équipe di ricerca italiana, è infatti fin dall'inizio sospettato dalla popolazione locale di esserne stato in qualche modo connivente. Anche per mettere a tacere queste insinuazioni, Mieza fa allora lanciare una maledizione (*amonle*) sul ladro. Tornato in Ghana, Pavanello ne richiede però l'annullamento. La richiesta suscita in Mieza sorpresa e disappunto, ed egli decide infine di non procedere allo scioglimento dell'*amonle*. In concomitanza con la sempre più grave caduta in disgrazia di Mieza (che sfocia in una malattia incurabile e nella sua morte), lo studioso diventa il bersaglio di quello che, per l'opinione locale, va considerato un attacco stregonesco, che si rivela essere stato sferzato proprio dalla famiglia di Mieza.

Negli anni successivi, con una certa sorpresa, Pavanello apprende che agli occhi dell'opinione pubblica locale, i due fatti sono interpretati e connessi attraverso l'idea che, per la sua parte di responsabilità nel fatto del furto, Mieza sia stato vittima della ritorsione su di sé della maledizione che egli stesso aveva fatto lanciare. D'accordo con la teoria locale della stregoneria, a provocare un simile effetto avrebbe concorso in maniera determinante la richiesta avanzata dallo studioso di scioglimento dell'*amonle*. La popolazione locale vi avrebbe difatti letto un indizio del fatto che Pavanello, al pari delle streghe, era dotato di un potere di 'vedere a distanza', che gli avrebbe dunque consentito di scoprire la parte di responsabilità che Mieza avrebbe avuto nell'infortunio occorso alla ricercatrice. Secondo il punto di vista degli attori locali, il senso della richiesta era stato dunque di rendere pubblico il proprio giudizio sul ruolo di Mieza in tale vicenda, confermando così le voci circolate nella società zeme, e rendendo in questo modo superfluo il ricorso all'*amonle*. In pratica, per una serie di ragioni che l'etnografo comprenderà solo a posteriori, il suo gesto mette Mieza in una situazione senza via d'uscita, in quanto sia l'esaudire che il rifiutare di procedere allo scioglimento della maledizione, implicano che egli si addossi le conseguenze del comportamento da lui tenuto in occasione del furto. Tanto ai suoi occhi quanto per la *vox populi*, le disgrazie che in seguito lo colpiranno deriveranno perciò dal fatto che, scegliendo di rifiutare, egli fa ritorcere l'*amonle* contro di sé. La fattura ordita dalla famiglia di Mieza ai danni di Pavanello si spiega dunque in base a questa articolata logica di attribuzione delle responsabilità degli infortuni riconducibile alla teoria locale della stregoneria; un più profondo accesso dell'etnografo a quest'ultima è a sua volta reso possibile dalla sua partecipazione alle vicende qui esposte.

In questo senso, Pavanello sottolinea più volte che il valore da annettere al racconto di questa esperienza autobiografica non è quello, per così di-

re, di mostrare l'altra faccia – nel passato spesso nascosta o abbozzata quasi ritualmente, negli ultimi decenni talvolta considerata la sola presentabile – della conoscenza etnografica, ma di esemplificare i modi in cui la 'partecipazione osservata' costituisce un elemento chiave di quest'ultima: il caso personale che viene presentato aiuta a comprendere meglio le caratteristiche della stregoneria nzema e il suo rapporto con la trama locale delle relazioni sociali (il capitolo riprende in effetti il testo di una conferenza tenuta in un seminario su 'Logiche della stregoneria'). Peraltro, nelle ultime pagine, lo studioso avverte che la ricostruzione delle vicende narrate nel capitolo va considerata (p. 262) «una delle possibili versioni dei fatti di cui abbiamo discusso e della loro spiegazione» (una, va rilevato, in cui il nesso istituito fra i fatti riferiti e l'analisi che se ne compie appare meno sicuro di quanto succeda negli altri capitoli, e in cui, inoltre, il 'deuteragonista' delle vicende di cui l'etnografo è 'protagonista' è presentato in una maniera non certo benevola). Sia stato o no un effetto ricercato, l'inserimento di queste considerazioni alla fine del volume induce i lettori (siano o no specialisti di etnografia akan) ad assumere un'attitudine moderatamente 'ironica' – nel senso con cui i postmoderni hanno ripreso questa nozione – nei confronti delle argomentazioni condotte nei capitoli precedenti. Questa si affianca e si insinua, senza sopprimerlo, all'impulso iniziale ad accoglierle quasi senza riserve, sia perché avanzate e sviluppate per mezzo della presentazione di un impianto probatorio che appare solido quanto ricco, e a cui non fa difetto l'aggiunta di una dose notevole di prudenza di sapore positivista ("questa è la conclusione provvisoria raggiungibile in base ai dati disponibili, in attesa che intervengano ulteriori elementi di valutazione"), sia perché i problemi teorici affrontati e discussi, con un'ammirevole padronanza dei termini delle questioni e dei loro sviluppi tanto classici quanto recenti, sono in molti casi gli stessi in cui si imbatte chi lavora su 'terreni' differenti e spesso distanti.

Quando già si sarebbe tentati di concludere che le capacità di penetrazione e di sintesi del mondo nzema di cui Pavanello dà prova si basa sulla sua lunga permanenza sul terreno (come si è detto, ventisette mesi fra il 1989 e il 2006), l'ultimo capitolo, con la dissonanza di tono e di temi che apparentemente presenta rispetto al resto del libro, ci blocca e ci rammenta, svelandolo, il 'segreto degli antenati' della tradizione novecentesca di inchiesta etnografica, rivendicandone l'attualità e difendendo l'idea che questa si annidi nella gestione di un modo specifico di accesso alla conoscenza della realtà sociale, proprio dell'antropologia come campo disciplinare autonomo. Se per gli Nzema, il 'segreto degli antenati' ha a che fare con la distinzione fra una mera conoscenza dei fatti e delle parole, e la capacità, riservata agli anziani, di interpretarne, estrarne e trasmetterne la sapienza, per gli antropologi – sembra suggerire l'autore – il 'segreto' della buona etnografia non consiste solo nella semplice esperienza dell' 'essere stato là', né nell'abilità di darne una rappresentazione convincente attraverso la scrittura o altri mezzi, ma passa necessariamente per l'attuazione di un metodo, quello dell'osservazione partecipante, che è allo stesso tempo la messa in atto di un dramma. La 'padronanza' dell'osservazione partecipante comporta inoltre che il contesto in cui opera l'etnografo gli riconosca, mentre 'sta là', una posizione di autorità o almeno di autorevolezza.

Per la maniera esplicita con cui sono svolte, e per il loro porsi come discorso sul metodo che si innesta su un'etnografia 'densa' perché 'robusta', queste considerazioni offrono un possibile spunto per la ripresa della discussione italiana su tale genere di questioni. Certo, è difficile non concludere con Pavanello che, in importanti correnti dell'antropologia (anche italiana) degli anni Ottanta e Novanta, la tendenziale riconduzione delle questioni epistemologiche ed etiche che riguardano, e non da oggi, l'antropologia, alle scelte che il ricercatore fa nel momento della scrittura o di allesti-

mento di altre forme di esposizione, e il parallelo appiattimento di tutto ciò che è implicato in quel modo peculiare di conduzione della ricerca noto come 'osservazione partecipante' sulla nozione generica di 'esperienza vissuta', ha finito per lasciarne invece la maggior parte e, in certi casi, ha condotto all'arretramento e non all'aggiornamento delle problematiche legate alla ricerca sul terreno.

Da questo punto di vista, il rimettere al centro della riflessione su tali temi le condizioni in cui questa si svolge e il ribadire che quello dei metodi d'indagine è un nodo centrale per l'etnografia, appariranno a molti lettori un'opzione condivisibile. Se si ammette, sulla scorta di Geertz e dello stesso Malinowski, che il duplice obiettivo della conoscenza etnografica è quello di «ampliare la conoscenza delle forme di vita sociale e dei discorsi degli uomini, e contribuire alla riflessione critica sulle categorie di conoscenza proprie e degli altri» (p. 239), bisogna insistere sulle condizioni che permettono alla ricerca sul terreno di pervenire a risultati utilizzabili in vista di tale scopo. Il che però, va aggiunto in sede di commento finale a questo volume, non deve fare dimenticare un altro importante 'segreto' relativo al rapporto fra mezzi e fini della ricerca, di cui – in seguito ai movimenti storici che dall'esterno e dall'interno delle discipline antropologiche ne hanno scosso le basi da ormai un cinquantennio – molti etnologi hanno oggi un'accresciuta consapevolezza. Quest' 'altro segreto' insegna infatti che le relazioni e i conflitti di natura politica che la ricerca sul terreno comporta e configura costituiscono un nodo che non può essere affrontato solo dal punto di vista delle sue implicazioni per il 'metodo etnografico' (una tonalità autoironica non è forse estranea nemmeno alla celebre battuta di Evans Pritchard sulla 'nuerosi' cui l'avrebbe condotto l'indagine fra i Nuer) e che anzi obbliga oggi a riflettere in modo inedito sul senso di quel duplice obiettivo. (Alessandro Mancuso)