

# Non più turisti Differenza culturale e riproduzione del potere presso i Kasena del Ghana

**Gaetano Mangiameli**

---

Storicamente, 3 (2007).

ISSN: 1825-411X. Art. no. 13. DOI: [10.1473/stor400](https://doi.org/10.1473/stor400)

---

Nonostante gli ultimi decenni di revisioni e ripensamenti circa metodi e obiettivi dell'indagine antropologica[1], la riflessione sul “cosa-pensano-di-stare-facendo” in opposizione al “cosa-stanno-davvero-facendo” continua a costituire un orizzonte ineludibile del lavoro etnografico. All'interno di questo orizzonte, tuttavia, sono decisamente aumentati i protagonisti. Se gli antropologi, a scopo di ricerca, continuano a visitare luoghi lontani (anche se non più solo questi), non sempre gli spunti più interessanti riguardano i cosiddetti “nativi” o chiunque si dichiari “autoctono” presso un determinato territorio. Sempre più spesso, al contrario, il rovesciamento del “cosa-pensano-di-stare-facendo” riguarda soggetti individuali e collettivi provenienti dal nord del mondo e operanti nelle aree in via di sviluppo in contesto postcoloniale: istituzioni sovranazionali, agenzie di cooperazione e sviluppo, operatori di organizzazioni non governative e turisti, oltre agli antropologi stessi, ovviamente. Scopo del presente lavoro sarà quello di esaminare una performance ghaniana per mettere in luce alcuni aspetti della relazione tra turismo e potere locale. Si descriverà un'apparentemente innocua esibizione per turisti, uno di quei fenomeni che Roger Keesing chiama «rappresentazioni metonimiche della tradizione»[2] collocabili nello scenario prodotto dal turismo organizzato[3].

Il caso prescelto è quello dei due *sacred crocodile pools* di Paga[4], un *chiefdom*

kasena nella regione nordorientale del Ghana[5]. Presso due piccoli specchi d'acqua artificiali chiamati rispettivamente Pedambuga[6] e Zengadambuga [7], i turisti possono interagire, accompagnati da alcuni addetti locali, con esemplari di coccodrillo noti per la loro mansuetudine[8]. In tale occasione i visitatori vengono edotti circa la spiegazione emica di tale fenomeno, i cui fondamenti sono di carattere mitico. Il turista paga un biglietto d'ingresso, al quale va aggiunto il costo di un pollo da dare in pasto al coccodrillo alla fine dell'incontro, come ricompensa. Una volta entrato, il visitatore attenderà che uno degli animali si presenti sulla terraferma e sarà poi incoraggiato dalle guide a prenderlo per la coda senza timore. L'incontro si chiuderà nel breve volgere di pochi minuti, quando la guida, dopo essersi assicurata che la curiosità del visitatore sia stata soddisfatta, lancerà un pollo vivo al coccodrillo.

In questa sede si mostrerà che presso i Kasena di Paga il potere del leader locale è basato sulla validità di una proposizione controintuitiva («i coccodrilli sono inoffensivi»); che il verificarsi di questa condizione è il risultato di una complessa interazione di fattori all'interno di un campo di forze caratterizzato dagli interessi divergenti di chi esercita il potere e di chi vi è sottoposto; che i turisti non hanno affatto un ruolo passivo di osservatori, ma piuttosto di inconsapevoli propulsori[9].

## Esibizione e potere locale

Per dimostrare la connessione tra l'esibizione e il potere locale sarà necessario soffermarsi sul carattere aleatorio degli esiti della performance in questione, e più in particolare sulla manipolazione strategica dell'aleatorietà stessa. Il potere e la resistenza sono prodotti dalla stessa situazione relazionale che ciascuno di essi cerca di manipolare a proprio vantaggio. L'esito della performance può tanto rinforzare il potere quanto indebolirlo, in quanto al suo interno sono strutturalmente presenti entrambi gli esiti. Pratica situazionale la cui esecuzione strategica si configura simultaneamente come esercizio di potere e prassi di resistenza, la performance aleatoria è una rischiosa prova di legittimazione[10] in sé, indipendentemente dalla

consapevolezza degli attori stessi, la cui agentività è vincolata dal medesimo dispositivo nel quale essi si trovano a operare. La conferma di tali vincoli e la possibilità di eluderli – con tutti i rischi connessi - costituiscono insieme l'orizzonte del potere e della resistenza.

Nella sua continua produzione di legittimità, il potere ha bisogno di consenso, di credibilità, a meno che non faccia ricorso alla forza, opzione che evidenzia un fallimento dell'*auctoritas*. Questo implica che la presenza di tale credibilità sia condizione necessaria all'esercizio del potere, e che, di conseguenza, esaminare il potere coincida con esaminare gli strumenti volti a produrne la credibilità[11]. Il potere gioca la propria *auctoritas* sul terreno del controllo dell'ambiente in senso lato, cercando di assicurare l'esistenza di condizioni di abitabilità per la collettività che sostiene il potere stesso nel territorio a esso sottoposto[12], attraverso l'esercizio di un controllo più selettivo, difficoltoso e soggetto a fallimenti, quello esercitato su alcuni ambiti specifici. Pedambuga è un esempio di una categoria di ambiti di azione che fungono da cartine al tornasole attraverso le quali gli esseri umani verificano che lo stato del sistema sia «non preoccupante»[13]. Ma essi sono anche e soprattutto gli ambiti nei quali lo stato del sistema *diventa* “non preoccupante” o piuttosto “preoccupante”.

Qualche giorno di permanenza a Paga è sufficiente per prendere confidenza con un'asserzione del tipo «io sono un coccodrillo». Non è questa la sede per una narrazione dettagliata del mito di fondazione dei Kasena di Paga, mito sul quale la suddetta asserzione si basa. Per i nostri scopi, il mito fornisce due indicazioni correlate. In primo luogo, esiste un patto di mutua collaborazione tra uomini e coccodrilli che ha natura di vincolo morale. Non si tratta solo di un tabù alimentare, ma del divieto di nuocere in qualunque maniera a un rappresentante della controparte. In secondo luogo, e allo stesso tempo, leggiamo la natura strumentale della relazione. Dove c'è uno *hyoho*[14] c'è acqua, cioè possibilità di abitare quel luogo. In sintesi, il patto uomo-coccodrillo è la preconditione per la trasformazione di uno spazio informe in un luogo umanizzato[15], per l'apertura di un orizzonte significativo nel quale potranno porsi “uomini in luoghi”, nel quale cioè si

potrà costituire la comunità come soggetto politico: la koinopoiesi kasena detta nel mito le interpretazioni delle pratiche proposte durante la performance di Pedambuga. Essere un coccodrillo significa collocare in esso il proprio *dyoro*, parola che i Kasena traducono in inglese come *soul*[16]. La trasmissione di questo carattere coincide con i meccanismi di produzione dell'appartenenza: patrilinearità inscritta nello spazio[17]. A questo farò riferimento con la formula "principio *hyoho*".

Il principio *hyoho* consiste nell'ereditare il vincolo stabilito nel patto tra Nave (l'antenato fondatore) e l'animale. Sono coccodrilli, in questo senso, tutti i discendenti di Nave per linea maschile. Tra questi, il Paga Pe, il *Paramount Chief*, è per definizione il prototipo della discendenza: egli si presenta, attraverso la sequenza dei Paga Pwa[18], come figlio del figlio del figlio... di Nave. L'osservanza del patto è esplicitamente legata al perdurare dello stato di *yazura* (salute, benessere) della collettività. In quanto responsabile dello *yazura* in termini generali e in quanto garante del patto in termini specifici, il potere del Paga Pe è legato a filo doppio ai coccodrilli di Paga.

I Kasena hanno sviluppato nel tempo una competenza nell'addestramento dei coccodrilli, ma non è possibile stabilire con esattezza in quale momento storico tale pratica abbia avuto inizio. D'altra parte, anche una foto in Fortes illustra la pratica di attirare i coccodrilli sulla terraferma, presso i vicini Tallensi[19]. Alcuni Kasena, come era avvenuto anche in *Taleland*, si accorsero insomma di poter guadagnare qualcosa mostrando i coccodrilli agli stranieri di passaggio. Su questo impianto è intervenuto in tempi recenti un elemento esterno. Nel corso degli anni '90, il fenomeno venne infatti riorganizzato dal Capo Supremo in collaborazione con i *Peace Corps*, una ONG americana operante già da tempo in Ghana. Sebbene l'intervento dell'ONG si presentasse e si presenti tuttora come neutro, tecnicamente orientato alla soluzione di problemi la cui interpretazione-costruzione politica nel quadro di rapporti di forza viene occultata[20], esso ha indubbiamente avuto l'effetto di rafforzare la sfera d'influenza del Paga Pe.

I coccodrilli kasena: l'*altro* e l'*identico*

La procedura introdotta alla fine degli anni '90 è la seguente: prezzi fissi; il 75% degli introiti va ai lavoratori, il 25% a un conto bancario da gestire nell'interesse della comunità, ma al quale hanno accesso diretto solo il Paga Pe e alcuni suoi uomini di fiducia, lo stesso conto su cui i *Peace Corps*, attraverso i loro sponsor, versano i fondi USAID destinati a finanziare le operazioni; per ogni visita lo staff è tenuto a rilasciare una ricevuta, in maniera che si possa calcolare la ripartizione degli introiti; viene fissato un prezzo per il pollo da dare in pasto al coccodrillo. Ulteriori innovazioni dispiegheranno le loro conseguenze nel tempo: la circoscrizione dei luoghi visitabili e la promozione degli stessi attraverso la pubblicità. Era implicito in tutto questo un approccio ben noto ai cittadini dei Paesi a terziario avanzato: la riconoscibilità di un marchio e di uno staff, da un lato; la conoscenza preventiva del prezzo di un servizio, dall'altro.

In realtà, quella lanciata con la consulenza dei *Peace Corps* fu un'operazione di accentramento, attraverso la quale il Capo Supremo eliminò delle attività sulle quali non aveva alcun controllo. In precedenza, infatti, le visite non erano formalizzate. L'arrivo di un visitatore nei paraggi era un'occasione lucrativa per chiunque fosse in grado di condurlo presso uno qualsiasi degli specchi d'acqua popolati da coccodrilli, magari senza farsi notare troppo. Il costo della visita nasceva da una contrattazione. Questa attività (che fa pensare ai concetti di oikonomia neoclanica e di società vernacolare[21]), svolta informalmente e occasionalmente da un numero variabile di persone presso numerosi piccoli specchi d'acqua, veniva ristretta a un personale apposito in luoghi selezionati. Attraverso questo ordinamento assoggettante nacque la "fabbrica pensante" di Pedambuga, che oggi produce e pensa il nesso tra potere e identità. Posto che l'identità ci interessa come risultato di un meccanismo produttivo che ha natura performativa (se comunicare è agire e agire è comunicare[22]), possiamo notare che la fabbrica pensante di Pedambuga "dice" e "fa" l'identità kasena dispiegandola con - e nei confronti di – rappresentanti dell'*altro* e rappresentanti dell'*identico*, i visitatori e i coccodrilli.

Gli animali diventano ciò che appaiono nel quadro di uno storicamente e

geograficamente circoscritto modello di relazione con l'ambiente, quindi anche con gli esseri umani. La "mansuetudine" dei coccodrilli di Paga nei confronti dell'uomo è il risultato di un processo di addestramento, una prassi di coinvolgimento reciproco tra uomini e animali, prassi che presuppone a sua volta il contatto interculturale. Nessun Kasena di Paga avrebbe mai pagato per assistere a questo spettacolo. L'unica ragione per rendere non pericolosi i coccodrilli risiedeva nell'interesse già precedentemente mostrato da *qualcun altro*. L'addomesticamento del coccodrillo, in definitiva, è stato compiuto a partire dallo sguardo dell'*altro*, ad uso e consumo di quest'ultimo, per poi produrre effetti imprevedibili sia dal punto di vista dei Kasena sia da quello dei visitatori[23].

### L'addestramento come pratica relazionale

Il comportamento di un animale "addestrato" non è "meno naturale" di quello di un animale "non addestrato". L'addestramento è una pratica relazionale, è una forma di comunicazione incorporata che si svolge in un ecosistema, ma anche il comportamento di un animale "non addestrato" nasce dall'incorporazione di relazioni con un ambiente. Un addestramento riuscito è il risultato di una forma di comunicazione, così come un addestramento non riuscito, o del tutto assente. Non è possibile non comunicare.

I Kasena hanno progressivamente acquisito una capacità di interagire con i coccodrilli da cui sono derivati profondi mutamenti del comportamento osservabile degli animali, oltre che degli uomini stessi. L'addestramento, visto come pratica relazionale, ha prodotto gli addestratori e gli addestrati, o meglio due gruppi di addestratori-addestrati. Anche gli uomini risultano oggi essere stati "addestrati" dagli animali a interagire con questi ultimi. I Kasena possiedono non solo un mito di fondazione e alcune "fantasiose rappresentazioni" che descrivono il coccodrillo alla stregua di un essere quasi-umano con il quale si può interloquire, ma anche e soprattutto una competenza, un saper-fare che oggi li caratterizza rispetto alla quasi totalità degli esseri umani del pianeta. L'addestramento è passato necessariamente attraverso prove ed errori che non solo hanno permesso agli uomini, in

termini generali, di costruire un sapere relativo al comportamento dell'animale, ma li hanno più precisamente messi nelle condizioni di imparare a conoscere efficienti modalità di procedere all'addestramento stesso. Per implementare la procedura è stato necessario aggiornare (o meglio "far emergere") nell'uomo e nel coccodrillo potenzialità che fino ad allora non erano conosciute[24]. Nella pratica relazionale e attraverso essa è mutata l'antropologia dei Kasena, oltre all'etologia dei loro coccodrilli. 

La popolazione locale si è così trovata in compagnia di coccodrilli che, come usa ripetere ossessivamente la gente di Paga, *don't harm people*. «Da sempre». Se i Kasena, come ogni altra popolazione, sono immersi nella storia, è bene quindi precisare che lo stesso vale anche per gli animali. Così, senza un "direttore d'orchestra", senza alcuna mente pianificatrice che non fosse il dispositivo stesso, si è prodotto e si sta producendo l'*habitus* dei coccodrilli di Paga. Anche il loro *habitus*, infatti, è «storia fatta natura»[25].

Presso Pedambuga non si assiste affatto a una rappresentazione. Non solo la messa in scena dell'autenticità culturale può essere una strategia locale, non solo può essere una costruzione utopica, ma in questo caso non dà nemmeno luogo a una reale separazione tra uno spettatore e uno spettacolo "precotto". L'addestramento consiste appunto nello stabilire una procedura riconoscibile di interazione, attraverso lo strumento della ricompensa. Per ogni performance, due sono i motivi di incertezza: innanzitutto, non è dato sapere se il coccodrillo che uscirà dall'acqua sia già stato addestrato o no, e quindi se risponderà secondo le aspettative; in secondo luogo, ovviamente, non è affatto detto che un coccodrillo addestrato si comporti effettivamente come ci si aspetterebbe. Già competente o meno, lo *hyoho* riceverà un pollo: si cercherà di fargli acquisire un saper-fare in tale occasione. Comunque vada, *lo spettacolo coincide con l'addestramento volto a preparare lo spettacolo stesso*.

Entrando a Pedambuga, l'osservatore determina l'avvio di un segmento della procedura di addestramento dei coccodrilli, cioè di ciò di cui non sospetta l'esistenza, o di cui eventualmente si limiterebbe ad apprezzare

compiaciuto i risultati. Il turista è parte dello spettacolo, una rotella del meccanismo di una profezia che si autodetermina. Ogni volta che un turista entra a Pedambuga un coccodrillo riceve un pollo in cambio della sua “disponibilità” a mostrarsi pacifico. Ogni volta che questo avviene, si riduce l’aleatorietà marginale della performance. Ogni volta che questo non succede, dobbiamo presumere che, viceversa, il valore di questo indicatore cresca.

## Evasione e indebolimento del potere

Una “performance aleatoria” ha un rapporto ambivalente con il potere proprio perché ne è costitutiva. Proprio in quanto pratica situazionale, essa contiene in sé, senza rimandare a un altrove, la possibilità di rinforzare o di indebolire il potere[26]. Da quando le guide non hanno la possibilità di contrattare, l’espansione dei loro margini di profitto individuale è legata alla violazione delle procedure stesse. Le guide possono incassare il denaro destinato all’acquisto del pollo senza però dare effettivamente la ricompensa al coccodrillo, e possono in più evitare di rilasciare la ricevuta che permette la ripartizione degli introiti stabilita nell’accordo con il Capo e i *Peace Corps*. Per questa via, l’evasione fiscale degli addetti a Pedambuga, pensata per interessi eminentemente privati, produce involontariamente una forma di resistenza, un boicottaggio del potere. Non solo perché aliena una percentuale di introiti destinati più o meno esplicitamente al Capo, ma perché alimenta il rischio che il lavoro della fabbrica pensante possa fallire. Oltre a “maltrattare” un coccodrillo lasciandolo affamato, infrangendo così il patto tra uomo e *hyoho*, l’attuazione di questa pratica contribuisce marginalmente a provocare un incidente[27], così come, in senso inverso, sfamare gli animali contribuisce marginalmente a rendere meno probabile l’incidente. Noi visitatori rendiamo “vero” ciò che ci viene proposto come “vero”, vale a dire ciò su cui si basa la credibilità del Paga Pe. Entrando a Pedambuga per assistere a una dimostrazione della relazione armoniosa tra uomini e coccodrilli della quale il Capo è garante, noi abbiamo convalidato il potere del Paga Pe che credevamo esistesse su un piano del tutto

indipendente dalla rappresentazione cui noi abbiamo assistito. Non più turisti, noi produciamo l'*auctoritas* del Paga Pe.

Se i benefici di un buon esito sono poco marcati, e si limitano a confermare lo status quo, il rischio di un incidente legato all'aleatorietà della performance è assolutamente preoccupante per il Paga Pe. Nonostante tutte le precauzioni, questo è avvenuto più volte. In varie occasioni le stesse guide sono state vittime di aggressioni e proprio per questo sono state rimosse definitivamente dall'organico, su decisione del Capo, perché "colpevoli". Dopo gli incidenti degli anni scorsi, i "costi" furono scaricati sui lavoratori. La condizione di vittime di aggressione da parte dello *hyoho* fu interpretata come la diretta conseguenza di azioni immorali.

L'alienazione delle entrate mina alla base la comunità in quanto colpisce il suo principio fondativo e rischia di produrne il fallimento in atto: il problema viene affrontato attraverso una soluzione politicamente orientata in quadro di asimmetrie di potere. In altre parole, il Paga Pe raccoglie gli onori e scarica gli oneri. La rimozione dallo staff turistico delle vittime di aggressione dello *hyoho* è un atto di invidiabile efficacia che produce una comunicazione politica niente affatto ingenua. Non c'è però una mente pienamente consapevole dietro l'evoluzione di questo fenomeno nella sua totalità. Nessuno degli attori avrebbe potuto prevedere questi sviluppi, a partire dal proprio punto di vista situato. Ciascuno degli attori gioca il suo ruolo, perseguendo obiettivi limitati, mentre l'effetto complessivo di potere e resistenza è situato nel dispositivo, così come solo in tale dispositivo si può collocare una "mente", in termini batesoniani. Rinunciando al personaggio del Principe, come suggerisce di fare Foucault al fine di «decifrare i meccanismi di potere a partire da una strategia immanente ai rapporti di forza»[28], possiamo concludere che la mente non è il Paga Pe[29]. Quando il Capo ha insistito perché i luoghi delle esibizioni fossero circoscritti e evidenziati, voleva solo esercitare in maniera più efficace il suo controllo sulle attività, non si aspettava certo di creare in questa maniera un'arena dove ogni fallimento sarebbe stato sovraesposto e lo avrebbe chiamato in causa direttamente[30].

## Differenza culturale e ordine politico

In conclusione, per comprendere pienamente il carattere situazionale della pratica e la centralità strategica della manipolazione dell'aleatorietà di una performance non dobbiamo fare riferimento solo a ciò che è già accaduto, per quanto istruttivo come nel caso degli "incidenti sul lavoro", ma operare uno sforzo immaginativo per collocare il fenomeno all'interno di una situazione-limite. Se gli addetti alle pozze d'acqua smettessero di dar da mangiare ai coccodrilli, se questi ultimi, affamati, si rivoltassero tutti assieme contro l'interlocutore umano, l'effetto sul potere del Paga Pe sarebbe paragonabile a quanto accadrebbe alla liquidità di un istituto di credito se tutti i clienti si presentassero simultaneamente agli sportelli pretendendo di ritirare il proprio denaro e chiudere i rispettivi conti correnti. La condizione necessaria, anche se non sufficiente, perché questo non accada è che qualcuno finanzia l'addestramento. Ed ecco che i coccodrilli di Paga giocano pacificamente non solo con i membri del gruppo di discendenza del fondatore di Paga, ma anche con i loro ospiti. Ecco che i membri del gruppo di discendenza mostrano di essere moralmente integerrimi incassando una risposta positiva da parte del loro doppio animale, che ospita il loro *dyoro*, la loro "anima". Ecco, infine e soprattutto, che il Paga Pe ottiene l'inversione di causalità che convalida il suo potere: egli dimostra di essere legittimamente al vertice della comunità in quanto riesce a fare in modo che funzioni il rapporto con l'ambiente nel quale si dispiega la koinopoiesi, nel quale diventa possibile costituire e pensare la comunità, e su questa base incassa l'obbedienza da parte della comunità stessa. Adesso sappiamo però che, al contrario, è il rapporto con l'ambiente – nella sua porzione selezionata - a "funzionare" per via dell'osservanza dei dettami del Capo da parte dei suoi sottoposti. La koinopoiesi dei Kasena usa l'*altro*, la differenza culturale, per manipolare le condizioni ambientali a partire dalle quali fonda l'ordine politico sul piano mitico. Tutto questo grazie ai turisti, e fino al prossimo incidente. 

## Bibliografia ulteriore:

- S. Abram, J. Waldren, D.V.L. Macleod (eds.), *Tourists and Tourism. Identifying with People and Places*, Oxford, Berg, 1997.
- M. Aime, *L'incontro mancato. Turisti, nativi, immagini*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005.
- A.K. Awedoba, *An Introduction to Kasena Society and Culture through Their Proverbs*. Lanham, New York, Oxford, University Press of America, 2000.
- G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi, 1976, (ed. or. *Steps to an Ecology of Mind*, New York, Chandler, 1972).
- J. & J. Comaroff (eds.), *Modernity and Its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1993.
- A.M. Duperray, *Les Gourounsi de Haute-Volta. Conquête et colonisation 1896-1933*, Stuttgart, Steiner Verlag Wiesbaden, 1984.
- E.J. Hobsbawm, Ranger T. (eds.), *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi, 1987 (ed. or. *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983).
- T. Ingold, *Hunting and gathering as ways of perceiving the environment*, in *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, London, Routledge, 2000, 40-60.
- B. Latour, *Non siamo mai stati moderni. Saggio di antropologia simmetrica*, Milano, Elèuthera, 1995 (ed. or. *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, la Découverte, 1991).
- D. Liberski-Bagnoud, *Les dieux du territoire. Penser autrement la généalogie*, Paris, CNRS Éditions, 2002.
- B. Lincoln, *L'autorità. Costruzione e corrosione*, Torino, Einaudi, 2000 (ed. or. *Authority. Construction and Corrosion*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994).
- F. Remotti, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*. Torino, Bollati Boringhieri, 1990.

A. Stronza, *Anthropology of Tourism: Forging New Ground for Ecotourism and Other Alternatives*, «Annual Review of Anthropology», 30 (2001), 261-283.

I. Wilks, *The Mossi and Akan States 1500-1800*, in J.F.A. Ayasi, M. Crowder (eds.), *History of West Africa (vol. one)*, London, Longman, 1971, 344-386.

## Note

[1] La letteratura sulla «crisi della rappresentazione» stigmatizzata dall'antropologia americana è molto ampia. Non è questa la sede per una rassegna del prolungato dibattito sviluppatosi a partire dalla metà degli anni '80. Si rimanda pertanto ad alcuni classici: G.E. Marcus, M.M.J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1986 (trad. it. *Antropologia come critica culturale*, Roma, Meltemi, 1998); G.E. Marcus, J. Clifford J. (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986 (trad. it. *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Roma, Meltemi, 1997); J. Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge, Mass.-London, Harvard University Press, 1988 (trad. it., *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993) e al più recente G.E. Marcus, *Ethnography through Thick and Thin*, Princeton, Princeton University Press, 1998.

[2] R. Keesing, *Le teorie della cultura rivisitate* in: R. Borofsky (ed.), *L'antropologia culturale oggi*, Roma, Meltemi, 2000, 367-79: 373 (ed. or. in: *Assessing Cultural Anthropology*, McGraw-Hill, 1994).

[3] Non dedicherò spazio all'evidenziazione del carattere di costruzione proprio di queste rappresentazioni, in quanto esso è ampiamente noto.

[4] Il presente lavoro è basato su una ricerca sul campo svolta tra il 2003 e il 2005 nella *Upper East Region* del Ghana.

[5] [http://www.paesionline.it/africa/ghana\\_mappa.asp](http://www.paesionline.it/africa/ghana_mappa.asp);  
<http://www.continentenero.it/mappe/mapghana.shtml>

[6] «Potente lago del Capo» (*Pe*: Capo; *dam*: potente; *buga*: lago).

[7] «Potente lago di Zenga». Zenga è una delle sezioni di Paga.

[8] Secondo stime ufficiose, Pedambuga e Zengadambuga ospiterebbero in totale più di duecento esemplari di coccodrillo.

[9] In questa sede si è scelto di focalizzare la descrizione solo sul caso di Pedambuga.

[10] Per Clifford Geertz le performance culturali non sono “orpelli del potere”, ma sono semmai costitutive del potere. Inoltre, una volta stabilito il carattere situazionale delle pratiche, la distinzione tra materiale e simbolico è insostenibile.

[11] Come suggerisce Michael Herzfeld, «non possiamo separare l'acquisizione del potere dal modo in cui esso è esercitato». M. Herzfeld, *Antropologia. Pratica della teoria nella cultura e nella società*, Firenze, SEID, 2006, 151 (ed. or. *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*, Oxford, Blackwell, 2001).

[12] Hannah Arendt ci insegna che «mentre la forza è la qualità naturale di un individuo separatamente preso, il potere scaturisce fra gli uomini quando agiscono assieme, e svanisce appena si disperdono». H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 2000, 146 (ed. or. *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958). Pertanto, la mutevole relazione uomo-ambiente va letta come sfondo necessario del processo koinopoietico, che aggancia anche solo transitoriamente una segmentazione spaziale a una segmentazione della popolazione umana.

[13] In termini hobbesiani, si tratta di produrre un ordine che assicuri la sopravvivenza della collettività che è soggetta al potere.

[14] Coccodrillo.

[15] Michel de Certeau avrebbe probabilmente invertito i termini. Cfr. M. de Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Edizioni Lavoro, 2005, 175-176 (ed. or. *L'invention du quotidien. I Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990).

[16] Per una interessante rilettura dell'animismo in chiave di epistemologia relazionale vedi N. Bird-David, "Animism Revisited": *Personhood, Environment, and Relational Epistemology*, «Current Anthropology», XL (1999), Supplement: Special Issue, S67-90.

[17] Non è questa la sede per problematizzare la questione della discendenza.

[18] Plurale di *pe*.

[19] M. Fortes, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi, Being the First Part of an Analysis of the Social Structure of a Trans-Volta Tribe*, London, Oxford University Press, 1945.

[20] Su questioni analoghe cfr. J. Ferguson, *The Anti-Politics Machine: "Development", Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, 256.

[21] Cfr. S. Latouche, *L'altra Africa. Tra dono e mercato*, Torino, Bollati Boringhieri, 1997, 176 (tit. orig. *L'autre Afrique. Entre don et marché*. © 1997 Serge Latouche).

[22] Cfr. M. Abélès, *Politica, gioco di spazi*, Roma, Meltemi, 2001, 76.

[23] Achille Mbembe (2005) ha posto la distinzione tra l'animale selvatico e quello domestico a fondamento della relazione coloniale, sottolineando che «né il colono, né il popolo colonizzato escono incolumi da tale circuito» (A. Mbembe, *Postcolonialismo*, Roma, Meltemi, 2005, 273 (ed. or. *On the Postcolony*, The Regents of the University of California, 2000). A ben vedere, la stessa "impossibilità di uscirne incolumi" caratterizzò i protagonisti di un'altra relazione di addomesticamento sviluppatasi in epoca coloniale e postcoloniale: l'uomo e lo *hyoho kasena*.

[24] Ovviamente è proprio questo a fare di tale pratica un esempio di radicale differenza culturale appetibile per il turismo.

[25] P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica, con Tre studi di etnologia cabila*, Milano, Raffaello Cortina, 2003, 213 (ed. or. *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Editions du Seuil, 1972).

[26] Niklas Luhmann, rifacendosi a R.A. Dahl (*The Concept of Power*, «Behavioural Science», 2 [1957], 201-15), ha proposto una definizione di potere come «chance di accrescere la probabilità che si realizzino determinati nessi selettivi improbabili» (N. Luhmann, *Potere e complessità sociale*, Milano, Il Saggiatore, 1979, 11 [ed. or. *Macht*, Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag, 1975]).

[27] Cioè a fare in modo che un cocodrillo possa attaccare un uomo.

[28] M. Foucault, *Storia della sessualità, I: La volontà di sapere*, Milano Feltrinelli, 1984, 86 (ed. or. *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976).

[29] I caratteri della fabbrica pensante di Pedambuga sono quelli che Catherine Bell indica come distintivi della pratica. Essa è situazionale, innanzitutto. Per quanto possa incorporare influenze esterne, la pratica non ne è la mera espressione: tali influenze in tanto esistono in quanto sono situate all'interno dell'atto stesso (C. Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York, Oxford University Press, 1992, 81). Essa è strategica, nel senso inteso da Bourdieu (*Esquisse d'une théorie de la pratique* cit.): non risponde a una logica intellettualistica. La pratica implica infine un'incompleta consapevolezza di ciò che si sta davvero facendo da parte degli esecutori stessi.

[30] Conseguentemente, desta notevole imbarazzo la circolazione di ogni notizia relativa ad aggressioni, effettivamente avvenute, dei cocodrilli ai danni di esseri umani.