

“VOI CE L'AVETE, LA VOSTRA STORIA. GIÙ LE MANI DALLA NOSTRA!” DELL'ESSERE RESPINTI SUL CAMPO¹

Katharina Schramm²

“Penso che tutti gli africani della diaspora che possono farlo, dovrebbero tornare in Africa, come in pellegrinaggio, per vedere da dove sono venuti, per riallacciare gli antichi legami recisi dal Middle Passage³. Io ho fatto il viaggio al castello-prigione di Cape Coast ed a Elmina, e devo dire che nell'aria si avverte ancora il peso delle loro presenze”.

(Dichiarazione di S. F. Thomas, viaggiatore afroamericano, a proposito del suo viaggio in Ghana, pubblicata on-line nel 1998)

Navigando in rete ci si imbatte in una quantità di testimonianze di afro-americani che riferiscono di aver provato esperienze simili durante la loro visita al Paese africano di origine. Molti di questi racconti riguardano il Ghana, un paese che sembra essere una meta particolarmente appropriata per questo genere di viaggi, soprattutto per le numerose fortificazioni lungo la costa, concreta e tangibile testimonianza del traffico transatlantico di schiavi⁴.

Dagli anni '90 in poi il flusso di visitatori è stato incessante e lo stato del Ghana ha decisamente assecondato il desiderio degli attori della diaspora di riallacciare un legame con il proprio passato. Il gruppo degli afroamericani sembra essere il principale target della fiorente industria turistica (vedi Mini-

¹ Desidero esprimere gratitudine ai miei interlocutori afro-americani in Ghana, che hanno ampliato la mia consapevolezza sulle questioni del posizionamento nei processi della ricerca sul campo. Peter Pels mi ha incoraggiato a esplorarle ulteriormente in questo saggio. Devo ringraziarlo per i suoi utilissimi commenti e suggerimenti critici.

² Edizione originale: *'You have your own history. Keep your hands off ours!' On being rejected in the field*, in *"Social Anthropology"*, vol. 13, n. 2, pp. 171-183, 2005.

³ Il passaggio degli schiavi dall'Africa alle Indie Occidentali [NdT].

⁴ Per un elenco dettagliato e una contestualizzazione storica dei vari fortini e castelli, vedi van Dantzig ([1980] 1998).

stry of Tourism et al. 1996), anche se, ironicamente, nelle dichiarazioni pubbliche viene accuratamente evitato il lessico turistico. Ai visitatori ci si riferisce piuttosto come 'famiglia' o come 'pellegrini', e il Ghana viene rappresentato come un paradiso psicologico che rappresenta 'la casa'.

All'inizio della mia ricerca ero interessata principalmente alle dinamiche delle differenti aspettative legate al senso di soddisfazione o delusione dei vari protagonisti di quella riscoperta delle radici⁵. Il mio scopo era di (ri)costruire in tutte le sfaccettature le rappresentazioni e le pratiche del ritorno alle origini, con una particolare focalizzazione sul Ghana come punto di osservazione. Fin dall'inizio fu del tutto chiaro che quello del ritorno alle radici era un tema estremamente pregnante, sia dal punto di vista emozionale che politico. Molti, sul campo, erano ben consapevoli delle gerarchie del potere globale e avevano un atteggiamento estremamente critico verso l'egemonia euro-americana, alla quale venivo associata per il mio *background* personale e professionale. Inoltre, per i visitatori della diaspora africana, esperienze come la visita alle prigioni sotterranee degli antichi schiavi avrebbero avuto un significato ben diverso da quello che potevano avere per me. Anche se, come loro, anch'io consideravo quei posti come una testimonianza storica della disumanità passata e presente, mi mancava il profondo coinvolgimento personale, emotivo, che quel pellegrinaggio ai luoghi della schiavitù comportava per le persone i cui antenati erano stati schiavi. Uno degli afro-americani che intervistai mi fece osservare questa discrepanza parlando delle cerimonie commemorative che aveva organizzato con il suo gruppo, che volevano essere uno speciale omaggio ai 'pellegrini' della diaspora che avrebbe poi accompagnato al castello di Cape Coast⁶:

'Io non odio l'uomo bianco ... ma voglio che in questi incontri si riconosca il nostro coinvolgimento e la nostra esperienza. Così, quando scendiamo nelle prigioni chiediamo a tutti quelli che non sono di discendenza africana di lasciare per noi soli quel momento. Perché quando eravamo lì sotto, con noi non c'era nessun altro. Dovevamo appoggiarci l'uno all'altro, dovevamo rispondere da soli alle nostre domande, dovevamo aiutarci. Così questo è per noi un momento davvero sacro. E dobbiamo riviverlo *noi*' (intervista 05/09/1999; corsivo aggiunto).

In questo contesto sembrava impossibile continuare ad aggrapparsi al repertorio metodologico classico, in particolare per quanto riguarda l'osserva-

⁵ Ho completato il lavoro sul campo per questo progetto sul Ghana fra l'ottobre 1998 e l'ottobre 1999, principalmente nelle città di Accra e di Cape Coast.

⁶ La cerimonia 'Attraverso la soglia del non-ritorno – il ritorno' è allestita da *One Africa Productions*, una piccola compagnia teatrale di una coppia di afro-americani rimpatriati in Ghana agli inizi degli anni '90. Edward M. Bruner (1996: 296) offre una descrizione e una breve discussione di questo rituale.

zione partecipante. Dovevo invece cercare un ventaglio di forme di approccio all'argomento, sia servendomi di materiali diversi come film, fotografie, narrative, pubblicità e simili, sia attraverso un'ampia gamma di comunicazioni personali. A volte questo genere di approccio ha dato buoni risultati; altre volte mi sono trovata di fronte a serie difficoltà. Le riflessioni che seguono trattano delle complesse dinamiche della razza, del potere e della conoscenza che sono state al centro della mia esperienza di ricerca. Esse non riguardavano solo la ricerca di un posizionamento rispetto alle persone che incontravo, ma traevano sostanza in rapporto al mio modo di comprendere la moderna condizione 'diasporica' sulla quale si basa l'intero movimento del ritorno alle radici. Per cui, anche se ero esclusa da un discorso di solidarietà razziale nera, la mia non poteva essere una posizione distaccata; ero io stessa parte del complesso intreccio storico e politico di 'presenze' africane, americane ed europee (Hall 1990) che costituiscono il mondo dell'“Atlantico Nero” ai nostri giorni.

La necessità di un punto di osservazione

Il fenomeno del ritorno alle radici riguardava attori estremamente mobili. La mia ricerca si caratterizzava quindi per l'assenza di una 'comunità' stabile, con la quale condurre il mio lavoro sul campo. Capitava spesso che visitatori che si fermavano per periodi assai brevi manifestassero la loro idea del ritorno alle origini in termini molto radicali. Da questo nascevano situazioni nelle quali dovevo confrontarmi con la loro posizione, ma avevo ben poche opportunità di chiarire le mie intenzioni. Spesso, in quegli incontri, ad essere profondamente messo in discussione era il mio diritto di essere lì e di osservare. Tutti i temi in gioco – la schiavitù, il rimpatrio e le richieste di riparazione – erano considerate 'affari di famiglia', da discutere solo tra loro. Essendo bianca, ero per definizione esclusa da un'eguaglianza basata su una categorizzazione che era di natura razziale⁷.

Questa difficile situazione rendeva necessario un ripensamento dell'idea di alterità, che è ancora “centrale per il rituale del lavoro sul campo” (Gupta e Ferguson 1997: 16). Nel mio particolare ambiente di ricerca, ben difficilmente potevo far conto sulla convenzionale (anche se spesso criticata) pratica di “coltivare il sentimento di essere straniero” (Coffey 1999: 23), secondo la quale il ruolo di straniero rappresenterebbe un vantaggio, e che è esemplificata dall'immagine dell'etnografo ignorante che viene passo passo iniziato

⁷ Nella mia tesi di dottorato (Schramm 2004b) discuto le complesse dinamiche che sottostanno alla produzione di 'africanità' come marcatore razziale nel discorso e nella pratica del ritorno alle origini.

ai segreti della società. Al contrario, ero a volte etichettata come straniera in termini assai negativi: come un'estranea, un'intrusa, una nemica. In altre parole, quando entravo in quel campo non ero affatto percepita come una *tabula rasa*: la gente già sapeva in anticipo cosa ero. Questa 'conoscenza' (il termine è fra virgolette per la sua natura stereotipata, speculare alla mia stessa preconcetta 'conoscenza' degli afro-americani) mi rendeva parte del problema: ero cioè una componente della società dominante e venivo quindi continuamente criticata e respinta. Era un campo in cui da un lato venivo esclusa da certe discussioni politiche e dall'altro venivo scaraventata nel bel mezzo di quelle stesse discussioni, e colpita in modo molto diretto. Questo mi rese consapevole della necessità di posizionare me stessa nel quadro dello *homework*, essendo questo importante tanto quanto quello del *fieldwork*, la ricerca sul campo. Nelle loro discussioni sulla nozione di *homework*, Smadar Lavie e Ted Swedenburg descrivono il nuovo etnografo come impegnato nel

"far esplodere, sia nel senso di espandere che di deflagrare, l'identità ossimorica, coltrattino, dell'osservatore-partecipante, assumendo un ruolo attivo nel modellare la sua stessa casa [...] non più la ben protetta casa europea, radicata nel bianco da tempo memorabile, ma la sua casa diasporica, la cui geografia e la cui identità sono posizionate in modo multiplo e in un flusso" (1996: 21).

Lavie e Swedenburg invocano la totale decolonizzazione dell'antropologia. Pur condividendo quell'obiettivo e pur giudicando utile ed evocativa la loro terminologia, non concordo con la conclusione a cui pervengono, e cioè che tale decolonizzazione inevitabilmente porti ad abbattere ogni differenza fra l'etnografo e il suo/a soggetto di studio, o che basti l'assunto dell'eguaglianza per fare del progetto di decolonizzazione una realtà. A mio avviso, ancora una volta gli autori tendono a idealizzare troppo sia il *fieldwork* che lo *homework*. Il loro etnografo-tipo sembra essere immerso in un campo con il quale egli s'identifica strettamente. Pure, allo stesso tempo sembra in pieno controllo dei meccanismi di posizionamento, o almeno del come essi si rendono evidenti. Di conseguenza, i conflitti sono svincolati dalle concrete relazioni nel campo e proiettati sulle gerarchie di potere globali. Una volta consapevole di questo, il ricercatore sembra essere a posto. Per me, invece, al centro delle interazioni quotidiane c'erano attriti continui. Nello sposare la nozione di *homework*, voglio mettere bene in chiaro che le questioni che venivano dibattute in Ghana riguardavano la mia società in modi molto profondi (e inizialmente imprevisibili). La schiavitù non era un 'problema interno' dei soli neri, era un problema con cui dovevano confrontarsi anche i bianchi, me compresa. Quindi, contrariamente a quanto Lavie e Swedenburg sembrano suggerire, questo non mi consentiva affatto di dissociarmi dalla mia posizione di donna bianca e di identificarmi pienamente con i miei interlocutori. Ciò che la mia

esperienza mi ha obbligato a riconoscere è che la mia posizione *era* quella di donna bianca e che quella posizione non era neutrale. La sicurezza della mia 'casa eurocentrica' veniva messa in discussione. La nozione di *homework*, inoltre, rafforza l'affermazione di Gupta e Ferguson che "in un mondo interconnesso non siamo mai davvero 'out in the field'" (Gupta e Ferguson 1997: 35). Quando facciamo ricerca portiamo sempre con noi la nostra 'casa', nel nostro *background*, nella nostra educazione, nella nostra posizione sociale. Sia i 'ricercatori' che i 'ricercati' incarnano il nesso che la schiavitù, il colonialismo e i più recenti flussi di globalizzazione hanno generato, e che determina lo spazio di incontro. A questa realtà ci si deve accostare cambiando continuamente i temi della ricerca, adattandoli per quanto è possibile alle mutate questioni metodologiche che emergono durante il lavoro sul campo e nel percorso della scrittura.

L'esperienza del radicale rigetto nel corso del lavoro sul campo rappresentò per me una sfida importante. Poco a poco, cominciai a rendermi conto che era molto più facile riflettere su razzismo, gerarchie di potere e così via, e formulare giudizi su quelle questioni in teoria, che non diventare parte di quelle questioni in un ambiente in cui si poneva il confronto. Improvvisamente il 'politico' si faceva molto concreto e le precedenti certezze sulla mia posizione politica cominciavano a traballare. In quella situazione era impossibile mantenere una 'neutralità' dal momento che ero costantemente sollecitata a riconsiderare la mia posizione all'interno del campo.

Al centro della discussione che segue ci sono tre punti importanti. Come prima cosa, intendo denunciare una certa miopia nella metodologia e nella teoria antropologica sul problema della razza come certificatrice di identità, non solo per l'Altro che si studia ma anche per il ricercatore bianco. Secondo, mi propongo di analizzare lo iato che può crearsi fra i presupposti metodologici e i comportamenti concreti del ricercatore sul campo. Terzo, vorrei rimettere in discussione l'assunto della superiorità della conoscenza 'antropologica' in contrapposizione a quella 'locale', come ad esempio traspare nelle pagine di Kirsten Hastrup in *Passage to Anthropology* (1995). Quello che manca nel suo approccio, con riferimento alla "via alla conoscenza antropologica attraverso l'esperienza sociale condivisa" (Hastrup 1995: 17), è il fatto che ci sono esperienze sociali che non possono essere condivise dall'etnografo, neppure temporaneamente⁸. Al contrario, sia l'antropologo che la gente che questi incontra sul campo – che può obiettare energicamente a essere considerata

⁸ La nozione di lavoro sul campo della Hastrup combina elementi di alterità e di identità in un modo molto problematico. Mentre il suo antropologo si trova nella posizione di partecipare allo spazio sociale di altri, a questi altri non viene data un'analoga libertà e restano esclusi dalla sfera del dibattito accademico.

come la 'sua gente' (Hastrup 1995: 51) – condividono sempre più un mondo globalizzato, per quanto spesso con posizioni opposte e da diverse relazioni di potere. E qui la nozione di *homework* torna a riaffiorare. Come ha detto Lila Abu-Lughod, "il sé dell'outsider non rimane semplicemente fuori. Si colloca in una ben definita relazione con l'Altro che studia [...] Quello che chiamiamo "fuori" è una posizione *all'interno* di un più ampio complesso storico-politico" (Abu-Lughod 1991: 141, corsivo nell'originale). L'antropologo riflessivo non gode più del privilegio di riconoscere o ignorare le risultanti difficoltà di rappresentazione etnografica, ma può invece trovarsi di fronte una situazione in cui la sua posizione è messa criticamente in questione dagli 'altri'⁹. Non dobbiamo confrontarci solo con la 'parzialità' (Clifford 1986) delle nostre verità, ma ancor più alla loro 'posizionalità' (Abu-Lughod 1991).

È in questo senso che affermo la necessità di acquistare coscienza del punto di osservazione da cui presentiamo e interpretiamo il nostro materiale. Secondo Ruth Frankenberg, il termine *standpoint*, punto di osservazione, ha due significati diversi anche se inseparabili: "il primo è la prospettiva che nasce da un coinvolgimento ricevuto e non analizzato di classe o di genere con l'ambiente materiale, il quale è percepito attraverso la visione del mondo del gruppo dominante. Il secondo è la consapevole prospettiva del sé e della società che si origina nella critica del sé di un raggruppamento di classe o di genere, e dalla sua collocazione in rapporto al sistema nel quale è situato" (Frankenberg 1993: 265, n.1).

Per me, il doppio significato di *standpoint*, così come definito sopra, individua bene le complessità che ho sperimentato nel mio impegno sul campo, e nello scriverne. Mi ricorda che mentre lavoro e penso *da* un contesto, sono comunque in grado (e mi si richiede di) valutare criticamente quella posizione¹⁰.

Affronterò ora la discussione di due eventi significativi che si sono verificati durante la mia ricerca sul campo. Sulla base di quella descrizione chiarirò poi in maggior dettaglio le dinamiche della posizionalità.

⁹ Questo genere di confronti non deve intendersi ristretto ai veri e propri incontri sul campo di ricerca, ma può anche trovarsi riflesso nello stesso dibattito scientifico, per esempio in quello sul tema dell'afrocentrismo.

¹⁰ Questo non deve indurre a pensare al genere di 'confessionalismo bianco anti-razzista' che è stato criticato da Alistair Bonnett. Questi scrive: "Mentre gli anti-razzisti non-bianchi vengono classificati come partecipanti a una politica strumentale di "resistenza" e di "auto-conservazione", l'"anti-razzismo bianco" viene sempre elevato a una sfera etica più elevata, lontana da quella del supporto e della partecipazione al più tradizionale (coloniale, neo coloniale e antirazzista) ruolo di "sollecitudine" paternalistica" (Bonnett 1999: 208). A mio avviso, la nozione di *standpoint* evita questa trappola, dal momento che consente il riconoscimento del posizionamento storico delle persone in relazione reciproca, e consente anche di analizzare i rapporti di potere dell'oggi senza costantemente confinarli in uno spazio fisso dello spettro politico. Riconosce la realtà del razzismo, ma non essenzializza la razza.

"Voi ce l'avete, la vostra storia. Giù le mani dalla nostra!" Dell'essere respinti sul campo

La bianchezza resa visibile. Sentirsi fuori posto

Nell'agosto del 1999 iniziarono le celebrazioni del *Second Emancipation Day*. Avevo atteso con ansia quell'evento perché molte delle persone che avevo intervistato mi avevano parlato del primo *Emancipation Day*, nel corso del quale, tra l'altro, erano stati re-inumati in suolo ghanese i resti di due antenati schiavi della diaspora¹¹. Mi interessava vedere come le celebrazioni di quest'anno avrebbero potuto corrispondere alle grandi aspettative create dal successo dell'anno precedente. La *brochure* ufficiale proclamava che il Ghana "era pronto a celebrare l'*Emancipation Day* per i figli dispersi dell'Africa e per gli amici del continente" (*Programme* 1999). Se da un lato quella formulazione indicava che il governo ghanese non intendeva limitare ai soli neri il campo dei possibili partecipanti (e consumatori), dall'altro va anche detto che il Ministero del Turismo contava molto sul linguaggio molto emozionale e selettivo dell'identità razziale, e lasciava intendere ai partecipanti della diaspora che avrebbero trovato un'accoglienza 'in famiglia', nella quale non ci sarebbe stato posto per i non-neri. Fin dall'inizio della mia partecipazione alle celebrazioni, quindi, pur essendo parzialmente accettata, fui trattata anche con evidente scetticismo e diffidenza. Nonostante questo, riuscii a parlare con un buon numero di partecipanti – ghanesi e della diaspora – sia ad Assin Manso, luogo della re-inumazione, che nelle altre fasi del programma, il quale comprendeva un ricevimento sulla spiaggia, una veglia notturna per commemorare le vittime dello schiavismo, e la rappresentazione di un dramma in danza, messo in scena dalla *Ghanaian Dance Company*, sul tema della tratta degli schiavi.

Per l'ultimo giorno era in programma una discussione su 'Donne ed emancipazione' al *Du Bois Memorial Centre for Pan-African Culture*, ad Accra. Quando arrivai, il *panel* era già chiuso, per cui decisi di andarmene, e nel dirigermi verso l'uscita scambiai qualche parola con un conoscente ghanese che lavorava al Centro. In quel momento due donne afroamericane si avvicinarono. Una mi chiese se ero stata al *symposium*. Quando risposi di no, mi disse: "Meglio così, perché non era per te! Noi qui non ti vogliamo! Non sei la benvenuta!" (Note di campo, 29/07/99, TB VI/1011). Prima che potessi replicare, si era già rivolta al mio conoscente: "E tu, perché sei qui? Perché l'hai portata qui?". Il mio conoscente, che aveva sposato un'afro-americana e aveva vissuto negli Stati Uniti per circa vent'anni, rimase sconcertato da quel-

¹¹ L'*Emancipation Day* è un festival che commemora l'abolizione della schiavitù nelle colonie britanniche dell'1 agosto 1834. Celebrata principalmente nei Caraibi, venne introdotto in Ghana nel 1998 come parte della politica turistica dello stato ghanese, che aveva come gruppo *target* principale gli africani della diaspora. In un altro contributo (Schramm 2004) analizzo la prima e la seconda celebrazione dell'*Emancipation Day* in Ghana in una cornice analitica incentrata sul pellegrinaggio turistico.

l'atteggiamento inquisitorio. Cercò di sdrammatizzare la situazione e chiese alla donna da quale parte degli Stati Uniti venisse. La risposta provocò una rabbia ancora maggiore, "Che importanza ha? Io sono *africana*. E questo è un convegno di donne *africane*!"

Nel frattempo attorno a noi si erano raccolti altri partecipanti, uomini e donne. Fino a quel momento ero stata completamente ignorata. Ora invece mi affrontavano direttamente: "Non ti vogliamo qui. Questa è la nostra storia! Voi avete la vostra, e neppure quella è una bella storia!" (TB VI/1001).

Mi dissero che potevo scordarmi di partecipare al convegno sulle riparazioni fissato per la fine di quel mese. Solo pochi giorni prima avevo parlato di quel convegno con una delle co-presidenti dell'*Afrikan Reparations and Repatriation Truth Commission*¹². Quando le avevo chiesto se vedeva qualche problema a una mia partecipazione come osservatrice, mi aveva detto di no. Contesti diversi, quindi, avevano prodotto forme di comunicazione completamente diverse. Mentre negli ambienti in cui conoscevo almeno qualche persona era stato possibile discutere dei temi dell'emancipazione e delle riparazioni, chiaramente qui ero vista come un'intrusa e la comunicazione si riduceva a un aggressivo rifiuto della mia presenza in un posto che ovviamente non mi apparteneva. Un'anziana donna gridò: "Sono stata arrestata tante volte per aver difeso le mie libertà, negli Stati Uniti. Non m'importa. Se ti fai ancora vedere qui, qualcosa succederà certamente!" (TB VI/1012).

Che io potessi essere odiata in quel modo – a quanto sembrava solo per il colore della mia pelle – era per me una situazione nuova. Quello che trovavo più frustrante era l'incapacità di spiegarmi, o di iniziare un dibattito su basi che non fossero impostate sulla razza come categoria essenziale e insormontabile. Fu un processo lungo e penoso quello che mi portò a rendermi conto che il colore non era una caratteristica neutra o irrilevante del mio essere, ma che era pieno di significati, che andavano al di là della mia capacità di definizione¹³.

Quando parlai di questo incidente in interviste e in conversazioni informali con ghanesi e afro-americani, le loro reazioni (che si sovrapponevano ampiamente) mi portarono a una migliore comprensione dell'esperienza afro-americana e della politica identitaria che ne derivava, parte delle quali trovavano espressione nella pratica del ritorno alle origini. Alcune reazioni mi

¹² La pratica di usare la 'k' in luogo della 'c' riferendosi all'Africa è diventata comune in certi circoli afrocentrici. Indica una volontaria sovversione delle regole dell'inglese, in quanto "linguaggio dei padroni coloniali".

¹³ Il criterio di questo aprire e chiudere lo spazio comunicativo non mi era davvero chiaro. L'incontro ad Assin Manso, per esempio, era stato molto più carico di significato che non quello del *Du Bois Centre*. E' possibile che sia stata la mia presenza *là* a provocare la rabbia della folla, il giorno dopo.

"Voi ce l'avete, la vostra storia. Giù le mani dalla nostra!" Dell'essere respinti sul campo

chiarirono molte più cose delle relazioni fra ghanesi e afro-americani. In ogni caso, ciò che quegli incontri misero in luce non fu solo la 'posizionalità' degli interlocutori nel *continuum* delle posizioni soggettive che caratterizzano il ritorno alle origini: fui anche indotta a rimettere in discussione la mia stessa collocazione, in modo molto più diretto di quanto fossi abituata a fare.

Alcuni hanno evocato l'immagine dell'antropologo come spia (vedi Paerregard 2002: 324), parlando della storia del tradimento dei neri e degli amerindiani da parte dei bianchi anglo-sassoni, che è una pagina soppressa della storia nazionale degli Stati Uniti. Altri mi dissero che una focalizzazione sui soli aspetti razziali avrebbe trasmesso un senso troppo limitato del Pan-africanismo. Una donna del Lesotho che aveva combattuto l'*apartheid* disse che considerava quelle reazioni come un segno di immaturità. Un'altra prospettiva venne da un ghanese, che si considerava pan-africanista e che aveva lavorato con afro-americani in parecchi progetti; quando gli raccontai la mia esperienza cominciò a inveire contro l'arroganza degli afro-americani e il 'loro' guardare gli africani dall'alto in basso (Note di campo, 11/08/1999, TB VII/1071). Un altro collega di ricerca, ghanese, mi disse molto francamente: "Questa gente che viene, cerchiamo sempre di tenerla a distanza. Quello che hai descritto, stanno distruggendo tutto quello che [altri della diaspora] potevano aver conquistato, così noi non li lasciamo mai avvicinare troppo" (Note di campo, 16/8/1999, TB VII/1073).

La mia esperienza personale (e il mio essere quella che sono) divenne quindi un importante strumento di ricerca e una strategia epistemologica. La stessa varietà dei riscontri ricevuti sottolineava la necessità di riflettere sul punto di osservazione degli interlocutori di volta in volta impegnati nella conversazione. Per quanto riguarda la mia posizione in quel contesto, essa era principalmente determinata dal fatto stesso di essere bianca. Ma anche il mio impegno attivo e la mia comunicazione giocavano un ruolo importante nelle dinamiche dell'accesso, negato o consentito. Quindi, se da un lato il mio *standpoint* mi precludeva l'accesso ad alcuni fra i discorsi prevalenti sul campo, apriva strade per altri. Specialmente *vis-à-vis* con alcuni dei ghanesi coinvolti nel processo del ritorno alle origini, il mio *status* di outsider si dimostrò un vantaggio, rendendo loro più agevole dar voce alle critiche e ai dubbi riguardo all'idea di una omogenea famiglia africana.

Ingenuità o dominanza? Dello stereotipizzarsi a vicenda

Il secondo esempio si riferisce a una situazione molto diversa dalla prima. Durante il *Women's Forum* ero stata messa al 'mio posto' dai partecipanti – rigorosamente al di fuori dal settore in cui avevo cercato di entrare. Quello che segue

è il resoconto della mia partecipazione a un *forum* sulle riparazioni e i rimpatri che ebbe luogo dieci mesi prima, più o meno al tempo in cui iniziai la mia ricerca, in quella stessa sede, il *W.E.B. Memorial Centre for Pan African Culture*. Riesaminandolo in retrospettiva, e reinterpretandolo da una certa distanza, ora posso vedere le opportunità che mi poteva offrire. Quando ero lì, però, nonostante tutte le convinzioni metodologiche che avevo considerato parte della mia formazione di antropologa, ero tanto presa dalle dinamiche della stereotipizzazione che mi era impossibile superare le barriere dell'incomprensione.

Un funzionario del *Du Bois Centre* mi aveva detto che quel pomeriggio ci sarebbe stato un *forum* sulle riparazioni, e mi aveva invitata a partecipare. Non vedevo l'ora di andarci. Quando arrivai, c'erano alcune persone già raccolte nel teatro all'aperto. Ero la sola persona bianca. Questo non era affatto sorprendente in un paese africano, ma l'atmosfera era diversa da quella di cui avevo finora fatto esperienza in Ghana. Mi sentivo fuori posto – in Germania si sarebbe detto '*sich in seiner Haut nicht wohlfühlen*' – sentirsi a disagio nella propria pelle. Nessuno del Centro che già conoscevo era presente, così il mio senso di disagio cresceva. Cercai di superare l'imbarazzo gironzolando intorno a un'esposizione su "L'olocausto nero" che comprendeva tavoli di discussione su "L'antico Egitto", "L'olocausto degli schiavi", "Invenzioni e contributi africani e afro-americani", "L'infame Ku Klux Klan" e così via. Quello che trovavo sconcertante e inquietante era la contrapposizione che veniva presentata fra la gloria africana (cioè nera) e la barbarie europea (cioè bianca). Pur non avendo nulla da obiettare sulle informazioni in sé, la mostra non corrispondeva certo alle mie nozioni di rappresentazione 'neutrale' o 'obiettiva'. Inoltre mi identificai immediatamente con l'essere bianca, e questo mi portò al rifiuto della grossolana generalizzazione dei bianchi come perpetratori di un olocausto e basta. Mi sentivo diversa, e rifiutavo di essere etichettata in quel modo.

Questi sentimenti mi impedirono di vedere la mostra solo come l'espressione di una particolare esperienza, estranea alla mia personale realtà, quella cioè della radicata discriminazione contro le genti nere, particolarmente negli Stati Uniti. Mi rifugiai in una posizione difensiva, dalla quale potevo tranquillamente etichettare come 'essenzialismo miope'¹⁴ il discorso che veniva sviluppato in quel convegno. In modo simile, etichettai come intolleranti e dogmatiche anche le persone che partecipavano al *forum*. Quando uno degli organizzatori mi si avvicinò dicendo: "Laggiù abbiamo un libro, sorella. Quando hai finito, per piacere, vieni, così ci fai sapere cosa ne pensi!" (Note di campo, 10/12/1998, TB II/324), ero decisa a non affrontare le questioni che costituivano lo sfondo di quel *forum*, cioè il tema delle relazioni fra bian-

¹⁴ Una esauriente critica di questo anti-essenzialismo stretto e non-riflessivo si trova in Werbner (1997).

chi e neri e delle gerarchie di potere. Allo stesso tempo, fui sorpresa che mi avesse chiamata 'sorella'. Cosa c'entrava con lo stereotipo dell'essentialismo razziale?

A quel punto il pubblico, costituito in gran parte da afro-americani e da espatriati caraibici, si era fatto numeroso. Ben presto i partecipanti al *panel* salirono sul podio e il primo relatore fu annunciato. Era un esponente della *Nation of Islam in Ghana*, originario di New York City. Il suo tema di discussione era il "problema spirituale: la mentalità della supremazia bianca... e dell'inferiorità nera" (NB I/139). Parlò della "violazione delle nostre menti" e della necessità che "il nostro nemico paghi per quello che ha fatto al nostro spirito" (NB I/140). Condannò i ghanesi per la loro "fissazione con l'amore per l'America" e per il conseguente complesso di inferiorità che ne derivava. Per illustrare il suo argomento puntò un dito verso di me e gridò: "[Ecco, guardate] i bianchi seduti lì. Voi tutti osserverete come il vostro padrone coloniale riceve le critiche. Se piaceranno a lui, piaceranno anche a voi. Se non gli piaceranno, non piaceranno neppure a voi!" (NB I/141). Io arrossii e mi sentii ancora di più a disagio. A parte il fatto di riferirsi a me come a un "padrone coloniale", le sua affermazione implicava anche che i ghanesi in disaccordo con lui erano solo 'soggetti coloniali', incapaci di esprimere un'opinione propria e intrappolati per sempre nel loro complesso di inferiorità. Questo non era affatto quanto avevo sperimentato nei miei incontri ravvicinati con altri ghanesi e afro-americani, che certo si consideravano pan-africanisti ma erano anche aperti a scambiare opinioni con me, nonostante fossi bianca.

Quando poi si parlò dell' 'uomo bianco' come di un 'nemico' che andava 'ucciso e distrutto', ne fui shockata, oltre a sentirmi personalmente oltraggiata. "L'uomo bianco non è al sicuro su questo pianeta. Verrà il giorno della resa dei conti, e l'uomo bianco non avrà neppure un albero dietro al quale nascondersi! E' giunta l'ora della razza nera!" (NB I/146). Questa dichiarazione di un altro relatore riscosse applausi scroscianti. E io continuavo a prendere appunti. Era come se il mio taccuino fosse la mia àncora, come se mi trasformasse in qualcos'altro – in un' 'osservatore distaccato' – come se fosse un mantello magico capace di rendermi invisibile. Ovviamente, era vero il contrario. Dopo un po' una donna venne a sedersi accanto a me e rimase a guardarmi mentre scrivevo. Poi mi chiese in modo molto diretto: "Quante parole scrivi al minuto?" (TB II/324). Le risposi che stavo facendo una ricerca sul campo per il mio dottorato in antropologia, che ero interessata al fenomeno del ritorno alle origini e che consideravo quel *forum* come un'occasione per capire meglio le questioni in gioco. Si dimostrò ricettiva e mi disse come fosse importante per lei la questione delle riparazioni. Nonostante la sua franchezza, non le dissi che in realtà non capivo assolutamente niente, che ero offesa dall'aperto 'anti-bianchismo' che permeava tutti i discorsi e terrorizzata dall'ideologia della

razza che veniva presentata con quei toni aggressivi e retorici. Non fui capace di rispondere con la sua stessa franchezza, mi sentivo intimidita. La situazione che avevo trovato (o piuttosto in cui mi ero attivamente messa) – quella cioè di essere chiaramente fuori posto – mi obbligava a indossare una impenetrabile corazza protettiva. E parte di quella corazza stava nel fatto che avevo in qualche modo tratto le mie conclusioni su chi fossero i partecipanti di quel tipo di *forum*, cioè prima ancora di andarci. Esattamente come alcuni di loro mi avevano etichettato come ‘padrone coloniale’, io avevo etichettato loro come ‘afrocentrici radicali’, cosa che per me aveva una connotazione negativa.

Più tardi parlai del convegno con la direttrice afro-americana del *Du Bois Centre*:

“KS: Quando ero al ... convegno, c’era un sacco di emotività e per me – che lì ero un outsider – un ritratto stereotipato della comunità nera come se fosse un tutto omogeneo... Cosa ne pensa di questi tentativi di... mettere la razza al primo posto nell’agenda, prima di ogni altra cosa?”

RM: Penso che la veemenza che ha sentito sia un sentimento vero e reale che provano gli africani della diaspora, e che anche le persone più moderate che potrà incontrare, quando si parla della schiavitù... esprimeranno la stessa intensità emozionale... Quindi, quello che ha osservato lì era... emozioni allo stato puro. Ora, molti aggiungono strati a se stessi in modo da non dover sempre parlare con la crudezza e l’amarrezza che è e rimane al centro di tutto ... perché a nessuno piace il fatto che la propria gente sia stata fatta schiava. Non può piacere a nessuno! A nessuno piace dover affrontare quotidianamente dei pregiudizi. [... Ma se] lei partecipa a un convegno il cui solo scopo è questo tipo di discussione, non potrà che udire quel dolore – perché è per questo che la gente viene qui – è per liberarsi dal dolore. Possono non volerlo fare pubblicamente, ma vogliono liberarsene... insieme a persone che sentono comprendere e condividere lo stesso dolore¹⁵. Quindi ... la gente non vedrà lei come una che condivide il dolore, ma come una discendente di chi quel dolore lo infliggeva. Ora, questa è una realtà. Così gli afro-americani e la gente dei Caraibi... hanno tutti in comune la stessa storia di schiavitù... Non tutti discendono da quello, ma è un fatto che tutti fanno esperienza, in qualche punto della loro vita, di una qualche forma di discriminazione ... Così assieme alle corazze ... che la gente indossa per proteggersi dalla schiavitù, indossano anche corazze per proteggersi dalla discriminazione di oggi. Per questo potrà trovare che la gente reagisce in un certo modo non perché ha sperimentato la schiavitù ma perché è stata discriminata” (intervista 22/12/1998).

¹⁵ Pnina Werbner (1996: 236) ha descritto questi *forum*, nei quali le persone che appartengono a minoranze “si raccontano storie di se stessi”, come un’arena dove ha luogo la formazione di una comunità, lontana dal discorso pubblico dominante. Per lei, l’essenzialismo etnico che è visibile in questi forum non è risultato di una falsa consapevolezza, come lo interpreta Kwame A. Appiah (1992: 175), ma piuttosto una strategia per rivendicare una migliore posizione nella società. Per un’ulteriore discussione sul concetto di uso strategico dell’essenzialismo con riferimento al contesto ghanese (nel quale gli afro-americani rappresentano una minoranza di un genere molto diverso da quella della diaspora), vedi Schramm (2004a; 2004b).

Nella stessa intervista mi parlò della realtà quotidiana che gli afro-americani devono affrontare negli Stati Uniti, e questo mi fece capire da dove originavano le emozioni e le opinioni di cui ero stata testimone. Cominciai anche a capire che il mio stesso incorporato senso di alienazione durante quel forum non era che un pallido riflesso dell'esperienza del 'vasto velo' (Du Bois 1996 [1903]: 101) che teneva lontani i neri dalla società bianca dominante (per non parlare dell'esperienza della violenza razzista).

Ma un altro aspetto interessante per comprendere il fenomeno del ritorno alle origini e la specifica situazione sul campo era il fatto che la direttrice non aveva incluso i ghanesi (o gli africani in generale) nella sua argomentazione. Come si inquadravano nelle dinamiche sociali che aveva descritto? Parte della mia domanda aveva a che fare con il problema di una unità razziale che pretendeva di superare distanze spaziali (l'Oceano Atlantico) e temporali (400 anni di schiavitù), ignorando di conseguenza le specificità delle diverse esperienze. Il bisogno che entrambe avevamo di definire la nostra posizione l'una rispetto all'altra ci aveva portate a relegare sullo sfondo quell'aspetto. Per cominciare, il silenzio della direttrice sui ghanesi poteva significare che considerava più importante che io mi rendessi conto della mia posizione nell'intricato reticolo di relazioni che erano al centro dello spazio discorsivo sviluppato in quel forum sulle riparazioni. Dovevo affrontare il fatto che in quel particolare scenario venissi categorizzata come "discendente di qualcuno che aveva inflitto il dolore".

Ma nel processo di definire la nostra relazione in quell'intervista c'era anche una seconda dimensione, meno ovvia. Nel suo tentativo di rendermi consapevole delle complessità che sottostavano alla presenza degli afro-americani in Ghana, cominciò a parlare della sua propria esperienza, dapprima in modo indiretto e poi più esplicitamente. Si sentì in obbligo di esprimere la sua solidarietà con i partecipanti alla conferenza (nonostante le possibili disparità intellettuali e ideologiche fra lei e loro) perché comunque esprimevano emozioni che erano anche sue. Anche lei era giunta in Africa per sfuggire al genere di discriminazioni che aveva descritto. Quello che l'aspettava in Ghana, però, era una chiusura verso quei sentimenti da parte di molti ghanesi, che tenevano 'a distanza' lei e gli altri protagonisti della diaspora. Il suo silenzio sul ruolo dei ghanesi nella questione dell'unità razziale rifletteva in modo evidente quelle difficoltà. Aveva fatto di tutto per evitare che giungessi a una qualsiasi conclusione *ad hoc* sugli afro-americani proprio perché quel malinteso era alla base della sua quotidiana battaglia in Ghana. Di nuovo, venivo 'posizionata' come un'*outsider*, che poteva però essere trattata come una confidente e trasformata in una personale alleata.

Trascendere la razza?

Entrambi gli incontri pongono sfide importanti per concettualizzare l'impegno personale, nel campo ed oltre. Soprattutto il problema dei rapporti di potere richiede di essere analizzato con attenzione. Relativamente al mio primo esempio, inevitabilmente sorgono interrogativi che riguardano la definizione delle relazioni di potere in quell'incontro. Quando avevo sperimentato quell'aggressione diretta alla mia persona mi ero considerata senza potere; ero sola e mi sono sentita personalmente minacciata. Ciò nonostante, il mio *status* sociale (e il mio comportamento) di antropologa bianca comunicava potere da parte mia – il supposto potere di un diritto a investigare, a partecipare, a conoscere e interpretare.

Anche se le mie intenzioni potevano non essere quelle di spiare o interferire, ma solo di osservare e comprendere, quello non era il *forum* adatto per fare quelle cose. Il fatto che io dessi per scontato che mi si sarebbe consentito di partecipare al *forum* senza obiezioni, solo perché simpatizzavo con l'idea dell'emancipazione, andava visto in un quadro di gerarchie di potere e di conoscenza, e specialmente associato a una supposta invisibilità bianca. Nella sua raccolta di saggi, *Black Looks*, Bell Hooks (1992) scrive del retaggio della dominazione bianca nei discorsi sul multiculturalismo e dell'idea di un 'umanesimo universale'. Sostiene che l'ingenua indignazione dei progressisti bianchi quando si trovano di fronte alla percezione che hanno i neri della semplice presenza dei bianchi come terrorismo è essa stessa una forma di razzismo. È la mancanza di comprensione che nega all'Altro la possibilità di una prospettiva propria. La Hooks enfatizza la necessità che si crei consapevolezza del fatto che tutti parlano da qualche luogo, e che non esiste una prospettiva 'oggettiva'. E denuncia la facilità con la quale i bianchi danno per scontata la propria invisibilità, il che invece è un'illusione¹⁶.

La mia ricerca si era svolta in uno scenario istituzionale che prevedeva lo spazio per una varietà di discorsi conflittuali. Così come la gente che era parte di quel campo non costituiva un tutto omogeneo, allo stesso modo non era omogenea la mia percezione di me stessa e del mio ruolo all'interno di quel campo, una percezione complessa e mai fissa. Gli incontri che ho descritto erano eccezionali, ma furono allo stesso tempo centrali per la mia ricerca. Mi portarono a rimettere in questione il fondamento, la legittimità stessa del mio progetto. Concordo sul fatto che è importante lasciare intatti certi spazi se così decidono le persone coinvolte; così è per tutte le ricerche. Le veementi

¹⁶ C'è una crescente letteratura che tratta di questa questione della 'invisibilità del bianco': vedi Hill (1997); Hartigan (1999); Bonnett (1999); Fine et. al. (1997); Frankenberg (1993); NacCannell (1992).

"Voi ce l'avete, la vostra storia. Giù le mani dalla nostra!" Dell'essere respinti sul campo

obiezioni contro la mia presenza al *Du Bois Centre* avevano una ragione (o in realtà numerose ragioni intrecciate fra loro) che io dovevo accettare, mi piacesse o no.

La maggioranza delle persone che con tanto vigore avevano espresso avversione nei miei confronti sarebbero rimaste in Ghana per pochi giorni. Lo scenario di quell'incontro era troppo circoscritto e politicamente 'caldo' per poter stabilire quel rapporto di fiducia indispensabile per avviare quel "teso e tormentato dialogo" fra presenze europee e africane analizzato da Stuart Hall (1990: 234) nella sua avvincente indagine sulla condizione diasporica. La mia pelle bianca risaltava come marchio di appartenenza politica. Lungi dal rendermi invisibile, oscurava invece ogni altro aspetto della mia personalità.

Pure, durante quel lavoro sul campo vi furono alcune circostanze in cui fu possibile attraversare i confini apparentemente così compatti dell'esclusione razziale, e in quei casi un fattore si rivelò cruciale. Per aprire un varco alla comprensione era vitale che lasciassi spazio alla mia soggettività. Non potevo limitarmi a star seduta e ascoltare; ero continuamente sollecitata a tirar fuori le mie proprie idee e opinioni. Prendere sul serio i miei interlocutori significava essere in grado di criticarli, e viceversa. Naturalmente la franchezza variava a seconda del contesto. Mentre alcune interviste si trasformarono in accalorate discussioni politiche, altre rimasero piuttosto rigide e non persero mai un senso di ufficialità. Ma in nessuno dei miei colloqui con assertori del pan-africanismo il mio ruolo si limitò a quello di colei che sta conducendo un'indagine. Le dinamiche della domanda-risposta erano piuttosto imprevedibili e io stessa venni spesso trasformata in soggetto di ricerca. Il risultato più sorprendente di quel processo 'conversazionale', che avveniva in un'atmosfera di reciproco, continuo scandagliarsi, fu di rendermi nuovamente visibile, solo che questa volta dietro l'etichetta professionale dell'antropologa c'era la persona.

È proprio in questo che vedo le opportunità offertemi da quella ricerca. Per me, è stato come un aprire gli occhi su alcuni percorsi nascosti che erano alla base sia della "mia storia" (per citare una delle donne durante il secondo incontro), che dell'intero spazio dell'antropologia sociale. Per questo tipo di problema la soluzione non può limitarsi a un'iper-identificazione con gli 'altri', sia nella forma di un 'farsi nativi' (impossibile, certo, per me come per altri), che in quella dell'accettazione dell'essenzialismo razziale che ha dominato gran parte del discorso del ritorno alle origini. Riflettere sulla mia posizione e accettare la sua relatività non significava (e non deve significare) perdere quella posizione. Come ho sostenuto prima, dare voce a quella posizione nelle discussioni all'interno del campo di ricerca si è rivelato l'unico modo per portare le persone con cui conversavo a esprimere le proprie opinioni.

Nel suo libro *Between Camps*, Paul Gilroy (2001: 15) afferma il bisogno di un “radicale umanesimo non-razziale”. Le esperienze che ho descritto mi hanno convinta, tuttavia, che per raggiungere questo ideale è importante acquisire consapevolezza delle diverse e anche contraddittorie posizioni da cui nasce questa istanza. Questo processo, a mio giudizio, è appena iniziato.

Traduzione dall'inglese di Francesco Francis.

Bibliografia

- Abu-Lughod L., 1981, *Writing Against Culture*, in Fox R. G., (a cura di), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, 137-162, Santa Fe, School of American Research Press.
- Appiah K.A., 1992, *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford, Oxford University Press.
- Bonnett A., 1999, *Constructions of Whiteness in European and American Anti-racism*, in R. D. Torres, L.F. Mirón e J.X. Inda, (a cura di), *Race, Identity and Citizenship: A Reader*, 200-218, Oxford, Blackwell.
- Bruner E.M., 1996, *Tourism in Ghana: The Representation of Slavery and the Return of the Black Diaspora*, in “American Anthropologist”, 98, 290-304.
- Clifford J., 1986, *Partial Truths*, in J. Clifford e G.E. Marcus, (a cura di), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, 1-26, Berkeley, University of California Press [trad. it. *Scrivere le culture: poetiche e politiche in etnografia*, Roma: Meltemi, 2001].
- Coffey A., 1999, *Ethnographic Self: Fieldwork and the Representation of Identity*, London, Sage.
- DuBois W.E.B., [1903] 1996, *The Souls of Black Folk*, in E.J. Sundquist, (a cura di), *The Oxford W.E.B. Du Bois Reader*, 97-240, Oxford, Oxford University Press.
- Fine M. et al., (a cura di), 1997, *Off White: Readings on Race, Power and Society*, London, Routledge.
- Frankenberg R., 1993, *White Women, Race Matter: The Social Construction of Whiteness*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Gilroy P., 2001, *Between Camps: Nations, Cultures and the Allure of Race*, London, Penguin.
- Gupta A. e Ferguson J., 1997, *Discipline and Practice. “The Field” as Site, Method and Location in Anthropology*, in Gupta A. e J. Ferguson, (a cura di), *Anthropological Location: Boundaries and Grounds of a Field Science*, 1-46, Berkeley, University of California Press.
- Hall S., 1990, *Cultural Identity and Diaspora*, in Ruthford J., (a cura di), *Identity: Community, Culture, Difference*, 222-237, London, Lawrence and Wishart.
- Hartigan J., 1999, *Establishing the Fact of Whiteness*, in R. D. Torres, L. F. Mirón e J. X. Inda, (a cura di), *Race, Identity and Citizenship: A Reader*, 183-199, Oxford, Blackwell.

"Voi ce l'avete, la vostra storia. Giù le mani dalla nostra!" Dell'essere respinti sul campo

- Hastrup K., 1995, *A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory*, London, Routledge.
- Hill M., (a cura di), 1997, *Whiteness: A Critical Reader*, New York, New York University Press.
- Hooks B., 1992, *Black Looks: Race and Representation*, New York, Routledge.
- Lavie S. e Swedenburg T., 1996, *Introduction: Displacement, Diaspora and Geographies of Identity*, in S. Lavie e T. Swedenburg, (a cura di), *Displacement, Diaspora and Geographies of Identity*, 1-25, Durham NC, Duke University Press.
- MacCannell D., 1992, *White Culture*, in *Empty Meeting Grounds: The Tourist Papers*, 121-126, London, Routledge.
- Ministry of Tourism et al., 1996, *National Tourism Development Plan for Ghana, 1996-2010. Integrated Tourism Development Programme (GHA/92/013). Final Report*, Accra, Ghana Publishing Corporation.
- Paerregard K., 2002, *The Resonance of Fieldwork: Ethnographers, Informants and the Creation of Anthropological Knowledge*, in "Social Anthropology", 10, 319-334.
- Programme 1999, *The Second Annual Emancipation Day Celebrations. Emancipation Day '99*, Organizzato sotto gli auspici del Ministry of Tourism, Ghana, 2 luglio-1 agosto 1999.
- Shramm K., 2004, *Coming Home to the Motherland: 'Pilgrimage Tourism in Ghana'*, in J. Eade e S. Coleman S., (a cura di), *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*, 139-149, London, Routledge.
- 2004a, *Panafrikanism as a Resource*, *The W.E.B. Du Bois Memorial Centre for Pan African Culture in Ghana*, in "African Identities", 2, 151-171.
 - 2004b, *Struggling over the Past: The Politics of Heritage and Homecoming in Ghana*, tesi di dottorato, Berlin, Freie Universität.
- Thomas S.F., 1998, *A Diaspora African Returns through the Door of No Return: A Trip to Ghana*, disponibile su <http://theafrican.com/magazine/magghana.htm> (scaricato 16 agosto 2004).
- Van Dantzig A., 1998 [1980], *Forts and Castles of Ghana*, Accra, Sedco.
- Werbner P., 1997, *Essentializing Essentialism, Essentializing Silence: Ambivalence and Multiplicity in the Construction of Racism and Ethnicity*, in P. Werbner e T. Modood, (a cura di), *Debating Cultural Hybridity: Multi-cultural Identities and the Politics of Anti-racism*, 226-254, London, Zed Books.