



Mobilità, accoglienza e identità in Africa occidentale. Riflessioni su un cosmopolitismo «dal basso»

Author(s): Giulia Casentini

Source: *Meridiana*, No. 89 (2017), pp. 165-183

Published by: Viella SRL

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/10.2307/90015775>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Viella SRL is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Meridiana*

Mobilità, accoglienza e identità in Africa occidentale. Riflessioni su un cosmopolitismo «dal basso»

di Giulia Casentini

1. Introduzione

Sul lato sinistro della strada asfaltata che corre verso nord e taglia in due la città di Tamale, capitale della Northern Region del Ghana, vi è lo *zongo* mossi, esattamente di fronte alla nuova moschea dell'Ahmadiyya, e a pochi passi dall'incrocio principale che connette il grande mercato centrale e la stazione dei bus. Proseguendo verso sud-ovest lungo la strada che porta a Kumasi, a poche centinaia di metri dalla grande moschea della Tijaniyya, si incontra invece un insediamento conosciuto come *zongo* hausa, centro della lavorazione delle pelli e del commercio di bestiame.

Lo *zongo* è un insediamento abitato da un grande numero di «stranieri», che possono esservi residenti da generazioni o soltanto di passaggio¹, e che negli anni delle mie ricerche in quei luoghi mi hanno resa partecipe del loro intenso lavoro di costruzione della loro legittimità in quello spazio urbano. Un crescendo di aneddoti, storie orali, scherzi, e memorie hanno costituito il mio interesse negli ultimi anni, e se dapprima potevano sembrare tasselli sconnessi di ricordi trasmessi in seno ad una comunità apparentemente disomogenea e disgiunta, hanno finito poi per costituire uno spunto di riflessione per me molto importante su temi come il transnazionalismo, il networking commerciale storico, la migrazione contemporanea, lo spazio urbano e il «posto» degli stranieri nelle città, le identità e la cittadinanza in Africa occidentale.

In riferimento a questo contesto, è interessante cogliere la provocazione di Pnina Werbner, e chiederci di cosa stiamo parlando quando si usa il termine cosmopolitismo, specialmente in uno sforzo teorico de-orientalizzante. Werbner infatti propone di riflettere sulla possibilità di

¹ E. Schildkrout, *People of the Zongo. The transformation of ethnic identities in Ghana*, Cambridge U.P., London 1978; D. Pellow, *Landlords and Lodgers: socio-spatial organization in an Accra community*, The University of Chicago Press, Chicago 2002.

un cosmopolitismo «dal basso», che attraverso pratiche quotidiane di incontro con la diversità, attraversamento dei confini, costruzione di strategie di rappresentazione e relazione, esista e si realizzi su base locale (cosmopolitismo vernacolare)². Insomma, un cosmopolitismo che non abbia necessariamente bisogno del modello occidentale per formarsi e riprodursi, che non sia appannaggio delle *élites* e che non debba per forza riferirsi all'Illuminismo per trovare una giustificazione filosofica. Secondo Werbner³, un cosmopolitismo *ante-litteram* fiorisce come risposta alla dissoluzione e alla trascendenza dei confini della città-Stato greca durante il periodo ellenistico, a seguito delle conquiste di Alessandro il Grande. In quel periodo si sviluppa una nuova etica, più cosmopolita ed egualitaria, in uno spazio politico che stava diventando più vasto, discontinuo e aperto, con la nascita di molteplici centri di potere. Su queste basi, e sulla critica alla necessaria corrispondenza tra cittadinanza e territorio, è Immanuel Kant che conduce il cosmopolitismo a divenire quel movimento filosofico che influenza il discorso attuale. Egli sviluppa le idee di «pace perpetua» e di accoglienza dello straniero orientandole verso una teoria filosofica del cosmopolitismo, dei diritti umani, e della pace mondiale. In questo senso, Werbner propone di sradicare il cosmopolitismo dalla sua culla teorica, per provare a praticarlo e a pensarlo in contesti differenti. L'obiettivo di Werbner, infatti, è quello di dimostrare che il cosmopolitismo nelle sue caratteristiche di apertura, tolleranza, e capacità di raggiungere l'Altro non sia appannaggio della cultura occidentale, rifiutando la retorica che tenderebbe, appunto, a celare e depoliticizzare le relazioni di dominio⁴. Seguendo l'autrice, quindi, è utile impegnarsi a cercare l'etica cosmopolita in molteplici contesti fuori dal mondo occidentale, al fine di ricollocare i rapporti di potere nella produzione di un pensiero e di una pratica della relazione tra le diversità.

Già alla fine degli anni novanta, Charles Piot⁵ utilizzava nel contesto degli studi africanistici il termine *cosmopolitans* per argomentare criticamente sulla fuorviante cesura teorica tra i concetti di tradizionale e moderno, chiuso e permeabile, stabile e fluido. Nel suo studio etnografico compiuto in Africa occidentale, in un contesto periferico di piccoli villaggi abitati da comunità kabre nel Togo centro-settentrionale, egli dà vita proprio a una riflessione sulla possibilità di essere cosmopoliti in

² Cfr. P. Werbner in questo fascicolo di «Meridiana».

³ Id., *Cosmopolitan Cities and the Dialectic of Living Together with Difference*, in *Companion to Urban Anthropology*, ed. D.M. Nonini, Wiley & Sons, Chichester 2014, p. 310.

⁴ Werbner in questo fascicolo di «Meridiana».

⁵ C. Piot, *Remotely Global. Village Modernity in West Africa*, University of Chicago Press, Chicago 1999.

quel contesto, sostenendo che il campo semantico del cosmopolitismo sia utile a collocare i processi identitari in atto. La piccola, remota realtà socio-culturale kabre, scrive Piot, è cosmopolita quanto lo può essere la metropoli stessa, se per cosmopolitismo intendiamo la partecipazione ad una vita sociale caratterizzata dalla fluidità, dall'incertezza, dall'incontro con la differenza, e dall'esperienza di processi transculturali⁶. Certamente la definizione di cosmopolitismo, come proposta da Werbner, non è esauribile in questa definizione, ma non possiamo esimerci dal constatare che, di sicuro, la contiene.

Anche Ulf Hannerz usa il lavoro di Piot per sostenere un punto importante, che connette in qualche modo gli autori finora citati e giustifica la presenza di un contributo puramente africanista in questo dibattito. Hannerz⁷ sostiene che, nella discussione sul cosmopolitismo interna alla filosofia politica, il concetto stesso risulti un po' debole (cfr. Nussbaum)⁸, soprattutto in termini simbolici. Per il cosmopolitismo, dice Hannerz, sembriamo poter usufruire soltanto della sua versione *thin*⁹. Per una sua forma *thick*, dobbiamo pensare a un cosmopolitismo che combini simbolismo ed esperienza¹⁰, ovvero un insieme di resoconti con le relative interpretazioni e ricerche di significato. È qui che, suggerisce Hannerz, la filosofia politica del cosmopolitismo dovrebbe fare spazio all'etnografia, proprio per produrre più elementi che conducano ad una forma di *thick cosmopolitanism*¹¹.

Gli stralci di etnografia che propongo in questo saggio si situano in zone urbane periferiche dell'Africa occidentale. La ricerca sul campo è stata condotta tra il 2013 e il 2016, in vari *zongo* del Ghana; qui presenterò principalmente dati relativi al lavoro condotto nello *zongo* mossi di Tamale.

Rifletterò sulla costruzione di un'etica dell'appartenenza, e dell'appartenenza migrante e transnazionale, come possibile carattere costitutivo di un *vernacular cosmopolitanism*. Ovvero, cercherò di

⁶ Ivi, p. 23.

⁷ U. Hannerz, *Two Faces of Cosmopolitanism: Culture and Politics*, Número 7, Serie: Dinámicas Interculturales, CIDOB edicions, Barcelona 2006.

⁸ M.C. Nussbaum, *Patriotism and Cosmopolitanism*, in *For Love of Country* ed. J. Cohen, Beacon Press, Boston 1996.

⁹ Qui l'autore di riferisce al lavoro di Clifford Geertz che, sulla scorta di Gilbert Ryle, definisce *thin descriptions* dei resoconti di fatti privi di interpretazione, in opposizione alle *thick descriptions*, tipiche dell'analisi antropologica ed etnografica, che invece forniscono un racconto dell'esperienza assieme alla sua interpretazione, al fine di estrarre da essa le strutture di significato che costituiscono le culture. C. Geertz, *Interpretation of cultures*, Basic Books Publishers, New York 1973.

¹⁰ Hannerz, *Two Faces of Cosmopolitanism* cit., pp. 12-4.

¹¹ Ivi, pp. 14-5.

osservare questo contesto, squisitamente non occidentale, attraverso la chiave interpretativa dell'abitudine in attraversamenti di confini (fisici, identitari, religiosi), come definito anche da Werbner¹², assieme alla capacità di relazionarsi e costruire socialità tra stranieri, e tra stranieri e autoctoni. Il caso di studio metterà in luce quanto l'appartenenza agita e raccontata dalle comunità *zongo* non si riferisca al fatto di far parte di una specifica comunità di origine; piuttosto di una comunità che si connette in quanto migrante e straniera, e portatrice di valori specifici. Grazie alla costituzione, in questi termini, di una *moral community*¹³, gli abitanti dello *zongo* confermano i legami nei confronti del network transnazionale di cui fanno parte, ma allo stesso tempo costruiscono e rinsaldano le relazioni col contesto locale, coi «nativi», esprimendolo in diversi modi. Questo modo saranno l'oggetto della riflessione etnografica, e se siano o meno elementi di costruzione di una qualche forma di cosmopolitismo verrà criticamente discusso alla fine.

2. Cenni geografici, storici e antropologici

L'etnografia che segue nasce e si sviluppa in Ghana, specialmente nella città di Tamale¹⁴, capitale della Northern Region, ma con frequenti riferimenti anche ad altre città importanti del centro-sud, come Accra, la capitale, e Kumasi, capitale del regno Asante e ancora oggi fiorente centro commerciale. Gli *zongo*, infatti, sono enclave commerciali e di migranti presenti oggi in quasi tutte le realtà urbane del Ghana e, con dovute distinzioni date dall'evoluzione del modello urbano e dei rapporti di potere tra nativi e stranieri, anche di Paesi limitrofi come il Togo, il Benin, il Niger e la Nigeria. Ciò testimonia in maniera evidente il carattere transnazionale di questi quartieri, che di fatto costituiscono tra di loro una rete di relazioni economiche, sociali e politiche che hanno molto spesso origini lontane. Si tratta di connessioni che possono stabilirsi tra diversi *zongo* che hanno la medesima origine etnolinguistica, tra *zongo* di diversa origine e eredità storica che convivono nello stesso contesto urbano, ma anche tra differenti *zongo* collocati in varie compagini urbane non solo interne al Ghana, ma anche in altri Paesi vicini. Il sistema di rete è, quindi,

¹² Werbner in questo fascicolo di «Meridiana».

¹³ J. Hill, *The Cosmopolitan Sahara: Building a Global Islamic Village in Mauritania*, in «City and Society», Vol. 24, Issue 1, 2012, pp. 62-83.

¹⁴ Tamale è il centro urbano più popoloso del Ghana settentrionale, e conta 371,351 abitanti (Ghana Census 2010, Population by region, district, locality of residence, age, group and sex. Fonte: <http://www.statsghana.gov.gh>).

fortemente transnazionale o meglio, translocale, come definito da Bruno Riccio. Egli rivolge l'attenzione al fatto che se tali connessioni possono, oggi, attraversare i confini nazionali contemporanei, esse originano da network che precedono la nascita stessa di questi confini e ne attraversano, contemporaneamente, anche altri (etnolinguistici, religiosi, di parentela...); da qui la necessità di ampliare l'orizzonte semantico del «transnazionale» a vantaggio di una definizione che comprenda più passaggi, più confini da attraversare, più momenti storici da considerare¹⁵.

La parola *zongo* deriva dalla lingua hausa, in particolare dal termine *zango*, che significa «insediamento temporaneo»¹⁶. Questa espressione identificava inizialmente quelle aree di villaggi e di città in cui i commercianti, specialmente gli Hausa provenienti dall'odierna Nigeria settentrionale, sostavano per gestire i mercati e l'approvvigionamento di merci. Da «insediamenti temporanei» costruiti in concessioni territoriali di periferia, gli *zongo* sono oggi quartieri consolidati, con una storia e una popolazione stabile da generazioni, che spesso, grazie all'espansione delle città africane nell'ultimo secolo, risultano situati nei centri nevralgici. Gli *zongo* hanno una forte connotazione islamica: i mercanti hausa sono in maggioranza musulmani, e con essi gran parte delle enclave di commercianti e migranti provenienti dalle zone saheliche della regione. Come vedremo, gli *zongo* esistono anche in città e aree islamizzate, a prova del fatto che l'appartenenza religiosa sia solo uno dei fattori di coesione interna e costruzione identitaria che contribuiscono alla loro creazione e perpetuazione.

Il network hausa si è espanso in gran parte dell'Africa occidentale fin dall'Ottocento¹⁷, portando con sé abitudini organizzative e insediative adattate anche in altri contesti culturali e politici della regione. È interessante analizzare questi insediamenti e la loro vita sociale dal punto di vista proposto da Howard e Shain nel loro lavoro sull'analisi spaziale e di network. Gli autori insistono sulla necessità di riflettere sulle modalità di organizzazione e contestazione degli spazi come chiavi per leggere le relazioni tra gruppi e tra persone, al fine di mettere in luce la fluidità delle connessioni tra gruppi, tra i gruppi e lo spazio, e la centralità di luoghi rappresentati come marginali dai diversi poteri in gioco nell'area (i gruppi

¹⁵ R. Grillo, B. Riccio, *Translocal development: Italy-Senegal*, in «Population, Space and Place», Volume 10, Issue 2, March/April 2004, pp. 99-111.

¹⁶ A.B. Yusuf, *A reconsideration of urban conceptions: Hausa urbanization and the Hausa rural-urban continuum*, in «Urban Anthropology» 3, 2, 1974, pp. 200-21.

¹⁷ P.E. Lovejoy, *Long-distance trade and Islam: the case of the Nineteenth-century Hausa kola trade*, in «Journal of the Historical Society of Nigeria», 5, 4, 1971, pp. 537-47.

dominanti, il potere coloniale, lo Stato indipendente)¹⁸. I nodi di questa rete di *zongo*, che ha una solida profondità storica, possono apparire, scomparire, ricostituirsi e soprattutto «prestare» il loro modello anche ad altri gruppi mobili, o ad altri contesti in cui la mobilità, la migrazione e il commercio richiedano la gestione di individui, e/o gruppi di individui. In questi casi, lo *zongo* funge da insediamento che mette assieme, in modi più o meno mediati, più o meno conflittuali, individui che si insediano da «stranieri» e che come tali vi rimangono, offrendo quindi un importante spunto critico sulle dinamiche di inclusione/esclusione urbana oggi presenti in Africa occidentale¹⁹.

Questo sistema, benché sia permeabile al mutamento continuo e presenti quindi un alto grado di adattamento alle condizioni storico-politiche contingenti, ha origine in un momento molto importante per la storia delle popolazioni della regione. Durante tutto l'Ottocento, il commercio su lunga distanza gestito dagli Hausa per l'approvvigionamento di noci di kola prodotte specialmente nelle umide foreste dell'Asante²⁰, dà vita ad una profonda sinergia tra reti islamiche, scambi commerciali ed evoluzione del modello urbano²¹. La noce di kola era, ed è tuttora, un bene estremamente importante nell'economia delle popolazioni musulmane, in quanto viene utilizzato come stimolante e non è per questo vietato da alcuna legge islamica, come invece accade per l'alcool²². Come scrive Paul Lovejoy, in realtà il network hausa si plasma esso stesso su sistemi commerciali già consolidati. Nella regione, infatti, i mercanti *mande dyula*, storicamente connessi agli scambi con Jenné²³, hanno già un loro network commerciale fin dall'inizio del XV secolo. I mercanti *yarse* della compagine sociale mossi sviluppano poi, nel XVI secolo, un secondo sistema di commerci rivolto verso sud, verso l'Asante. È importante notare che queste reti si

¹⁸ A. Howard, R. Shain, *The Spatial Factor in African History*, Brill, Leiden 2005, pp. 10-3.

¹⁹ Yusuf, *A reconsideration of urban conceptions* cit.; A. Cohen, *Customs and Politics in Urban Africa: a study of Hausa migrants in Yoruba towns*, Routledge and Kegan Paul Ltd, London 1969; J.S. Eades, *Strangers and Traders: Yoruba migrants, markets and the State in Northern Ghana*, Edinburgh U.P., Edinburgh 1993.

²⁰ P.E. Lovejoy, *Kola in the History of West Africa*, in «Cahiers d'études africaines», vol. 20, 77-78, 1980, p. 101.

²¹ I. Wilks, *The position of Muslim in metropolitan Ashanti in the early Nineteenth Century*, in *Islam in Tropical Africa*, ed. I.M. Lewis, Oxford U.P., Oxford 1966; N. Levtzion, *Muslim and Chiefs in West Africa: a study of Islam in the middle-Volta basin in pre-colonial period*, Clarendon Press, Oxford 1968; Lovejoy, *Long-distance trade and Islam* cit.

²² P.E. Lovejoy, *Ecology and Ethnography of Muslim Trade in West Africa*, Africa World Press, Trenton (NJ) 2005, p. 3.

²³ Jenné (o Djenne) è una cittadina dell'odierno Mali, situata su uno dei rami del delta del Niger. È stato uno dei più importanti crocevia di rotte mercantili dell'Africa occidentale interna specialmente sotto il dominio degli imperi del Mali e del Songhai, fino a perdere la propria posizione di predominanza nella prima metà del XIX secolo.

consolidano proprio grazie alla comune fede islamica dei mercanti che le creano e le attraversano, permettendo quindi anche al network hausa di inserirsi e sovrapporsi²⁴.

Con l'avvento del colonialismo e la creazione della colonia britannica della Costa d'Oro, oggi Ghana, questi insediamenti di migranti e mercanti provenienti «dal nord» non cessano di esistere, bensì si consolidano e si moltiplicano. Si assiste infatti all'aumento della mobilità verso sud, nei centri urbani più sviluppati, di numerosi individui provenienti dalle regioni del nord per cogliere nuove opportunità di impiego, e nasce così l'esigenza del potere coloniale di catalogare e distinguere i «nativi» dagli «stranieri», in un radicalizzante tentativo di regolare l'accesso alle risorse, soprattutto la terra, e l'approvvigionamento di manodopera in contesto urbano²⁵. È in questa fase che si istituzionalizza l'etnicizzazione delle popolazioni del nord, che iniziano ad essere percepite come «tipicamente» dedite alla guerra, forti, coraggiose e, di conseguenza, più adatte al lavoro manuale e, soprattutto, all'impiego nell'esercito coloniale²⁶. La costituzione del Gold Coast Constabulary (corpo di polizia), con un contingente specifico chiamato proprio Hausa Constabulary, contribuisce alla migrazione verso sud, o semplicemente verso le zone urbane della colonia, di coloro che venivano arruolati nelle fila dell'esercito coloniale britannico²⁷. Gli *zongo* spesso ospitano anche questi nuovi migranti, oppure ne vengono creati di nuovi proprio dall'amministrazione coloniale con questo proposito.

Tamale diviene un centro urbano all'inizio del Novecento, quando il potere coloniale britannico identifica quell'area come centrale per il controllo della remota e poco produttiva regione del nord (chiamata a quel tempo *Northern Territories of the Gold Coast*)²⁸. Da quel momento in poi, le carovane mercantili che prima sostavano preferibilmente in altre città dell'area, come Salaga e Daboya, iniziano a transitare anche per Tamale, contribuendo al consolidamento degli insediamenti di stranieri già presenti nell'area (specialmente hausa e mossi). L'inclusione di questi quartieri *zongo* nel tessuto urbano e sociale di Tamale è già ben descritta

²⁴ Lovejoy, *Long-distance trade and Islam* cit., p. 540.

²⁵ M. Mamdani, *Define and Rule. Native as Political Identity*, Harvard U.P., Cambridge (MA) 2012.

²⁶ G. Casentini, *Conflitti di terra e cittadinanza nel Ghana settentrionale*, in «Africa» IsIAO, LXIII, 1, 2008, pp. 31-55.

²⁷ E. Abaka, *Traders, slaves and soldiers. The Hausa diaspora in Ghana (Gold Coast and Asante) in the Nineteenth and early Twentieth century*, in *Movements, Borders and Identities in Africa*, eds. T. Falola and A. Usman, University of Rochester Press, Rochester 2009, pp. 185-99.

²⁸ W. McGaffey, *A history of Tamale, 1907-57 and beyond*, in «Transactions of the Historical Society of Ghana» New Series (10), 2006-2007, pp. 109-24; S.R. Soeters, *Tamale 1907-1957: between colonial trade and colonial chieftainship*, Phd dissertation, Universiteit Leiden 2012.

nei documenti coloniali, che riconoscono nel 1918 la presenza di accordi già strutturati di cessione della terra e del pagamento di un affitto tra i capi locali dagomba e le comunità hausa²⁹. Ciò significa che i rapporti tra gruppi di stranieri e autoctoni sono già istituzionalizzati dai poteri locali fin dal periodo precoloniale, in un contesto che con ogni evidenza contempla la necessità di accogliere e regolamentare.

3. *Nello zongo mossi: «qui possono restare tutti»*

Anche se il termine *zongo*, come indicato, deriva dall'hausa, e nasce per definire insediamenti commerciali hausa, esso è utilizzato per riferirsi genericamente ad una comunità di stranieri, e/o di musulmani, residenti in uno specifico quartiere di un centro urbano. Come spiega bene Enid Schildkrout nel suo lavoro sullo *zongo* mossi di Kumasi, l'estensione del termine si deve al potere coloniale britannico che, alla fine dell'Ottocento, usa il termine «hausa» per definire in maniera generica tutti i commercianti musulmani provenienti da nord, e di conseguenza il loro quartiere, lo *zongo*³⁰.

Lo *zongo* mossi di Tamale è oggi abitato da una moltitudine di gruppi diversi, insediatisi in quello spazio urbano in diverse ondate (Mossi, Frafra, Yoruba, Zamberma)³¹. La sua storia di formazione e i racconti fatti da coloro che lo abitano rispecchiano questa sua natura composita, con rimandi costanti al processo di costruzione di una comunità transnazionale fondata proprio sull'essere stranieri. La diaspora che ha costituito l'insediamento attuale è originaria del regno di Ouagadougou, situato nell'odierno Burkina Faso, che, assieme al regno dello Yatènga, costituisce il cuore della formazione politica mossi³². I due regni hanno una storia strettamente legata alle vicende delle popolazioni del Ghana settentrionale. I dagomba, oggi «nativi» di Tamale, provengono infatti da una migrazione storica proveniente dal nord secondo cui gli antenati mitici di entrambi i gruppi (mossi e dagomba) avrebbero una genia comune,

²⁹ G. Casentini, *Migration Networks and Narratives in Ghana: a case study from the Zongo*, in «Africa» (IAI), 88, 3, July 2018.

³⁰ Schildkrout, *People of the Zongo* cit., p. 67.

³¹ Casentini, *Migration Networks and Narratives in Ghana* cit.

³² Per un approfondimento sulle origini e sulle vicende storiche dei regni mossi si veda M. Izard, *Introduction à l'histoire des royaumes mossi*, CNRS-CVRS, Paris-Ouagadougou 1970; M. Izard, *Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien Royaume de Yatènga*, Cambridge U.P.-Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris 1985.

derivante dal limitrofo regno mamprusi³³. La mobilità dei mossi verso sud ha ragioni commerciali, fin dal periodo precoloniale, mentre in periodo coloniale diviene una migrazione ai fini di cercare impiego sia in campo agricolo che nelle fila dell'esercito coloniale³⁴. Esiste quindi uno *zongo* mossi che, pur nascendo come insediamento etnicamente omogeneo, oggi accoglie e include una moltitudine di altri soggetti e gruppi in transito che parla di sé in modo spesso contrastante e costruisce la propria identità su più livelli, basando la propria specificità culturale e sociale proprio nella provata abilità di ospitare e connettere le persone più diverse che provengono e transitano nella regione.

Le identità sono fluide e formate da elementi sovrapponibili e intercambiabili, la definizione della propria appartenenza di gruppo è situazionale, ovvero legata all'interlocutore e alla situazione specifica in cui si è chiamati a parlare di sé. Rashid mi dice che «qui siamo tutti un po' misti, io per esempio sono metà dagomba e metà ewe da parte di madre, e metà hausa metà mossi da parte di padre. Certo, la linea paterna conta, quando sono fuori dallo *zongo* io mi identifico come mossi»³⁵. Allo stesso modo, se si troverà in una città del sud si definirà come musulmano, se passerà per la Volta Region si richiamerà alla rete materna e si definirà ewe.

Alla mia domanda relativa a «chi» possa risiedere nello *zongo*, le risposte variano attorno allo stesso tema dell'inclusione. Rashid racconta:

Tutti gli stranieri possono venire qui, affittare un'abitazione, restare per il tempo che desiderano. Non c'è nessun capo o autorità a cui devi chiedere. Devi rivolgerti a qualcuno che conosci, ma non è difficile, poi una casa la trovi. A casa di mia madre [dagomba per via matrilineare, ewe per via patrilineare, NdA] abitano diversi affittuari: una donna nigerina (zamberma) che è venuta qui col marito 2-3 anni fa e commercia in stoffe, e una famiglia yoruba di sarti³⁶.

Mahmoud aggiunge: «Chiunque è benvenuto qui, non importa da dove vieni, se sei uno straniero sei uno di noi, uno dello *zongo*». È ancora: «Se una persona si trova in città ed è in difficoltà, se è rimasta senza soldi, viene qui. Se va dall'imam, egli farà in modo di fare una colletta per aiutarlo. Se ha bisogno di vedere la sua gente, basta che chieda e la troverà. Qui ci conosciamo tutti»³⁷. L'alto controllo sociale è qui una

³³ M. Izard, *La politique extérieure d'un royaume africain: le Yatenga au XIX^e siècle*, in «Cahiers d'Études africaines», 22, 87-88, 1982, pp. 363-85; J.D. Fage, *Reflection on the early history of the Mossi-Dagomba group of states*, in *The Historian in Tropical Africa*, eds. J. Vansina, L.V. Thomas and R. Mauny, Oxford U.P., London 1964, pp. 177-92.

³⁴ E.P. Skinner, *Labour migration and its relationship to socio-cultural change in Mossi society*, in «Africa» 30, 4, 1960, pp. 375-401.

³⁵ Intervista con R. A., Tamale, 8 aprile 2013.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Intervista con M. R., Tamale, 12 aprile 2013.

garanzia su più livelli: permette di conoscere i propri vicini anche in una situazione di forte mobilità e instabilità insediativa, e consente di accedere alle reti (di appartenenza etnica, religiosa, familiare) che si intrecciano e si sovrappongono di continuo.

Il tema della *strangerhood* nel contesto dell'Africa occidentale è stato affrontato da molti studiosi³⁸, che hanno messo in luce quanto la definizione stessa di stranieri corrisponda ad una relazione dinamica con gli autoctoni, piuttosto che ad una dinamica di esclusione. Come osservato da Kwame Arhin nel suo esemplare lavoro sullo *zongo* di Atebubu (Ghana), questa istituzione nasce all'insegna di un alto grado di divisione spaziale tra i nativi (brong) e gli stranieri (hausa e mossi), diventando poi, nei decenni successivi, qualcosa in più di un quartiere residenziale, ovvero uno spazio commerciale e sociale dove i residenti dello *zongo* agiscono da agenti di commercio, da ospiti per i mercanti di passaggio stagionali, da interpreti, da connettori³⁹. Ciò è riscontrabile ancora oggi, dove il ruolo sociale e politico di «straniero» non significa esclusione dalle dinamiche locali, ma piuttosto rivela l'assunzione di un ruolo di mediatori, sia commerciali che sociali, tra le diverse realtà in transito⁴⁰.

4. Rappresentanza politica e autonomia

In un contesto come quello dell'Africa occidentale, e specialmente del Ghana, non si possono comprendere le categorie messe in atto da comunità «straniere» senza analizzare, seppur brevemente, le modalità secondo cui si definisce l'appartenenza ad un dato contesto sociale, politico e rituale. Il rapporto con la terra è centrale per definire l'autoctonia, all'interno di una struttura che, nel Ghana contemporaneo, è rappresentata dalla *chieftaincy*⁴¹. Essa, come prodotto delle strutture di potere precoloniali fortemente modificate dal colonialismo a vantaggio di un miglior

³⁸ Si vedano i testi sull'argomento presenti in queste note bibliografiche.

³⁹ K. Arhin, *Strangers and hosts: a study in the political organization and history of Atebubu*, in «Transactions of the Historical Society of Ghana» 12, 1973, pp. 63-82.

⁴⁰ W.A. Shack e E.P. Skinner, *Strangers in West African Societies*, The University of California Press, Berkeley 1979; Schildkrout, *People of the Zongo* cit.; Pellow, *Landlords and Lodgers* cit.

⁴¹ Con questo termine si definisce oggi, specialmente in Africa occidentale, il sistema di gestione del potere e dell'accesso alla terra da parte dei capi locali. Per un approfondimento sui mutamenti e le competenze di questa istituzione nel Ghana contemporaneo si vedano R. Rathbone, *Nkrumah and the chiefs. The politics of chieftaincy in Ghana, 1951-1960*, James Currey, Oxford 2000; P. Valsecchi, «He who sets the boundaries». *Chieftaincy as a necessary institution in modern Ghana*, in *Beside the State: emergent powers in contemporary Africa*, eds. A. Bellagamba and G. Klute, Verlag, Kohln 2008.

controllo da parte britannica sotto l'egida dell'*indirect rule*, controlla di fatto l'accesso alla terra⁴². Ciò significa che, se non si è «nativi» di un gruppo considerato «autoctono», non si accede alla terra (per risiedervi, coltivarla e sfruttarne i proventi) se non attraverso la concessione di un capo, rappresentante «legittimo» di uno di questi gruppi strutturati secondo il sistema di *chieftaincy* e riconosciuti dal potere coloniale prima, e dalla costituzione oggi⁴³. È chiara la retorica in gioco mutuata da un mitico passato precoloniale, quella tra *late comers/new comers*, definita in periodo coloniale per ragioni di controllo della terra, e rimasta a definire ancora oggi i rapporti di potere tra gruppi⁴⁴.

Se questa condizione di «non nativi» mette quindi gli abitanti dello *zongo* in una posizione di subalternità rispetto ai diritti sulla terra, ciò non impedisce loro di produrre una contro-retorica che riutilizza, traduce e cambia di significato in maniera creativa «dal basso» elementi potenzialmente discriminanti.

Non ci sono capi, non ci sono autorità costituite. Siamo liberi, ci gestiamo da noi. Non abbiamo bisogno di queste figure. I capi mossi, yoruba, zamberma esistono, ma non sono propriamente dei capi.... sono piuttosto degli ambasciatori, ecco. Non hanno alcun potere decisionale o coercitivo sulla nostra comunità⁴⁵.

La definizione di «ambasciatori» qui fornita va letta secondo la prospettiva secondo cui ci sarebbe una profonda differenza tra il fatto di rappresentare la comunità «al di fuori», e avere un qualche potere coercitivo al suo interno. Come affermano Pellow e Schildkrout, le relazioni tra stranieri e autorità locali nel contesto dello *zongo* si configura più come un rapporto di *patronage* piuttosto che una delega formale di autorità⁴⁶. Ciò ha valore nel rapporto tra diverse «autorità», appunto, mentre il volto che assume il ruolo dell'autorità politica all'interno di una comunità così composita e stratificata è molto più critico.

«Nemmeno i capi dagomba [gli autoctoni, NdA] possono nulla contro di noi. Certo, hanno i loro diritti sulla terra. Ma non possono mica entrare qui dentro e dirci come dobbiamo gestire una disputa o dividerci gli affitti»⁴⁷.

⁴² Sul tema si vedano S. Boni, *Le strutture della disuguaglianza. Capi, appartenenze, gerarchie nel mondo Akan dell'Africa occidentale*, Franco Angeli, Milano 2003; C. Lentz, R. Kuba, *Land and the politics of belonging in West Africa*, Brill, Leiden 2006.

⁴³ Capitolo 270 e 271 della *IV Constitution of the Republic of Ghana*, correntemente in uso, scritta nel 1992.

⁴⁴ Lentz e Kuba, *Land and the politics of belonging in West Africa* cit.

⁴⁵ Intervista con R.M., Tamale, 13 aprile 2014.

⁴⁶ Schildkrout, *People of the Zongo* cit.; Pellow, *Landlords and Lodgers* cit.

⁴⁷ Intervista con A.M., Tamale, 5 luglio 2015.

Nella storia di fondazione dello *zongo*, ho riscontrato una certa unanimità nel rappresentare il rapporto con l'autorità autoctona dagomba in maniera pacifica: in virtù dei legami ancestrali tra mossi e dagomba, infatti, il Dakpema⁴⁸ non ha avuto difficoltà a riconoscere loro un luogo in cui insediarsi e abitare, in cui portare avanti i propri affari e accogliere chiunque passasse di lì⁴⁹. Il rapporto di ospitalità, però, prevede che ogni comunità straniera abbia un capo, che spesso non segue le ritualità di nomina previste nel contesto di origine⁵⁰, ma che risulta fondamentale per dialogare con le altre autorità sul territorio. La figura di autorità che sovrintende lo *zongo*, o meglio le diverse anime che lo compongono, non è però riconosciuta come veramente in grado di agire «da capo», che funge da intermediario con gli autoctoni, media la posizione socio-politica liminale, agisce da interlocutore per la riproduzione di quel rapporto di dipendenza con l'autorità locale che risulta necessario al riconoscimento dello straniero. In questo contesto, anche se chiaramente i capi esistono, essi vengono rappresentati come «non esistenti» oppure «non importanti» (ambasciatori), in una chiara retorica che vuol fare valere un'altra dimensione di legittimità, che è quella legata alla mobilità degli elementi che la compongono, e all'origine «straniera» di tutti questi elementi. Per essere «di lì», essere straniero è la prima condizione.

Qui è interessante notare come non si chieda al dominante (in questo caso né agli autoctoni dagomba, né ai propri rappresentanti politici) una qualche forma di «tolleranza» per risiedere ed operare in quel contesto, avvallando il punto di Werbner⁵¹ secondo cui saremo, quindi, in presenza di una forma di cosmopolitismo vernacolare. Se poi si riconosce al cosmopolitismo una natura eminentemente politica, ovvero un posizionamento politico nel momento in cui esso si traduca in pratica o in discorso⁵², allora potremo dire che è proprio in questa immagine di se stessi che gli abitanti dello *zongo* affermano la loro legittimità costruendo «dal basso» il loro codice di rappresentazione. Si può appartenere alla città pur riferendosi alla propria origine straniera, in un contesto che concepisce la presenza storica dei network di

⁴⁸ Titolo che definisce il capo dagomba che sovrintende alla terra nella città di Tamale.

⁴⁹ E.P. Skinner, *Process of political incorporation in Mossi society in From Tribe to Nation in Africa: studies in incorporation processes*, eds. R. Cohen and J. Middleton, Chandler Publishing, Scranton 1970.

⁵⁰ Accade spesso che il capo nominato non sia necessariamente appartenente al lignaggio reale, ma che debba piuttosto dimostrare di essere un buon rappresentante della sua gente in quello specifico contesto, ovvero che parli bene l'inglese, che abbia un titolo di studio, che abbia buone doti di mediatore.

⁵¹ Werbner in questo fascicolo di «Meridiana».

⁵² *Ibid.*

mobilità commerciale come assolutamente centrali nella produzione di cultura e di sapere⁵³. Anche se lo straniero ha un ruolo e un posto, però, è necessario mantenere chiara la posizione di liminalità di cui deve continuamente fare esperienza: il confine tra accoglienza ed espulsione, tra inclusione ed esclusione, non solo fisica ma anche simbolica, è labile e può essere valicato in ogni momento. Per questo le rappresentazioni di se stessi assumono un valore così determinante nella dialettica di potere in gioco, dove la liminalità è agita, e non subita. La liminalità sociale è, per questi «non autoctoni», permanente, in relazione alla loro potenziale pericolosità sociale e politica in quanto stranieri⁵⁴. Tuttavia, come abbiamo visto, è una condizione negoziabile, proprio per il posto che storicamente gli stranieri rivestono in questo contesto: come notano Shack e Skinner, *stranger* non significa *alien*, non è intrinsecamente estraneo al mondo politico locale, a patto che negozi continuamente il proprio rapporto con gli autoctoni⁵⁵.

5. «Siamo i migliori»: ironia e rappresentazione

Un elemento ricorrente della determinazione della propria identità di gruppo è veicolato dagli scherzi e dalle iperboli che costituiscono la comunicazione colloquiale nello *zongo*. È possibile assistervi soprattutto la sera, quando gli uomini si riuniscono all'incrocio davanti alla moschea, bevono tè forte e si scambiano chiacchiere. Ho partecipato spesso a questi momenti conviviali informali, ed è proprio in questi frangenti in cui mi sono resa conto di aver raccolto la maggior parte delle informazioni sulla costruzione della propria rappresentazione e, anche, della propria legittimità politica.

Un'iperbole molto frequente riguarda la «superiorità» degli abitanti dello *zongo*, che proprio in quanto stranieri hanno un «qualcosa in più» che li rende speciali, necessari alla vita sociale della città, indispensabili allo sviluppo della dimensione economica e culturale. Se, per quanto riguarda la sfera economica, gli elementi di rappresentazione sono condivisi e condivisibili, e si basano spesso su un'evidente rapporto con i nativi che si bilancia nell'essere portatori, storicamente, di merci nuove e saperi nuovi, per la sfera sociale invece i racconti sono più sfaccettati.

⁵³ Shack, Skinner, *Strangers in West African Societies* cit.

⁵⁴ A. Haour, *Outsiders and Strangers. An Archaeology of Liminality in West Africa*, Oxford U.P., Oxford 2013, p. 15.

⁵⁵ Shack, Skinner, *Strangers in West African Societies* cit.

Una sera, accanto alla moschea, mi viene offerto il solito tè, che io prendo meno forte degli altri perché non vi sono abituata. Mi presentano quelli che ancora non conosco, e tra di loro vi è un ragazzo dagomba, che viene da un villaggio poco distante. Chiedo come mai non sia andato a stare da parenti fuori dallo *zongo*, e tutti gli altri mi rispondono ridendo che «è venuto qui apposta, dal villaggio, per essere civilizzato! Poteva starsene tra la sua gente ma ha deciso di venire da noi, che ne sappiamo di più, per migliorare! Ecco qui un indigeno, antropologa, fotografalo! Te lo abbiamo portato qui perché tu possa vedere un esemplare!»⁵⁶.

La dimensione dello scherzo è a più livelli, non solo nei confronti di A. in quanto «nativo», ma anche nei miei confronti. L'apparente confine tracciato nella presa in giro crea, invece, un rapporto di vicinanza e, in qualche modo, di inclusione. Anche Werbner si sofferma sulle *joking relations* come sistema per stabilire un rapporto di intimità che, poi, si può materializzare in supporto vero e proprio⁵⁷. D'altronde, la mia posizione lì nello *zongo* è a mia volta di straniera, di straniera su tutti i piani (europea, donna, non sposata, senza figli), tanto straniera che mi è spesso stato detto che quel posto è anche per me, anzi è proprio per me. L'enfasi posta è sulla costruzione di uno spazio sociale in cui essere straniero è centrale, che agisce da connettore tra diverse «estraneità» al punto da far diventare le tante «estraneità» non più estranee, né a se stesse, né al contesto in cui si relazionano.

Più in generale, il posto conferito allo scherzo e allo scherno ha indubbiamente, secondo il filosofo Achille Mbembe, un significato politico⁵⁸. La rilettura in chiave ironica dell'opposizione reificata in tempo coloniale tra «indigeni» e «stranieri» viene qui ribaltata e ostentata, in un tentativo di riconvertire un rapporto di potere attraverso la provocazione. Negare la riproduzione delle disuguaglianze che, ancora oggi, permeano alcuni rapporti tra gruppi nella postcolonia, e che veicolano le dinamiche di accesso alle risorse e alla rappresentanza politica, ha un significato inclusivo: liberarsi del rapporto sbilanciato attraverso il suo sovvertimento è un linguaggio di riappropriazione dello spazio e del diritto ad essere cittadini, pur mantenendo le proprie specificità.

Un altro elemento di rielaborazione in chiave ironica riguarda proprio la divisione urbana e il posto occupato dallo *zongo*, che è geograficamente centrale, tra la moschea e il mercato, proprio dietro alla stazione degli autobus (al centro della connessione tra economia, mobilità e religione). Quando

⁵⁶ Intervista di gruppo, Tamale, 1 luglio 2015.

⁵⁷ Werbner, *Cosmopolitan Cities and the Dialectic of Living Together with Difference* cit., p. 316.

⁵⁸ A. Mbembe, *Postcolonialismo*, Meltemi, Roma 2005 (ed. or 2000), pp. 134-5.

mi sono seduta davanti alla moschea, con il mio tè in mano, a confrontare le mappe e i registri coloniali per capire il modello di insediamento e il tipo di influenza coloniale esercitata nelle scelte urbanistiche, ho mostrato ai miei interlocutori che lo *zongo* mossi è posizionato al centro dell'insediamento urbano di Tamale, ed è contrassegnato con la lettera A (*Ward A*)⁵⁹. Chiedo perché, cosa ne pensano, e mi viene risposto che «ovvio, gli inglesi hanno messo la lettera A perché si sono accorti subito che eravamo i migliori, più colti, più intelligenti!»⁶⁰.

Quella che, molto probabilmente, è una mera espressione della centralità geografica dovuta alla decisione del Dakpema di fornire alla prima comunità mossi uno spazio insediativo proprio accanto al centro del potere (il palazzo del Dakpema, che si trova a poche centinaia di metri) per meglio controllarli, è riletta ai fini della produzione di un'immagine di gruppo positiva, non soltanto nella contemporaneità ma anche nel rapporto storico con l'amministrazione coloniale.

Siamo tutti consapevoli, finché chiacchieriamo davanti alla moschea, che è uno scherzo e che stanno parlando di se stessi di fronte a una ricercatrice occidentale. La dimensione ironica è talmente chiara da avere in se stessa un valore, quello del prendere in mano la propria memoria, la storia di migrazione e di continue negoziazioni, e riproporla attivamente e creativamente nel tentativo di produrre una rappresentazione dal basso che, attraverso la mia voce, può divenire in qualche modo pubblica.

6. Ospitalità e reti commerciali musulmane

La comune fede in Allah, e quindi la connessione dei vari *zongo* in chiave di network islamico, è un tema centrale, seppur non escluda e nemmeno adombri i diversi piani di appartenenza finora analizzati. Personalmente ho deciso di iniziare il mio lavoro sulle reti di mobilità degli *zongo* proprio da Tamale, una città a maggioranza musulmana⁶¹, anche al fine di non ridurre lo studio di questi insediamenti storici al ruolo di semplici connettori di individui e gruppi musulmani. Secondo la percezione attuale in Ghana, sia tra la gente comune che nei dipartimenti di urbanistica e nei ministeri di welfare, lo *zongo* è uno *slum* in cui abitano i musulmani, una sorta di ghetto, e per questo esisterebbe soltanto nelle regioni del sud

⁵⁹ Archivio PRAAD, Tamale, NGR 8/2/91; si veda anche Soeters, *Tamale 1907-1957: between colonial trade and colonial chieftainship* cit.

⁶⁰ Intervista di gruppo, Tamale, 1 luglio 2015.

⁶¹ GLSS 2005-Northern Region: Christian 18.7%, Muslim 58.1%, Traditional 21.4%. (Source: www.ghanastat.gov.org).

dove la popolazione è a maggioranza cristiana. In realtà lo *zongo*, nella sua prospettiva transnazionale ma anche in quella nazionale, è molto di più⁶². Detto questo, è indubbio che l'influenza dell'Islam sia evidente, e che determini una serie di elementi identitari ed etici fortemente condivisi dagli abitanti degli *zongo* in cui ho vissuto e lavorato.

C'è una vasta letteratura che connette il concetto di cosmopolitismo al mondo musulmano⁶³, facendone discendere un discorso spesso più ampio che si riferisce all'appartenenza ad una *umma* (comunità) che lega gli individui tra loro grazie a valori a cui possono riferirsi transnazionalmente e translocalmente. Se il valore dell'ospitalità, senza pretendere alcuna cosa in cambio, è un elemento centrale dell'identificazione in questo sistema di relazioni, è evidente che ciò si rinsalda nel momento stesso in cui parliamo di comunità di commercianti su lunghe distanze accomunati dalla fede musulmana. L'ospitalità quindi non è soltanto legata alla propria fede («Whoever believes in God and in the last day must receive his guest well»)⁶⁴, ma anche al mantenimento del sistema di relazioni e di fiducia in un contesto spesso difficile, ostile, nel quale un mercante straniero conta sul sistema di accoglienza del suo network come un importante strumento per la sopravvivenza⁶⁵. Certamente questi due aspetti si muovono sempre assieme, in una dinamica in cui l'uno legittima l'altro, e ciò rende ancora più evidente il meccanismo della costruzione del complesso sistema di valori e identificazione che costituisce l'appartenenza allo *zongo*, oggi.

Mi è stato di grande aiuto nella comprensione di questa dinamica proprio l'atteggiamento tenuto nei miei confronti durante la ricerca. Quella del network mercantile musulmano è un'ospitalità dovuta, che non può essere monetizzata, che non si può discutere né tantomeno contrattare, della quale io beneficiavo in quanto straniera. Essa si manifesta in molte piccole cose, soprattutto nel rifiuto sistematico del denaro per ripagare cose, tempo, mezzi di trasporto, nella disponibilità totale ad essere ospitata e accompagnata ovunque, e poi, in qualche modo, nel coinvolgimento

⁶² Ho approfondito questo aspetto in Casentini, *Migration Networks and Narratives in Ghana* cit.

⁶³ Solo per citarne alcuni: M.A. Leichtmann e D. Schulz, *Muslim Cosmopolitanism: Movement, Identity and Contemporary Reconfigurations*, in «City and Society», Special Issue Vol. 24, Issue 1, 2012; Hill, *The Cosmopolitan Sahara* cit.; M. Diouf, *The Senegalese Murid Trade Diaspora and the Making of a Vernacular Cosmopolitanism*, in «Public Culture», 12, 3, 2000, pp. 679-702; K.H. Karim, *Cosmopolitanism: Ways of Being Muslim*, in *A Companion to Muslim Cultures*, ed. A.B. Sajoo, Tauris, London 2012, pp. 201-20; P. Werbner, *Intimate Disciples in the Modern World: the creation of translocal amity among South-Asian Sufis in Britain*, in *Sufism and the 'Modern' in Islam*, eds. M. van Bruinessen and J.D. Howell, Tauris, London 2013, pp. 195-216.

⁶⁴ Hill, *The Cosmopolitan Sahara* cit., p. 66.

⁶⁵ Werbner in questo fascicolo di «Meridiana».

totale nelle dinamiche sociali dell'abitazione e della famiglia estesa in cui venivo ospitata. È un'ospitalità fornita nel nome di Allah, come sottolinea anche Werbner in riferimento al suo contesto sufi di ricerca in Pakistan, per la quale non è attesa alcuna forma di reciprocità poiché lo straniero è mandato da Allah che fornisce loro la possibilità di essere generosi nel suo nome⁶⁶. Ed è un obbligo morale e sociale che trascende i confini della simpatia o dell'approvazione per le ragioni della propria presenza lì. Spiega bene Hill come i suoi ospiti in Mauritania descrivano questo sentimento utilizzando l'esempio di personaggi assolutamente invisibili al proprio mondo politico e sociale: essere ospitali ha un profondo carattere politico e non solo religioso, tanto che li obbligherebbe ad accogliere anche George W. Bush o Ariel Sharon⁶⁷. Questo tipo di atteggiamento è praticato e spesso «ostentato» nei confronti di tutti coloro che richiedano ospitalità, informazioni, cibo, supporto. L'appartenenza ad una *umma* islamica viene quindi facilmente trascesa, e con essa altri piani dell'appartenenza come l'etnia, la nazionalità.

In questo contesto, è evidente come la rete islamica agisca da connettore non solo nei confronti degli ospiti esterni, ma anche tra i membri dello *zongo*, mantenendo un ruolo fondamentale nel riprodurre, rinsaldare e rinnovare reti di relazione commerciale e lavorativa in senso transnazionale. Molti mercanti dello *zongo* sviluppano il proprio business attraverso gli scambi con individui in altri *zongo*, mediatori che poi a loro volta smerciano i beni in altre direzioni. Ho raccolto molte testimonianze di commercianti che sono in relazione con alcuni *zongo* di Accra (Madina in particolare), di Kumasi, ma anche di Kara, nel Togo settentrionale, e di altri *zongo* in Mali e in Niger. La rete si sviluppa su più piani, dalle connessioni personali all'appartenenza etnica fino alla comune fede musulmana, ed è spesso lo *zongo* a costituirne un nodo centrale.

Bill Freund utilizza proprio il valore di *hub* per lo scambio commerciale come catalizzatore del processo di urbanizzazione, riportando l'esempio della città di Touba, in Senegal, sede della grande moschea della confraternita della Muridiyya e centro nevralgico della vita spirituale ed economica dei musulmani della regione. Secondo Freund, Touba sarebbe cresciuta così rapidamente proprio grazie al fatto di rappresentare un nodo del network commerciale che si sviluppa, transnazionalmente, al di fuori del controllo dello Stato⁶⁸. Gli *zongo* in Ghana rappresentano, a mio avviso, un modello

⁶⁶ Ivi, p. 14.

⁶⁷ Hill, *The Cosmopolitan Sahara* cit., p. 67. Nel momento in cui Hill conduce la propria ricerca di campo, ovvero nel 2003, erano questi i due personaggi politici considerati i maggiori nemici del mondo musulmano.

⁶⁸ B. Freund, *The African City. A History*, Cambridge U.P., Cambridge 2007, p. 154.

simile, che fa delle città dei centri nevralgici proprio grazie ad un sistema di rete che precede e oltrepassa i confini dello Stato postcoloniale.

7. Conclusioni

Se si analizzano le dinamiche di creazione di network commerciali regionali in Africa occidentale, si può comprendere come forme di cosmopolitismo vernacolare siano in atto da decenni, e forse da secoli in questo contesto, affiancandosi alla possibilità figurata da Werbner di concepire un modello che non abbia assolutamente bisogno dell'esperienza e dei valori occidentali per esprimersi e perpetuarsi. La peculiarità di questo cosmopolitismo è la dimensione transnazionale, o meglio translocale, sia nel suo rappresentarsi che nel suo «farsi». È grazie alle reti di commercio e mobilità che si costruiscono queste comunità di stranieri, ed è il costante riferimento alla mobilità e al network che legittima il loro discorso di appartenenza. Nel caso dello *zongo* mosi, si racconta una storia di tolleranza e apertura verso chi è diverso e chi è straniero, un po' per similitudine e affinità («siamo tutti stranieri qui»), un po' per dar vita a un network sociale che, parallelamente a quello economico, garantisca la perpetuazione di quei valori che permettono l'esistenza stessa di comunità transnazionali di migranti in un contesto in cui giocano altre appartenenze più locali (nazionalità, etnia).

I piani dell'appartenenza sono quindi molteplici e accolgono la produzione di solidarietà di gruppo attraverso il senso di essere stranieri e percepiti come tali; il collocarsi all'interno di un network più ampio, su scala regionale, che connette ad una comunità che condivide valori religiosi e culturali; e poi l'appartenenza locale che, attraverso i discorsi analizzati in questa etnografia, ha bisogno della costruzione del gruppo per esprimersi ed essere praticata.

È questo il senso del cosmopolitismo vernacolare, a mio avviso, e del concetto stesso di cosmopolitismo inserito in questo contesto culturale, religioso e politico. Trovo invece poca risonanza nella struttura teorica fornita da Kwame Anthony Appiah⁶⁹ nel suo lavoro sul cosmopolitismo come romantica disamina degli obblighi morali l'uno verso l'altro in quanto esseri umani, o come identità transnazionale che liberi l'individuo da forme di appartenenza locali e particolari. Il senso di comunità espresso dalle diaspore migranti in Africa occidentale ha un importante

⁶⁹ K.A. Appiah, *Cosmopolitismo. L'etica in un mondo di estranei*, Laterza, Bari 2007 (ed. or. 2006).

radicamento⁷⁰ ed è decisamente «pratico», si nutre di elementi particolari non cessando però di essere fondamentale transnazionale e aperto alla diversità. Non è un ideale romantico, è un atto politico, attraverso cui negoziare il proprio posto nella società, e operare la legittimazione di legami plurimi, su più livelli.

Anche se lo Stato postcoloniale ha direzionato le dinamiche di accesso alla cittadinanza contemporanea, anche se il potere coloniale ha, a suo tempo, modificato alcune strutture del sistema di insediamento e gestione del potere, i membri di questi network transnazionali vivono e operano nella prospettiva di una rete sempre viva e attiva, che si modifica in maniera fluida a seguito di eventi politici contingenti, ma che non dimostra di svanire, al contrario, sembra essere un modello particolarmente funzionale allo sviluppo delle relazioni tra gruppi diversi. Ciò può significare che, nella prospettiva ipotizzata anche da Werbner nella lettura del valore contemporaneo del cosmopolitismo, in questo contesto esiste già una forma di relazione che attraversi i confini dello Stato. Il loro cosmopolitismo «dal basso», *ante litteram*, permette di immaginarsi in una compagine più estesa di quella nazionale, ma più estesa anche di quella del sistema di potere locale (*chieftaincy*) e dell'accesso alle risorse nello Stato in cui risiedono.

⁷⁰ S. Tarrow, *Cosmopolites enracinés et militants transnationaux*, in «Lien Social et Politique», 75, 2016, pp. 202-17.

