

## Vite parallele e narrazioni intrecciate. Percorsi identitari fra storia di vita, genealogia e processi storici

*Francesco Fanoli*

### Abstract

Nel presente articolo l'autore si interroga su come testualizzare la storia di vita di un artista senegalese di famiglia griot (Badara Seck) che attualmente risiede a Roma, senza forzare i materiali all'interno di una diversa concezione dell'esser persona. In un primo momento, sono esplorati i nessi tra concezione del sé, genealogia e storia, che emergono dalle parole di Badara e che sono diffusi presso alcuni parlanti wolof. In un secondo momento, accostando la storia di vita alla narrazione genealogica, è costruita un'organizzazione dei materiali adatta a riflettere sui modi in cui determinati processi storici- i cambiamenti occorsi nella forma di vita griot dal periodo appena precedente alla colonizzazione siano a oggi e la migrazione dal Senegal- e retoriche condivise- i modi di presentazione pubblica del sé e di narrazione della storia diffusi presso alcuni wolof- sono diffidenti una volta osservati attraverso un racconto di vita. Infine è presentata una riflessione di taglio epistemologico sulla storia di vita come metafora del processo conoscitivo in antropologia (e non solo), inteso come un movimento a spirale tra immaginazione letteraria e rigore scientifico.

**Parole chiave:** antropologia, storia di vita, narrazione, genealogia, migrazione, griot.

### *La storia di una vita o la storia di una famiglia?*

«Allora questo è per me l'idea generale di questo libro: è la storia di me e *une généalogie di tutte une famille*, non è solo Badara perché il mio passato, il punto di vista familiare dietro di me, era una grande arena di griot che hanno fatto tante cose, diversi, anche che hanno attraversato dei movimento che *soient* religiosi, politici, sociali in Africa che hanno cambiato anche il punto di vista dei griot».

(Intervista con Badara Seck, Roma, 12 gennaio 2008).

«Personalmente transitando piccoli mondi e diverse storie ho capito che l'antropologia culturale, almeno quella che piace a me, non studia le leggi generali delle culture ma i modi in cui, dentro le singole vite, una cultura viene appresa, giocata, interpretata, trasformata. Per me la cultura ormai non è nulla senza gli individui che la vivono e per i quali essa è un corredo senza il quale non potrebbero esistere, ma un corredo che agiscono in modi diversi a seconda dei luoghi e dei tempi, e in modi che [...] potremmo chiamare di "libertà individuale". È questa "libertà" che produce in noi che leggiamo "lo spettacolo meraviglioso" e spesso

imprevisto, di una vita raccontata da dentro una cultura, di una cultura raccontata da dentro una vita». (Clemente P., 1999, p. 23).

Ormai sono passati tre anni da quando incontrai per la prima volta Badara Seck, cantante senegalese di famiglia *gèwël* (3) che attualmente risiede a Roma. Per certi aspetti, le circostanze del nostro incontro riflettono quella situazione di «disorientamento»- tale per cui sempre più comprendo quanto secondo James Clifford caratterizza la congiuntura storica contemporanea: «La differenza la si incontra nella più contigua prossimità, il familiare affiora agli estremi della terra» (Clifford J., 1988, p. 15). In effetti, è proprio nella «più contigua prossimità» che conobbi Badara: a casa di mia madre.

All'epoca, il mio intento era di costruire una «rappresentazione perspicua» del fenomeno migratorio a Roma attraverso la connessione tra diverse “famiglie” di storie di vita; in particolare, ero interessato alle modalità attraverso le quali alcune persone migranti cercano di ricreare un orizzonte di senso e operabilità nel contesto di approdo. In un primo momento il lavoro si articolava attraverso una serie di domande alquanto generali: come si struttura il processo identitario quando- per dirla ancora con Clifford (Clifford J., 1997)- le radici sono in viaggio? Come si trasformano, vengono rigiocate e tradotte le tradizioni in un mutato contesto socio-culturale?

Per esplorare un simile territorio, il ricorso alle storie di vita può essere un «corredo metodologico straordinario» (Clemente P., 1999). Nondimeno, l'impresa che mi ero proposto era decisamente troppo vasta; mi sarei dovuto limitare alle storie di vita di un gruppo specifico di migranti o all'approfondimento della storia di un singolo individuo? Mi avvicinai a una prima risposta quando iniziai a chiedermi seriamente: quali sono le sfide metodologiche ed epistemologiche, le implicazioni etiche, i coinvolgimenti emotivi e le poste in gioco che la testualizzazione dei racconti orali comporta? Non si tratta di una questione da poco, cercare di rispondere a un simile interrogativo ci costringerebbe a un lungo viaggio attorno all'epistemologia delle scienze sociali (e non). Qui mi limiterò a prendere in considerazione alcune delle implicazioni etiche, metodologiche ed epistemologiche sulle quali sono stato spinto a riflettere dalla testualizzazione della storia di vita di Badara.

Già dai primi colloqui, intuì che sarei stato costretto a porre dei limiti ben più stretti al progetto di ricerca. Era la prima volta che tentavo di testualizzare il racconto della vita di un'altra persona e ancora non avevo riflettuto a sufficienza sull'intricato tessuto di avvenimenti, persone, storie e luoghi che fanno di ognuno di noi «un crocicchio» (Clemente P., 1984). Come scrive efficacemente Valentina Zingari:

«Una sola intervista, un solo racconto si costruisce in associazione con altre storie, creando reti complesse di richiami ad una stratificazione di tempi e fatti che portano oltre i limiti della propria esperienza. [...] I territori narrativi tracciano sentieri che dall'intimità di un vissuto biografico portano ad affacciarsi su vasti paesaggi» (Giuffrè M., Lapicciarella Zingari V., 2010, p. 127).

Me ne accorsi ben presto. Infatti, quando chiesi a Badara di narrarmi la storia della sua vita, mi disse che per comprendere il suo percorso era necessario parlare dei suoi antenati –sia del suo matrilineaggio che patrilineaggio-, dei griot dell’Africa occidentale e di leggere il tutto sullo sfondo di alcuni sommovimenti religiosi, politici e sociali. Solo in questo modo- e in questo il mio interlocutore dimostrava una sensibilità antropologica assai raffinata- saremmo stati in grado di fare emergere la storia più vasta- quel teatro di personaggi e processi storici che lo avevano portato a essere chi è- un retroterra senza il quale la sua narrazione non avrebbe avuto senso.

Riflettendo su questo primo scambio mi resi conto che per «raccontami la tua storia» non intendevamo la stessa cosa: mentre la mia domanda si ancorava a una visione individualistica del soggetto, la sua risposta era tesa a rilevare le relazioni, i legami e i processi che hanno formato e continuano a informare la sua identità. E non solo, anche molto lontana era la nostra comprensione del senso che la testualizzazione della storia di vita avrebbe assunto: per me la possibilità di esaminare come determinati processi sociali e retoriche condivise si diffrangono in modi particolari e acquistano spessore nelle narrazioni individuali; per lui un’occasione, magari grazie alla pubblicazione di un libro, per aumentare la sua visibilità e innalzare il proprio *status*.

Ne emergeva una serie di questioni interrelate: come organizzare e leggere il materiale frutto dei nostri incontri senza costringerlo nei parametri di una differente concezione dell’esser persona? E prima di tutto: in che rapporto stanno, dal punto di vista di Badara, la narrazione identitaria e quella genealogica? Quali sono le poste in gioco che la testualizzazione della storia di vita di un personaggio pubblico comporta? Sino a che punto è possibile rendere conto della relazione che lega l’antropologo al suo soggetto di studio?

La narrazione e la testualizzazione di un racconto di vita sono processi complessi che, almeno a livello teorico, possono protrarsi per tutta la durata di una relazione (e anche oltre, almeno per quanto riguarda la seconda). La storia di vita è un prodotto intersoggettivo che prende forma all’interno della relazione tra chi sollecita il racconto e chi racconta. Mano a mano che il rapporto evolve nel tempo anche il racconto si modifica di conseguenza. In una tale prospettiva diviene ineludibile rendere conto della relazione che lega l’antropologo al suo interlocutore (Crapanzano V., 1984; Watson L. C., Watson Frank M. B., 1995; Giuffrè M., 2007).

In questi tre anni Badara, a seconda dei ruoli che di volta in volta mi attribuiva in diversi contesti, mi ha presentato come: un amico, il suo biografo, uno studioso che s’interessa alla storia dei griot, una sorta di fratello acquisito, un confidente, un assistente nella resa in italiano dei racconti che alterna alle sue canzoni nella maggior parte dei concerti. Leggo nel mio diario del 2 marzo 2008:

*«La relazione con Badara è una barca in un mare in tempesta. I nostri incontri si fanno più frequenti e i ruoli continuano ad essere rigiocati attraverso le pratiche imbricate nei diversi contesti. Quando arrivo a Labaro nella sua casa sono l’ospite, ma anche lo studioso che s’interessa della tradizione dei griot, l’amico che non rifiuta*

*un passaggio per portare una loro “sorella” all’aeroporto di Ciampino, un occidentale, un italiano. Quando spieghiamo il progetto di ricerca a L, mi presenta come una sorta di biografo che viene da lui la mattina e la sera: “perché a volte non ho l’ispirazione adatta per parlare, allora deve tornare un’altra volta”. Quando andiamo da un allevatore per comprare una pecora mi presenta come un africano, e alla fine succede pure che quello mi chieda: “ma al paese tuo piove così?”»*

A seguito del mio soggiorno a Dakar da febbraio ad aprile 2009, ospite della sua famiglia, il ventaglio di ruoli reciproci si allarga ancora di più; divengo un quasi fratello acquisito, con tanto di nome senegalese d’adozione: Ablaye Seck. Nondimeno, l’oscillazione continua e Badara a Tivaouane- cittadina 90km a nord est di Dakar- parla del nostro progetto in modo diverso a seconda degli interlocutori: a suo cugino, coordinatore dei «comunicatori tradizionali»<sup>1</sup>, racconta di un libro sui differenti tipi di griot, con sua “zia” Penda di un racconto sulla storia della famiglia, con i suoi fratelli e sorelle di una tesi sulla sua vita e genealogia. In un primo momento le sue affermazioni possono sembrare contraddittorie. Tuttavia, una volta esaminato il nesso tra narrazione genealogica e presentazione pubblica del sé, queste appaiono piuttosto come differenti declinazioni di un unico progetto.

La genealogia: «Tu sei ciò che gli antenati hanno fatto di te. Gli antenati sono ciò che tu fai di loro».

Come ho anticipato, è stato lo stesso Badara a dirmi che prima di poter parlare della sua vita era indispensabile conoscere la sua famiglia e genealogia. O meglio, dal suo punto di vista, sembrava non esserci una netta soluzione di continuità tra i due termini. In effetti, presso gli wolof, la risposta alla domanda: «chi sono io (e quindi chi sei tu)?» può essere affidata a degli specialisti, i *gèwël* esperti nella memorizzazione dei legami genealogici che contribuiscono a strutturare l’identità, i ruoli e lo *status* delle persone. Ne emerge una concezione della persona basata su un fascio di relazioni sia sincroniche che diacroniche. La risposta di Badara rispecchia un meccanismo retorico ampiamente diffuso nella forma di vita griot, secondo il quale: la storia e l’identità di una persona è strettamente connessa a ciò che resta delle vite dei suoi antenati. È in questo senso che parliamo di vite parallele e narrazioni intrecciate: per riferirci al richiamo da parte di Badara ai suoi antenati, alcuni dei quali mai conosciuti, come figure allegoriche per ricostruire la storia della sua vita.

Stando a quanto scrive Judith T. Irvine (1978), la precisione degli wolof nel ricostruire le proprie genealogie appare straordinaria, anche quando la si confronti con quella di altri popoli africani come i nuer, i tiv e i lwo- classici esempi etnografici della genealogia come proiezione delle relazioni politiche del presente nel passato. La studiosa americana porta a riprova di una tale precisione la corrispondenza fra le genealogie e le mappe redatte dagli amministratori coloniali e i nomi di luoghi e persone presenti nelle declamazioni fatte dai griot.

Eppure, una tale corrispondenza rischia di mettere in ombra la differenza tra la concezione della storia dei *gèwël* e la nostra. La genealogia wolof tende a essere, al

tempo stesso, flessibile e storicamente ben strutturata. Da un lato, mano a mano che si risalgono le ramificazioni dell'albero genealogico, i personaggi di cui si parla, spesso in possesso di poteri magici, difficilmente potrebbero avere un'analogia collocazione in una storia scritta secondo i canoni della ricerca storiografica occidentale; dall'altro, la declamazione è solo una particolare espressione (una sorta di *parole*) di una mappa più vasta (una sorta di *langue*), a partire dalla quale, in base alle esigenze del momento, il *performer* sceglie di seguire un determinato percorso e di narrare determinate storie.

La genealogia per molti wolof è ancora strumento fondamentale per stabilire lo *status* e l'identità di una persona. La sua declamazione durante una retorica (o canzone) di lode serve per innalzare l'interessato che in cambio donerà una somma di denaro. Per mezzo di essa, il griot performa lo *status*, i modelli comportamentali a esso corrispondenti e le identità relative degli interlocutori; non solo il *performer* connette il destinatario a importanti figure del passato (i suoi antenati e i patroni o clienti ai quali erano legati), fornisce degli esempi di condotta morale attraverso le storie che racconta, ma anche vigila affinché le reazioni dell'ascoltatore siano conformi alla sua identità (Ebron P., 2002).

La genealogia può assumere diverse forme rispetto a diverse situazioni di enunciazione: recitata in metrica durante una *performance* per lodare il proprio interlocutore, "semplificata" quando viene insegnata a giovani griot, spiegata durante discorsi informali, messa per iscritto da un gruppo familiare che, desideroso di "salvare" il proprio passato dall'oblio, intraprende un lavoro di ricerca attraverso il confronto tra più fonti, disseminata in versione ridotta tramite i media nelle canzoni della *popular music*, ricostruita nelle radio e televisioni dal maestro della memoria di turno, che risponde alla richiesta di "passato" da parte dei suoi ascoltatori.

La conoscenza della storia della propria nascita è centrale poiché, almeno per quanto riguarda la concezione considerata "tradizionale", terre e titoli sono ereditati principalmente per via paterna, mentre il carattere morale e genetico principalmente per via materna (3) (Diop A. B., 1985). In più il posto, e i ruoli, di ogni individuo all'interno della rete di diritti e doveri che caratterizza la famiglia allargata è determinata dal proprio ordine di nascita. Per esempio i figli di *siblings* di sesso diverso sono considerati "schiavi" e "padroni" secondo il cognome che portano, i figli della zia patrilaterale svolgono servizi per conto dei cugini figli dello zio matrilaterale. Nelle famiglie si dice che i primi sono i griot dei secondi, "griot di griot", che hanno a loro volta dei cugini sottoposti tra i figli delle sorelle del padre. Inoltre, ma si tratta di una pratica che soprattutto in città sta perdendo terreno, il matrimonio preferenziale è quello tra cugini incrociati: la figlia del fratello della madre per l'uomo e il figlio della sorella del padre per la donna (Ibid.).

In breve, nella visione tradizionale «tu sei ciò che gli antenati hanno fatto di te», secondo un duplice senso: da un lato il carattere sia fisico che morale di una persona dipende dalle sue eredità genealogiche, dall'altro il suo posto nella società- i "diritti" e "doveri" verso altre famiglie e i membri della propria- deriva dalla propria posizione nella genealogia, tanto che non conoscerla equivale a essere estranei a sé

stessi. Ne emerge una concezione della storia ricorsiva, in cui i discendenti sono spinti da una duplice corrente - l'eredità che scorre nelle proprie vene e il fiato del griot che fa risuonare le storie familiari nel petto degli interessati- a ripetere, seppur nella differenza di tempi e luoghi, le azioni dei loro antenati.

Nonostante la precisione storica citata al principio di questo paragrafo, la genealogia presenta un alto grado di flessibilità che deriva dal percorso che il "maestro/a della memoria" decide di seguire; visto che la declamazione segue ambo i lati, il griot o la griotte sceglie di percorrere determinati rami dell'albero genealogico e di narrare quelle storie che gli appaiono più consone alla situazione. In conclusione, dal punto di vista dei griot, possiamo affermare che sì *tu sei ciò che gli antenati hanno fatto di te*, ma anche che gli antenati sono ciò che tu fai di loro. È a partire da questo doppio legame che cercherò di gettare luce sui nessi che Badara ha stabilito tra la narrazione della sua storia di vita e della sua genealogia. A questo punto, possiamo chiederci ancora una volta: chi è Badara Seck dei Mbaye-Seck di Dakar e Tivaouane?

Il lato materno: alla corte dei khalifa generali Tijani.

La rappresentazione della genealogia materna di Badara che presento è stata scritta da lui stesso sotto forma di un testo come possibile canovaccio per una rappresentazione teatrale. Ne riporto qui di seguito la mia traduzione dal francese all'italiano:

«In passato c'era un villaggio chiamato **Male**. Si trattava di una contrada banale, per dire ordinaria. Ma un giorno vi accadde un avvenimento poco comune. Da un lago situato nel territorio uscirono, in effetti, due individui. La gente si rese velocemente conto che si trattava di stranieri. Si formò subito un circolo di curiosi. Tuttavia i due stranieri rimasero senza parole, malgrado tutte le domande che gli furono poste. Un saggio disse all'uditorio che questi giovani, senza dubbio, non erano persone di poco conto. Egli propose l'organizzazione di una festa in loro onore, pensando che davanti a una tale dimostrazione di calore i due messeri si sarebbero decisi a sciogliere le loro lingue. Un bue fu immolato, squartato e diviso. I quarti di carne furono offerti agli ospiti di fortuna. Il primo a servirsi prese un fianco, rivelò quindi la sua appartenenza sociale: si trattava di un nobile. Il secondo s'impadronì della testa dell'animale e tutti compresero che era il griot del suo compagno di viaggio. Le popolazioni locali li adottarono fedelmente ed ecco che queste due persone appena uscite dall'adolescenza si installarono lì. Vissero a Male sino alla loro maturità e ciascuno di essi si sposò. Il nobile si chiamava **Bablète Thioub**, l'altro rispondeva al nome di **Mayeréle Thiané Couly**. Sia l'uno che l'altro si erano imposti in seno alle loro classi. **Barlète** si rivelò essere un buon cacciatore, un grande guerriero e un uomo d'onore. Da parte sua **Mayeréle** eccelleva nella sua arte di cantore e percussionista. Dimostrando il suo talento in battaglia, **Barlète** convinse tutti del suo coraggio e della sua accortezza. Quando si fece sentire la necessità di avere un capo alla testa della collettività il consiglio dei saggi scelse **Barlète Thioub**. Egli prese al suo fianco il compagno di sempre. Questi aveva sposato **Yacine Malick**, madre di **Marame Yacine Malick**.

Egli, alla morte di suo padre, fu preso sotto l'ala di **Barèlete** divenuto re. Esercitava le funzioni di confidente, consigliere, relatore, emissario e musicista. Durante le battaglie era sempre in prima linea galvanizzando il re per mezzo dei suoi encomi e della mistica del suo tam-tam. Uscirono vittoriosi da tutte le guerre che condussero. Un giorno, di ritorno da una battaglia combattuta contro le truppe nemiche, **Marame** cadde dal suo cavallo. In effetti era ubriaco (dobbiamo sottolineare che la religione dei popoli dell'epoca era l'animismo, erano dei Ceddos). Quale non fu la sorpresa di **Marame** nel constatare, una volta riavutosi, che **Barlète** non c'era più. **Marame** si sentì tradito ed espresse il suo dolore in questi termini: «Sulla testa del mio defunto padre **Mayeréle Thiané Couly** giuro che non sarò più al servizio di nessun re di questo basso mondo. Un re che non esita ad abbandonarti durante un momento difficile non merita la minima devozione. A partire da oggi non sarò al servizio che dell'unico e vero re: Dio.» Al crepuscolo **Barlète** constatò che **Marame** non era ancora tornato dalla loro spedizione militare. Chiese di lui e apprese, con la più grande sorpresa, che il suo griot si era convertito all'Islam. Il re lo fece curare senza successo. Ordinò ai propri emissari di tornare presso **Marame** e di condurlo da lui; se necessario al prezzo di lusinghe. Infatti **Barlète** sapeva che se si fosse separato dal suo griot non sarebbe più stato invincibile e il suo regno ne avrebbe risentito. È per questa ragione che ai messi fu ordinato di usare la forza qualora il primo metodo fosse fallito. **Marame** fece sapere loro che lo avrebbero potuto anche uccidere, ma mai avrebbe rimesso piede nel palazzo reale. Informato della posizione risoluta di **Marame** il re abdicò. Egli era cosciente che ogni sforzo sarebbe stato vano; il griot infatti era un uomo di principi e in più di testa. Con questo divorzio niente fu più come prima. In realtà, in questi tempi di politeismo, convertirsi all'Islam non era ben visto e ancora di più se si trattava di un griot. **Marame** conobbe la sorte di tutti gli individui della sua casata. Fu cacciato da **Male**. Intraprese il cammino dell'esilio lasciandosi alle spalle amici e parenti, la capanna e i ricordi, cose troppo insignificanti se comparate alla sua fede in Allah. Partì sul suo cavallo, con il suo tamburo a tracolla intonò dei canti dedicati al Profeta. Aveva appena tagliato i ponti con il suo passato. Dopo dieci giorni di cammino giunse a **Khéli**. Gli autoctoni non credettero alle loro orecchie: «Un griot musulmano!» esclamarono. Tutti uscirono dalle loro case e videro il visitatore. Per un raro concorso di circostanze c'era in questo cantone sperduto una ragazza di nome **Anta Diama**. Lei era nata da una famiglia griot, ma non si era mai comportata come una di loro. Non beveva né vino né, soprattutto, alcool. Si rifiutava di cantare o danzare. Diceva, a chi voleva intendere, che un giorno si sarebbe convertita all'Islam. Il che le sarebbe valso la maledizione di tutti. Quando gli abitanti del villaggio avevano visto **Marame**, gli avevano chiesto dove è che si era reso così. «A **Ndiagnou**» gli rispose lui. **Anta Diama** fu condotta all'estero, la madre della giovane ragazza lo supplicò di portarla con lui e di prenderla come sposa. L'entusiasmo di colei che si offriva in sposa fu mostrato in

-----

maniera coatta. In realtà **Ndiagnou** era una località popolata da musulmani-fatto eccezionale all'epoca. **Marame** accettò la proposta e portò via sulla sua cavalcatura la nuova fidanzata. L'unione con la sua promessa fu celebrata appena stabilitisi nel villaggio predetto. Subito ebbero due figli: **Mour Anta** e **Ahmadou Anta**.

Divenuti due ragazzi grandi e grossi i due gagliardi partirono alla volta di **Ndar**, al fine di accrescere le loro conoscenze coraniche. Laggiù furono accolti dal marabutto **Mabèye Anta Lô** che finì per affezionarsi. Egli gli fece incontrare il governatore dell'Africa Occidentale Francese (A. O. F.) –Precisiamo che **Ndar** altri non è che il nome senegalese della città che i coloni francesi battezzarono come Saint-Louis. In qualità di città faro poiché capitale dell'A. O. F. essa senza dubbio affascinava più d'uno. Tuttavia, alcuni anni dopo, **Mour Anta**, preoccupato per la vita che doveva condurre la loro madre sola e in età avanzata, propose a suo fratello di tornare all'ovile. A questo non acconsentì affatto **Ahmadou Anta**, il minore. Dando prova di più saggezza il maggiore si rassegnò a partire senza suo fratello. Rientrò a **Ndiagnou** presso sua madre. In seguito si sposò con **Gnokhor Djiguène**. Da questa unione nacquero **Coumba Diodio**, **Alé** e **Matar Diaw**. Da parte sua **Ahmadou Anta** che si era stabilito a **Ndar** si recò a **Mourane** da suo zio per prendere sposa. Sotto il consiglio avveduto della madre prese la mano di sua cugina **Diarra Mbaye** con la quale avrà **Astou Niang** e **Khady Niang**. La discendenza di costei costituisce la branca Saint-Louisiana della nostra famiglia. **Coumba Diodio** nel frattempo si era trovata un marito e aveva messo al mondo **Mariéma Siang**, figlia unica. **Alé** da parte sua era molto sapiente, ma fino a sessanta cinque anni non aveva avuto dei figli. Non desiderando portare con sé un sapere non trasmesso ne fece beneficiare lo sposo di sua nipote ossia **Macoura**. Con **Mariéma Siang** quest'ultimo ebbe due figlie gemelle: **Fatou Mbaye** e **Aminta Mbaye**.

Poi **Macoura** si era recato in compagnia del suo nobile e amico **El Hadji Rawane** a **Gandiol** in cerca di conoscenza. Il caso volle che il loro cammino incrociasse quello di **El Hadji Malick Sy**, un erudito dell'Islam. Lo seguirono a **Njekhite**. **Macoura** finì per divenire il muezzin di questo dotto dell'Islam. Il maestro in questione contava tra i suoi discepoli uno di nome **Saer** che altri non era se non il cugino di **Gnokhor Djiguène Seck**, che aveva per compagna **Jacine Dèguène**. Alla venuta al mondo del loro figlio **Ahmadou Mbaye**, l'illustre marabutto si prese in carico l'educazione di questo bambino. Divenuto un uomo, egli sposerà una delle sue sorelle gemelle **Fatou Mbaye**. Alla morte di quest'ultima, sua sorella divenne la sposa dello stesso signore. Così nacque **Aida Mbaye**, madre di me, **Badara Seck**.

È opportuno far sapere che mio nonno da parte di madre fu il braccio destro di **El Hadji Malick Sy**, Califfo generale della Tidiana (la principale confraternita all'epoca). Ciò suscitò una profonda gelosia all'interno della famiglia marabuttica. Questa missione fu ripresa dal figlio **Sérigne Ababacar Sy** che

rimpiazzerà suo padre scomparso. Egli fece lo stesso a turno per le guide spirituali che si succedevano. Questo spiega l'installazione della nostra famiglia a **Tivaoune**, città santa, feudo della confraternita in questione. Tra gli altri figli mio nonno ebbe **El Hadji Mansour Mbaye**, il più prossimo collaboratore dei marabutti successivi. Mio zio figurò come uno dei griot più conosciuti e quotati tra noi. Egli fu il consigliere del secondo presidente della Repubblica del Senegal, come avviene tutt'ora. Nella storia le famiglie di griot sono contate tra le più rimarchevoli del paese. Sarebbe utopico e vano voler avanzare un numero rispetto ai suoi membri. [...] Noi siamo sparpagliati in tutti i paesi ma abbiamo saputo conservare il contatto con i diversi e multipli anelli dell'unica catena nata da lontano ma direttamente da **Mayeréle Thiané Couly**».

La sottolineatura dei nomi dei vari antenati, dei loro patroni e dei luoghi in cui hanno vissuto serve a facilitare la loro identificazione, come scrive Bonnie Wright:

«Ogni volta che un bardo [un griot] conosce qualcuno e cerca di “situare” o “identificare” questa persona, chiede sempre il nome e il luogo di origine. In seguito può anche chiedere il nome della madre e del padre, ma spesso i primi due sono sufficienti per l'identificazione» (Wright B., 1989, p. 45).

E' come se la genealogia assumesse due forme: una sintetica, costituita dalle parti evidenziate, che funziona come una sorta di “documento di identificazione” e un'altra estesa in cui ad ogni nome sono associate delle storie, che possiamo considerare emblematiche e didattiche allo stesso tempo. Ogni racconto rinvia sia a una storia più vasta che coinvolge altri luoghi e persone, che alle regole di condotta che devono essere seguite. È il caso della storia di Marame Yacine Malick, che, attraverso l'episodio della conversione, allo stesso tempo esemplifica il passaggio dall'animismo all'Islam e alcune delle regole di condotta che sono degne di un re. Allo stesso modo la storia dei due fratelli, Mour e Ahmadou Anta, segna il passaggio dal villaggio materno alla nuova città coloniale di Saint Louis, il legame che si viene a creare con le famiglie dei marabutti e l'eticità esemplare del fratello maggiore, che decide di tornare all'ovile per assistere l'anziana madre. Tutti questi episodi sono sia tappe della storia familiare che tasselli di un mosaico storico più vasto, che gli episodi citati lasciano intravedere nell'apertura del «non detto».

Un tema chiave della narrazione è la conversione dall'animismo all'Islam, dai *ceddos* (4) ai musulmani. Non solo Marame Yacine Malick viene dipinto come uno dei primi griot a convertirsi, ma anche sua moglie Anta Diama è destinata a intraprendere un nuovo cammino rispetto a quello dei propri antenati. Secondo le stime fatte, la storia della conversione si colloca circa nella prima metà del XIX secolo, periodo in cui la diffusione popolare dell'Islam in Senegal, prima piuttosto scarsa, subisce un'impennata notevole. Lucy Behrman (1970, p. 24-33) interpreta tale dinamica come una reazione alla crisi che il sistema di valori della società subì nel periodo successivo alla conquista coloniale. In una tale situazione, in cui i precedenti modelli di comportamento e intelaiature di significato sembravano non rispondere efficacemente alla difficoltà e ai dilemmi dell'esistenza, diverse persone guardarono

all'islam sufi e ai marabutti come nuove fonti di valori e modelli di vita. Da queste premesse non c'è da stupirsi se Badara ricorre spessissimo all'islam, in particolare alla confraternita sufi della Tijaniyya, per spiegare molte delle sue azioni e scelte. Ad esempio nel parlare della sua attività di musicista afferma:

«E poi io sono andato sulla direzione più difficile della canzone, la spiritualità interiore che è il modo di cantare dei sufi, [...]. Da noi c'è, ma c'è pochi che lo usano oggi, perché è molto complicato anche di viverlo, tu devi essere molto puro, [...]. Mahh c'è de grande sacrifici da fare, tu non mi vedrà mai con una ragazza che non è mia moglie. Sono otto anni in Italia, nove adesso, nessuno mi ha mai visto con una ragazza qua... Si io deve farlo deve risposarlo correttamente vivere con lei e rispettarlo. Nelle canzoni tu non devi mai dire delle cose che non è sicuro, deve veramente vicinarsi *le maximum* de la verità, devi fare veramente le sforzo di avvicinarti al massimo della verità. Perché sappiamo che la verità assoluto è solo la parola di *Dieu*. Tu devi essere anche molto lucido, tu non devi usare della droga *pour* essere in trance, questo deve venire dalla natura [...] Tu deve, se tu guadagna dei soldi li devi dividere con tante persone, con la tua famiglia, con *tes* vicini, tu devi aiutarli.»

(Roma, 24 maggio 2009)

*Il lato paterno: tra i damel del Kajoor e la modernizzazione.*

Ricostruire la genealogia paterna di Badara si è rivelato un compito arduo. Egli ne conosce solo l'inizio e la fine, tra cui mancano gli anelli intermedi. Tali lacune dipendono sia dal maggior coinvolgimento con il lato materno, che dalla scelta del padre di non praticare la forma di vita griot (5). Badara dice che la famiglia materna tende a «tirarlo» dalla propria parte «mangiando» il lato paterno.

In parte abbiamo iniziato a ricucire alcuni legami grazie alla registrazione di una *performance* di Penda Mbaye (una cugina del padre di Badara), tuttavia anche in questo caso la griotte ha saltato numerose generazioni. Anche Penda inizia dai *faramarins*, tuttavia, a differenza di Badara, fa partire la discendenza da Late Déguène Mbaye, vissuto ai tempi dell'Amary Ngoone Sobel, artefice dell'indipendenza del *Kajoor* nella seconda metà del XVI secolo. Nella versione di Penda è Late Déguène che va a trovare il *damel* del *Kajoor* e non suo figlio Mar Yacine Meisse Bigué, come nella versione di Badara. La storia vuole che il griot abbia trovato il re pronto a partire per la guerra e abbia accettato di accompagnarlo nell'impresa insieme ai suoi quattro figli (Mar Yacine Meisse Bigué, Meisse Bigué Mar, Adiop Nar e Djarga). La battaglia fu vinta, ma Late Déguène perse due dei suoi figli (Adiop Nar e Djarga) nello scontro. Il re, per ringraziarlo, gli donò un possedimento (tra il *Kajoor* e il *Baol*) che da quel momento sarebbe appartenuto ai suoi discendenti: i *faramarins*. La ricostruzione fa poi un salto di circa tre secoli per arrivare a Dembowar Sall, generale dell'armata di Lat Dior nel XIX secolo, di cui Guda Lam- bisnonno di Badara- era il griot. I Seck rimarranno legati alle famiglie Sall e Diop sino alla generazione di Ousemane Seck, che, insieme ai suoi fratelli, deciderà di abbandonare la forma di vita griot. Badara spiega la decisione del padre e

dei suoi fratelli di intraprendere carriere in linea con quella che all'epoca era considerata "la modernizzazione", con il fatto che questi hanno frequentato la scuola di stampo francese a Saint-Louis prima e a Parigi poi.

«Dai *faramarins* è nato la famiglia di mio padre, questa è la *descendence* di tutta la famiglia di mio padre: di mio nonno, di mio ... di qualche generazioni di mio padre. *Jusq'à* arrivare a un momento che le *faramarins* sono stati famosissimi per il loro coraggio, per la loro libertà di parlare. Perché dopo questo spazio, loro non cantano più e non sono più come si dice le persone che ti danno dei soldi, una casa e tu canti per loro delle cose positive. E loro di qua di quando loro si sono sentiti indipendenti non cantano più per i soldi, loro cantano per delle cose veramente vere e molta libertà, sono come dei giornalisti libero! Sì, sono famosissimo di loro forza della loro qualità di cantare tecnicamente la loro musica, e di qua ogni tanto delle famiglie di griot venivano per sposarsi dentro di loro per rimanere dentro. Poi uno dei miei nonni è andato verso il *Kajoor* e di qua, centro del Senegal, per incontrare il generale di un altro re che si chiamava Lat Dior e di là lui è stato il griot della squadra militare di Lat Dior e Lat Dior era uno dei primi re del Senegal con un popolo, un'istituzione *militarisée*, tutto! Aveva un generale per la sua armata militare, squadra militare e mio nonno è stato il griot del generale. E una volta il generale si è litigato con il re le due si sono separati, il generale si chiama all'epoca Dembowar Sall e quando lui si è separato lui è andato con *tous ses partisans* e anche il suo griot è andato con lui, perché il suo griot non era dipendente del re. E sono loro che hanno fatto la più grande *partie* di guerra con la Francia [...]. E dopo che la guerra è finito c'è un ritorno della pace, c'era *les* deputato africani e tutti questi generali era riconosciuto dalla Francia come un consigliere, un capo di cantone da parte della Francia. E dopo la guerra, la Francia voleva aiutare il Senegal sulle basi... loro devono portare i figli a studiare. Hanno fatto dei incontri e poi, noi non diamo mai fiducia alla Francia, però è stato un grande momento ci sono tanti grandi responsabili *qui ont* fatto delle riflessioni, *ont* detto: «Perché no? Non ci costa niente». Gli altri non avevano più fiducia perché qualcuno che ti fa schiavo, che ti prende, tu non puoi più avere fiducia... E di là il re ha detto lui proverà di portare i suoi figli alla scuola francese, le porta al grande centro riconosciuto era Saint-Louis in Senegal, più che Gorée e Dakar, e dopo i primi studi loro possono andare in Francia per continuare. C'era l'epoca del presidente Senghor del grande Aimé Césaire, c'era questa *époque*. Allora il capo francese, *gouverneur de la* Francia, ha chiesto a questo re portarlo i suoi quattro figli in occidente *pour* studiare. Allora il re lui ha detto che loro non vanno senza il loro griot, è impossibile, allora lui ha detto: «no, portate voi griot», e poi hanno portato mio padre. Mio nonno aveva quattro figli, maschio, c'era de donne, però le maschio è stato più... All'*époque où le machisme africaine* era... non facciamo partire una donna. Dopo hanno portato mio... mio padre e i suoi tre fratelli con i figli di re hanno studiato, e dopo che hanno finito le scuole *jusq'à* secondario. Una volta finita, sono partiti in Francia per continuare gli studi. *Ont* fatto in Francia... Dopo che loro sono arrivati in Francia hanno trovato un altro mondo... E come loro sono già abituati a *mémoriser* dei conti [racconti], *les généalogies*, gli studi

è stati più facili per loro che per il figlio del re. Un griot può essere facilmente *un génie* all'estudio, perché già dai sei anni inizia a *mémoriser* una quaranta anni di nomi di *une famille*. Quello tu lo porti; studiare è facile per lui. Sì, i miei fratelli, mio padre sono stati bravissimo *jusq'à* essere meglio, in Francia, *par rapport à leur re* che è stato... *le prince de re, qui* è stato con loro. *Ont* avuto de medaglie, *ont* avuto dei diploma, dei risultato più alto che le altri. E dopo loro si sono returnati in Senegal, dopo dieci anni secondo me, loro non volevano più essere griot di nessuno. Di qua hanno avuto molto complicato... mio nonno ha sofferto molto su questo problema...

Mio nonno ha sofferto, era difficile perché loro si sono integrati. Mio padre è stato il primo nero che ha fatto la contabilità al *port* di Dakar, l'*autre* fratello è andato poi militare, è stato il primo maresciallo commissario dell'esercito dell'isola di Gorée. E l'altro fratello è tornato *près* di suo padre ed è stato un funzionario di stato... E mio nonno non capiscava niente, rimaneva solo... Loro l'hanno molto aiutato, però di qua ha iniziato a perdere sua credibilità *au niveau* dei suoi rapporti con *les re, les autres familles*... E *jusq'à* che oggi io sono arrivato e con un altro cugino a iniziare le cose e lui si sentiva bene, ha cambiato di... *Nous* ha moto affezionato, pregava multo perché continuiamo questo senza lasciarlo, pregava multo... Io ha l'impressione che lui ha vecuto 116 anni, 116 anni, ho l'impressione che lui aspettava che noi arriviamo pour veramente parlare con noi, io penso così!

E poi ha parlato con mio padre, con tutti, per lasciare farlo bene e poi c'era se cugino che rimanevano di famiglia griot. Qualche volta c'è tante grande cantante senegalesi che sono ancora de noi: nostro cugino di *famille*, le conosciamo, ci conosciamo, ci rispettiamo anche... Thione Seck e Kiné Lam vengono dalla nostra stessa *famille*, sono *faramarins*». (Roma, 20 aprile 2008).

In questa narrazione è evidente il nesso tra *status* e genealogia. Nel parlare dei *faramarins* Badara rivendica il suo *status* di potenziale griot-re e si lega a cantanti famosissimi in Senegal, come Thione Seck e Kiné Lam. Come abbiamo anticipato, la narrazione genealogica risponde alle esigenze del momento: nel caso in questione la volontà di presentarsi come il membro di una famiglia di griot di grande prestigio e talento.

Un filo rosso è costituito dal tema del viaggio: c'è la storia di Mar Yacine che, in controtendenza rispetto alle regole di gestione del potere politico, diviene un re, a seguito di uno spostamento; c'è la storia di Ousemane Seck (padre di Badara) e i suoi fratelli che, a seguito dell'esperienza di studio in Francia, decidono di non essere più griot di nessuno. In questo contesto narrativo la migrazione è declinata come una fonte di cambiamento che apre le porte a nuove opportunità; in entrambi i casi lo spostamento ha tra i suoi effetti la rimessa in discussione dell'identità e delle prerogative di un griot: nel primo si può leggere una trasgressione delle norme di divisione dei compiti legate al sistema castale, nel secondo l'emancipazione da queste stesse norme e dalle forme di identificazione a esse legate.

*Leggendo la storia di vita nel (con)testo della narrazione genealogica.*

In diverse occasioni Badara interpreta la sua vita sullo sfondo della storia familiare. Un punto sul quale insiste ripetutamente è l'esigenza di trovare un equilibrio tra la forma di vita dei suoi nonni, griot praticanti sino alla morte, e dei suoi genitori, che si sono emancipati dalla divisione del lavoro prevista dal sistema di "caste", per svolgere mansioni più consone a quella che all'epoca, all'incirca negli anni del passaggio dalla dominazione coloniale all'indipendenza (1960), era considerata la modernizzazione. Per esempio, nel parlare degli anni dell'infanzia, afferma:

«Era una bella Africa, non c'era la povertà. Come mio padre è stato funzionario anche *nous* ha aiutato a fare l'equilibrio. Ogni tanto io andava da mia nonna a Tivaouane, scappava anche non mi piaceva di giocare *ni football*, *ni les* altri giochi di bambini. L'unica cosa che mi piaceva è di essere *dans les* posti dove c'erano le percussioni, *ou* la cultura, *ou* cantano, capito?». (Roma, 9 ottobre 2009)

Oppure riguardo alla sua partecipazione a programmi di sensibilizzazione su temi di pubblico interesse:

«Faceva molto *les* villaggio per sensibilizzare le genti su HIV e poi la mutilazione di donne che è stato una cosa purtroppo esagerato... e poi sono stato fortunato perché non è che gli africani sono chiusi, qualche volta è l'ignoranza che mancano le genti di essere informato sulle cose. Io che aveva due piedi sul modernismo e il tradizionalismo aveva la possibilità di fare l'equilibrio». (Roma, 24 maggio 2009)

Infine, parlando della sua attività di musicista in giro per il mondo:

BS: «[Negli Stati Uniti facevo] de concerti, de grandi concerti è stato sempre pieno nei teatri. Qualcuno traduceva le canzoni che eravamo *en train* de fare. Siamo dei griot, però loro mi prendono come un griot che ha *evolué* ... [...] Che si è adattato al tempo. Quello che io chiamava sposarsi *avec le tempo*, *se marier avec le tempo*, *il faut se marie avec le tempo*. *Il ne faut pas*... Non possiamo dire che i griot devono essere sempre degli uomini *authentiques*, *ou* che *les africains* devono restare *antiques*. *Il faut aussi* che *l'Afrique* si sposa *avec le tempo*, *les réalités de tempo*, guardare quello che è bene sulla sua tradizione, sulla tradizione africana, sulla storia dell'*Afrique* ed andare avanti così. Ma non possiamo pensare a un'Africa che rimane un po' sempre nella tradizione, oggi c'è tanti... Tu vedi nella musica che io faccio c'è tanti musicisti, il produttore dice: «Ehi noi vogliamo una cosa antica», capito? E' un po' *stupide*. [...] C'è la tradizione, c'è l'*antiquité*, ma siamo degli esseri umani, dobbiamo *évoluer*. Allora io ho cominciato questa *technique* dell'evoluzione, dell'esposarsi *avec le tempo*. Ehhhh non è stato *très* facile per me in Senegal *sur le grand public*, *dans les radio*, *dans les televisione*, le genti mi vedono un po' *antique*, perché gli africani *dans les radio* e le televisioni vogliono delle cose un po' *moderne*. (Roma, 24 maggio 2009).

Nelle interviste citate, Badara si colloca a mezza costa tra quella che considera il modo di vita moderno- rappresentato dai suoi genitori, fratelli e sorelle- e quello che considera il modo di vita tradizionale- rappresentato dai suoi nonni. Questa ricerca di

un equilibrio tra “tradizione e modernità” è un tema ricorrente nella produzione artistica senegalese: lo ritroviamo, sebbene declinato in modi diversi e con risultati anche opposti, in romanzi come *L'Appel des arènes* di Aminata Sow Fall (1982) e *L'Aventure ambiguë* di Cheikh Hamidou Kane (1961); nelle poesie di Senghor (1971); nei modi in cui Youssou N'Dour parla della sua produzione musicale (6).

Una retorica molto simile è stata rilevata anche da diversi studi (Ceschi S., 1998 e 2001; Castagnone E. et alii, 2005; Riccio B., 2007) dedicati a un altro dei processi sociali di cui la storia di Badara fa parte: la migrazione senegalese in Europa, letta da alcune persone che risiedono fuori dal loro luogo di origine come un'occasione per fecondare le proprie radici con quanto di buono c'è “nello zaino dei toubab” (i bianchi). Dice a proposito Badara:

«Ma sarà un errore se gli africani pensano che l'*Afrique* dovrà essere una *fotocopié* dell'occidente, un grosso errore. Io *en tant que* griot ho il dovere di viaggiare, di guardare, di capire perché gli europei hanno fatto questo e si è positivo o negativo. [...] Se vuoi essere un buon griot prima devi essere *très democrat en vers ton* popolo, *en vers te, en vers les autres. Respect à les autres* ; tu devi essere *très democrat*, devi dire che questo che c'è in Italia è più positivo rispetto questo che c'è in Africa». (Roma, 10 ottobre 2007).

Nonostante questa lettura del viaggio come occasione di crescita personale, il mio interlocutore ricollega le motivazioni che l'hanno spinto alla partenza alle scelte dal suo antenato Meyeréle Thiane e quindi alla storia della propria famiglia:

«[...] Voleva essere... partire come l'iniziativa di mio nonno Mayeréle Thiane. [...] Voleva veramente questa forza di *résistance*, come mio nonno ha lasciato suo villaggio natale per andare a creare un altro mondo, un'altra città, un'altra famiglia. Io pensava se lui all'epoca dell'Africa, quando non era il treno, non era le macchine, non era... era *avec* un solo cavallo. Partire con tutta la sua famiglia, andare per dignità, lasciare il suo villaggio per cercare un altro futuro migliore per lui, è stato duro. Se lui è arrivato *jusque* oggi siamo qui, io non dovrei essere capace con l'Africa che abbiamo le macchine, le luci e i treni? Per me è stato l'ispirazione di Meyeréle Thiane che mi ha molto dato e di mia nonna che viveva a Tivaouane, che mi hanno dato molto la forza per fare questo». (Roma, 24 maggio 2009).

Il tema della migrazione torna più volte all'interno della narrazione genealogica. Per quanto riguarda il lato materno, di particolare interesse è la storia dei due fratelli, Mour e Ahmadou Anta, i quali rappresentano due opposte opzioni: la partenza con ritorno e l'immigrazione definitiva. Discutendo della decisione di rimanere a Ndar (Saint-Louis) da parte del minore Ahmadou, Badara racconta di alcune vicende molto simili presenti nel lato paterno. Uno zio di suo padre, a seguito di un litigio con il proprio padre, emigrò nel *Fouta* e non diede più notizie di sé. Questa stessa storia, a distanza di due generazioni, si riproporrà nel caso di uno dei fratelli di Badara, che, per un conflitto con il genitore, emigrò negli Stati Uniti e per quarant'anni non fece ritorno né contattò i componenti della famiglia rimasti in Senegal o emigrati in altre nazioni. In tutti questi casi l'immigrazione definitiva è considerata una scelta estrema, da evitare, a cui si contrappone la maggiore eticità del rientro nel luogo

d'origine. Quando chiesi a Badara se in futuro volesse tornare al suo luogo d'origine, rispose:

«Sì, voglio tornare, vivere là e quando io ho da fare lavoro qui ritorno sì, sì. Anche al livello dell'ispirazione ho bisogno di qua, ho fatto tanti anni di egira e poi ti puoi creare delle strutture di qua che lavorano bene e poi canti. Perché io posso essere un esempio per quelli che vivono qui di ritornare, perché se tu lo dici in una canzone e poi non lo fai, loro dicono: "lui dice di lavarsi e poi non si lava"». (Roma, 10 ottobre 2007).

La risposta di Badara si colloca nel solco della storia familiare di migrazione con una differenza rilevante: mentre per i suoi antenati tra rientro ed emigrazione definitiva c'era un'opposizione forte, nel suo caso la differenza sembra essere più di grado che di sostanza. In effetti, nei giorni nostri, grazie allo sviluppo delle tecnologie della comunicazione e della mobilità, i confini tra il luogo d'origine e i luoghi della diaspora tendono a divenire sfumati; sempre più i migranti- per mezzo dei legami economici, politici, sociali e religiosi che mantengono con la madre patria e i propri connazionali che sono emigrati o sono rimasti al paese- abitano campi sociali che mantengono in connessione, tensione e reciproco scambio i diversi contesti nei quali si estende il loro via-vai (Basch L., Glick Schiller N., Szanton Blanc C., 1994; Ceschi S., 2001; Levitt, Glick Schiller N., 2004; Riccio B., 2007). In questa congiuntura storica diviene quindi più facile tornare mantenendo allo stesso tempo vivi i legami che si sono instaurati nei luoghi di migrazione. Allo stesso tempo, se leggiamo il viaggio di Badara sullo sfondo delle rappresentazioni che della migrazione transnazionale senegalese contemporanea abbiamo nelle letteratura socio-antropologica, possiamo osservare la variabilità interna del fenomeno, evidenziata proprio da quegli approcci che si sono serviti delle storie di vita (Ceschi S., 1998; Castagone E. et alii, 2005; Riccio B., 2007). Gli studi sottolineano la tendenza da parte della maggior parte dei senegalesi emigrati in Italia ad affidarsi alle reti di connazionali per organizzare la partenza e sostenere i costi sia psicologici che sociali del trasferimento. Nel caso in questione troviamo sia analogie che differenze: da un lato Badara mantiene legami stretti con i componenti della sua famiglia che sono emigrati e che sono rimasti nel luogo d'origine; dall'altro le risorse necessarie all'acquisto del biglietto e del visto così come il capitale sociale necessario al primo inserimento sono stati resi disponibili grazie ai rapporti stretti con musicisti italiani di successo e solo in un secondo momento lui ha stretto forti legami con i suoi connazionali presenti sul territorio. In effetti, il percorso migratorio di Badara presenta delle particolarità che permettono di aggiungere ulteriore profondità alla rappresentazione delle migrazioni senegalesi contemporanee: al contrario della maggior parte dei suoi connazionali Badara, proprio grazie ai legami con musicisti italiani, non ha incontrato difficoltà nell'ottenimento del permesso di soggiorno, nel trovare un alloggio dignitoso e un'occupazione adeguata alla sua formazione. Allo stesso tempo, nel suo caso il fattore "casta" (il suo provenire da una famiglia di griot)- spesso trascurato o malamente rappresentato nella letteratura (Fall P. D., Perrone L., 2001)- ha giocato un ruolo importante nella strutturazione della sua

esperienza migratoria. In primo luogo il suo inserimento lavorativo è stato possibile grazie all'attività di cantante griot. In secondo luogo, come abbiamo avuto modo di notare, il viaggio viene rappresentato nel solco della storia familiare: si trattava di seguire l'ispirazione di Mayeréle Thiane e di sua nonna, rispetto ai quali, tuttavia, le differenze sono notevoli. In diverse occasioni Badara si dice il primo griot della famiglia a essere andato in Occidente e aver visitato la maggior parte dei paesi che facevano parte dell'impero del Mali (considerata la culla del "griotismo"). I suoi antenati viaggiavano ma i loro spostamenti coprivano un'estensione spaziale di gran lunga minore. Tutto ciò ci permette di mettere in luce gli spazi di innovazione che all'individuo sono riservati all'interno della storia familiare, che si dà una direzione al percorso dei suoi componenti, ma allo stesso tempo lascia margini di libertà e innovazione.

Questo intreccio ambiguo tra storia individuale e familiare lo ritroviamo anche nella spiegazione che Badara dà della sua vita come cantante:

«BS:... Sono arrivato a questo punto di fare questo mestiere non previsto da bambino, sicuramente. Perché le situazioni, le condizioni da bambino dove io sono nato non mi hanno dato troppo quello che io dovevo fare per il futuro. Perché era all'epoca in cui i griot sono stati un po' minimizzati. Iniziavano a essere non rispettato e delle famiglie di griot sono andati alle scuole. Dopo la colonizzazione era sicuro che tutti devono andare a fare qualche cosa: essere dottore, *ministre* o direttore come mio padre. Allora mio padre credeva a questo di più che continuare quello che faceva mio nonno. Mio grande fratello hanno seguito mio padre, anche mia madre *en tant que* moglie pensava che questo era giusto. Allora di *côté* di mia madre, mio zio che tu vedi, tutti i suoi fratelli anche *ont* scelto... uno è un *greffier* de la giustizia, qualcuno che *travaille* come un magistrato, l'*autre* fratello, Aziz, è un controllore economico, lavora come *technicien*. E mio zio, lui anche per destino non ha previsto di fare questo [praticare la forma di vita griot]. *C'est* come qualche cosa che è *dans la famille*, una cosa forte, una divinità forse che voleva che questa famiglia non muore. [...] L'emancipazione occidentale ha contaminato tutti gli africani che volevano seguire il modello europeo. È così, capito? C'è de cose della *vie* che sono tipico, de situazione di destino che non sappiamo... come è successo a mio zio è uguale con me, perché anche mio zio poteva andare a fare qualcos'altro nella sua vita». (Roma, 24 maggio, 2009).

Questa lunga citazione apre una finestra sul processo storico che, all'indomani dell'indipendenza, ha spinto molti ad allontanarsi dai meccanismi di divisione del lavoro basati sul sistema di "caste". Isabelle Leymarie-Ortiz nel fornirci una panoramica dei cambiamenti che la forma di vita *gèwël* ha subito nel passaggio dall'epoca pre-coloniale a quella post-coloniale in Senegal, ci parla degli anni subito successivi all'indipendenza come un periodo particolarmente turbolento. È proprio in questo intervallo che- sotto la spinta della democratizzazione, dell'occidentalizzazione e dell'urbanizzazione- diversi "maestri della parola" decisero di tagliare i ponti con la propria eredità familiare. Vuoi per i programmi del

nuovo governo che, mettendo l'accento sull'uguaglianza, avevano intaccato il precedente sistema gerarchico su cui si basava l'organizzazione "castale"; vuoi per la diffusione della scolarizzazione di stampo francese, che tese a sostituirsi al precedente sistema educativo; vuoi per l'effetto che l'urbanizzazione ebbe sulla struttura familiare: sembrava che i griot fossero destinati a estinguersi o a riadattare completamente la loro precedente forma di vita (Leymarie-Ortiz I., 1979). È all'interno di un tale processo storico che va letta la scelta di Ousemane Seck e dei suoi fratelli. Allo stesso tempo, se accostiamo alla storia di Ousemane quella di El Hadji Mansour Mbaye, zio materno di Badara, possiamo anche intravedere le varie sfaccettature di un simile processo. La storia di Mansour illustra un'altra possibilità: quella di riarmonizzare il proprio ruolo alle richieste del nuovo panorama storico-politico. Egli, forte dei legami che suo nonno e suo padre avevano instaurato con la famiglia dei *khalifa* generali *tidjani*, ha svolto il compito di portavoce dei Sy di Tivaouane e di consigliere del secondo presidente della Repubblica Abdou Diouf, guadagnandosi il soprannome di "*le griot de la présidence*" (Panzacchi C., 1994). Inoltre Mansour è stato particolarmente abile nell'adattare i suoi talenti al medium radio-televisivo, tanto che ha diretto diversi programmi e ha visto la sua fama estendersi a tutta la nazione.

Per leggere la scelta, in controtendenza rispetto ai suoi fratelli e sorelle, di Badara dobbiamo partire da qui, dalla necessità di re-interpretare (nella doppia valenza ermeneutica e pragmatica del termine) la forma di vita dei suoi antenati. Si tratta di una scelta che, stando a quanto scrive Cornelia Panzacchi, ha accomunato diversi giovani griot della sua generazione:

«Mentre la generazione che ora [negli anni '90] sta tra i 40 e i 60 può essere particolarmente cosciente delle proprie origini sociali, i loro figli tendono a riscoprire la professione dei loro nonni. Poiché i genitori considerano una macchia sociale essere un griot si sono rivolti verso altre professioni e modi di vivere, i loro figli invece tendono a "romanticizzare" la professione di griot, associandola, da un lato, a una inalienata, autentica Africa precoloniale, e dall'altro, a un relativamente facile accesso a una promettente carriera come musicisti» (Panzacchi C., 1994, p. 200).

Nel caso in questione, insieme a ciò che scrive l'autrice, bisogna anche prendere in considerazione la crescita dell'interesse per questi artigiani del verbo cantato e suonato in ambito occidentale. Durante il ventennio che va dall'inizio degli anni '70 alla fine degli '80, l'interesse scientifico e artistico per i griot in ambito "occidentale" è ormai consolidato. Alcuni "maestri della parola" sono invitati come relatori in conferenze accademiche internazionali, musicisti e cantanti di famiglia griot sono ampiamente rappresentati all'interno del calderone della "world music", sono invitati a performare presso gruppi di afro-americani come rappresentati di un anello della catena che li lega al loro lontano passato (Charry E., 2000, Ebron P. 2002, Hale T. A., 2007). In breve, paradossalmente, per molti la possibilità di mantenere saldi i legami con la propria eredità familiare passa per la migrazione o il passaggio negli Stati Uniti e in Europa, dove le case di produzione musicale e gli organizzatori di concerti,

conferenze e corsi universitari assumono le veci dei patroni di un tempo nel garantire il reddito dei griot.

*La storia di vita fra rigore documentario e immaginazione letteraria.*

Questo saggio s'interroga su come leggere e inscrivere il materiale biografico frutto degli incontri tra me e Badara Seck. Secondo il punto di vista del "realismo ingenuo", la testualizzazione di una storia di vita non presenta particolari difficoltà: basta ascoltare, registrare e riascoltare ciò che ci viene detto, trascrivere le parole, dare un ordine ai dati e lasciare che parlino da soli o, al massimo, aggiungere qualche commento in nota. Al contrario, seguendo la tesi che sostiene Alberto Sobrero sia in *Antropologia dopo l'antropologia* (1999) che in *Il Cristallo e la fiamma* (2009), al cuore del problema troviamo un doppio paradosso:

«C'è del paradossale nell'autobiografia, nel voler raccontare la propria vita, ma non per questo bisogna pensare che sia meno paradossale raccontare la vita degli altri, specie quando sono gli altri a raccontarci la loro: quel che si ottiene è solo un doppio evidente paradosso. Per dirla con le prime parole dell'Evaristo Carriego di Jorge Luis Borges: "Che un individuo voglia risvegliare in un altro individuo ricordi che non appartennero che a un terzo, è un paradosso evidente. Realizzare in tutta tranquillità questo paradosso, è l'innocente volontà di ogni biografia"» (Sobrero A. M., 2009, p. 12).

Se non leggo male, l'autore- facendosi interprete di quella che possiamo definire «la svolta narratologica» e che, in discipline diverse, rinvia ai nomi di Paul Ricoeur, Clifford Geertz, Jerome Bruner, Gregory Bateson, Gerald Maurice Edelman e Antonio Damasio- considera il conoscere frutto di un percorso che procede a spirale fra rigore scientifico e immaginazione letteraria, linguaggio digitale e linguaggio analogico, spiegazione e comprensione, documentazione e interpretazione, considerati elementi complementari la cui combinazione dà forma ai diversi e intrecciati generi del narrare. Non si tratta di una moda passeggera, ma di prendere sul serio il paradosso elementare della conoscenza: il nostro essere parte del mondo e l'impossibilità di vedere il mondo e noi che lo osserviamo dall'esterno. In altre parole siamo portati a riconoscere la parzialità- nel senso di essere parte del contesto stesso che cerca di comprendere- e quindi la "falsificabilità" e finitezza di qualsiasi conoscenza.

In una tale prospettiva l'immaginazione- intesa come la facoltà di «anticipare modi diversi di vedere il mondo, mondi altri, e poi *riconoscerli* come dotati di senso, come parti del nostro mondo» (Sobrero A. M., 1999, p. 81)- diviene lo strumento per forzare i limiti della nostra cultura e del nostro linguaggio, per «pensare al reale senza perdere di vista il possibile» (Sobrero A. M., 2009, p. 33). La funzione immaginativa, come ci ricordano Martina Giuffrè e Valentina Lapicciarella Zingari in un recente articolo, va esercitata sin dall'inizio della ricerca etnografica: nell'essere disponibili all'arte dell'ascolto, a cambiare la propria prospettiva e riformulare le proprie domande nell'incontro dialogico con l'altro (Giuffrè M., Lapicciarella Zingari V., 2010). Allo stesso tempo se vogliamo continuare a fare scienza dobbiamo anche utilizzare gli strumenti della razionalità analitica. Non si tratta solo di «fuoriuscire

dalla riduzione forzata dell'alterità dentro il nostro linguaggio», ma anche di avere la capacità di trovare regolarità, iterazioni, gerarchie, nessi e relazioni tra i fatti: di costruire «modelli e linguaggi che permettano di vedere e parlare del mondo da altri punti di vista», senza per questo confondere il metodo con la realtà (Sobrero A. M., 1999, pp. 80-83). In altre parole, così come ci serve una certa dose d'immaginazione per elaborare nuove ipotesi e classi, ci occorre rigore metodico per verificarle e articularle.

Se accettiamo la sfida implicita nella nostra paradossale condizione di osservatori partecipanti, dobbiamo continuamente passare dalla decostruzione della «visione del mondo alla quale ci induce la nostra rappresentazione linguistica» alla costruzione di nuove rappresentazioni, senza per questo pretendere di arrivare ad afferrare la forma logica del mondo. Si tratta, di «un lavoro etnografico minuto, meticoloso, circostanziato, ma di un etnografo che è capace di *appassionarsi* e di immaginare e raccontare mondi» (Ibid., p. 84).

Come sostengono Pineau e Le Grand (1993), le storie di vita, stando al confine fra immaginazione letteraria e rigore scientifico, ci portano al cuore del problema. La testualizzazione di una storia di vita richiede sia il rigore documentario, necessario per produrre i materiali e ricostruire i contesti al cui interno aggiungere senso a questi ultimi, che l'immaginazione letteraria, necessaria a creare nuove connessioni e a fare davvero esperienza: a non scambiare quello che abbiamo creduto di capire della narrazione di un'altra persona per la sua vita.

Essendo impossibilitati a raggiungere quello sguardo da nessun luogo cui anelano gli iper-razionalisti, siamo costretti a ricostruire continuamente la nostra narrazione nell'incontro dialogico con l'altro, per così dire, a sostenerci nel vuoto reggendoci ai lacci dei nostri stivali, fondazione su un fondamento assente che i filosofi della scienza chiamano *bootstrapping* (D'Agostini F., 1999).

Sullo sfondo di questa prospettiva il modo in cui sono stati organizzati i materiali- le connessioni stabilite fra narrazione biografica, genealogia e processi storico-sociali- è solo uno dei modi possibili di testualizzare la storia di vita di Badara. Un modo parziale e contingente a dire il vero, che, oltre a riflettere il tono attuale della nostra relazione, mette in scena solo una parte dei ruoli reciproci imbricati nella ricerca sul campo (quelli che potremmo definire di collaborazione fra personaggio pubblico e biografo) e solo una parte delle frasi scambiate (quelle che meglio si adattano a una presentazione pubblica del sé che possa risultare appropriata sia in Senegal che in Italia).

## Note

<sup>1</sup> *Géwël* è il termine wolof con il quale ci si riferisce ai griot che fanno capo all'omonima "etnia".

<sup>2</sup> Quella di comunicatore tradizionale è la denominazione che, a livello istituzionale in Senegal, si dà dei "griot moderni".

<sup>3</sup> Quando chiedi ad Aida Mbaye quali talenti suo figlio avesse ereditato dal lato materno e quali dal lato paterno rispose così : «Badara ha ereditato la baraka da suo nonno materno, che si accompagnava a El Hadji Malick Sy [fondatore della confraternita Tijaniyya]. E se qualcuno ti chiede chi è Badara in primo luogo di questa cosa, parla di suo nonno materno. Il canto Badara l'ha ereditato da suo padre, i suoi antenati cantavano i re, in guerra! Quando andavano in guerra stavano accanto al re e cantavano il re e quando qualcuno canta si sa subito che è un *marin*» (Intervista con Aida Mbaye, Dakar, 1 marzo 2009).

<sup>4</sup> I Ceddos o Thieddo in passato erano gli schiavi della corona impiegati nelle operazioni militari, tuttavia il termine, nel Senegal contemporaneo, viene generalmente usato per riferirsi agli animisti. (Diop A. B., 1981; Schmidt di Friedberg O., 1994).

<sup>5</sup> Sebbene anche la madre di Badara, una volta sposatasi, si sia allontanata dalla forma di vita griot. Nel suo caso la frattura appare meno netta, tanto che in alcune occasioni continua a svolgere il ruolo di griotte.

<sup>6</sup> Ad esempio in un'intervista rilasciata ad una giornalista inglese Youssou afferma: «Siamo rimasti piuttosto tradizionali sino all'ultimo momento, quando ci siamo aperti al mondo». (Cathcart J., 1989, p. 1).

## **Bibliografia**

Basch, L., Glick Schiller, N., Szanton Blanc, C. (1994). *Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. London- New York: Routledge.

Behrman, L. C. (1970). *Muslim Brotherhoods and Politics in Senegal*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Castagnone, E., Cifaloni, F., Donini, E., Guasco, D., Lanzardo, L. (2005). *Vai e vieni. Esperienze di migrazione e lavoro di senegalesi tra Louga e Torino*. Milano: Franco Angeli.

Cathcart, J. (1989). *Hey You! A Portrait of Youssou N'Dour*. Fine Line Books, Witney.

Ceschi, S. (1998). Spazi culturali dei venditori ambulanti nella comunità senegalese a Roma. In Clemente P., Sobrero A. M., 1998, (a cura di), *Persone dall'Africa*. Roma: CISU, pp. 87-108.

Ceschi, S. (2001). Trasmigranti con radici. Le ideologie della migrazione senegalese e la gestione collettiva del contatto interculturale in terra straniera. In *La ricerca folklorica*, 44, pp. 53-63.

Charry, E. (2000). *Mande Music*. Chicago: University of Chicago Press.

Clemente, P. (1984). L'oliva del tempo. In *Uomo e Cultura*, 33-36, pp. 107-24.

Clemente, P. (1999). Gli antropologi e i racconti della vita. In *Pedagogika*, 3 (11), Settembre Ottobre 1999, pp. 22-3.

- Clifford, J. (1988). *The Predicament of Culture*, Harvard University Press, Cambridge [trad. it., *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel XX secolo*. Torino: Bollati Boringhieri, 1999].
- Clifford, J. (1997). *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge-London: Harvard University Press. [trad. it., *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*. Torino: Bollati Boringhieri, 1999].
- D'Agostini, F. (1999). *Breve storia della filosofia del Novecento. L'anomalia paradigmatica*. Torino: Einaudi.
- Diop, A-B. (1981). *La société wolof: tradition et changement. Les systèmes d'inégalité et de domination*. Paris : Karthala.
- Diop, A-B. (1985). *La famille wolof : tradition et changement*. Paris : Karthala.
- Ebron, P. (2002). *Performing Africa*. Princeton: Princeton University Press.
- Fall, P. D., Perrone, L. (2001). Il sistema castale senegalese e le sue evoluzioni. In *Sociologia Urbana e Rurale*, n. 64-65, 2001, pp. 25-33.
- Giuffrè, M. (2007). *Donne di Capo Verde. Esperienze di antropologia dialogica a Ponta do Sol*, CISU, Roma.
- Giuffrè, M., Lapicciarella Zingari, V. (2010). *Oltre il testo, oltre l'intervista. Sguardi etnografici*. In Pistacchi M., (a cura di), 2010, *Vive voci. L'intervista come fonte di documentazione*. Roma: Donzelli, pp. 155-98.
- Hale, T. A. (2007 [I ed. 1998]). *Griots and Griottes. Masters of Words and Music*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Irvine, J. T. (1978). When is Genealogy History? Wolof Genealogy in Comparative Perspective. In *American Ethnologist* (5), 1978, pp. 651-674.
- Irvine, J. T. (1993). Insult and Responsibility: Verbal Abuse in a Wolof Village. In Hill, J. H. Irvine J. T. (eds.), (1993). *Responsibility and Evidence in Oral Discourse*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 105-134.
- Kane, C. H. (1961). *L'Aventure ambiguë*. Paris : Juillard.
- Leymarie-Ortiz, I. (1979). The Griots of Senegal and Change. In *Africa* (Rome), 34 (3), 183-97.
- Panzacchi, C. (1994). The livelihoods of traditional griots in modern Senegal. In *Africa*, 64 (2), pp.190-210.
- Pineau, G., Le Grand, J.-L. (1993). *Les histoires de vie*. Paris: Puf.
- Riccio, B. (2007). "Toubab" e "Vu Cumprà". *Transnazionalità e rappresentazioni nelle migrazioni senegalesi in Italia*. Padova: Cleup.
- Schmidt di Friedberg, O., (1994). *Islam, solidarietà e lavoro. I muridi senegalesi in Italia*. Torino: Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli.
- Scidà, G. (2002). Come cambiano le relazioni sociali dei senegalesi in Italia. In Pollini G., Scidà, G. (2002) *Sociologia delle migrazioni e della società multi-etnica*. Milano: Franco Angeli.
- Senghor, L. S. (1971). *Poemi africani*. Milano: Rizzoli.
- Sobrero, A. M. (1999). *L'antropologia dopo l'antropologia*. Roma: Meltemi.
- Sobrero, A. M. (2009). *Il cristallo e la fiamma. Antropologia fra scienza e letteratura*. Roma: Carocci.

Sow Fall, A. (1982). *L'appel des arènes*. Dakar : Les Nouvelles Editions Africaines du Sénégal.

Watson, L. C., Watson Frank, M-B. (1995). *Interpreting Life Histories. An Anthropological Inquiry*. New Brunswick (NJ): Rutgers University Press.

### **Notizie sull' autore**

**Francesco Fanoli** è laureato in discipline etno-antropologiche all'università "Sapienza" di Roma. Attualmente collabora a un progetto di studio comparativo tra Italia e Portogallo- *Migratory Trajectories from Africa, Illegality and Gender: comparative analysis of Portugal and Italy*- che coinvolge l'Università di Roma "Sapienza", l'Università di Lisbona "ICS" e l'associazione culturale "Anthropolis". È iscritto al primo anno del dottorato di ricerca in "Antropologia e Studi Storico Linguistici" presso l'Università degli Studi di Messina.

Mail: [ffanoli@gmail.com](mailto:ffanoli@gmail.com)