

Parentele urbane e configurazioni marabuttiche: vite quotidiane nella città di Mbacké Baol (Senegal)

GUIDO NICOLÁS ZINGARI
Università di Bologna

Riassunto

Nella cittadina di Mbacké Baol, alle porte della grande metropoli religiosa di Touba, la vita urbana è indissociabile dalle residenze dei marabutti, le guide spirituali che hanno fondato e che governano la metropoli. In queste grandi dimore si animano quotidianamente buona parte delle interazioni, degli scambi e degli incontri che costituiscono l'infrastruttura relazionale della città. Questo articolo intende spostare lo sguardo dagli spazi istituzionali di culto e dalle figure religiose, che polarizzano buona parte delle grandi narrazioni sulla città, per guardare ad alcuni dei profili più marginali e interstiziali che compongono le configurazioni sociali delle residenze marabuttiche nell'ordinario quotidiano della città. Questo cambio di prospettiva ci permette di interrogare un fenomeno come quello della circolazione e della mobilità dei bambini e dei giovani all'interno delle residenze marabuttiche. Tale fenomeno rivela infatti processi di parentalizzazione e di fabbricazione di legami sociali che appaiono centrali per comprendere le pratiche e le forme di appartenenza a questo universo urbano.

Parole chiave: vita quotidiana, Murid, parentele urbane, affidamento, Touba

Urban kinships and marabutic configurations. Everyday lives in the city of Mbacké Baol (Senegal)

In the city of Mbacké Baol, at the gates of the great religious metropolis of Touba, urban life is inseparable from the residences of the marabouts, the spiritual

guides who founded and who govern the metropolis. In these houses, a large part of the interactions, exchanges and events that make up the relational infrastructure of the city come to life every day. This article aims to move the gaze way from institutional spaces of worship and religious figures, which polarize a large part of the master narratives about the city, to look at some of the more marginal and interstitial profiles that make up the social configurations of the maraboutic residences. This change of perspective allows us to question a phenomenon such as the circulation and mobility of children and youth within maraboutic residences. Indeed, this phenomenon reveals processes of parentalisation and crafting of social ties which appear to be central to understand the practices and forms of belonging to this urban world.

Key words: everyday life, Mouride, urban kinship, fosterage, Touba

Ogni mattina, poco dopo la chiamata alla preghiera, Mame Diarra, Fatou e Mbayang si svegliano insieme. Condividono lo stesso letto, nella cameretta di una *dépendance* situata a pochi passi dalla casa madre che le ospita. Dopo aver indossato i loro abiti da camera si mettono subito al lavoro. Gli altri abitanti della grande casa dormono ancora quando le tre ragazze si distribuiscono le prime corvée del giorno. Due delle tre ragazze si spartiscono il cortile principale da spazzare. Una di loro è invece incaricata di accendere il fuoco nella cucina situata in fondo al secondo cortile, sul retro della casa. Queste prime fiamme servono a riscaldare il caffè Touba¹ che una delle ragazze ha filtrato la sera precedente e il cui delicato profumo speziato si propaga rapidamente in ogni anfratto della residenza marabuttica². Gli altri abitanti troveranno al loro risveglio la bevanda pronta, non appena apriranno le porte dei loro appartamenti. Per queste tre giovani ragazze una tazza di caffè Touba consumata davanti al fuoco e con un tozzo di *baguette* sono la colazione alla quale hanno diritto prima di prendere la strada della scuola. Escono ancora prima che si aprano le porte degli edifici principali. Il vero impegno che attende Mame Diarra, Fatou e Mbayang comincerà al loro rientro da scuola. Dal pomeriggio alla notte, nei giorni normali come durante le frequenti cerimonie religiose che scandiscono

¹ Il caffè Touba è una bevanda calda a base di caffè e *pepe longum* tipica delle città di Touba e Mbacké. È considerata una bevanda sacra e viene consumata a colazione, al tramonto e durante qualsiasi cerimonia religiosa.

² I marabutti sono le guide spirituali della confraternita sufi dei murid, di cui Touba è la capitale religiosa.

l'anno liturgico della confraternita che governa la città³, i loro sforzi costituiscono il pilastro su cui si reggono le attività della casa che le ha accolte.

Queste scene di vita quotidiana si svolgono in una delle numerosissime residenze marabuttiche della metropoli di Touba e della sua *banlieue*, Mbacké Baol (Guèye 2002). Le grandi narrazioni che descrivono questa regione dell'entroterra senegalese tendono a rappresentarla come la città dei marabutti: una *cit  cultuelle* (Zambiras & Bayart 2015) dominata da grandi uomini dallo statuto morale e spirituale fuori dal comune, edificatori dello spazio urbano come delle leggi che lo regolano. Le descrizioni e i racconti di questo universo urbano *sui generis* difficilmente escono da questo registro agiografico e da un regime di storicit  (Hartog 2007) polarizzato dalla confraternita e il califfato che governa (Guèye 2002). Gli studi condotti su questo ordine religioso e il suo territorio hanno senz'altro contribuito a co-costruire questa finzione di una citt -santuario. Dai primi resoconti etnografici in epoca coloniale fino alle pi  recenti monografie sulla citt  e il suo ordine religioso (Guèye 2002; Ross 2006; Babou 2011), Touba attira tutti gli sguardi sulla monumentalit  dei suoi spazi di culto, sulla potenza estetica e spirituale delle sue liturgie e sulle sue architetture barocche. Quando non si rivolge alle sue infrastrutture culturali, l'attenzione degli studiosi si   concentrata sulla specificit  del patto di fedelt  tra guide religiose e discepoli, cos  come sugli usi sociali e individuali di tali affiliazioni (Seck, Kaag, Guèye & Fall 2015). Nati come «marabutti dell'arachide» (Copans 1988) in un mondo rurale queste figure marabuttiche sarebbero diventate, negli ultimi cinquant'anni, dei leader religiosi edificatori di una nuova forma di urbanit  (Ross 2006). La citt  di Touba   oggi il centro urbano pi  importante e dinamico del Senegal, dopo la capitale. Nonostante questo, nessuna ricerca etnografica   stata realizzata direttamente in seno al contesto tubiano.

³ La confraternita sufi dei murid  , insieme alla confraternita tijan, l'organizzazione confessionale pi  importante del Senegal.   indissociabile dalla sua capitale, la citt  santa di Touba. Quest'ultima, come la stessa confraternita,   nata alla fine del XIX secolo, durante il periodo coloniale. La confraternita vi ha istituito un regime califfale basato sull'egemonia del clan degli Mback  Mback , discendenti di C. A. Bamba Mback , originario della cittadina adiacente di Mback  Baol. Negli ultimi cinquant'anni la regione ha conosciuto una crescita demografica che supera di gran lunga anche gli standard pi  dinamici delle citt  africane (Seck, Kaag, Guèye & Fall 2015). Oltre alla culla storica di una delle istituzioni culturali pi  importanti del paese, Touba e Mback  sono diventate il punto di convergenza di una rete economica, commerciale e migratoria che si estende nel mondo intero.

Questo articolo vuole proporre uno sguardo che si avvicini alla vita quotidiana degli abitanti, spostando l'attenzione dai protagonisti della sfera religiosa e pubblica, i grandi marabutti, ad alcune figure marginali nel paesaggio sociale della città. Queste figure sono assenti tanto dall'iconografia popolare e dalle dottrine morali e religiose della confraternita, quanto dagli studi sulla città. Concentrandosi esclusivamente sulle forme di religiosità e i patti di fedeltà tra marabutti e discepoli, questi ultimi hanno ridotto la complessità delle configurazioni sociali che animano questo contesto così ricco di legami e forme di appartenenza. Il rovesciamento gestaltico che un'etnografia del quotidiano e dell'ordinario propone mette così sullo sfondo le grandi figure per raccontare e rappresentare gli interstizi e i margini della città. Attraverso un'etnografia del quotidiano delle case e dei cortili della *balieue* di Mbacké Baol, emergono ruoli, profili e biografie che mettono in luce pratiche di parentela fittizia prettamente urbana. Queste pratiche ci permettono di ripensare tanto i paesaggi sociali e morali della città santa quanto le forme di appartenenza e di produzione di legami e presenze urbane intessute nella vita quotidiana di questo contesto.

Per uscire dai grandi schemi e le grandi narrazioni imperniate sulle dimensioni religiose (Schielke & Debevec 2012) della città occorre uscire dagli spazi e i tempi istituzionali, distogliere l'attenzione dalle grandi icone dell'islam murid e le loro scene culturali. Diventa necessario interrogare il confine sempre opaco tra finzioni religiose e «etica ordinaria» (Lambek 2010), la tensione costante tra dispositivi pedagogici e performance disincantate. Occorre ricentrare lo sguardo sulle forme storiche dell'intimità quotidiana, sulle infrastrutture incarnate (Simone 2004) e invisibili (De Boeck & Jacquemin 2006) che fabbricano la città e ne stratificano le esperienze.

Un ordinario fuori dal comune

Touba è un contesto urbano fuori dal comune. La città è governata dalla confraternita murid secondo un sistema giuridico ispirato alla sharia. Se ci atteniamo alla sua tradizione agiografica, sarebbe stata fondata nel 1888 dal *cheikh* sufi Ahmadou Bamba Mbacké (Babou 2011). Ma Touba assume una forma propriamente urbana solo sotto la guida del primo Califfo della città e primogenito del fondatore, a cavallo tra gli anni Trenta e Quaranta del Novecento (Guèye 2002; Ross 2006). È con l'inaugurazione del suo santuario monumentale, nel 1963, dominato da quella che diventa allora

la più grande moschea a sud del Sahara⁴, che Touba assume le dimensioni di una vera e propria «metropoli spirituale» (Ross 2006). Oggi è la seconda agglomerazione urbana più grande del Senegal ed è collegata a Dakar dalla più lunga tratta autostradale del paese, la *Ila Touba*, inaugurata nel 2018.

La mappa a stella della città riflette la struttura cosmologica dell'ordine religioso che l'ha edificata (Ross 2006). Il suo santuario ne è il principale luogo di culto. È composto dai mausolei del santo fondatore e dei suoi figli, califfi della città e antenati dei principali lignaggi marabuttici della confraternita. A pochi passi da mausolei e moschea si trovano la biblioteca, che custodisce scritti sacri e effetti personali del fondatore, e il cimitero centrale della città, composto a sua volta da mausolei minori e altri luoghi di memoria. Questo complesso monumentale rappresenta il cuore del sistema culturale murid (Ross 2006). È la destinazione ultima della maggior parte dei pellegrinaggi e delle numerose cerimonie che la città ospita nell'arco dell'anno. La grande moschea e la spianata dei mausolei sono circondate da una corona di grandi palazzi marabuttici. Si tratta, simbolicamente, delle case madri di ognuno dei lignaggi principali della confraternita. In realtà, nel quotidiano, queste imponenti dimore non sono abitate. Fungono piuttosto da luoghi di rappresentanza, punti di ritrovo dei dignitari durante le cerimonie ufficiali, le feste, i pellegrinaggi o il mese di Ramadan. Sono spesso le residenze in cui vengono ospitate le delegazioni più prestigiose che le famiglie marabuttiche accolgono durante gli eventi più salienti: dal presidente della repubblica ai suoi ministri, dai dignitari di altri ordini religiosi alle comunità cristiane. Al di là di questa prima cintura di sontuose e leggendarie dimore, un tessuto di palazzi marabuttici minori e poco più modesti si dissolve all'interno di quartieri residenziali e, verso Sud, nella grande area mercatale del *marsé ocass*. Allontanandosi da questo snodo centrale, la città si sviluppa a raggi, in ogni direzione, su una superficie in costante espansione. La parte sud-est della sua periferia confina con la città di Mbacké Baol, culla storica del clan fondatore, gli Mbacké Mbacké (Guèye 2002). La porzione di città in cui si ambientano le mie descrizioni, Mbacké Baol, talvolta definita *banlieue* di Touba, è amministrativamente distinta da Touba anche se i loro tessuti urbani sono ininterrotti. Costituisce infatti un comune alle porte del confine entro il

⁴ Nel settembre 2019 è stata inaugurata nel centro di Dakar la moschea Massalikoul Jinan. Edificata dagli stessi murid, è un'imitazione di quella di Touba ma di dimensioni superiori.

quale vige il regime di giuridico tubiano. Ma Mbacké è fuori dal suolo tubiano. Per questo motivo, questa cittadina ospita tutte le scuole pubbliche e laiche che l'ordinamento tubiano bandisce. Come vedremo, questo è un elemento centrale nella vita delle nostre protagoniste.

Le grandi narrazioni murid e la maggior parte degli studi sulla confraternita si concentrano sui tre punti cardinali di questa città culturale: il grande santuario, il grande pellegrinaggio annuale (*Magal Touba*) e i grandi marabutti della confraternita. Questi rappresenterebbero rispettivamente lo spazio, il tempo e gli oggetti del culto dei santi. Ma una tale raffigurazione tende a ridurre a geometrie troppo astratte tanto la religiosità quanto le pratiche concrete degli universi urbani di Touba e Mbacké. Questi ultimi sono infatti densi di intrecci e grovigli di luoghi, di temporalità e di soggetti eterogenei. Sono animati da una culturalità e una quotidianità che genera, come vedremo, un *continuum* di performance e interazioni che occorre guardare da vicino. Per entrare in risonanza con un tale *continuum* e svelare la gamma di pratiche, profili e infrastrutture incarnate che muovono l'universo urbano occorre quindi uscire dal santuario e dai suoi spazi istituzionali di culto, uscire dal grande pellegrinaggio e le sue abbaglianti messe in scena, uscire dalle affiliazioni religiose e la loro funzione ideologica. Occorre accettare la fondamentale eterogeneità e diseguaglianza di ruoli e soggetti implicati nelle attività di tutti i giorni. Come punto focale di questa vita ordinaria, ho scelto di guardare agli abitanti delle case governate dai membri del clan degli Mbacké Mbacké e quindi alle configurazioni marabuttiche che vi prendono vita. Lungi da poter essere considerati come spazi domestici o privati distinti da una presunta vita di strada o di piazza, queste residenze condensano e mettono in scena buona parte delle relazioni e interazioni quotidiane dell'urbanità di Touba e Mbacké. Si tratta quindi di contesti privilegiati per studiare le forme di vita urbana della metropoli. Tuttavia, per cogliere tutte le specificità e le sfumature di questi contesti, questo articolo pone al centro del proprio sguardo non tanto le figure che governano queste case, quanto quelle dei bambini e degli adolescenti affidati alle famiglie marabuttiche. Questi giovani abitanti costituiscono una parte importante del corpo sociale di queste residenze marabuttiche. Il loro punto ci consente di uscire dalle rappresentazioni istituzionali dell'urbanità e della religiosità per entrare nelle maglie di un'intimità che fabbrica, attraverso il loro lavoro e il loro sforzo quotidiano, il tessuto sociale incarnato della città.

Le protagoniste di questa descrizione e dell'analisi proposta sono tre ragazze in età adolescenziale, affidate ad alcuni membri di una residenza marabuttica nella quale ho vissuto, nel corso di numerosi soggiorni tra il 2011 e il 2020, per un totale circa quindici mesi. La mia presenza era dovuta a un progetto di ricerca, iniziato nell'ambito di una tesi di laurea e proseguito nel quadro di un dottorato e di due missioni post-dottorali, sulle famiglie marabuttiche e le forme di appartenenza alla confraternita dei murid e al contesto tubiano. La famiglia e il lignaggio di cui ero ospite contano decine di residenze simili a quella descritta qui. Potendo tuttavia condividere con le protagoniste di questo articolo luoghi e tempi del quotidiano nell'arco di diversi anni, seguendone e raccogliendone le biografie a intervalli regolari fin dall'infanzia, ho scelto le loro tre storie perché offrono uno spaccato esemplare dei fenomeni analizzati. Per preservarne l'identità ho modificato i nomi di tutte le persone citate.

Configurazioni marabuttiche

Ho già analizzato altrove il ruolo svolto dalle «grandi donne» della città in seno alle famiglie, le residenze marabuttiche e la società tubiana in generale. Che si tratti di membri dei lignaggi marabuttici o delle mogli di marabutti, una rigorosa etnografia delle loro residenze mostra a che punto queste figure rappresentino le chiavi di volta di ciò che ho definito una vera e propria «città delle donne» (Zingari 2018).

Sono soprattutto queste che supervisionano la divisione del lavoro sociale delle residenze, l'organizzazione delle cerimonie religiose che vi trovano spazio e la fabbricazione costante delle reti sociali e familiari che ne emanano. Queste tre dimensioni, che costituiscono la materia prima delle attività quotidiane di questi luoghi di vita, sono indissociabili dalla posizione occupata da grandi donne e marabutti capifamiglia sulla più ampia scena tubiana. Aldilà dell'appartenenza a un lignaggio marabuttico, il prestigio e il benessere di un marabutto e della sua famiglia si rispecchiano nella densità con la quale le sue residenze sono popolate e nell'intensità con cui sono animate. I capitali economici, sociali e simbolici guadagnati (o persi) da marabutti e grandi donne nel corso della vita sono sostanziali alle risorse e al prestigio che affluiscono verso le loro residenze e le configurazioni che le compongono. Si tratta di capitali materiali e immateriali che bisogna costantemente saper reinvestire, amministrare, valorizzare nelle residenze, le cerimonie che accolgono, le architetture che sfoggiano,

nel benessere che ostentano. Sono le grandi donne che orchestrano tutte queste operazioni. Le performance rituali e le pratiche ordinarie che prendono forma nelle residenze marabuttiche, dalle cerimonie alla qualità e la prodigalità dei piatti serviti quotidianamente agli ospiti e agli abitanti, sono i segni del prestigio e del benessere della famiglia e del lignaggio.

I cortili, i salotti e le stanze di queste residenze sono luoghi che racchiudono buona parte dell'intensa vita sociale, religiosa ed economica della città. Buona parte degli incontri e delle interazioni avvengono dentro questi ambienti. Le attività che trovano quotidianamente spazio in queste residenze sono il frutto di un *continuum* di performance e di pratiche sociali che coinvolge una molteplicità di attori. La scena che segue, tratta dalle mie note di campo, appare in questo senso esemplare:

Oggi toccava alla residenza di SMB ospitare il *kourel* [gruppo di preghiera] del venerdì. MB Mbacké era responsabile dell'organizzazione dell'evento. Per questo aveva convocato un gruppo di *nongo daara* [allievi delle scuole coraniche] della scuola di SCB. Li ha fatti disporre in cerchio nell'angolo a sinistra del cortile principale, dove SMB parcheggia il suo SUV durante la notte. I ragazzini, seduti su una grande stuoia colorata avevano preso a recitare *Khassaid* [poesie sacre della tradizione murid] [...]. Il loro canto melodico e corale inondava ogni anfratto della casa, ma sicuramente sarà stato udibile nell'arco di diversi isolati, prima di incontrarne altri, provenienti da altre case e altri *kourel*. Io, insieme a DF e SS, ero seduto davanti alla porta d'ingresso sulla strada. Ci avevano raggiunto i ragazzi degli HLM, poiché l'ora del caffè Touba si avvicinava. Nell'attesa, che poi era la sostanza stessa del nostro ritrovo, circolavano sigarette, aneddoti e battute di ogni sorta. [...] Dal cortile del retro iniziò ad arrivare il profumo speziato del caffè preparato da Fatou e, poco dopo, distribuito da Mame Diarra. Prima arrivò la tazza di SS, poi la mia, infine quella DF, in ordine di anzianità. Agli altri, i nostri amici sulla soglia, spettava qualche sorso dalle nostre stesse tazze. Nel frattempo avevo intravisto Mame Diarra affrettarsi con un vassoio ricolmo di tazze raffinate in porcellana, una manciata di datteri e un thermos, per entrare negli appartamenti di SMB. Quest'ultima oggi aveva un ospite importante, un parente di SAL Mbacké, venuto da Touba apposta per incontrarla. Erano soci in affari e so che lei aspettava un container dalla Cina e uno da Dubai. Mentre il canto dei ragazzini eseguiva il repertorio di preghiere si sentivano le risatine delle ragazze di casa, che tra una mansione e l'altra trovavano il tempo di scambiare qualche chiacchiera assistendo alla cerimonia. Nel frattempo stava scendendo dai tetti della casa un gruppetto di *baye fall* [discepoli] [...]. L'atmosfera si caricò di ulteriori movimenti. SS si alzò per andare a fare le sue abluzioni, rintanandosi nel salone di SAB con un tappetino di preghiera. Era da poco iniziato il tramonto e i muezzin stavano richiaman-

do tutti verso le proprie case. Il nostro gruppetto davanti a casa si sciolse. Il *kourel* aveva interrotto il canto rispettando la gerarchia del paesaggio sonoro: il muezzin è al di sopra di tutti. Qualche attimo dopo compresi perché i *baye fall* si erano presentati in cortile. Un enorme autobus, di quelli che trasportano passeggeri tra Dakar e Touba, si stava inserendo nella nostra via e si parcheggiò proprio davanti alla porta. SMB uscì allora dal suo salotto e lentamente, ma con gli occhi ben vigili, si avvicinò al mezzo. L'autobus era vuoto al suo interno ma sul tetto erano incastrate decine di cartoni. Gli assistenti dell'autista (*apprentis*) in pochi secondi si misero a slacciare le funi e le reti che trattenevano la merce e a lanciare i cartoni appoggiandoli alla parete della casa. I *baye fall* iniziarono, con serietà e rapidità, a creare una catena di braccia che man mano portavano i cartoni nel salone di SAB. SMB, dopo avermi chiamato al suo fianco mi disse: «Vai dentro e contali, ce ne devono essere 220». Entrai nel salotto, dove SS stava ancora pregando in un angolo, e iniziai a contarli, mentre i *baye fall* continuavano ad impilarli. Erano cartoni di datteri, destinati a essere smerciati in città per il mese di Ramadan in arrivo⁵. Una volta finita la lunga consegna uscii per avvertire SMB della conta. [...] Mame Diarra, Mbayang e Fatou erano all'opera nella parte destra del cortile dove avevano predisposto a terra le tovaglie e stavano apparecchiando per la cena. Ma nel frattempo l'ospite di SMB aveva fatto chiamare il suo autista, mentre l'autobus ripartiva rispostando i rami degli alberi di casa, un SUV scintillante si parcheggiava al suo posto. Il *kourel* aveva ripreso i canti già da un po', i ragazzini che lo componevano si sarebbero fermati per la cena, forse era un modo per ripagarli. Ero di nuovo seduto sulla soglia di casa, contro il muro sul marciapiede, insieme a DF. Mentre sentivo SMB che congedava il suo ospite prima che salisse in macchina riuscii a cogliere qualche frammento della loro ultima conversazione. SMB non si smentisce mai, stava cercando di rivendergli qualche pacco dalla sua partita di datteri e, se non avevo capito male, a un prezzo esorbitante. Il SUV ripartì a passo d'uomo. Con altrettanta lentezza SMB si girò verso di noi e ci disse di entrare, era pronta la cena, dovevamo chiudere la porta. Il cortile era gremito di ragazzini, *baye fall* e parenti. Un intenso profumo proveniva dalle carni stufate portate dalle ragazze dal cortile della cucina. Con l'arrivo dei datteri la casa si era come ricordata dell'imminenza del Ramadan, la cui attesa sembrava rievocare un'atmosfera di festa (Note di campo, maggio 2015).

Questi contesti ad alta concentrazione di persone e interazioni costituiscono quella che definisco la configurazione marabuttica, tipica dell'urbanità tubiana. Se gli studi sulla città e la sua confraternita, così come

⁵ I datteri costituiscono il frutto con il quale, insieme a una tazza di caffè bollente, si spezza quotidianamente il digiuno.

le sue rappresentazioni popolari e iconografiche, tendono a raffigurare l'architettura sociale della metropoli dietro la dicotomia tra membri dei lignaggi santi e comuni discepoli, il ricorso alla nozione di configurazione marabuttica ci permette di guardare da vicino alla più complessa articolazione di ruoli, posizioni e attori che racchiude. Definendola marabuttica, inoltre, intendo sottolineare la posizione egemonica che i membri dei lignaggi santi occupano al loro interno. Ho proposto altrove di distinguere quattro principali tipi ideali di membri delle configurazioni marabuttiche tubiane (Zingari 2018). Prima vengono i membri stessi del clan degli Mbacké Mbacké e i loro parenti diretti. Si tratta del grado più alto della gerarchia sociale della città. La seconda categoria è rappresentata dal gruppo di parenti fittizi della famiglia marabuttica, ovvero le ragazze e i ragazzi che, come le protagoniste di questo articolo, sono affidati ai membri della prima categoria. L'appartenenza a questo secondo gruppo non dipende dai modelli di affiliazione del sistema religioso. La terza categoria, al contrario, è proprio quella dei discepoli affiliati a marabutti e marabutte. La quarta categoria riguarda invece tutti i lavoratori, assunti e stipendiati, che mandano avanti alcuni ingranaggi del contesto domestico: le domestiche (*bonnes*), gli autisti, i guardiani, ecc... Un'etnografia del quotidiano mette in luce non solo la centralità delle grandi donne in seno a queste configurazioni (Zingari 2018), ma l'importanza irriducibile della seconda categoria, quella dei parenti fittizi. L'articolazione concreta e quotidiana tra ragazze e ragazzi affidati e famiglie marabuttiche costituisce la vera e propria «infrastruttura invisibile» (De Boeck & Jaquemin 2006) della città e delle configurazioni marabuttiche. È infatti a questa categoria di persone che appartengono le nostre tre giovani protagoniste Mame Diarra, Fatou Bou Ndao e Mbayang.

Parentele urbane

Mame Diarra è entrata in contatto per la prima volta con la sua protettrice (*badjen*⁶) Sokhna Mame Bouso Mbacké durante una festa religiosa nel 2012. Aveva solo sette anni ed era accompagnata da sua sorella, Bintu, e da sua madre, Ummy. Quest'ultima lavorava come cuoca presso la residenza marabuttica di Sokhna Mame Bouso, che all'epoca era ancora governata

⁶ La *badjen* nella società wolof è la zia paterna la quale, contrariamente alla zia materna, svolge il ruolo di educatrice alla stregua del padre.

dalla madre, Sokhna Awa Bousso. I piatti cucinati da Ummi godevano di un'eccellente reputazione in seno alla famiglia. Le sue due figlie abitavano ancora con lei, in un quartiere periferico di Mbacké. Ogni giorno, dopo la scuola, raggiungevano la madre direttamente nelle cucine della residenza, dove trascorrevano i loro pomeriggi a giocare con gli altri membri della grande casa. Il loro padre era stato un importante discepolo del defunto marito di Sokhna Awa. Poco prima della sua morte, questo era diventato Califfo Generale di Touba, e aveva riconosciuto al padre di Mame Diarra il prestigioso titolo di *cheikh*⁷. Dopo la morte del grande marabutto, Ummi e le sue due figlie erano cadute in quella condizione di incertezza che aspettano spesso le co-mogli di un uomo forte di un benessere effimero e dipendente. Il legame di suo marito con questa famiglia marabuttica le aveva tuttavia facilitato l'accesso alla residenza di Sokhna Awa. Le sue doti culinarie avevano fatto il resto. Queste, associate alla sua capacità di districarsi in mezzo agli intrighi di un palazzo estremamente popolato e competitivo, avevano permesso a Ummi di guadagnarsi rapidamente il rispetto e la fiducia delle grandi donne di famiglia. Da questa umile e instancabile lavoratrice, Mame Diarra ha senza dubbio ereditato una forza di volontà fuori dal comune, che nobilita ogni suo sforzo e la aiuta ad affrontare le difficoltà di tutti i giorni. Nel 2012, Ummi ha preso la decisione di affidare le sue due figlie alla famiglia di Sokhna Awa. Bintu è stata spedita in una residenza nel cuore di Touba, mentre Mame Diarra si è insediata nella casa di Sokhna Awa a Mbacké Baol, in compagnia delle altre due protagoniste di questo articolo Fatou e Mbayang.

Fatou ha un percorso molto diverso. È stata affidata a sua zia Astou, la fedelissima inserviente (*beuk nekk*⁸) di Sokhna Mame Bousso. Non è stata direttamente donata alla famiglia marabuttica, ma di fatto rientra nella sua configurazione. È arrivata nel 2008, all'età di undici anni. I suoi genitori vivono in un quartiere periferico di Touba dove Fatou rientra ogni fine settimana. Come quasi tutti i suoi parenti, Fatou non intrattiene con la famiglia o lignaggio della casa in cui vive nessun legame religioso. Ammette senza tanti scrupoli che se potesse scegliere preferirebbe svegliarsi ogni

⁷ Lo *cheikh* è una figura intermedia tra il semplice discepolo e il marabutto. La promozione al grado di *cheikh* è un riconoscimento importante che un marabutto può concedere a ad alcuni dei suoi più fedeli e fidati discepoli.

⁸ Un/a *beukk nekk* (letteralmente "che vive nella stessa stanza") è un uomo o una donna che vive a strettissimo contatto quotidiano con un marabutto o una marabutta, ed è sempre a sua disposizione, giorno e notte.

mattina con i suoi genitori. Giustifica la sua presenza nella residenza spiegando che i costi quotidiani per i trasporti tra Touba e le scuole di Mbacké⁹ non sarebbero sostenibili per i suoi genitori.

Sono i miei genitori che hanno deciso che venissi a vivere qui. [...] Ma io sono d'accordo! Avrei preferito vivere vicino a mia mamma e uscire di casa ogni mattina per andare a scuola, in modo da vedere i miei genitori ogni volta che mi sveglio. Essere libera, vederli. [...] Ma è mia zia che mi tiene qui con sé, sono stata donata a mia zia per continuare i miei studi come si deve. Mio padre non poteva pagarmi il trasporto quotidiano per venire a scuola, è lontanissima casa (Intervista a BN, Mbacké Baol, novembre 2015).

La presenza di sua zia Astou gli garantisce un'ulteriore protezione grazie all'accesso a magre somme di denaro. Nel quotidiano questo gli consente qualche colazione un po' più completa, ogni tanto, nelle caffetterie che incontra sulla strada della scuola. Talvolta ne ricava un piccolo margine per comprarsi qualche effetto personale. Fatou è l'ultima dei tre figli di sua madre. Il primogenito vive e lavora a Touba come autista, e non è mai andato oltre la formazione delle scuole coraniche. La sorella si è sposata molto giovane, lasciando ben presto la scuola. Di tutti e tre Fatou è senz'altro l'unica portata per gli studi.

Mbayang vive nella residenza di Mbacké da quando era molto piccola. La sua relazione alla famiglia di Sokhna Awa risale agli anni Settanta, ai tempi in cui suo zio materno era il comandante della brigata dei gendarmi di Mbacké. Per questo motivo Kiné, la madre di Mbayang ha cominciato a frequentarla fin dal 1979. Da allora ogni pellegrinaggio annuale (*Magal Touba*), che rappresenta la festa religiosa più importante e partecipata dell'anno liturgico murid, è diventato il pretesto per un lungo soggiorno presso la casa marabuttica¹⁰. Quasi subito la madre di Mbayang, originaria della periferia di Dakar, ha stretto un patto di fedeltà con Sokhna Mame Bouso. I suoi due primogeniti hanno stretto a loro volta un patto di fedeltà con il padre di quest'ultima. Negli stessi anni Sokhna Mame Bouso aveva appena perso un figlio e una figlia ancora in fasce. È in seguito a queste morti premature che Kiné ha deciso di affidargli sua figlia Mbayang.

⁹ La legge tubiana bandisce le istituzioni scolastiche laiche entro le mura della città. Tutte le scuole non coraniche, private e statali, si trovano quindi a Mbacké.

¹⁰ Le residenze marabuttiche sono contesti che ospitano discepoli e offrono rifugio a famiglie povere anche per lunghi periodi, in particolare a ridosso del Grande Magal.

Le storie di Mame Diarra, Fatou e Mbayang possono essere analizzate ricorrendo alla nozione di affidamento. Più in generale, in Africa occidentale, la circolazione dei bambini e degli adolescenti, la maternità e la paternità sociale, le pratiche di *confiage* o *fosterage* sono fenomeni molto diffusi, ampiamente studiati e di lunga durata (Bowie 2004). Sono state oggetto di numerose riflessioni e studi ormai divenuti classici, tradizionalmente imperniati sui sistemi di parentela (Goody 1982) e di alleanza (Lallemand 1993) o su questioni di ordine demografico legate alle strategie riproduttive dei gruppi sociali (Isiugo-Abanihe 1985), come risposta culturale agli squilibri demografici legati alla fecondità, la mortalità e le pratiche matrimoniali (Meillassoux 1992). Più recentemente Paola Porcelli (2011) ha denunciato la visione troppo «idilliaca» delle logiche sociali dipinte dagli approcci classici. Questi, secondo l'autrice, privilegierebbero il punto di vista degli adulti e gli interessi del gruppo vi sarebbero sovra-rappresentati. Una tale visione avrebbe portato a sottovalutare la diversità delle forme di *fosterage* così come la specificità e l'importanza crescente dello pseudo-*fosterage*. Questo termine fa riferimento alle forme di circolazione dei giovani formalmente esterni alle reti di parentela. Nel nostro caso, sia l'affidamento di Mbayang che di Mame Diarra alla residenza marabuttica rappresentano casi di pseudo-*fosterage*. Fatou invece, essendo stata affidata alla zia, offre un esempio di *fosterage*. Paola Porcelli ci invita a inquadrare il fenomeno senza trascurare il ruolo attivo e la capacità di appropriazione dei propri destini di questi *makers and breakers* (Honwana & De Boeck 2005) che sono i bambini e i giovani affidati, sia a famiglie interne che esterne al proprio gruppo di parentela. Anche se l'autrice tenta di superare una visione tutta centrata su logiche e strutture sociali a favore di un'analisi dell'esperienza vissuta dei giovani attori sociali, non entra pienamente in risonanza con questa dimensione esperienziale. Tende così a ricorrere a dicotomie riduttive come il successo e l'insuccesso dei percorsi individuali, il grado di protezione o vulnerabilità dei soggetti studiati, la familiarità o l'estraneità da essi vissute nei confronti dei contesti di approdo. Inoltre, negli studi sull'affidamento prevale l'idea secondo la quale questo sarebbe un fenomeno prettamente rurale, volto a rafforzare o creare legami sociali tra reti parentali o famiglie diverse, dominato da desideri di mobilità e promozione sociale. La partenza verso le città delle madri migranti sarebbe, secondo molti, un fattore che determina forme di affidamento volte a preservare un legame con l'ambiente rurale d'origine (Etienne 1979; Goody 1982; Lallemand 1993). Suzanne Lallemand (1976, 1980) guarda anche

alle forme di accoglienza, rovesciando la prospettiva e mostrando come le donne “captano” giovani ragazzi e ragazze principalmente una volta superata l’età feconda o in seguito ad episodi di perdita dei propri figli, come nel caso di Sokhna Mame Bousso. L’idea secondo la quale le “donne capofamiglia”, che ricevono i ragazzi e le ragazze affidati, otterrebbero un certo prestigio e riconoscimento sociale è stata ripresa anche da diversi autori (Pilon, Seidou Mama & Tichit 1996; Jonckers 1997).

Ciò che manca, in questi studi sulla parentela e dell’affidamento, è proprio un’attenzione alle pratiche del quotidiano, alla dimensione etica dei legami interpersonali e alle «micro-politiche della prossimità» (Bjarnesen & Utas 2018, *traduzione mia*) che comportano. Seguendo una tale prospettiva, le configurazioni marabuttiche rivelano subito processi di fabbricazione di legami di «parentela urbana» (Bjarnesen & Utas 2018). Queste pratiche di affidamento che stiamo descrivendo e i legami di parentela fittizia che producono assumono così una dimensione profondamente etica che occorre guardare seguendo la proposta di Janet Carsten quando afferma che «la parentela è *fatta* nelle case attraverso l’intima condivisione di luoghi, cibo e protezione familiare» (2004: 35). Nel nostro contesto, in cui le grandi donne diventano letteralmente zie paterne (*badjen*) di figli (*domm*) affidati, gli idiomi delle relazioni e le pratiche messe in campo producono legami intrisi di un «senso di obbligo e sostegno morale simile a quello in atto nei legami di parentela» (Bjarnesen & Utas 2018: 7). Per parlare di questi legami di parentela fittizia (*kinship-like ties*) si ricorre infatti a due espressioni, una classificatoria e l’altra descrittiva. Da un lato si definiscono come i *goné war ru wan*, ovvero i bambini donati per l’educazione. Dall’altro si parla di *defar nit*, ovvero fare o forgiare una persona. Quest’ultima espressione è usata anche in riferimento ai discepoli affiliati alle guide religiose o ai bambini mandati nelle scuole coraniche in regime di internato. Impossibile, nelle parole di Mbayang, distinguere nettamente queste due dimensioni dell’etica ordinaria:

Ho trascorso la mia infanzia qui a Mbacké, è stata una bella infanzia, ho ricevuto una buona educazione. [...] Apprezzo molto il fatto che qui mi abbiano insegnato a rispettare gli altri, a essere rispettabile. [...] Questo è merito di *mia zia*. Mi ha sempre consigliato di non uscire di notte, di non frequentare i ragazzi ed evitare molte cose. Mi insegna a spazzare, pulire, preparare il caffè, cucinare [...] a dare da mangiare ai *nostri* ospiti, conversare con loro, perché come durante il *magal*, bisogna prendersi cura di loro (Intervista a MB, Mbacké Baol, marzo 2015).

Quello che appare importante trattenere, in questi legami di parentela fittizi urbani, è proprio questa dimensione fabbricata «nella graduale accumulazione delle esperienze quotidiane attraverso la convivenza» (Carsten 2013: 248, *traduzione mia*).

Vite quotidiane

Il grande pellegrinaggio annuale, il Magal Touba, fa confluire nella città milioni di persone ogni anno (Coulon 1999; Bava & Guèye 2001). La febbre del *magal* intensifica gli affari, ricompone reti trans-nazionali, confonde appartenenze confessionali ospitando persone da tutto il paese. Con un margine di diverse settimane, per i doveri preparativi, decine di migliaia di emigranti fanno ritorno nelle loro famiglie, calibrando il loro soggiorno intorno al periodo del pellegrinaggio. L'intera città si ripopola, in ogni quartiere. Nella grande casa di Mame Diarra, Fatou e Mbayang, come in moltissime altre, l'atmosfera del *magal* contagia il quotidiano per diverse settimane prima del giorno di festa. È questa attesa che rende il grande pellegrinaggio, insieme al mese di Ramadan, una stagione inconfondibile nei «paesaggi etici» (Hirschkind 2006) della città¹¹. Ogni anno, secondo la disponibilità di ogni famiglia, le case vengono ampliate o ristrutturate proprio in questa occasione. Il lavoro delle tre ragazze si intensifica oltre modo. Solo loro conoscono ogni anfratto della grande dimora, ogni abitante che la occupa, ogni abitudine che li caratterizza. Una residenza marabuttica che si rispetta non può sottrarsi all'approdo di numerosissimi pellegrini, tra discepoli e parenti. Questo significa, per le tre ragazze, attrezzare la casa per far fronte a una tale ospitalità, eseguendo la frenetica volontà delle grandi donne della casa, la cui supervisione dei preparativi avviene dalle postazioni remote dei loro salotti. Nella casa affluiscono ogni giorno nuove consegne cariche di beni: nuovi letti e materassi, ventilatori e stoviglie, tessuti e drap-

¹¹ Charles Hirschkind nel suo *Ethical Soundscape* (2006) studia le pratiche di ascolto dei sermoni di predicatori mussulmani popolari registrati su cassette e riprodotti in ogni angolo della città del Cairo, dai caffè alle moschee, dai taxi ai negozi, nelle botteghe dei mercati e nelle case. L'autore analizza il modo in cui queste registrazioni vengono al tempo stesso ascoltate e infuse nelle attività del quotidiano attivando così dei veri e propri processi di incorporazione (uditiva) della «sensibilità etica» degli attori sociali. Non intende quindi guardare alla funzione cognitiva della predicazione di dottrine o alla trasmissione di regole e codici morali. Hirschkind si concentra piuttosto sulla dimensione affettiva e sensoriale di questi paesaggi nel processo di formazione della soggettività degli ascoltatori.

peggi, bevande e prodotti alimentari di ogni genere. Gli animali, che costituiranno l'anima dei piatti serviti per la festa, arrivano invece solo poche ore prima del loro sacrificio. Ogni oggetto trova una sua collocazione, ogni arredo viene integrato alla struttura ordinaria della casa, ogni cosa trova un suo posto per mano delle tre ragazze e su ordine delle loro protettrici. Tra le strade circostanti come nei cortili della residenza, Fatou, Mbayang e Mame Diarra sono chiamate a raddoppiare gli sforzi per pulire e far risplendere tutto l'isolato. Impossibile distinguere, negli sforzi delle tre ragazze, il confine tra l'ordinarietà del quotidiano e la straordinarietà della festa.

L'unica differenza tra i *magal* e il resto dell'anno, per loro, sta nel grado di apertura della casa alla città. Ripercorrendo le linee della configurazione marabuttica possiamo tracciarne i confini sociali dell'intimità: una residenza del genere è un luogo aperto ad abitanti appartenenti a lignaggi, famiglie, gruppi sociali molto eterogenei. Vi sono però importanti gerarchie e distinzioni sociali che costituiscono forme di intimità e moralità regolate in cui gli spazi personali diventano luoghi di relazione intensamente codificati. Nella *dépendance* descritta nelle prime righe di questo articolo troviamo le stanze delle domestiche, delle ragazze e i ragazzi affidati. Qui vige un certo regime di parità e marginalità sociale. I tetti, i cortili e le cucine sono invece un luogo di mescolanza e incontro costante, talvolta anche ben al di fuori dal controllo dei legittimi proprietari della casa. Infine negli appartamenti marabuttici, situati all'interno degli edifici principali, differenze e distinzioni si ricompattano. Coloro che abitano e frequentano assiduamente questi spazi centrali, oltre alla categoria dei marabutti, sono solo le ragazze e i ragazzi affidati alle famiglie. Questa organizzazione e questo uso degli spazi fanno di queste dimore delle vere e proprie piazze della città, all'interno delle quali i cortili e i tetti diventano luoghi d'incontro, di scambio e d'incessante interazione tra abitanti e visitatori più o meno conosciuti e di casa. Durante il *magal* questa funzione viene amplificata in maniera esponenziale. Benché si tratti di un pellegrinaggio, l'esperienza concreta della festa è costituita dalle interazioni che animano le case e i loro cortili, i banchetti e gli incontri incessanti che vi hanno luogo. Molte relazioni e futuri matrimoni, ad esempio, nascono da questi momenti condivisi tra le mura delle residenze marabuttiche nelle settimane che precedono la festa o i mesi che seguono.

Prima o durante il *magal* le tre ragazze rimangono strettamente ligie ai loro doveri e alle direttive delle loro "zie". Sono loro che ne curano le stanze, che ne custodiscono i segreti e le esigenze. Sono loro che ne riordinano gli effetti personali, che vegliano sulla casa quando queste escono o parto-

no per bravi o lunghi viaggi¹². Sono i facchini dei loro beni, dei loro tessuti preziosi presso le botteghe dei sarti, dei prodotti che si scambiano con altre famiglie, dei doni che circolano quotidianamente tra le diverse case della famiglia stessa. Si prendono cura, costantemente e incessantemente, dei loro corpi spesso anziani. La vera priorità quotidiana e costante delle tre ragazze riguarda il benessere e la cura di queste donne governatrici di residenze urbane, organizzatrici di cerimonie e punti di riferimento delle reti familiari e religiose. I primi mesi in cui Mame Diarra ha vissuto nella casa di Mbacké sono stati anche gli ultimi per Sokhna Awa Bouso. A quest'ultima era già stata affidata, circa quindici anni prima, una giovane ragazza che ormai si avviava verso l'età del matrimonio, Awa Gueye. Inizialmente il compito principale di Mame Diarra era quindi quello di affiancare Awa Gueye nella faticosa cura quotidiana di Sokhna Awa ormai molto malata.

Negli studi sull'affidamento non viene mai problematizzata questa dimensione, che ci appare centrale non appena ci avviciniamo alle forme storiche di intimità e ai processi di parentalizzazione incontrate nel contesto quotidiano e urbano di Touba e Mbacké, della cura e dell'assistenza delle persone anziane. Un'attenzione esclusiva alle logiche sociali disincarnate della parentela o dei legami religiosi non ci permette, infatti, di cogliere un fenomeno che, in una configurazione come quella marabuttica e in un contesto urbano come questo, è una chiave di volta dell'organizzazione sociale concreta e delle infrastrutture invisibili della città. Le pratiche di affidamento a queste grandi famiglie marabuttiche fanno allora emergere oltre al prestigio sociale delle protettrici, una concreta e costante assistenza, nelle cure di ogni giorno. Dal punto di vista dei *makers and breakers* (Honwana & De Boeck 2005) che sono i giovani e le giovani affidati/e si trovano a vivere in un contesto in cui intraprendono percorsi articolati di formazione morale, istruzione scolastica e affermazione sociale, navigando nel quotidiano rapporti di forza e di dipendenza. Questo fa delle residenze marabuttiche, oltre che dei luoghi di appartenenze plurali, dei terreni di affrancamento e possibilità irriducibili.

Pratiche di fedeltà, percorsi di libertà

L'Africa è spesso descritta come un continente giovane e ampiamente im-preparato a governare i processi di un inurbamento caotico che la attraver-

¹² Sokhna Mame Bouso, ad esempio, due volte l'anno si reca in Cina e negli Emirati Arabi per affari. Ma effettua anche numerosi viaggi tra Dakar, Kaolack e Touba.

sano. La capitale dei murid, dal canto suo, è quasi sempre rappresentata come una metropoli religiosa edificata sotto la guida di generazioni di marabutti e grazie all'impegno e la docilità dei loro fedeli discepoli. Ma nello spaccato di vita delle città di Touba e Mbacké che ho cercato di ricomporre, nelle «storicità del quotidiano» (de Certeau 1990) e le sue configurazioni relazionali, nei suoi lavori e i suoi ruoli proteiformi, nelle performance rituali e ordinarie che racchiude, incontriamo ben altri «paesaggi etici» (Hirschkind 2006), altre logiche sociali, altre esperienze. La metropoli tubiana è considerata oggi, insieme alla capitale Dakar, il polmone economico e commerciale del paese. Il grado di benessere raggiunto dalle sue élite vanta livelli che vanno ben oltre gli orizzonti dei contesti rurali così come di buona parte degli altri contesti urbani. Abbiamo mostrato come, in questa città culturale, i centri di gravità della vita quotidiana e cerimoniale, le residenze marabuttiche, diventano delle vere e proprie piazze della città. Qui si concentrano buona parte delle interazioni, dei legami, degli scambi che ne animano tanto la vita quotidiana quanto le feste religiose.

In questi contesti, le reti di parentela delle famiglie agiate, principalmente ramificate intorno ai clan e i matrimoni marabuttici e insediate nelle loro residenze, si intrecciano a pratiche di affidamento e parentalizzazione che costituiscono la vera e propria infrastruttura invisibile della città. Questo fenomeno è indissociabile dai processi di urbanizzazione e di crescente benessere delle élite tubiane contemporanee. Se analizzato con la lente di un'etnografia dell'ordinario quotidiano, tale fenomeno rivela un sistema di solidarietà tra gruppi sociali, innestato su pratiche di fedeltà e percorsi di libertà che giorno dopo giorno plasmano soggetti morali e forme storiche di intimità, di cura di sé, dei luoghi e degli anziani. Al di qua delle narrazioni e delle dottrine imperniate sui grandi schemi dell'islam murid, queste forme di solidarietà, di appartenenza e di socialità costituiscono la vera e propria sostanza etica dell'universo urbano di Touba e Mbacké. Attraverso di esse le disuguaglianze tra gruppi e lignaggi nettamente distinti vengono ricomposte entro configurazioni ambivalenti¹³ che intrecciano percorsi di formazione e pratiche di cura, forme di protezione e meccanismi di solidarietà proprio mentre offrono l'opportunità di costruire sottili percorsi

¹³ L'ambivalenza è costitutiva della stessa solidarietà. Laddove protegge talvolta inganna. Inoltre la condizione di subalternità delle ragazze e dei ragazzi affidati li situa, nel contesto delle residenze marabuttiche, in una posizione molto più vulnerabile, rispetto ai membri della prima, della terza e della quarta categoria, anche alle inevitabili forme di violenza domestica.

di mobilità, affrancamento e riscatto sociale. Tutto questo, nonostante sia inseparabile da reti e legami clientelari imperniati sui capitali economici e simbolici del sistema religioso, non può essere ridotto ai soli modelli di affiliazione religiosa. L'interesse di un tale approccio sta però anche nel fatto che rivela tutta l'indeterminatezza, l'ambivalenza e la natura negoziata delle relazioni tra élite urbane e gruppi sociali marginali in seno a fenomeni di parentalizzazione prettamente urbani.

Dopo aver ottenuto il suo diploma di maturità nel 2018, Fatou ha lasciato Mbacké per trasferirsi a Dakar dove si sta formando per diventare infermiera di stato. Senza gli anni trascorsi nella residenza di Sokhna Awa Bousso e Sokhna Mame Bousso Mbacké si sarebbe probabilmente sposata prematuramente, come la sorella, e non avrebbe mai avuto accesso alla scuola, come tutti gli altri membri della sua famiglia d'origine. Il percorso di Fatou ci dimostra che, al di là della condizione subalterna del suo gruppo di appartenenza, attraverso uno sforzo e un lavoro¹⁴ costante e dispiegato nella lenta e faticosa temporalità del quotidiano di una ragazza affidata, è riuscita a fabbricarsi un destino sorprendente. La sua vocazione per la cura, dice lei, è comparsa negli anni trascorsi al servizio dell'anziana e malata Sokhna Awa Bousso. Nel 2015, alla domanda su quanto fosse difficile e sostenibile portare quotidianamente il fardello della sua posizione di ragazza affidata e agli ordini di una grande donna dalle dure esigenze, Fatou rispondeva così: «Sopporto tutto perché un giorno tutto questo finirà. E qui sono solo di passaggio. E un giorno, tutto questo, dovrò solo raccontarlo» (Intervista a BN, Mbacké Baol, novembre 2015). All'inizio del 2020 e all'età di ventidue anni, Mbayang era ancora iscritta al liceo di Mbacké. Profondamente legata alla famiglia e alla casa che la ospita dalla sua più tenera infanzia, dice di non aver pensato a particolari progetti di vita al di fuori della sua routine quotidiana. Al contrario, a soli quindici anni e ancora nel pieno del suo lavoro al servizio di sua "zia", Mame Diarra sembra determinata a immaginare e cercare alternative. Sua madre lavora da ormai dieci anni per la stessa famiglia, ma è stata trasferita in una delle residenze di Dakar. Continua a cucinare in cambio di un salario molto, forse troppo, umile. La sorella più grande di Mame Diarra, a soli sedici anni, è sposata e vive in Casamance. Alla domanda se ha intenzione di seguire l'esempio di sua madre o della sorella, Mame Diarra non esita a svelare aspirazioni più vicine al modello che gli offre una donna come sua "zia":

¹⁴ Il lavoro quotidiano delle tre sorelle potrebbe essere associato più alla nozione di *labour* che a quella di *work*, suggerita da Arendt (2017) e riproposta da Lambek (2010).

Io voglio altro, ad esempio mi piacerebbe lavorare nei ristoranti perché lì almeno non ti trattano come vogliono. Ma qui a Touba è difficile trovare questi lavori. Nelle case marabuttiche non ti pagano un salario fisso, dipende dalla mole di lavoro. [...] Io non voglio sposarmi come mia sorella, ho altre idee in testa. Quando ci si sposa non si è più liberi di fare ciò che si vuole. [...] Rimanere a casa senza lavorare è come considerarsi serva del proprio marito! *Io non voglio dipendere da nessuno* (intervista a MS, Mbacké Baol, gennaio 2020).

Conclusioni

Migliaia di ragazzi e ragazze arrivano ogni anno nelle città di Touba e Mbacké rafforzando i ranghi di famiglie e residenze delle élite marabuttiche. Questo esercito di giovani parenti urbani provenienti dai contesti rurali o dalle fasce più povere delle città si dissolve in quelli che si presentano come i veri e propri centri di gravità di questo universo urbano. Questa circolazione di giovani rappresenta una dimensione nascosta e centrale dell'organizzazione sociale di queste città, condensando quella che ho descritto come l'infrastruttura invisibile e incarnata di questi contesti. Per i ragazzi e le ragazze come Fatou, Mbayang e Mame Diarra, diventare figli e figlie affidati significa accedere a una configurazione sociale inedita, imparare a negoziare nuove relazioni di potere, navigare processi di assoggettamento, forme diseguali ma dinamiche di distinzione e convivenza sociale. L'ingresso in queste configurazioni marabuttiche attiva infatti anche la possibilità di un lento e laborioso cammino di istruzione, emancipazione e riscatto sociale. L'ambivalenza di tali configurazioni, dal punto di vista di questi giovani, risiede tanto nella natura subalterna e vulnerabile della loro posizione quanto nell'opportunità di accedere a un benessere, un tessuto di solidarietà e di relazioni che offrono la possibilità di intraprendere percorsi di mobilità impensabili nei contesti di provenienza. L'espressione «assoggettamento che affranca» che Xavier Audrain (2013) ha suggerito in riferimento ai discepoli dei capi religiosi appare qui ancor più appropriata. Il crescente benessere delle élite urbane a cui giovani vengono affidati va di pari passo con un conseguente invecchiamento delle fasce più agiate della popolazione. Così, nell'ordinario quotidiano di questa metropoli, oltre alle cerimonie e alle liturgie ampiamente rappresentate nelle grandi narrazioni sulla capitale dei murid e le sue pedagogie liturgiche, si nasconde una vita etica tutta da esplorare, un'altra città e altri luoghi di vita, nei quale la cura degli anziani s'intreccia a processi di parentalizzazione, e in cui il prestigio sociale si fabbrica con gli sforzi di giovani cadetti «sociali» (Bayart 1979) protesi

verso sottili traiettorie di affermazione. Solo guardando alle temporalità, le tensioni e le ambivalenze incorporate nell'ordinario quotidiano possiamo scorgere queste infrastrutture irriducibili a schemi, dottrine o finzioni preconfezionate. Le tre ragazze ci guidano così, navigando a vista, in un dedalo di luoghi, gesti e legami che ridisegnano i paesaggi etici e sociali della città.

Bibliografia

- Arendt, H. 2017 (1958). *Vita Activa. La condizione umana*. Milano: Bompiani.
- Audrain X. 2013. *Des «punks de dieu» aux «taalibe citoyens» : Jeunesse, citoyenneté et mobilisation religieuse au Sénégal: Le mouvement mouride de Cheikh Modou Kara (1980-2007)*. Tesi di dottorato in Scienze Politiche diretta da Richard Banégas, Paris, Université Panthéon-Sorbonne.
- Babou, C. A. 2011. *Le jihad de l'âme. Ahmadou Bamba et la fondation de la Mouridiyya au Sénégal, 1853-1913*. Paris : Karthala.
- Bava S. & C. Guèye 2001. Le grand magal de Touba: exil prophétique, migration et pèlerinage au sein du mouridisme. *SOCIAL COMPASS*, 48, 3: 421-38.
- Bayart J.F. 1979. *L'Etat au Cameroun*. Paris: Presse de la Fondation nationale des sciences politiques.
- Bjarnesen, J. & M. Utas 2018. Introduction. Urban kinship: the micro-politics of proximity relatedness in African cities. *Africa*, 88, 1: 1-11.
- Bowie, F. (ed.) 2004. *Cross-Cultural Approaches to Adoption*. New York: Routledge.
- Carsten, J. 2004. *After Kinship*. Cambridge and New York NY: Cambridge University Press.
- Carsten, J. 2013. What kinship does – and how. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3, 2: 245-51.
- Copans, J. 1988 (1980). *Les marabouts de l'arachide: la confrérie mouride et les paysans du Sénégal*. Paris: L'Harmattan.
- Coulon, C. 1999. The Grand Magal in Touba, Religious Festival of the Mouride Brotherhood of Senegal. *AFRICAN AFFAIRS*, 98: 195-210.
- De Boeck, F. & J.P. Jacquemin 2006. *La ville de Kinshasa, une architecture du verbe*. *Esprit*, 12: 79-105.
- de Certeau, M. 1990. *L'invention du quotidien*. Paris: Gallimard.
- Etienne, M. 1979. Maternité sociale, rapports d'adoption et pouvoir des femmes chez les Baoulé (Cote d'Ivoire). *L'Homme*, XIX, 3-4: 63-107.
- Goody, J. 1982. *Parenthood and Social Reproduction: Fostering and Occupational Roles in West Africa*. London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press.
- Guèye, C. 2002. *Touba, la capitale des Mourides*. Paris: Karthala.
- Hartog, F. 2007. *Regimi di storicità. Presentismo e esperienze del tempo*. Palermo: Sellerio.

- Hirshkind, C. 2006. *The Ethical Soundscape*. New York: Columbia University Press.
- Honwana, A. & F. De Boek (eds.) 2005. *Makers and Breakers, children and youth in postcolonial Africa*. Oxford: James Currey.
- Isiugo-Abanihe, U. C. 1985. Child Fosterage in West Africa. *Population and Development Review*, 11, 1: 53-73.
- Jonckers, D. 1997. Les enfants confiés. In *Ménages et familles en Afrique*, a cura di M. Pilon, T. Locoh, E. Vignikin & P. Vimard, pp. 193-208. Paris: Ceped, Les Etudes du Ceped.
- Lallemant, S. 1976. Génitrices et éducatrices Mossi. *L'Homme*, XVI, 1: 109-124
- Lallemant, S. 1980. L'adoption des enfants chez les Kotokoli du Togo. *Anthropologie et Sociétés*, IV, 2: 19-37.
- Lallemant, S., 1993, *La circulation des enfants en société traditionnelle. Prêt, don échange*, Paris: L'Harmattan.
- Lambek, M. (ed.) 2010. *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*. New York: Free Press.
- Meillassoux, C. 1992 (1975). *Femmes, greniers et capitaux*. Paris: L'Harmattan.
- Pilon M., Seidou Mama M. & C. Tichit 1996. Les femmes chefs de ménages: aperçu général et études de cas. In *Ménages et familles en Afrique*, a cura di M. Pilon, T. Locoh, E. Vignikin & P. Vimard, pp. 167-191. Paris: Ceped, Les Etudes du Ceped.
- Porcelli, P. 2011. Le *fosterage*: entre enjeux psychologiques et culturels. *L'Autre*, 12, 3: 278-288.
- Ross, E. 2006. *Sufi City. Urban Design and Archetypes in Touba*. Rochester: University of Rochester Press.
- Schielke, J. S. & L. Debevec (eds) 2012. *Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion*. New York: Berghahn Books.
- Seck, A., Kaag, M., Guèye, C. & A. S. Fall (éds.) 2015. *État, Société et Islam au Sénégal. Un air de nouveau temps?* Paris: Karthala.
- Simone, A.M. 2004. People as Infrastructure: Intersecting Fragments in Johannesburg. *Public Culture*, 16, 3: 407-429.
- Zambiras, A. & J.F. Bayart 2015. *La cité culturelle. Rendre à Dieu ce qui revient à César*. Paris: Karthala.
- Zingari, G. N. 2018. Città di Dio, città delle donne. Etnografia del quotidiano nella città di Touba, Senegal. *ANUAC*, 7, 2: 181-204.