



UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI MILANO-BICOCCA

DIPARTIMENTO DI SCIENZE UMANE PER LA FORMAZIONE "RICCARDO MASSA"

ANNO ACCADEMICO 2010/2011

LE REGIONI DEL RITORNO

Il Ghana e gli afroamericani tra progetti, immaginario e realtà

**Candidata
Gaia Delpino**

**Supervisore
Prof.ssa Alice Bellagamba**

**Coordinatore del dottorato
Prof.re Ugo Fabietti**

**DOTTORATO DI RICERCA IN ANTROPOLOGIA DELLA CONTEMPORANEITÀ:
ETNOGRAFIA DELLE DIVERSITÀ E DELLE CONVERGENZE CULTURALI
XXII CICLO**

Indice

INTRODUZIONE	pag.7
NOTA GRAFICA	pag.21
RINGRAZIAMENTI	pag.22
 CAPITOLO I Tratte, diaspora e ritorni	
I.1 Premessa	pag.25
I.2 La tratta atlantica	pag.28
I.3 Il commercio di schiavi all'interno dell'Africa	pag.33
I.4 Conseguenze della tratta atlantica nel Golfo di Guinea: l'esempio akan	pag.40
I.5 Diaspora	pag.44
I.5.a Il dibattito sulle diaspora: il contributo di E.W. Blyden, W.E.B. Du Bois e M.A. Garvey	pag.44
I.5.b Il concetto di diaspora negli anni Novanta	pag.48
I.5.c Il recente dibattito sulle diaspora africane	pag.52
I.6 Ritorni	pag.55
I.6.a Movimenti di ritorno	pag.56
I.6.b Primi ritorni in Africa occidentale: Sierra Leone e Liberia	pag.61
I.6.c Primi ritorni in Ghana	pag.64
I.6.d Politiche pro-ritorno nel Ghana contemporaneo	pag.70
 CAPITOLO II Luoghi del ritorno, luoghi di ricerca	
II.1 Premessa	pag.75
II.2 Accra	pag.79
II.3 Central Region	pag.90
II.3.a I castelli di Cape Coast e di Elmina	pag.91
II.3.b Assin Manso e gli afroamericani di Iture	pag.94

II.4	L'Ahanta	pag.98
II.4.a	L'Ahanta West District e il turismo delle origini	pag.111
II.5	Dixcove	pag.112
II.6	Prince's Town	pag.120

CAPITOLO III Il ritorno programmato: Accra

III.1	Nuova attenzione e nuove politiche per la diaspora	pag.129
III.2	<i>Il Joseph Project - Akwaaba Anyemi</i>	pag.132
III.3	Retrosцена di un progetto: studi di mercato, capi e ritornati	pag.139
III.4	Iniziative per “Giuseppe”	pag.145
III.5	Difficoltà dei ritorni/difficoltà di un progetto	pag.151
III.5.a	<i>The “true Joseph”</i>: inviti, ritorni e desiderio di cittadinanza	pag.154
III.5.b	Questioni di dignità	pag.160

CAPITOLO IV Il ritorno immaginato: Dixcove

IV.1	Premessa	pag.165
IV.2	“Ritorni vicini”, visite, “ritorni lontani”	pag.167
IV.3	Daniel Brem Wilson: paradigma di un ritorno lontano	pag.169
IV.4	Immaginari sui ritorni afroamericani	pag.179
IV.5	Adozioni o ritorni? Possibili <i>status</i> dei “ritornati”	pag.187
IV.6	<i>Sankofa</i>: il differente rapporto con la storia	pag.194

CAPITOLO V Il ritorno avvenuto: Prince's Town

V.1	Gross Friedrichsburg: suggestioni di un nome	pag.201
V.2	Cronaca di un ritorno	pag.204
V.3	Protagonisti, attori e dispute intorno ad un ritorno	pag.213
V.4	I tre vertici di un ritorno	pag.222
V.5	Parenti ritrovati: percezioni e aspettative di un ritorno	pag.225
V.6	Parentela e DNA	pag.229

CAPITOLO VI I ritorni: proposte di lettura spaziale

VI.1	Premessa	pag.241
VI.2	La categoria spazio e il dibattito antropologico contemporaneo	pag.243
VI.3	L'analisi spaziale e la storiografia africanistica: regioni, nodi e reti dei ritorni	pag.250
VI.4	Per un'analisi spaziale tra Accra, Dixcove e Prince's Town	pag.257
VI.4.a.	I nodi dei ritorni	pag.258
VI.4.b	Tre reti dei ritorni	pag.260
VI.5	Politicità e storicità dei ritorni contemporanei	pag.268
CONCLUSIONI		pag.275
APPENDICE		pag.279
CARTE GEOGRAFICHE		pag.297
BIBLIOGRAFIA		pag.299
INDICE DELLE ILLUSTRAZIONI		pag.343

Introduzione

In epoca contemporanea è stato George Shepperson (1968) ad accostare per primo a una dimensione diasporica l'esperienza degli africani che furono trasportati come schiavi nel Nuovo Mondo e dei loro discendenti. La definizione dello storico africanista si rifaceva a quella tradizione di pensiero propria dei movimenti del Panafricansimo e del Sionismo nero, elaborata tra la fine dell'Ottocento e la prima metà del Novecento da intellettuali e attivisti di origine africana e anglofoni (studiosi come Edward Wilmot Blyden, William Edward Burghardt Du Bois e Marcus Aurelius Garvey). Il parallelismo tra la storia afroamericana e quella veterotestamentaria del popolo d'Israele, che ha connotato così fortemente il concetto di diaspora (Safran 1991), è tornato a suscitare accesi dibattiti tra gli studiosi delle discipline. Le discussioni hanno riguardato il significato del termine diaspora (*inter alia* Clifford 1994 e 1997; Tölölyan 1996; Cohen 1997; Basu 2005) ma anche la sua politicità (Hall 1993; Patterson e Kelley 2000) e la necessità di declinarlo al plurale quando applicato al continente africano, che ha conosciuto tanti tipi di diaspore non sempre dirette verso le Americhe (basti pensare alle tratte schiavistiche verso il Mediterraneo e il Medio Oriente o a quelle interne) e che tuttora è teatro di migrazioni forzose (*inter alia* Akyeampong 2000; Larson 2008; Zeleza 2010).

In questo lavoro si parlerà di questi argomenti ed anche del commercio atlantico di schiavi. Oggetto della ricerca sono, in senso stretto, le dinamiche suscitate in Ghana dai ritorni dei discendenti di coloro che la tratta negriera dislocò sull'altra sponda dell'Atlantico. Questo paese dell'Africa occidentale infatti è oggi al centro di movimenti di ritorno che possono assumere la forma di viaggi temporanei o di trasferimenti permanenti. Nella letteratura di lingua inglese queste due tipologie di ritorni sono definite con i termini di *Roots Tourism* o di *Homecoming* (*inter alia* Ebron 1999; Markowitz e Stefansson 2004; Coles e Timothy 2004; Basu 2007; Bellagamba 2009a; Benton e Shabazz 2009), traducibili con le espressioni *turismo* o *viaggi delle origini* o, più

semplicemente, *ritorni*. Quest'ultima parola non deve essere tuttavia considerata in senso letterale, ma in modo metaforico perché caratteristica delle retoriche ampiamente diffuse sia tra i ghanesi che tra gli afrodiasporici coinvolti in questo fenomeno, i quali parlano spesso di radici, di parentela, di comuni eredità e di una rinascita culturale e psicologica legata ai ritorni.

I protagonisti di questi movimenti sono neri, provenienti soprattutto dal Nord America e dai Caraibi anglofoni, che rivendicano le proprie origini africane e la necessità di conoscerle nella convinzione che, come scriveva lo stesso Shepperson (1968: 163), «*coloro che sono male informati sul proprio passato o lo rifiutano o si vergognano di esso, non possono marciare con alcuna confidenza al di fuori del presente, nel futuro (...)*». Questi individui rappresentano una delle molteplici correnti di pensiero nell'estrema eterogeneità che caratterizza la popolazione nera dell'America centro-settentrionale circa la memoria della tratta schiavistica e l'idea di un ritorno in Africa. Si tratta tuttavia di una visione o di un progetto che fin dall'Ottocento ha dato vita con modalità ed esiti differenti a forme di ritorno nel continente africano (*inter alia* Ginzburg Migliorino 1994; Calchi Novati e Valsecchi 2005).

L'Africa ha un ruolo centrale nelle dottrine panafricaniste e per quanti aderiscono ad esse. Sempre Shepperson sottolineava al riguardo che lo studio della diaspora africana deve essere posto in stretta relazione con il continente nero, non solo quello del passato ma anche quello contemporaneo. La presente ricerca ha fatto proprio questo suggerimento: riguarda un paese dell'Africa contemporanea, il Ghana, e il suo rapporto con i discendenti dell'antica diaspora generata dalla tratta negriera. Il fenomeno dei ritorni o dei viaggi delle origini è stato analizzato essenzialmente da un punto di vista africano, considerando le politiche che il Ghana a partire dagli anni Novanta del XX secolo ha sviluppato per incrementare questi movimenti e dalle dinamiche che l'*Homecoming* ha suscitato e suscita nel paese sia a livello delle aspettative e dell'immaginario, sia a quello dei fenomeni innescati nei luoghi dove i ritorni sono realmente avvenuti.

L'interesse per il turismo delle origini è nato in seguito alla ricerca che ho svolto nel 2005 per la tesi di laurea magistrale riguardante la percezione che tre comunità costiere dell'Ahanta West District del Ghana – Butre, Dixcove e Prince's Town – avevano dei forti costruiti sul loro territorio dagli europei nel XVII secolo. In queste località gli edifici erano solo marginalmente accostati alla memoria della tratta negriera atlantica e i miei interlocutori non sembravano manifestare particolari emozioni al riguardo. Questi atteggiamenti erano fortemente differenti rispetto a quanto riferito nelle analisi di studiosi che avevano considerato le percezioni e le sensazioni provate da turisti afroamericani in visita in altri luoghi del paese coinvolti nei traffici schiavistici, in particolare nei castelli di Elmina e di Cape Coast nella Central Region. Sul tema della memoria, del patrimonio monumentale e del turismo delle origini in Ghana negli ultimi decenni sono state condotte infatti ricerche stimolanti che si sono dedicate soprattutto ai turisti e ai ritornati afroamericani riflettendo principalmente sulle retoriche e sulle esigenze identitarie dei visitatori delle origini (*inter alia* Bruner 1996 e 2005; Singleton 1999; Finley 2001 e 2004; Osei Tutu 2002, 2004 e 2007; Reed 2004; MacGonagle 2006), con un approccio a volte anche autobiografico (*inter alia* Hartman 2002; Richards 2005). Un minor numero di studi si è interessato poi alle prospettive ghanesi sui ritorni rivolgendo la propria attenzione soprattutto ai contrasti, alle contraddizioni e alle diversità di vedute tra progetti governativi o le comunità toccate dal fenomeno e i desideri e le intenzioni degli afroamericani in visita o trasferitisi in Ghana. Jennifer Hasty (2003a), Susan Benson (2004) e Katharina Schramm (2008) si sono occupate ad esempio dei differenti significati attribuiti da ghanesi e da turisti delle origini ad eventi pubblici connessi con la memoria della schiavitù come l'*Emancipation Day*, lo *Slave Route Project* e il *Pan-African Historical Theatre Festival*. Bayo Holsey (2008) si è concentrata sulle memorie della tratta atlantica diffuse attorno al castello di Cape Coast. Altri lavori si sono soffermati invece esclusivamente sulle tradizioni e sulle narrazioni riguardanti la schiavitù in località però non strettamente connesse con i viaggi delle origini (Akyeampong 2001; Perbi 2004; Bailey 2005); altri infine hanno studiato in particolare le politiche del governo ghanese in relazione ai ritorni di afroamericani (Hasty 2003b; McCaskie 2009a;

Schramm 2010) e le reazioni e il coinvolgimento in esso del cosiddetto mondo tradizionale (Benson 2003; Bob-Milliar 2009).

Nella presente ricerca mi sono proposta di analizzare il fenomeno del ritorno da punti di vista ghanesi. Rispetto agli studi appena menzionati ho ampliato la prospettiva d'analisi scegliendo di lavorare in più luoghi, in modo da cogliere i diversi livelli su cui i ritorni possono avvenire e avere effetti. In altre parole, per afferrare la molteplicità delle percezioni che in Ghana si hanno dei movimenti delle origini, ho comparato le attese, gli immaginari e i progetti governativi e delle comunità dove questa forma di turismo è una realtà consolidata con quelli di due centri che, al momento dell'avvio della mia ricerca, erano senza dubbio collegati con la memoria della tratta atlantica ma erano rimasti totalmente estranei a tale fenomeno: Dixcove e Prince's Town. La conoscenza già acquisita su queste comunità mi aveva spinto a progettare di continuare a lavorarvi. Idea iniziale era poi di includere nello studio anche le città di Elmina e di Cape Coast perché sono oggi luoghi simbolo della tratta negriera e del *Roots Tourism*, grazie alle iniziative promosse in tal senso dal governo ghanese e da organismi internazionali quale l'UNESCO. L'analisi si è estesa infine anche ad Accra, in quanto capitale del paese e sede dei ministeri dove si elaborano le politiche riguardanti i ritorni. Questo programma di ricerca è stato però modificato da due eventi, avvenuti nel 2006 e nel 2007, che hanno fortemente segnato e indirizzato lo sviluppo del mio lavoro. Mi riferisco all'imprevisto arrivo a Prince's Town nel 2006 di un gruppo di afroamericani che, ritenendo che i propri antenati provenissero da quel luogo, desiderava stringere relazioni con la comunità locale e avviare un processo di ritorno. Nell'estate del 2007 poi il *Ministry of Tourism and Diasporan Relations* istituiva il *Joseph Project*, iniziativa volta specificamente ad incentivare il ritorno in Ghana dei discendenti della tratta atlantica. La mia ricerca ha preso così un corso diverso rispetto al progetto originario: pur considerando quanto emerso in quei contesti dove il turismo delle origini è una realtà consolidata e già studiata, l'analisi si è incentrata in particolare su tre specifiche dimensioni: le aspettative e le politiche governative elaborate ad Accra, le percezioni che dei ritorni di afroamericani si hanno in due differenti comunità, Dixcove e Prince's Town.

Nella prima il fenomeno dei ritorni non ha avuto finora un' incisiva concretezza ed è dunque oggetto di riflessioni immaginarie, nella seconda è un processo, allo stato nascente, che ha già avuto importanti sviluppi.

La molteplicità delle dinamiche e delle percezioni suscitate dai movimenti di ritorno afroamericani in Ghana è emersa grazie al ricorso al metodo dell'analisi spaziale, prospettiva questa non ancora utilizzata nelle ricerche sul turismo delle origini. Ho ritenuto che uno studio sull'*Homecoming* debba prestare specifica attenzione alla dimensione spaziale non solo per evidenziare la varietà dei livelli su cui i ritorni possono avvenire, ma anche per cogliere i legami e le interrelazioni che uniscono tra loro i singoli casi di ritorno e per comprenderne infine la storicità e la politicità. Non siamo infatti di fronte a un fenomeno esclusivamente contemporaneo e che ha riguardato il solo Ghana. Soprattutto i ritorni che hanno oggi luogo in questo paese, anche quelli nati per iniziativa di singoli afroamericani al di fuori dei programmi governativi, non sono mai disgiunti dalle politiche elaborate dal governo, da organismi sovranazionali o da associazioni nordamericane pro-ritorno. In altre parole questa ricerca, tramite il ricorso alla cosiddetta analisi spaziale, ha voluto evidenziare come i fenomeni suscitati dai ritorni, a livello progettuale, dell'immaginario o della concretezza, siano collegati tra loro. Si è inteso sottolineare come i movimenti di *Homecoming* creino relazioni e legami che mediante particolari persone, enti o istituzioni – *nodi* di una sorta di rete – vengono a connettere diverse località del Ghana tra loro, con il Nord America e anche con le passate esperienze di ritorni afroamericani in Africa occidentale. Il frutto di queste *connessioni* è la creazione di una serie di *reti* che nel loro insieme delineano quelle particolari e dinamiche strutture spaziali che ho definito le *regioni del ritorno*.

Regioni, reti, connessioni e nodi sono concetti e termini specifici di un'antropologia e di una storiografia attente alla costruttività e alla multidimensionalità che sono alla base dei prodotti culturali (*inter alia* Gupta e Ferguson 1992, 1997a e 1997b; Appadurai 1996; Fog Olwing e Hastup 1997; Amselle 2001; Howard 1976; Howard e Shain 2005). Sono gli strumenti

analitici elaborati dalle due discipline per riuscire a cogliere e a rappresentare la dimensione globale e al contempo locale dei fenomeni culturali, il loro essere cioè prodotto sempre originale di connessioni tra sfere e contesti differenti. L'antropologia, a partire dalla riflessione postmoderna, ha compreso di dover utilizzare un'analisi translocale come i prodotti culturali di cui si occupa (Clifford 1997). La storiografia africanistica, mediante l'elaborazione dell'analisi spaziale, ha nei propri studi prestato sempre più considerazione verso i rapporti e le relazioni che formano lo spazio sociale. In questa ricerca ho adoperato entrambi gli approcci, vi è stata una sinergia tra riflessione antropologica e storiografica mediante proprio l'applicazione degli strumenti analitici di *nodo*, di *connessione* e di *rete*, strumenti che consentono di essere sensibili alle esperienze locali senza tuttavia perdere di vista le forze globali che le strutturano (Zeleva 2010).

Questi tre concetti mi sono risultati particolarmente utili per estendere l'analisi del locale a dimensioni geograficamente e storicamente più vaste, per interpretare e collegare quanto emerso ad Accra, a Dixcove e a Prince's Town, per capire che i singoli fenomeni provocati dai movimenti di ritorno sono il prodotto di forze e di dinamiche politiche, sociali ed economiche, regionali e globali che nel loro intrecciarsi formano degli spazi variamente interconnessi: le *regioni del ritorno*. Questi luoghi, benché astrazioni concettuali, divengono poi in qualche modo reali in determinati momenti, per alcuni attori, di fronte al presentarsi di particolari situazioni come ad esempio la possibilità di accogliere discendenti di schiavi deportati oltre Atlantico. In questi casi, come si vedrà, le memorie e le esperienze di un passato più o meno lontano, i luoghi stessi coinvolti un tempo nei commerci negrieri, le istituzioni governative e internazionali pro-ritorno e i più attivi tra i ritornati costituiscono un insieme che diviene elemento cruciale delle reti, immaginarie o reali, che collegano i continenti toccati un tempo dalla tratta negriera atlantica e oggi dal fenomeno dei ritorni.

Le regioni del ritorno sono tuttavia realtà in costante cambiamento, la loro presenza e il loro delinearsi sono fluidi: «*in alcuni casi luoghi e regioni sono*

stati dimenticati, in altri sono stati ricordati e utilizzati nei discorsi sociali» (Howard e Shain 2005: 6).

L'analisi spaziale non è certo risolutiva né applicabile a tutti i fenomeni umani, ma, come sostiene Allen Howard, uno dei suoi massimi teorici in campo africanistico, *«in alcuni ambiti chiarisce alcune questioni, provoca nuove domande e forse nuove interpretazioni»* (Howard 1976: 3). Per quanto riguarda l'argomento di questa tesi l'analisi spaziale mette al riparo dal rischio di interpretare i ritorni solo localmente o inserendoli semplicemente all'interno di una vaga e astratta nozione di globalizzazione (Cooper 2001). Mediante questo approccio si coglie invece la profonda storicità, interconnettività e complessità dei ritorni e dei fenomeni da essi suscitati. Del resto è spesso utile analizzare "per reti" l'Africa e le sue realtà, come hanno sottolineato, tra gli altri, Tiffany Ruby Patterson e Robin D.G. Kelley (2000), Frederick Cooper (2001), Jean-Loup Amselle (2001) e Stefano Allovio (2006). Una riflessione che si muove per connessioni pone l'enfasi sui legami e sulle relazioni che si instaurano tra diversi punti nodali e i loro cambiamenti nel corso del tempo. Gli esempi di reti che hanno attraversato il continente africano sono molteplici. Rimanendo in tema di ritorni dei discendenti della tratta atlantica si pensi alle connessioni tra i territori dell'Africa occidentale interna e i mercanti delle coste i quali, a loro volta, avevano legami anche con il Brasile, i Caraibi, il Nord America e l'Europa; si considerino poi le relazioni intercorrenti tra i movimenti della Negritudine e dell'Harlem Renaissance, del Surrealismo, del Panafricanismo, della sinistra e del femminismo internazionali e di quelli successivi per la lotta anticoloniale quale il Black Consciousness Movement di Steve Biko. La storia dei ritorni, la storia afroamericana, quella del Panafricanismo e dei progetti sionisti neri nel loro insieme costituiscono in altre parole storie transnazionali, storie di connessioni e di reti così come lo furono i commerci negrieri: non si può dunque non porre attenzione alla dimensione geografica e spaziale che ha generato e caratterizza questi fenomeni.

L'importanza attribuita alla spazialità e alla necessità di articolare la riflessione antropologica tra dimensioni diverse ha determinato la struttura di questa ricerca. Il primo capitolo affronta i tre aspetti fondanti il fenomeno studiato in questo lavoro: la tratta negriera atlantica, il concetto di diaspora e l'idea di ritorno che sono alla base dei movimenti di *Homecoming*. Per studiare i ritorni di afroamericani in Ghana bisogna innanzitutto compiere una panoramica sulla tratta negriera atlantica per poter così riflettere sulle dimensioni che essa ha assunto nelle memorie di molti afroamericani, sul suo essere elemento fondante le costruzioni identitarie di quanti fra essi rivendicano le proprie origini africane, decidendo a volte di ritornare in quella che sentono essere la terra dei propri antenati. Nel primo capitolo parlo dunque della storia del commercio schiavistico atlantico che ha generato la deportazione di milioni di africani nel Nuovo Mondo e che è la causa prima dei movimenti di ritorno. Passo poi a trattare dei dibattiti tra gli studiosi circa il numero dei deportati, le responsabilità europee e la partecipazione nei traffici atlantici delle realtà politiche locali, le differenze tra la schiavitù domestica e la schiavitù d'esportazione e le conseguenze che quest'ultima ebbe sulle società africane. Faccio riferimento in particolare alla Costa di Guinea e ancor più nello specifico alle società akan della Costa d'Oro – tra cui si collocano anche Dixcove e Prince's Town – che costituiscono una parte del Ghana odierno e nei cui territori sorgono molti di quei forti e castelli che sono meta dei viaggi delle origini e stimolo per i ritorni contemporanei. Affronto poi il concetto di diaspora: dai primi accostamenti tra Ottocento e Novecento della storia afroamericana alla nozione di diaspora, al dibattito degli anni Novanta del XX secolo sul significato di questo termine, a quello più recente tra africanisti intorno non tanto al carattere diasporico dell'esperienza afroamericana ma alla sua politicità ed "egemonia". La centralità assunta dalla tratta atlantica ha nascosto infatti a lungo la pluralità delle tratte schiavistiche che hanno interessato l'Africa e quindi anche la molteplicità delle diaspore nere. In questo primo capitolo affronto infine il tema dei ritorni. A partire da una panoramica generale sul fenomeno sempre più diffuso dei movimenti turistici o dei trasferimenti permanenti in quella che viene ritenuta la terra dei propri antenati passo ad analizzare il fenomeno dei ritorni di

afroamericani circoscrivendo l'argomento a coloro che tornano oggi e tornarono un tempo dalle Americhe anglofone.¹ Dalle prime esperienze dei movimenti *back to Africa* avvenute in Sierra Leone e Liberia tra XVIII e XIX secolo arrivo a considerare il ruolo particolare che il Ghana, fin dalla sua istituzione (1957), si è proposto di svolgere come promotore e sostenitore della causa panafricana e del Sionismo nero. Dopo aver trattato dei ritorni afroamericani nel Ghana degli anni Sessanta guidato da Kwame Nkrumah, compio una rassegna dei rapporti avvenuti nel tempo tra questo paese e il turismo delle origini, ponendo particolare attenzione alle iniziative promosse dai primi anni Novanta fino al 2010 dai governi di Jerry John Rawlings e di John Agyekum Kufuor che, in modo e con finalità diverse, hanno inaugurato nuove fasi di relazioni tra il Ghana e la diaspora afroamericana.

Il secondo capitolo presenta le località e le comunità dove si è svolta la ricerca. Descrivo quindi le varie istituzioni che ad Accra programmano e gestiscono le politiche dei ritorni per passare poi a parlare dei centri della Central Region connessi con il turismo delle origini: delle località ove si svolgono le manifestazioni promosse dal governo a quel riguardo e dove risiedono alcuni tra i più attivi "ritornati", predicatori del Sionismo nero. Questi ultimi sono luoghi dove ho lavorato solo inizialmente, ma che, come ho già spiegato, non possono non essere presi in considerazione in una tesi sui ritorni. Segue la presentazione dell'Ahanta West District, il distretto della Western Region cui appartengono i due centri di Dixcove e di Prince's Town. Nel parlare di queste due comunità, così come del distretto e dell'area in cui si trovano, descrivo le loro principali caratteristiche geografiche, storiche, politiche e sociali. Il discorso si articola dunque su più registri: dall'oggi si sposta al passato (soprattutto in relazione alla presenza europea e ai traffici schiavistici avvenuti in quei luoghi), dalla sfera governativa ghanese a quella cosiddetta tradizionale. Queste realtà politiche sono entrambe parte del Ghana odierno e gli afroamericani che si recano in visita o che fanno ritorno nel paese debbono confrontarsi con ambedue.

¹ Per questo motivo per far riferimento a coloro che visitano il Ghana o vi si sono trasferiti ho variamente utilizzato i termini ritornanti, ritornati, afrodiasporici e afroamericani.

Il terzo, quarto e quinto capitolo sono dedicati al tema dei ritorni in relazione alla loro programmazione, immaginazione e realizzazione nel Ghana contemporaneo. Il terzo capitolo concerne Accra e il *Joseph Project*: il progetto varato dal *Ministry of Tourism and Diaspora Relations* per incentivare e regolare i ritorni nel paese dei discendenti della tratta atlantica. Nel presentare questa iniziativa, la più recente in relazione al turismo delle origini, ho inteso mettere in luce i processi che hanno portato all'istituzione del programma, i suoi obiettivi, contraddizioni e difficoltà. Il *Joseph Project* è la manifestazione di quello che è stato identificato da alcuni come un nuovo Panafricanismo (Benton e Shabazz 2009); si tratta di un'iniziativa che al momento in cui si è svolta la ricerca sul campo non aveva ancora avuto effettive concretizzazioni e che, come è risultato durante l'analisi etnografica, riflette in generale molte delle opinioni diffuse in Ghana sul tema dell'*Homecoming* afroamericano.

Il quarto capitolo è dedicato a quanto emerso a Dixcove a proposito dei viaggi delle origini. La percezione locale su questo tema si fonda da una parte sulle convinzioni derivate da occasionali visite turistiche di afroamericani, dall'altra su sporadici casi di ritorni da più o meno recenti emigrazioni all'estero (non determinate quindi dal commercio schiavistico), in particolare quello del discendente di un cittadino del luogo emigrato in Gran Bretagna alla fine dell'Ottocento. I colloqui avuti hanno indotto a riflessioni soprattutto a livello dell'immaginario: l'eventualità del ritorno di discendenti degli schiavi imbarcati per le Americhe ha provocato reazioni e discorsi diversi che ricalcano stereotipi largamente diffusi in Ghana, ha suscitato interessanti riflessioni sulla memoria della schiavitù e ha portato alla rievocazione anche delle esperienze storiche di ritorno avvenute in Liberia. Il discorso ha sollevato poi stimolanti questioni sul ruolo che gli eventuali ritornanti potrebbero ricoprire nella famiglia ritrovata, sullo *status* che acquisirebbero al suo interno e sui problemi e vantaggi che la loro presenza potrebbe comportare.

Gli aspetti emersi a Dixcove sono estremamente interessanti anche in comparazione con la vicina Prince's Town, dove nel 2006 è per la prima volta avvenuto un ritorno afroamericano. Il quinto capitolo è dedicato a questo

episodio e alle imprevedibili dinamiche che ha innescato in una comunità fortemente segnata da una disputa di *chieftaincy* profonda e antica. Questo ritorno è analizzato in relazione a quella contesa e alla parte che gli afroamericani vi hanno giocato più o meno inavvertitamente. Quanto avvenuto a Prince's Town ha portato in luce in modo esemplare la molteplicità degli attori coinvolti in un singolo fenomeno di ritorno: la comunità locale e i suoi capi, il governo centrale, un gruppo di ritornati e organismi internazionali pro-ritorno. Quel caso soprattutto ha mostrato i complessi risvolti che i movimenti di *Homecoming* suscitano o possono suscitare a livello dei poteri locali (distrettuali e centrali), di organismi internazionali e di relazioni transnazionali. Gli avvenimenti di Prince's Town infatti hanno suscitato l'intensificarsi delle lite e hanno palesato i tentativi dei diversi attori di appropriarsi e gestire a proprio beneficio il ritorno, esemplificando tra l'altro molto bene la realtà sottesa all'uso metaforico del termine *rete* per parlare delle relazioni e dei legami suscitati dai movimenti di ritorno.

Nel sesto capitolo i dati relativi ad Accra, Dixcove e Prince's Town vengono considerati in una più ampia prospettiva: a partire da una riflessione sull'uso del metodo spaziale in antropologia e nella storiografia africanistica, si passa poi ad applicare le categorie analitiche di *nodo*, *rete* e *regione* a quanto emerso intorno ai movimenti di ritorno in Ghana. Dalla considerazione di fenomeni locali l'analisi si sposta su dimensioni più estese nell'intento di chiarire la profonda interconnettività dei ritorni e la loro politicità. In questo capitolo si compie proprio una lettura politica dello sviluppo del turismo delle origini in Ghana. Negli ultimi venti anni questo paese ha intrapreso diverse iniziative pro-ritorno, ma, come si vedrà, i vari partiti alternatisi al governo sono stati mossi da convinzioni e strategie diverse che li hanno portati a inserirsi in differenti reti internazionali. Tuttavia, per quanto spinte da orientamenti distinti e a volte discordanti, le rinnovate sensibilità governative per la causa sionista nera hanno comunque avuto sempre l'effetto di riportare il Ghana al suo ruolo di *nodo* centrale delle connessioni che da secoli uniscono la diaspora afroamericana all'Africa occidentale.

La ricerca sul campo si è svolta, come ho già detto, tra diverse località del paese e tenendo presenti differenti piani e livelli. Si è trattato dunque di un'etnografia multi-situata (Marcus 1995; Gupta e Ferguson 1992 e 1997b; Falzon 2009). Tra il 2007 e il 2009 ho trascorso un periodo complessivo di tredici mesi in Ghana: durante la prima stagione di campo (luglio-settembre 2007) ho soggiornato a Cape Coast seguendo le manifestazioni del PANAFEST e dell'*Emancipation Day* 2007 nel cui ambito è stato pubblicamente presentato il *Joseph Project*. Si è trattato di un'esperienza importante che mi ha permesso di cogliere dal vivo le retoriche, le sensibilità e le istanze identitarie suscitate dai ritorni e di comprendere le dinamiche provocate dalle politiche pro-ritorno e dalla presenza afroamericana. La partecipazione a quegli eventi mi ha dato anche modo di conoscere e rapportarmi direttamente con turisti delle origini e con alcuni dei più radicali attivisti afroamericani pro-ritorno, mostratisi talora estremamente disponibili e interessati alla mia ricerca, altre volte invece ostili e chiusi.²

La grande quantità di studi sul PANAFEST, sull'*Emancipation Day* e sul turismo delle origini nella Central Region mi ha poi spinto a concentrare la ricerca su altre località e ad approfondire aspetti differenti. Tra il 2008 e il 2009 ho lavorato infatti a Dixcove, a Prince's Town e ad Accra. Nella capitale, dove ho vissuto complessivamente per circa tre mesi, ho partecipato ad eventi pubblici connessi con il *Joseph Project* e con il tema del turismo delle origini e del ritorno (convegni, seminari, presentazione di libri, inaugurazioni) e ho avuto colloqui con funzionari ministeriali, con esponenti delle principali associazioni di ritornati, con ghanesi a vario titolo coinvolti nei ritorni e con la direttrice dell'istituzione fondata in seno all'Unione Africana per incentivare i rapporti con le diaspore africane. Ad Accra e a Sekondi-Takoradi, capitale regionale della Western Region, ho inoltre svolto ricerche bibliografiche su quanto

²Anche ad altri studiosi europei interessati ai movimenti di ritorno è capitato d'imbattersi durante la ricerca etnografica in reazioni di estrema durezza, se non di esplicita avversità, da parte degli interlocutori afroamericani. A questo riguardo cfr. ad esempio Schramm 2005b.

riportato nella stampa ghanese intorno al turismo delle origini e indagini d'archivio sulla storia di Dixcove, di Prince's Town e dell'Ahanta.

A Dixcove e a Prince's Town, dove ho trascorso un periodo complessivo di circa sei mesi, la ricerca etnografica si è svolta mediante interviste sia in inglese che in fante (in questo caso con l'aiuto di un traduttore) e molti colloqui informali. Ho parlato con le autorità tradizionali, con gli *assemblyman*³ e con gli *abusua panin*⁴ che dovrebbero poi inserire i ritornati all'interno del gruppo familiare; ho dialogato anche con "persone comuni" che hanno avuto esperienza effettiva o semplice conoscenza di ritorni di afroamericani o che li hanno soltanto immaginati. Oltre ai momenti più formali, la ricerca sul campo è avvenuta seguendo quel metodo che l'antropologia classica definisce di "osservazione partecipante", intendendo con questa espressione che le mie conoscenze su queste comunità e le mie riflessioni sulle loro percezioni e opinioni a proposito dei ritorni afroamericani sono il frutto anche della partecipazione alle conversazioni avvenute non in modo strutturato e programmato, bensì nella quotidianità della mia permanenza nei due centri (*inter alia* Dresch, James e Parkin 2000). A Dixcove ho soggiornato in un albergo, all'epoca non in funzione, dell'*assemblywoman* di Lower Dixcove. A Prince's Town nel 2007 e 2008 ho affittato una stanza in una delle nuove costruzioni all'ingresso dell'abitato, nel 2009 invece mi sono trasferita nel più ventilato Fort Gross Friedrichsburg.

A Prince's Town ho potuto registrare aspetti relativi alla contesa di *chieftaincy*, elemento questo che è andato assumendo un rilievo crescente nella mia ricerca. Nei confronti della disputa ho sempre espresso e mantenuto una posizione di assoluta neutralità, cercando tuttavia di comprenderne cause e dinamiche in relazione anche al coinvolgimento in essa degli afroamericani. A questo proposito, benché la mia indagine si incentrasse sulle percezioni e sulle attese che a Prince's Town e ad Accra si avevano circa quel ritorno, ho ritenuto importante, se non indispensabile, confrontarmi anche gli afroamericani

³ Il termine designa la carica attribuita a quanti vengono eletti dalla comunità a propri rappresentanti nell'assemblea di distretto.

⁴ Parole fante che indicano il capo (*panin*) del gruppo familiare (*abusua*).

ritornati. Non avendo potuto incontrare di persona esponenti del gruppo, perché assenti da Prince's Town durante i miei soggiorni, ho intervistato via internet la loro presidentessa e ho avuto un colloquio con l'allora ambasciatrice statunitense in Ghana, un'afroamericana concittadina dei ritornanti di Prince's Town, personalmente interessata alla ricerca delle proprie origini.

Il *web* è stato un importante strumento di ricerca: mi ha consentito di seguire le iniziative ministeriali riguardanti il *Joseph Project* e, soprattutto, le attività dei ritornati a Prince's Town. Grazie ad internet la ricerca è dunque proseguita anche durante la fase di scrittura della tesi nel corso del 2010 e del 2011 (tutti i siti indicati sono stati funzionanti fino all'estate 2011).

In questo lavoro sono riportati stralci più o meno ampi di documenti, di locandine e di pubbliche dichiarazioni riguardanti il *Joseph Project*, nonché trascrizioni di parti dei colloqui avuti sia con rappresentanti ministeriali che con persone di Prince's Town e di Dixcove. Ho scritto solitamente per esteso i nomi dei miei interlocutori, ridotti invece a volte alle sole iniziali dietro loro esplicita richiesta o nel caso che le dichiarazioni rilasciatemi potessero in qualche modo danneggiarli.

Nel corso della ricerca sono emersi vari altri temi degni d'interesse che non ho preso in specifica considerazione se non marginalmente e talora in nota. Mi riferisco ad esempio ad aspetti celebrativi e rituali in relazione con i ritorni: dalle cerimonie dedicate a sancire il riposo degli antenati tornati nel continente originario grazie ai viaggi di ritorno dei loro discendenti, all'acquisizione da parte dei turisti delle origini di un nome "tradizionale" e al loro inserimento nelle famiglie ritrovate. Di notevole interesse è anche l'aspetto di utilizzare le analisi genetiche per ricostruire origini e provenienze, pratica molto diffusa negli Stati Uniti. Conto di approfondire in futuro entrambi questi temi, qui menzionati solo per sottolineare quanto vaste, complesse e ricche di implicazioni siano le questioni sollevate dai movimenti di ritorno in Ghana dei discendenti della tratta negriera atlantica.

Nota grafica

La grafia utilizzata nel riportare i termini in fante, twi o ahanta segue le norme date dal *Bureau of Ghana Languages*. I nomi di persone e quelli ufficiali di capi (*stool name*) sono riportati secondo la forma indicatami dagli interessati stessi, o da altri interlocutori locali nel caso di persone con cui non sono entrata in diretto contatto. Ho poi indicato nel testo tra parentesi, o in nota, le varianti di quei toponimi che presentano differenti grafie in documenti storici, nelle odierne carte geografiche o nelle indicazioni datemi dai miei interlocutori.

Ringraziamenti

I miei primi ringraziamenti vanno al corso di Dottorato in “Antropologia della Contemporaneità: etnografia delle diversità e delle convergenze culturali” del Dipartimento di Scienze Umane “Riccardo Massa” dell’Università di Milano Bicocca per avermi consentito di compiere la presente ricerca, così come alla Missione Etnologica in Benin e Africa Occidentale (MEBAO) che ha finanziato i miei spostamenti per il Ghana e nel cui ambito ho sviluppato le idee alla base di questa tesi.

Molte sono poi le persone che in vari modi hanno contribuito al compimento della mia ricerca e alla scrittura di questo lavoro e che desidero qui ricordare e ringraziare particolarmente. Esprimo innanzitutto profonda gratitudine alla prof.ssa Alice Bellagamba e al prof. Pierluigi Valsecchi, entrambi importanti e decisivi per la mia crescita professionale ed umana. Alice, come mio supervisore, nel corso degli anni di dottorato da un lato mi ha spronato a non indugiare nel recarmi sul campo, dall’altro con i suoi suggerimenti e commenti ha molto arricchito le mie conoscenze teoriche. Pierluigi mi ha introdotto all’Africa e al Ghana fin dagli anni dell’università e della tesi di laurea specialistica e da allora non mi ha mai fatto mancare i suoi preziosi insegnamenti. Il mio sentito ringraziamento va anche a tutti i professori e ricercatori del corso di dottorato; esprimo inoltre gratitudine al prof. Fabio Viti per la sua costante disponibilità e per i consigli elargitimi. Non meno utili e importanti sono stati per me i momenti di confronto con i miei colleghi, con alcuni dei quali sono ormai legata anche d’amicizia: Paola Abenante, Alessandra Brivio, Giulia Casentini, Riccardo Ciavolella, Lorenzo d’Angelo, Antonio De Lauri, Paolo Gaibazzi, Laura Menin (che mi ha permesso inoltre di raggiungere articoli per me difficilmente reperibili), Giovanna Neri, Giancarlo Pichillo, Barbara Pinelli, Massimiliano Reggi, Luca Rimoldi (cui sono anche debitrice per il costante aiuto informatico), Amalia Rossi, Daria Settineri ed Elisa Vasconi.

La mia riconoscenza va inoltre ai connazionali che mi hanno dato aiuto e supporto in Ghana: Gianna Da Re, Fabrizio e Anna Maria De Agostini, Daniele Lenci e Nii Amaa Ollennu. Esprimo poi riconoscenza alla Nunziatura Apostolica e ai religiosi francescani di Sekondi per l'aiuto logistico e la cortesia.

La mia gratitudine va anche al personale della ong Ricerca e Cooperazione, a quello degli archivi di Accra (PRAAD) e a Mr. Acheampong del *Ghana Museums and Monuments Board*. Un grato ricordo va inoltre a Joe Nkrumah sempre disponibile a spiegarmi le sue idee sul Panafricanismo, con il quale purtroppo non potrò più discutere di aspetti e riflessioni di questa ricerca.

Un sentito ringraziamento rivolgo poi a coloro che mi hanno accolto e aiutato nei due centri dell'Ahanta West District dove ho vissuto e lavorato. Per Dixcove sono riconoscente a Benjamin Ansah che mi ha fatto da interprete e alla sua famiglia, alla mia ospite *mama* Esther, a Anthony Badwe e ad Albert Aggrey, a Kobbina Stephens, a Kwamena Bentum, a Kweku Nelson e a Paul Brace per avermi donato molto del loro tempo e delle loro conoscenze. Con la stessa intensità ringrazio le preziose persone conosciute a Prince's Town: Kojo Evans Nunoo che mi ha fatto da interprete e assistente, nonché tutta la sua famiglia per l'amicizia mostratami fin da quando facevo ricerche per la tesi di laurea; John Ackah che ha reso piacevole e lievi i giorni passati a Prince's Town e James Yankey per le tante ore dedicatemi e i molti e utilissimi insegnamenti. Ringrazio Beauty Albii che mi ha soccorso quando sono stata male ed Emma Yalley per avermi accolto a Cape Coast nella sua minuscola stanza.

Questi anni di dottorato sarebbero stati sicuramente diversi senza la calorosa ospitalità con cui sono stata accolta a Como e a Milano da Ada, Bruna, Peppo, Roberto, Alessandro e Federica, Francesca, Giorgio e Alessandro.

Sono grata infine a tutta la mia famiglia per il sostegno costante, paziente e per me insostituibile. Dedico questo lavoro a Filippo, mio attento lettore, a Maretta e a Maurizio.

Capitolo I Tratte, diaspore, ritorni

«Coloro che si concentrano sulla schiavitù nelle Americhe senza considerare la schiavitù in Africa hanno trascurato una delle maggiori questioni della storia africana: gli africani sperimentarono la schiavitù non solo nelle Americhe ma anche in Africa. Per di più l'emancipazione in Africa avvenne molto più tardi [che nelle Americhe]».

Lovejoy 1983: 281.

«Quando è considerata acriticamente come categoria analitica dagli studiosi moderni, l'idea dell'Africa come la casa originaria cancella dalla diaspora africana l'alienazione, il terrificante viaggio e la vita di servitù vissuta invece da dieci milioni di persone ridotte in cattività nell'Africa sub-sahariana, togliendo l'Africa dalla geografia della diaspora africana e trasformando il continente solamente in una riserva di schiavi, non anche in una destinazione».

Larson 2008: 462.

I.1 Premessa

Al termine ritorno sono attribuibili varie sfumature, esso infatti ha una notevole un'ampiezza semantica e una serie di presupposti concettuali comuni: l'idea di un altrove in cui ci si trova, l'idea di un luogo cui in qualche modo si appartiene nonostante la lontananza ed infine l'idea di movimento, necessaria per spiegare il ritrovarsi in questo altrove ma soprattutto per attuare il ritorno o per immaginarlo. Un concetto correlato, altrettanto ampio, ricco e molto utilizzato è quello di diaspora: diaspora e ritorno sono strettamente connessi, la prima è una delle condizioni per consentire la realizzazione o l'immaginazione del secondo, è un altrove da cui si può ritornare. In alcuni casi poi il ritorno è il movimento che sancisce la fine della condizione diasporica.

Il ritorno cui si fa riferimento in questo lavoro è quello legato a una delle più grandi diaspore della storia dell'umanità: quella causata dalla tratta negriera atlantica.¹

Tratte, diaspore e ritorni sono concetti critici indispensabili per analizzare gli arrivi di afroamericani in Ghana e le politiche promosse a tale riguardo da questo paese dell'Africa occidentale che, richiamandosi al proprio passato panafricanista, in epoca recente, a partire dagli anni Novanta, ha accolto e incentivato i cosiddetti viaggi delle origini o veri e propri trasferimenti dei discendenti dei commerci schiavistici atlantici nel suo territorio.

Un'analisi dei movimenti di ritorno in Ghana da parte di persone di origine africana non può essere a mio avviso correttamente affrontata senza una preliminare riflessione sul perché questi viaggi siano percepiti e presentati da chi li compie e da chi li incentiva come ritorni. Ritorni da cosa? Per rispondere a questa domanda è necessario considerare il fenomeno storico della tratta negriera atlantica che ha prodotto il trasferimento nelle Americhe di milioni di africani i cui discendenti, oggi come in passato, si definiscono a volte diasporici e intraprendono talora viaggi o trasferimenti nel continente dei propri avi. Questi spostamenti sono concepiti da li chi compie, appunto, come *ritorni*.

In epoche e con modalità differenti l'Africa fu sede di diversi traffici d'esportazione di schiavi, di molteplici "tratte negriere", intendendo con questa espressione «*l'esportazione di africani dal continente, al fine di impiegarli come schiavi, alla volta delle isole atlantiche, delle Americhe e del mondo islamico, gestita fra i secoli XVI e XIX da sovrani, Stati, compagnie mercantili e singoli*

¹ All'inizio del suo saggio sulle tratte schiavistiche africane Olivier Pétré-Grenouilleau (2004) compie un'interessante riflessione sulla rassegna terminologica correlata al concetto di tratta, ovvero su quale sia il termine più appropriato per definirla. Nonostante l'espressione "*slave trade*" sia ormai d'uso comune nel dibattito internazionale, alcuni la criticano per il suo non sottolineare come quelli ridotti in schiavitù erano in genere individui liberi. Di qui l'uso da parte di alcuni studiosi del termine prigionieri anziché di quello di schiavi. Pétré-Grenouilleau muove inoltre anche un'altra obiezione all'espressione "tratta degli schiavi" in quanto essa non è propriamente riducibile in modo esclusivo all'Africa. Per delineare un termine che si riferisca esplicitamente alle pratiche commerciali schiavistiche africane si potrebbe allora parlare di "*black slave trade*", "*traite des noirs*" o "tratta dei neri". E' però nell'espressione di "tratta negriera" che Pétré-Grenouilleau individua la formula migliore per riferirsi alle pratiche e ai commerci schiavistici africani perché «(...) i "*prodotti*" (*gli schiavi*) e i "*produttori*" (*i negrieri*) sono risistemati nella situazione di interazione dialettica che storicamente fu loro propria. Né gli uni né gli altri vengono dimenticati » (2006 [2004]: 19). Lo stesso autore tuttavia sottolinea come la questione non sia davvero risolvibile data la connotazione razzistica e spregiativa che il termine "negro" è andato assumendo nel tempo in molte lingue.

traffickanti europei, africani, nordafricani e mediorientali» (Calchi Novati e Valsecchi 2005: 103).²

In questo capitolo è tratteggiata una panoramica generale dei commerci negrieri tra Africa occidentale e continente americano; si parla inoltre degli effetti che quei commerci ebbero sulle società africane coinvolte in essi e della pratica schiavistica nell'ambito di queste società, in modo da poter cogliere meglio le percezioni che della schiavitù e del tema del ritorno hanno i discendenti degli schiavi deportati nelle Americhe e i ghanesi. In questa ricostruzione storica specifica attenzione viene data al mondo akan e in particolare al regno Asante che partecipò a questi commerci ed è meta oggi di molti viaggi delle origini.

Nei paragrafi successivi si discute poi del concetto di diaspora così come è venuto definendosi nei dibattiti di intellettuali e di attivisti neri (primi fra tutti E.W. Blyden; W.E.B. Du Bois e M.A. Garvey) e nei confronti tra diverse discipline quali l'antropologia (*inter alia* Clifford 1994 e 2008 [1997]; Boyarin e Boyarin 1993; Hastrup e Fog Olwig 1997; Patterson e Kelley 2000; Basu 2005 e 2007; Fog Olwig 2007; Nash 2008), la storiografia africanistica (Byfield 2000; Larson 2008), la sociologia (*inter alia* Cohen 1997; Cohen e Vertovec 1999) e nell'ambito dei cosiddetti studi culturali (*inter alia* Safran 1991; Hall 1993; Gilroy 1993; Tölölyan 1996). Una volta stabilito se l'esperienza afroamericana, in base alle sue caratteristiche storiche e sociali, possa essere a livello teorico concepita o meno come diasporica, si passa poi ad analizzare il fenomeno dei ritorni che, prerogativa non esclusivamente afroamericana, ha interessato in epoche diverse popolazioni differenti.

Interpretabili come una delle molteplici risposte culturali alla dimensione diasporica e ai processi di mobilità così caratteristici dell'epoca contemporanea, i movimenti di ritorno sono divenuti solo di recente oggetto di riflessione antropologica. L'antropologia degli ultimi decenni si è infatti dedicata con particolare attenzione ed efficacia ai temi della costruzione di identità, della memoria, dei processi e delle politiche dell'appartenenza (*inter alia* Yuval Davis 2006; Krause e Schramm 2011): argomenti questi che in vario modo, come si

² Per una panoramica generale delle tratte africane di schiavi vedi da ultimo Pétré-Grenouilleau 2004.

vedrà da quanto emerso dalla ricerca etnografica, riguardano da vicino anche i movimenti di ritorno.

Nella parte finale di questo capitolo vengono infine considerate varie esperienze di ritorno in Africa occidentale: dai viaggi e dai movimenti avvenuti nel corso del Settecento e Ottocento in Sierra Leone e Liberia, a quelli soprattutto della seconda metà del Novecento in Ghana. A partire dagli anni Sessanta e con una ripresa dagli anni Novanta quest'ultimo paese infatti è divenuto tra le maggiori destinazioni dei cosiddetti viaggi o trasferimenti delle origini e dunque anche luogo di studio preferenziale per una tesi sulle dinamiche localmente suscitate dai movimenti di ritorno dalla tratta atlantica.

Nel compiere un'analisi sui ritorni in Africa è importante muoversi tra diversi ambiti disciplinari, perché molteplici sono le prospettive e le angolazioni da cui si possono e devono studiare i flussi dei ritorni e perché differenti sono stati i dibattiti di volta in volta sviluppatisi intorno ai temi del commercio di schiavi, delle diaspore e dei ritorni. Caratteristica delle pagine seguenti è dunque l'interdisciplinarietà degli approcci considerati e in particolare la ricerca di un continuo dialogo tra analisi antropologiche e storiche.

I.2 La tratta atlantica

Durata circa quattro secoli e di forte intensità, la tratta atlantica è forse tra le varie reti del commercio negriero la più ricordata e studiata. Questa centralità secondo Olivier Pétré-Grenouilleau (2004) è legata ad una serie di fattori, tra cui l'aver posto in contatto diretto tre continenti, l'aver riguardato in particolare il commercio di uomini, l'essere stata seguita dal fenomeno della colonizzazione e l'aver interessato per questo relativamente presto gli studi sull'influenza europea in Africa. Ulteriore motivo di notorietà è stata infine la nascita in Europa e nelle Americhe di quei movimenti abolizionisti che si impegnarono nel combattere specificamente i commerci schiavistici atlantici.

Varie, e oggetto di accesi dibattiti tra studiosi, sono le stime effettuate sugli uomini ridotti in schiavitù e su quanti di essi raggiunsero le Americhe.

Secondo i calcoli di Philip D. Curtin (1969) gli africani introdotti nelle Americhe sarebbero stati circa nove milioni e mezzo mentre, tenendo conto della mortalità connessa a tutte le fasi di passaggio (*middle passage*) dal momento della cattura all'arrivo nel Nuovo Mondo, gli africani imbarcati dalle coste dell'Africa occidentale sarebbero stati complessivamente circa undici milioni.³ Non molto differente la valutazione effettuata in seguito da Paul Lovejoy (1983: 19) che ha indicato in 11.313.000 il numero degli schiavi deportati oltre Atlantico dall'Africa tra la metà del Quattrocento e l'inizio del Novecento.

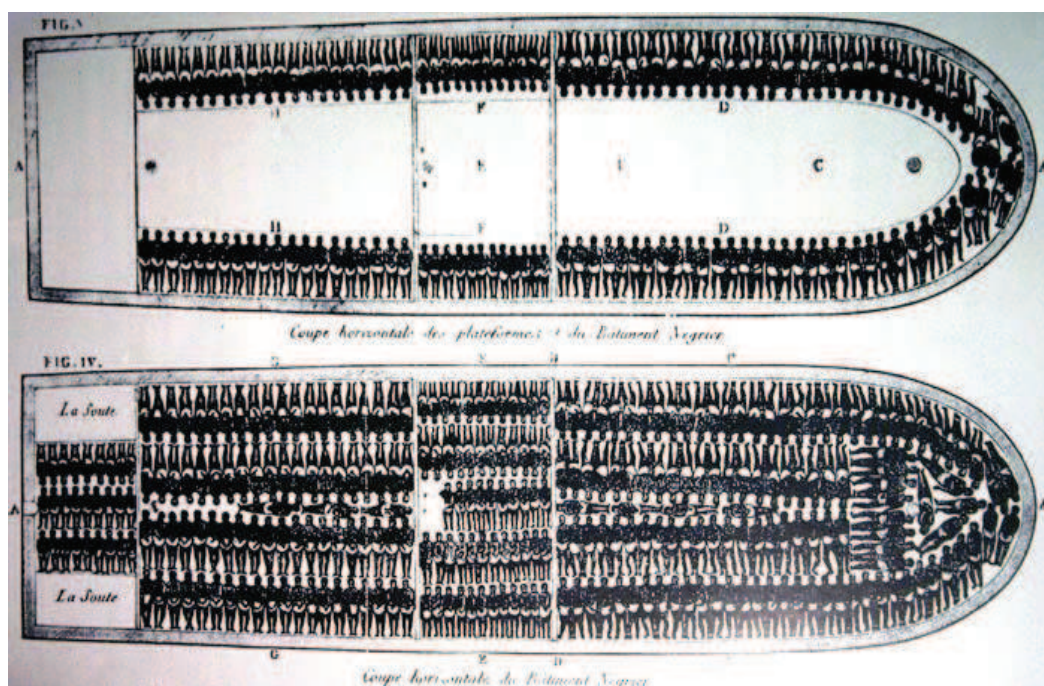


Figura 1. Rappresentazione della stiva di una nave negriera (da www.humantraffickinghub.blogspot.com).

Avviatasi con l'arrivo dei portoghesi e lo stabilimento di basi commerciali lungo le coste dell'Africa occidentale nella seconda metà del Quattrocento, la tratta atlantica iniziò ad assumere proporzioni sempre più consistenti intorno alla fine del XVI secolo con la deportazione di manodopera necessaria alle coltivazioni nei possedimenti coloniali dell'America caraibica e meridionale. E' in quel periodo infatti che i portoghesi iniziarono ad esportare in Brasile il

³ Pur non esistendo tra gli storici un pieno accordo sulle cifre legate alla tratta atlantica, si riscontra però un generale consenso sui calcoli effettuati da P.D. Curtin (1969) riguardo al volume complessivo di questo commercio; riserve sono state invece espresse circa i ritmi e le cadenze elaborati dal medesimo autore per il mercato negriero interatlantico.

sistema di coltivazione intensiva di canna da zucchero già impiantato a Capo Verde, São Tomé e Madeira. La particolare fecondità del suolo brasiliano per quel tipo di coltura rese la scelta particolarmente produttiva, tanto che nel corso del Seicento fu emulata da spagnoli, olandesi, francesi e inglesi nei rispettivi possedimenti caraibici. Alla fine del XVII secolo il numero di schiavi esportati era cresciuto notevolmente e i commerci negrieri atlantici conobbero un vero e proprio decollo.

Fu per sopperire alla scarsità nelle Americhe di braccia indigene,⁴ a causa delle condizioni ambientali sfavorevoli all'utilizzo di manovalanza europea e per il basso costo degli schiavi offerti dai mercati africani,⁵ che le varie compagnie e potenze europee introdussero nel Nuovo Mondo tra il 1450 e il 1600 circa 409.000 africani secondo i già citati calcoli di Lovejoy (1983: 19). Del resto nel Seicento i prezzi degli schiavi erano così bassi da rendere particolarmente conveniente lo spostamento di ingenti quantità di essere umani, nonostante i forti rischi che tale operazione comportava, quali gli alti tassi di morbidità e di mortalità che durante i viaggi atlantici colpivano il carico di schiavi e lo stesso equipaggio europeo (Calchi Novati e Valsecchi 2005: 105).

Nel corso del Seicento il numero di schiavi deportati nelle Americhe crebbe ulteriormente fino ad arrivare a 1.348.000 (Lovejoy 1983: 47). A causa della grande richiesta di uomini, dalla seconda metà del secolo il costo degli schiavi andò aumentando. Parallelamente s'incrementò il numero delle imprese dedite al commercio negriero: inizialmente furono mercanti genovesi e tedeschi a intraprendere i traffici schiavistici, poi furono soprattutto portoghesi e olandesi, mentre dalla fine del XVII secolo si diedero a tali commerci compagnie di varia nazionalità (britanniche, francesi, danesi, svedesi, brandeburghesi e successivamente anche americane) che spesso ricevettero uno *status* ufficiale da parte dei rispettivi governi. Di norma queste compagnie – quali ad esempio l'inglese *Royal African Company*, l'olandese *West Indische Compagnie* o la prussiana *Kurfürstliche Afrikanisch-Brandenburgische*

⁴ Si ricordi la giustificazione della tratta fatta dal domenicano Bartolomé de Las Casas che giudicò il commercio negriero indispensabile per salvaguardare gli indigeni americani falcidiati dall'arrivo europeo e meno resistenti al lavoro rispetto agli africani (cfr. *inter alia* Pétrel-Grenouilleau 2006 [2004]: 69 e Calchi Novati e Valsecchi 2005: 104).

⁵ Per un'analisi del costo degli schiavi durante le fasi dei commerci negrieri atlantici si rimanda a Manning 1990: 93 e 94, e in generale a tutto il capitolo V in cui l'autore discute gli aspetti economici della tratta.

Compagnie – stringevano accordi e alleanze commerciali con realtà politiche della costa africana nei cui territori costruivano fortezze e avamposti destinati a custodire gli schiavi acquistati fino al loro trasferimento sulle navi.

Tra la seconda metà del XVII secolo e la fine del XVIII la tratta atlantica toccò il suo apice e si ebbe una graduale crescita dei prezzi: sulle coste dell'Africa occidentale il costo medio di uno schiavo era di 5 sterline negli anni Settanta del Seicento, intorno alle 25 sterline a metà del Settecento (Manning 1990: 94). Questi aumenti provocarono un'importante variazione nella domanda di schiavi: se in una prima fase venivano richiesti soprattutto uomini, a metà del XVIII secolo venivano ricercate persone di entrambi i sessi in modo da favorirne la riproduzione *in loco*.

Nel Settecento il numero degli schiavi esportati nelle Americhe arrivò a 6.090.000 (Lovejoy 1983: 47) a causa dell'enorme accrescersi della domanda di manodopera dovuto al diffondersi delle piantagioni di cotone nelle colonie inglesi, francesi e spagnole dell'America settentrionale e all'utilizzo di schiavi nelle attività minerarie del Brasile, dove invece la coltivazione della canna da zucchero conobbe un declino. Solo a partire dall'ultimo decennio del Settecento la richiesta e l'esportazione di schiavi dall'Africa iniziò a ridursi grazie all'aumento della natalità tra gli schiavi delle piantagioni americane. La diminuzione continuò nel secolo successivo: tra il 1800 e il 1900 il numero degli schiavi deportati nelle Americhe decrebbe a 3.466.000 (Lovejoy 1983: 142).

Furono le regioni tropicali dell'Africa centrale e occidentale ad avere un ruolo di primo piano nel fornire schiavi destinati ai commerci atlantici. Seguendo la ricostruzione compiuta da Lovejoy (1983),⁶ a partire dal XVII secolo la prima fonte di schiavi per le Americhe furono le aree dell'Angola e del Congo, seguite da quella che era conosciuta come la Costa degli Schiavi (baia del Benin) che a fine Seicento conobbe un rapido aumento nell'esportazione di esseri umani: questi traffici continuarono in entrambe le zone fino alla cessazione dei commerci negrieri atlantici. Agli inizi del Settecento anche la Costa d'Oro registrò un forte incremento nell'offerta di schiavi così come avvenne nella baia del Biafra, attorno al delta del Niger, dagli anni Quaranta dello stesso secolo. L'offerta di schiavi si concentrò anche nell'area circostante

⁶ In particolare si rimanda al terzo capitolo, Lovejoy 1983: 47-67.

il fiume Bandama (prima del 1750), sulle coste vicino al Futa Djalon (fra il 1750 e il 1760) e, in epoche diverse, nei porti delle odierne città di Monrovia e FreeTown. Se in Costa d'Oro il commercio scemò già agli inizi dell'Ottocento, nella baia del Biafra i traffici continuarono invece fino alla metà circa del secolo. Pur se meno intensamente rispetto alle zone appena elencate, ma tuttavia in modo sempre costante, anche la Senegambia, già connessa al mondo musulmano dell'interno, fornì schiavi per i commerci atlantici.

Questi traffici vengono anche definiti triangolari perché nel momento del loro massimo rendimento le compagnie mercantili che trasportavano schiavi dalle coste africane nelle Americhe avevano sviluppato la particolare strategia di seguire una rotta, appunto triangolare, che consentisse ai bastimenti di viaggiare sempre a carico pieno, traendo così il massimo rendimento da ogni tragitto. Le navi partivano dai porti industriali europei, quali ad esempio quelli di Liverpool e di Bordeaux, cariche di merci prodotte o acquistate in Europa (tra cui polvere da sparo, armi da fuoco, tessuti, vetro, pietre preziose, ceramiche, utensili, tabacco ed alcool)⁷ che vendevano sulle coste africane ove invece imbarcavano schiavi da rivendere nel continente americano. Dalle Americhe infine le imbarcazioni ripartivano alla volta delle madrepatrie europee cariche di materie prime quali zucchero, cotone, rum e altre merci che venivano poi lavorate in Europa.

Il sistema di triangolazione fu particolarmente profittevole per i vari paesi europei, ma fu proprio lo sviluppo industriale delle loro economie a far declinare le esportazioni di schiavi dall'Africa a partire dalla fine del XVIII secolo. Questo fenomeno, in concomitanza con la fervida attività dei movimenti abolizionisti, portò a decretare l'illegalità prima, e a sancire poi la fine della tratta negriera atlantica.⁸ La Danimarca fu il primo paese ad abolire i commerci di schiavi nel 1792,⁹ seguirono quindi una prima abolizione da parte francese nel 1794¹⁰ e via via quelle britannica (1807), statunitense (1808), spagnola (1811), olandese (1814) e svedese (1815). L'ultimo paese europeo a vietare e ad abbandonare i

⁷ Si rimanda a Anquandah 1999 per una panoramica generale sui reperti archeologici ritrovati attorno al castello di Cape Coast, che offre testimonianza dei prodotti importati dall'Europa.

⁸ Per un approfondimento sui movimenti abolizionisti cfr. Langdon-Davis 1993 e Drescher 1994. Per un esempio di attività abolizionista svolta da un ex-schiavo cfr. Equiano 1789.

⁹ La legge tuttavia divenne effettiva nel 1803.

¹⁰ Abolito durante la rivoluzione francese, il commercio di schiavi fu nuovamente praticato sotto Napoleone per essere poi definitivamente bandito nel 1848.

commerci atlantici di schiavi fu il Portogallo nella seconda metà dell'Ottocento. Dopo decenni di attività di controllo, in mare e sulle coste, da parte delle nazioni abolizioniste,¹¹ è intorno agli anni Ottanta del XIX secolo che la tratta negriera atlantica si concluse effettivamente.

I.3 Il commercio di schiavi all'interno dell'Africa

Quali sono stati gli effetti della tratta atlantica sulle società africane? In Africa esistevano forme di schiavitù precedenti all'arrivo europeo nel XV secolo? Intorno a queste domande tra gli anni Sessanta e Ottanta del Novecento si è sviluppato un acceso dibattito tra storici dell'Africa. In questa discussione storiografica c'era chi, come Walter Rodney (1966 e 1972), denunciava gli effetti catastrofici che i commerci negrieri atlantici avrebbero avuto sullo sviluppo dell'Africa tra cui la diffusione di una schiavitù totale e violenta, differente dalle varie forme di subordinazione o di "schiavitù domestica" caratteristiche di molte società africane. John D. Fage (1969 e 1989) fu tra i primi a replicare a queste tesi sostenendo che, già prima dell'arrivo degli europei, molte realtà politiche africane praticavano forme di schiavitù simili a quelle perpetrate con i commerci atlantici e che essi, in generale, non ebbero conseguenze devastanti su tutte le società del continente nero. Secondo Fage la tratta atlantica espanse e rafforzò il commercio di schiavi ma se questo comportò trasformazioni dei sistemi politici e delle stratificazioni sociali decretando il declino demografico e politico di alcune società, fu causa al contempo dell'emergere e del consolidarsi di altri stati e realtà sociali. Rodney, storico guyanese di origine africana, accusava Fage e studiosi di discendenza europea di faziosità filo-occidentale nel ricostruire la storia della schiavitù in Africa, della tratta atlantica, dei ruoli in essa ricoperti da africani e delle responsabilità europee.¹² Fage invece, storico britannico dell'Africa occidentale, imputava a

¹¹ Al contrario degli stati europei, il Brasile, Cuba ed anche gli Stati Uniti avevano infatti ancora bisogno di importare manodopera da impiegare nelle proprie piantagioni.

¹² Ancor oggi intellettuali e accademici afrocentrici, per lo più afroamericani, muovono queste accuse (cfr. ad esempio Gomez 1998) attribuendo le responsabilità della tratta solo ad europei o

Rodney di compiere inaccettabili generalizzazioni nell'estendere a tutta l'Africa le analisi da lui effettuate sulle società dell'Alta Guinea del XV secolo; lo accusava soprattutto di essere politicamente e ideologicamente schierato: un anti-capitalista, panafricanista e afrocentrico, prigioniero del romantico mito del "buon selvaggio" corrotto dall'Europa e dal suo sistema economico e al tempo stesso ingenuo nel sottovalutare la partecipazione africana ai commerci schiavistici. Secondo Fage (1989) nello studio dei commerci negrieri non bisogna sminuire le capacità e le scelte politico-economiche delle autorità e dei mercanti africani che in generale, fino al XIX secolo, ebbero in questi commerci comportamenti e responsabilità pressoché pari a quelli degli europei: sia gli uni che gli altri conobbero e praticarono forme di schiavitù ed entrambi cercarono di trarre il massimo profitto dalla tratta negriera. Come ricordava Fage (1989: 108-109) in replica a Rodney, l'esistenza in Africa occidentale di forme di schiavitù e di commerci schiavistici precedenti alla richiesta europea è documentata dai primi resoconti quattrocenteschi di navigatori europei. Alvise Cadamosto nel 1482, nel riferire del suo viaggio lungo le coste dell'attuale Senegal, scriveva di un re wolof e dei suoi schiavi destinati in parte a lavori agricoli, in parte ad essere venduti a mercanti arabi, "mori" e cristiani. Eustache de la Fosse nel 1482 raccontava come sui litorali della Costa d'Oro realtà politiche locali comprassero in cambio di oro gli schiavi imbarcati nel suo vascello nei territori della moderna Liberia. Duarte Pacheco Pereira nel 1482 dava notizie analoghe a proposito degli affari condotti in Costa d'Oro vendendo schiavi comprati dal regno del Benin, da lui descritto particolarmente ricco di prigionieri perché in costante guerra con i propri vicini.¹³

La diatriba tra Fage e Rodney ha animato il dibattito storiografico africanistico degli scorsi decenni e ha portato alla produzione di una copiosa serie di studi sui commerci di schiavi sia in ambito africano che intercontinentale. Questi studi hanno affrontato le questioni quantitative connesse ai commerci negrieri¹⁴ e hanno dibattuto anche l'esistenza o meno di

a musulmani incorrendo così nello stesso errore che Fage rimproverava a Rodney (cfr. in particolare Rodney 1966: 431 e 440-441, Fage 1969: 395-396 e 1989: 103 e 108-110).

¹³ I resoconti di questi tre esploratori sono pubblicati da Crone 1937, Mauny 1956 e Fulche-Delbosc 1897.

¹⁴ Le discussioni tra Rodney e Fage sorsero proprio in conseguenza della disputa – cui diede avvio il già citato e pionieristico lavoro di Curtin (1969) – circa il numero degli esseri coinvolti nella tratta atlantica.

una schiavitù interna all'Africa in età più remota, differente dai traffici suscitati dalle richieste musulmane ed europee di manodopera servile.

A questo proposito, secondo Claude Meillassoux (1986), ancorché forme di schiavitù siano esistite in Africa occidentale anche nell'ambito delle comunità da lui definite domestiche, tali manifestazioni di dipendenza tuttavia non rappresentarono un fenomeno di schiavismo *stricto sensu*, ma furono l'esito piuttosto del cattivo funzionamento di società basate su principi di lignaggio, comunità non sempre pronte ad assorbire all'interno della propria struttura la presenza di non-parenti, di stranieri. Secondo Meillassoux per tanto la schiavitù interna all'Africa e precedente allo sviluppo del commercio esterno era più che altro un'eccezione aleatoria, non una pratica istituzionalizzata e sistematica nella vita di queste società che, secondo lo studioso, non possono essere propriamente definite schiaviste. Di analogo parere è Paul Lovejoy (1983) secondo cui la schiavitù in Africa occidentale ha subito trasformazioni dinamiche nel corso della storia: da pratica marginale di società strutturate sul principio della parentela, con l'espansione musulmana prima e, in seguito, con l'arrivo europeo e il conseguente accrescersi della domanda di manodopera servile, la schiavitù andò strutturandosi in un vero e proprio mercato negriero e si trasformò anche la concezione stessa degli schiavi e del loro utilizzo. Prima della penetrazione musulmana e dell'arrivo europeo nelle società basate su unità di parentela come quelle africane, gli schiavi venivano inseriti all'interno dei lignaggi. La schiavitù era una delle molteplici forme di dipendenza, un mezzo per controllare le persone in situazioni in cui la parentela rimaneva tuttavia l'istituzione principale. Gli individui possedevano schiavi insieme ad altri tipi di dipendenti, ma nell'organizzazione delle società la pratica schiavistica non era centrale.

Se in Africa l'esistenza della schiavitù può essere registrata già dal III millennio nell'Egitto faraonico, è dal VII secolo dell'era cristiana che vennero a delinearsi quelle congiunture storiche che portarono ad un aumento considerevole della richiesta di manodopera servile nera all'interno e all'esterno del continente africano (Pétre-Grenouilleau 2006 [2004]: 22 e 26). In altre parole è con le conquiste arabe in Africa settentrionale e con la penetrazione dell'Islam nel continente che in alcune regioni africane – a partire da quelle più vicine al Mediterraneo, al Golfo Persico e all'Oceano Indiano – vennero a formarsi reti commerciali legate al procacciamento di schiavi e alla loro esportazione

dall'Africa e che in alcune zone, anche dell'area subsahariana, avvennero trasformazioni sia del concetto di schiavo, sia della pratica schiavistica. Queste mutazioni accaddero ad esempio in alcune zone con l'introduzione delle leggi islamiche, con la diffusione del concubinaggio e degli eunuchi o anche con la possibilità di utilizzare schiavi nell'apparato burocratico, nell'esercito e di conferire loro specifici titoli militari islamici. Con la richiesta di schiavi da parte delle popolazioni musulmane, così come successivamente con la domanda europea, i commerci negrieri cambiarono: gli schiavi cominciarono ad essere prodotti anche per il mercato esterno che li acquistava, scambiandoli con altre merci importate nel continente africano. L'Africa subsahariana divenne dunque un serbatoio di schiavi: l'impossibilità formale secondo le leggi islamiche di ridurre in schiavitù popolazioni convertite all'Islam e la conseguente insufficienza di schiavi portarono alla necessità di creare e incrementare reti di approvvigionamento esterne basate sul principio dell'acquisto e su quello del tributo. Le società soggiogate e i mercanti musulmani presero così a spingersi sempre più all'interno del continente per rifornirsi di prigionieri. Il "fattore musulmano" (Lovejoy 1983: 15) fu quindi determinante nella costituzione di tutte le tratte interne, di quelle transahariane ma anche di quelle orientali che rifornirono di schiavi l'Africa settentrionale, il Mediterraneo, l'Europa, il Medio ed Estremo Oriente¹⁵ attraverso il deserto del Sahara, le coste africane orientali, il Mar Rosso e l'Oceano Indiano.

Anche l'arrivo europeo nella seconda metà del Quattrocento e i commerci schiavistici che ne derivarono hanno portato trasformazioni nelle pratiche di schiavitù delle società africane con cui gli europei si relazionarono, trasformazioni profondamente diverse però da quelle derivate dalla penetrazione islamica che, ad esempio, non si spinse mai, o vi arrivò solo parzialmente, sulla Costa di Guinea. Con la venuta degli europei in Africa occidentale la schiavitù divenne un'istituzione importante, tuttavia secondo Lovejoy la pratica schiavistica in molti luoghi coinvolti nei traffici negrieri atlantici continuò ad

¹⁵ Gli schiavi africani arrivarono già dal VII secolo in Cina e dal IX/X in India (Pétré-Grenouilleau 2006 [2004]: 114). Il fenomeno delle tratte orientali, benché più esteso in termini temporali, interessò tuttavia «una porzione abbastanza ridotta del totale degli individui esportati dal continente dal XV secolo in poi e il volume del traffico annuo era abbastanza basso. Le esportazioni acquisirono un peso numerico consistente solo nel corso del XVIII secolo» (Calchi Novati, Valsecchi 2005:104) per poi estinguersi a fine Ottocento in concomitanza dell'affermarsi del dominio coloniale europeo.

essere interpretata e regolamentata all'interno delle strutture di lignaggio. La schiavitù di lignaggio condivideva tutti i tratti basilari degli altri tipi di schiavitù: il considerare lo schiavo una proprietà, il togliergli la sua identità, lo sfruttarlo come forza produttiva e riproduttiva anche ricorrendo all'uso della violenza. Per quanto riguarda le conseguenze della tratta atlantica interne all'Africa occidentale, la differenza fondamentale rispetto ad altre schiavitù d'esportazione è data dall'assenza di influenze straniere a livello ideologico: le attitudini e le percezioni europee verso la pratica della schiavitù non furono in generale fatte proprie dalle società africane coinvolte nei commerci atlantici, come avvenne invece in altre zone dell'Africa toccate dagli scambi e dalle concezioni islamiche sulla schiavitù.

Un ruolo non meno significativo nello sviluppo del mercato schiavistico è stato quello svolto dall'Africa nera, specialmente in rapporto alla tratta atlantica in cui le reti commerciali islamiche ebbero, come si è appena detto, poca o nulla incidenza.¹⁶ Nessuno dei mercati negrieri sarebbe potuto esistere infatti senza una cospicua ed elastica offerta africana di prigionieri. Erano gli africani a gestire l'approvvigionamento di schiavi: i vari sistemi politici dell'Africa subsahariana non solo producevano schiavi per mezzo di guerre e razzie o secondo le proprie logiche e norme consuetudinarie (pagamento di tributi o imposte, debiti, punizione per certi reati, abbandono o vendita di bambini, asservimento volontario), ma ne organizzavano anche e ne regolamentavano la vendita attraverso le *élites* mercantili locali. La vendita non era diretta esclusivamente verso il mercato esterno: le società africane erano le prime a utilizzare e ad assorbire gli schiavi il cui *surplus* veniva poi venduto a seconda dei bisogni del momento e delle consuetudini dell'epoca. I poteri africani furono,

¹⁶ Pétré-Grenouilleau (2006 [2004]: 199-200), riprendendo il pensiero di Lovejoy (1983), sottolinea come occorra distinguere tra le regioni dell'Africa atlantica che erano sotto l'influenza dei mercanti musulmani e quelle che ne erano prive. La vera differenza era infatti tra gli stati costieri e le società della savana che erano musulmane o particolarmente legate a quel mondo. Pur se i musulmani estesero i propri commerci anche in aree dell'Africa occidentale non islamizzate, essi per motivi etici e religiosi generalmente preferirono non vendere schiavi ai cristiani. Vi erano anche ragioni politiche ed economiche: "l'economia della savana" necessitava di un numero elevato di manodopera servile. La minor partecipazione di mercanti musulmani al commercio negriero atlantico non vuol dire quindi, come si è visto, la presenza nelle aree islamizzate di un minor numero di schiavi o l'assenza del sistema schiavistico, bensì una certa autonomia dei mercanti musulmani dal "mondo atlantico": il loro commercio era diretto soprattutto verso l'interno e le zone d'influenza musulmana.

in altri termini, i padroni degli scambi avvenuti in Africa: non semplici collaboratori, ma attivi e fondamentali perpetuatori dei commerci negrieri.¹⁷

Le tratte interne ebbero dunque un ruolo rilevantissimo nelle storie del continente africano. Secondo Patrick Manning (1990: 92) prima del 1850 un terzo degli schiavi restò in Africa nera, percentuale fortemente accresciutasi negli anni successivi: a partire dagli ultimi venti anni dell'Ottocento pressoché tutti gli uomini ridotti in schiavitù rimasero in Africa. Per Martin Klein (1986) anche durante gli anni d'oro delle tratte occidentali la maggior parte degli schiavi restò all'interno del continente e, come ricorda François Renault, *«l'aggettivo interno non deve essere visto come una sorta di attenuazione solo per il fatto che le vittime rimasero sul suolo africano»* (1988: 158). Concorde sull'importanza costituita dalle tratte schiavistiche interne è Pier M. Larson (2008) che ricorda come anche i commerci di schiavi interni all'Africa vadano considerati nello studio sulle diaspore africane, spesso erroneamente associate solo agli schiavi deportati nelle Americhe e ai loro discendenti. Cattura, alienazione dalla propria famiglia, viaggi terrificanti interni all'Africa, anni o vite intere spese servendo un padrone sono situazioni proprie anche degli schiavi rimasti nel continente africano, di coloro che hanno vissuto la propria diaspora in Africa; torneremo a discuterne nel trattare delle diaspore africane.

Anche gli effetti che i commerci esterni di schiavi ebbero sulle società africane più colpite dalle razzie e dalle guerre produttrici di schiavi hanno suscitato dibattiti storiografici. Queste realtà politiche vennero deprivate in maggiore o minore misura della fascia produttiva della popolazione con gravi conseguenze demografiche, economiche, politiche e sociali. Le guerre tuttavia, come si è accennato, non furono l'unico e devastante mezzo usato da realtà africane per procacciarsi manodopera servile, solo alcune società in determinati periodi e fasi mossero campagne belliche non per fini politici ma come modo per produrre schiavi, come ad esempio il regno del Dahomey tra XVIII-XIX secolo. Ogni regione interessata ai commerci di schiavi, a seconda delle epoche e dei momenti politici, seguì metodi e logiche proprie: nell'Asante, di cui si tratterà

¹⁷ Per quanto riguarda la tratta atlantica Pétré-Grenouilleau (2006 [2004]: 21) riporta che solo il 2% dei prigionieri fu catturato direttamente da negrieri giunti dal mare (europei e americani), modalità questa piuttosto rara e riportabile soprattutto all'epoca in cui il commercio atlantico di schiavi era ancora allo stato nascente. Sul ruolo svolto dalle società africane nei commerci schiavistici cfr. anche Manning 1990 e Thornton 1998.

più approfonditamente a breve, gli schiavi erano solitamente ricevuti sotto forma di tributo dalle realtà politiche sottomesse. Gli schiavi venivano poi utilizzati in vario modo: nei lavori agricoli, nel settore minerario, nelle attività militari, nei commerci, nei servizi domestici o sacrificati per cerimonie funerarie di defunti di alto rango (Wilks 1993; Valsecchi 2004). Solo una parte dei prigionieri dunque era destinata al commercio costiero con gli europei e secondo Fage (1989) neanche la migliore: si trattava di un *surplus* che non doveva essere inserito e utilizzato localmente o che per motivi politici ed economici (ad esempio la necessità di acquisire alcuni prodotti di manifattura europea) si preferiva vendere per commerci esterni. Per valutare l'impatto dei commerci negrieri sulle società dell'Africa subsahariana bisogna sempre considerare che i procacciatori di schiavi – realtà politiche, mercanti o poteri di altro genere – per le varie tratte esterne che attraversarono l'Africa furono innanzitutto accumulatori di schiavi per loro stessi. E' inoltre necessario osservare che la tratta e l'esportazione di schiavi non furono fenomeni generalizzabili a tutto il continente africano: mentre l'Africa occidentale e quella orientale, seppure in epoche e con modalità differenti, conobbero entrambe commerci negrieri d'esportazione, alcune zone dell'Africa meridionale ne furono invece totalmente escluse. Con la secolare esportazione della fascia di popolazione più attiva in termini di produzione e riproduzione, la tratta negriera d'esportazione comportò certo un generale impoverimento demografico del continente africano, ma gli effetti provocati dalle tratte hanno colpito in modo non omogeneo le varie società africane. Alcune regioni dell'Africa in seguito al rapporto con mercanti stranieri e al commercio di esseri umani hanno conosciuto periodi di grande arricchimento e crescita, altre invece ne furono fortemente danneggiate come ancora oggi mostrano la bassa densità demografica e il sottosviluppo economico delle aree che furono oggetto di razzie; per quanto concerne l'Africa occidentale il divario demografico tra le zone asante e quelle settentrionali dell'odierno Ghana ne offre un buon esempio (Calchi Novati e Valsecchi 2005: 110-111).¹⁸

¹⁸ La lista delle esemplificazioni potrebbe essere lunga, come è stato sottolineato da Calchi Novati e Valsecchi, per esempio in relazione al divario tra le regioni «*del Congo e gli altopiani angolani, fra le coste dell'Africa orientale e gli altopiani immediatamente nell'interno, fra la parte centro-settentrionale del Sudan e il meridione del paese e le terre dell'odierno Centrafrica*» (Calchi Novati e Valsecchi 2005:111). Come ricordato dai due autori è piuttosto difficile stimare le conseguenze di una tale perdita di popolazione in un continente già di per sé poco popolato, di qui le critiche e le contestazioni ai calcoli di Manning sulla mancata crescita

Per quanto riguarda specificamente l’Africa occidentale e la tratta atlantica l’arrivo degli europei e i loro commerci hanno interessato, come si è visto, aree differenti con esiti appunto molto diversificati e con un’intensità varia a seconda delle epoche. Senza dubbio, la presenza europea in Africa occidentale tra Quattrocento e Ottocento ha costituito in generale un fenomeno epocale con l’inserimento dell’Africa nell’ambito del nuovo grande sistema globale affermatosi dopo la scoperta delle Americhe,¹⁹ tuttavia, per comprendere appieno l’impatto che ha avuto sulle società africane, è importante considerare che essa è stata solo una *«fra le tanti realtà operanti nel continente e quasi sempre non una delle più rilevanti, quando non addirittura – per molte comunità più lontane dalle coste – solo una conoscenza intermediata, remota, quasi leggendaria»* (Calchi Novati e Valsecchi 2005: 100) .

I.4 Conseguenze della tratta atlantica nel Golfo di Guinea: l’esempio akan

Tra gli effetti della tratta atlantica in Africa vi fu quello di trasformare le istituzioni e le economie delle società che furono maggiormente coinvolte nei commerci schiavistici, dalla fase della cattura a quello dello smercio agli europei. Nelle regioni interessate dal fenomeno, i traffici atlantici di schiavi determinarono spostamenti di popolazioni e di capitali, cambiarono le logiche

demografica dell’Africa occidentale causata dalla tratta negriera. Anche se il commercio atlantico di schiavi non ha inciso in modo troppo radicale sulla crescita demografica si può affermare, in generale, che l’abbia ritardata per circa due secoli con conseguenze sulle possibilità di sviluppo di società ed economie africane, soprattutto se si considera che la questione demografica è stata quasi sempre presente nella storia africana e che *«nel medesimo periodo altre parti del mondo conobbero tassi eccezionali di aumento demografico, in particolare l’Estremo Oriente. Considerando l’insieme di Europa, Americhe, Medio Oriente e Africa, la proporzione degli africani sul totale scende dal 30 per cento del totale nel 1600 a poco più del 10 nel 1900»* (Calchi Novati e Valsecchi 2005: 111-112).

¹⁹ La presenza europea sulle coste africane, non omogenea nella sua distribuzione, costituì un fattore importante per molte società costiere che ne furono profondamente caratterizzate a livello economico, sociale, culturale, politico e anche demografico. Si pensi ad esempio ai gruppi afroeuropei presenti in alcuni paesi dell’Africa occidentale e al ruolo da essi svolto nella storia locale e in rapporto agli europei. Per quanto riguarda il Golfo di Guinea in particolare rilevante è stata la presenza di famiglie meticce ad esempio nelle città di Elmina, di Cape Coast e di Ouidah.

produttive e le reti commerciali, provocarono profonde mutazioni nel quadro geopolitico. L'affermazione dell'economia atlantica ebbe dunque sì conseguenze notevoli sulle società africane delle zone forestali come di quelle costiere, dell'Africa centrale come di quella occidentale: si considerino ad esempio i differenti casi rappresentati dal regno del Kongo²⁰ e, nell'area del Golfo di Guinea, da quello del Benin²¹ e dal Dahomey.²²

Anche in Costa d'Oro i commerci con gli europei ebbero notevoli conseguenze politiche, sociali ed economiche. In questo paragrafo si illustrano gli effetti che i traffici ebbero sulle società akan comprese tra gli odierni stati della Costa d'Avorio e del Ghana. Ivor Wilks (1993) ha mostrato come con il passaggio all'economia atlantica queste comunità mutarono radicalmente: da un'economia sostanzialmente di caccia e raccolta passarono ad una agricola più adatta e correlata al rapido aumento di popolazione. Secondo Wilks anche a livello di organizzazione sociale la crescita e il nuovo sistema produttivo comportarono cambiamenti ovvero il crearsi di nuovi istituti, quali quello del matrilineaggio e del matriclan, capaci di assorbire e comprendere l'accrescimento demografico dovuto soprattutto all'importazione della manodopera necessaria ad addomesticare la foresta e ad estendere le coltivazioni. Le società akan insediate nelle aree forestali di cui stiamo trattando furono dunque le prime ad acquistare schiavi necessari nei lavori agricoli, ma

²⁰ Fondato tra XIV e XV secolo a Sud del tratto finale del fiume Congo, il regno omonimo si sviluppò come realtà politica discretamente centralizzata sotto l'autorità di un re (*mwene*). A fine del XV secolo, quando arrivarono i portoghesi sulle coste (1482) una serie di regni vicini riconoscevano il primato del Kongo. Il *mwene* Nzinga Nkuwu si convertì al cattolicesimo e aprì il paese ai nuovi giunti così come fece anche il figlio Nzinga Mbemba che avviò processi di cristianizzazione e innovazione dello stato. Tuttavia la crescente richiesta portoghese di schiavi deteriorò non solo i rapporti ma anche il quadro socio-politico ed economico del regno: le pratiche predatorie legate alla tratta schiavistica e l'insicurezza che ne derivò favorirono fenomeni di rivolta e di anarchia. Vani furono gli appelli contro la tratta e l'ingerenza europea rivolti dalla monarchia, rimasta cattolica, alla Santa Sede. Dopo alleanze con gli olandesi e lo scontro con i portoghesi, il regno del Kongo nella seconda metà del XVII secolo andò disgregandosi e nel Settecento si frantumò in una serie di potentati divenendo un vassallo del Portogallo di cui nel 1857 fu proclamato protettorato.

²¹ Regno degli edo, fu fra i più antichi dell'Africa occidentale. Città-stato dal X secolo, nel XIII vide l'insediamento della casa reale di Ife che, soprattutto nel XV secolo con l'*oba* (re) Eware avviò un'espansione cui contribuirono sia l'essere il terminale dei traffici del bacino del Niger, sia i rapporti commerciali con i portoghesi sulla costa. A metà del Cinquecento il regno dominava infatti tutta l'area compresa tra il delta del Niger e Lagos.

²² Sorto agli inizi del XVII secolo da *dada* (re) Do-Aklin, membro della dinastia della città-stato di Allada, che si rese indipendente e fondò la città di Abomey, il regno del Dahomey si espanse e impose nella regione dedicandosi al commercio negriero con gli europei e contendendo il controllo delle vie di traffico agli altri potentati dell'area. Il regno del Dahomey fu una delle realtà politiche che dopo l'abolizione dei commerci negrieri atlantici seppero meglio convertire la propria economia.

anche nell'estrazione dell'oro la cui richiesta andò aumentando con l'arrivo degli europei sulle coste nel XV secolo.

Come si è visto nel paragrafo precedente, furono proprio le realtà locali ad acquistare inizialmente schiavi dai bastimenti portoghesi in cambio di oro: coloro che controllavano la produzione aurifera divennero quindi i principali acquirenti di manodopera servile, impiegata anche nel settore agricolo. E' in questo periodo e all'interno di tali processi di crescita demografica, politica ed economica attorno alle figure di mercanti e di imprenditori, i cosiddetti *big man* o principi-mercanti, che si andarono delineando quelle situazioni socio-politiche che divennero in seguito vere e proprie entità politiche dell'interno della Costa d'Oro (Valsecchi 2002). La regione era attraversata e intessuta da una serie di reti commerciali²³ e politiche che univano diversi mercanti tra loro dall'entroterra forestale fino alle coste.²⁴ Nella seconda metà del Seicento però la richiesta europea di schiavi superò quella dell'oro e quei sistemi politico-mercantili di reti si sfaldarono: alcune realtà scomparvero ed altre, più forti militarmente, si affermarono dando vita a nuove formazioni politiche che divennero gli interlocutori principali degli europei.²⁵ E' questo il caso degli stati fante sulla costa e del regno asante nell'entroterra.

Formatesi tra il XV e XVI secolo a seguito delle migrazioni sulla costa dell'attuale Central Region del Ghana di popolazioni akan provenienti dalle zone forestali, le realtà politiche fante (come quelle di Mankessim, di Elmina o di Cape Coast) si imposero sul territorio tra il Quattrocento e l'Ottocento divenendo i principali intermediari nei traffici tra gli europei e i poteri dell'entroterra, come appunto l'Asante. I centri fante sostituirono le precedenti reti mercantili e ne crearono altre nuove che collegarono la costa con l'interno segnando non solo un'espansione economica dell'area, ma anche politica e militare.

²³ La più nota è quella dei cosiddetti akani (cfr. Valsecchi 2002: 195).

²⁴ Per una panoramica su questi rapporti e sulle loro trasformazioni si veda Valsecchi 2002: 195-200.

²⁵ Calchi Novati e Valsecchi (2005: 113) sottolineano come il declino di questo sistema mercantile e quadro politico fu dovuto anche all'inasprirsi dei conflitti per il controllo del *surplus* agricolo tra mondo rurale e urbano, tra il ceto dirigente cittadino e quello contadino. Tra XVII e XVIII secolo molti centri urbani scomparvero e alcune zone forestali si spopolarono con il declino delle reti mercantili: tutto ciò provocò una diminuzione della produzione aurifera e agricola e una ruralizzazione delle attività artigianali.

Un altro effetto sulle realtà locali della presenza europea sulla costa fu infatti quello di contribuire ai radicali cambiamenti avvenuti nella seconda metà del Seicento nelle tecniche belliche e nell'organizzazione militare di queste nuove realtà statali. Nacquero eserciti di massa, non più formati da schiavi o da milizie cittadine, ma da popolazione libera reclutata in base a nuove forme di tributo: anziché riscuotere una tassa in oro, il potere centrale richiedeva prestazione militari e parte del raccolto. L'accrescersi delle capacità militari decretò l'avvio di politiche di grande espansione territoriale e al contempo la produzione di una considerevole quantità di prigionieri da impiegare, come si è visto, all'interno dello stato stesso e anche per soddisfare la crescente e proficua richiesta europea. Come è stato ben descritto da Claude Meillassoux (1986) nella sua analisi della schiavitù in Africa occidentale e come è stato anche sottolineato da Gianpaolo Calchi Novati e Pierluigi Valsecchi (2005: 114) riguardo all'area akan, tra Seicento e Settecento si passò da una fase mercantile-agraria ad una imperiale-agraria: il potere dei gruppi dirigenti si fondò non più su reti mercantili ma sulla forza militare. La città divenne il centro amministrativo del regno e il ruolo economico passò alla realtà rurale che acquisì più potere sul raccolto e ottenne maggiore contrattualità politica. E' questo il caso dell'impero Asante. Sorto verso la fine del Seicento come confederazione di alcune comunità akan forestali, l'Asante divenne ben presto un'organizzazione politica unitaria sotto la guida del fondatore Osei Tutu e attorno al centro principale di Kumasi. Mediante una costante e vincente attività militare espansionistica nel corso del Settecento l'Asante diventò un'importante realtà imperiale e primo referente commerciale degli europei sulla costa rifornendoli delle merci prodotte nei propri territori e in quelli dell'ansa del Niger di cui divenne uno dei principali terminali.

Per concludere i commerci atlantici ebbero profonde ripercussioni nel quadro demografico, socio-politico ed economico del mondo akan e più in generale delle regioni africane coinvolte e inserite nel sistema economico causato da tali commerci; le conseguenze tuttavia non furono solo negative. Dalla breve panoramica tracciata a partire dalle discussioni storiografiche tra Rodney e Fage si può infatti asserire che se la tratta atlantica da un lato ebbe effetti distruttivi per alcune società, dall'altro incise anche nella formazione ed evoluzione di grandi realtà politiche. Per quanto riguarda l'area akan è ad

esempio il caso dell'Asante e delle zone fante che praticarono la schiavitù interna, crebbero grazie al commercio schiavistico e oggi sono tra le principali mete di cosiddetti ritorni o viaggi delle origini dei discendenti di quella che viene definita la diaspora atlantica. E' proprio sulla nozione di diaspora che ora è il momento di soffermarsi.

I.5 Diaspore

Negli ultimi decenni il concetto di diaspora è stato in continua mutazione e oggetto di dibattito tra gli studiosi. In questo paragrafo, nel proporre una panoramica di come si è sviluppata la discussione, si seguirà un ordine cronologico: dalle retoriche proposte da intellettuali e attivisti neri che per primi accostarono all'antica diaspora ebraica la condizione dei discendenti dei commerci atlantici di schiavi nelle Americhe, si passerà ad analizzare il dibattito emerso negli anni Novanta del Novecento sulla nozione di diaspora, che ha assunto più particolari e complesse valenze, per arrivare poi a mostrare come l'esperienza afroamericana possa essere considerata diasporica. Si tratteranno infine i più recenti contributi di alcuni storici dell'Africa che, nel discutere sui temi delle diaspore africane nell'ultimo decennio, hanno cercato di allargare la prospettiva di analisi e di superare un paradigma incentrato esclusivamente sull'esperienza afroamericana.

I.5.a Il dibattito sulle diaspore: il contributo di E.W. Blyden, W.E.B. Du Bois e M.A. Garvey

Nell'ambito dei dibattiti e dei movimenti d'emancipazione per i diritti civili della popolazione nera negli Stati Uniti e nei Caraibi, tra la fine del XIX e la prima metà del XX secolo vari pensatori e attivisti afroamericani hanno accostato alla diaspora vissuta dagli ebrei nell'antico Egitto l'esperienza di schiavitù e di segregazione sperimentata nelle Americhe dagli africani deportati

come schiavi e dai loro discendenti. Tra questi intellettuali e politici vanno menzionati in particolare Edward Wilmot Blyden, William Edward Burghardt Du Bois e Marcus Aurelius Garvey. Si tratta dei tre nomi chiave nel dibattito di quel periodo: con argomentazioni, modi e pensieri differenti questi personaggi hanno inciso sulla formazione dei movimenti del Panafricanismo, del Sionismo nero e dell'Afrocentrismo che hanno motivato, e tuttora caratterizzano con gradi e sfumature variabili, i fenomeni di ritorno di afroamericani verso l'Africa.

Il primo a compiere in modo sistematico una connessione tra diaspora ebraica e afroamericana è stato Blyden (1832-1912),²⁶ antillano di St. Thomas. Blyden si poneva nel solco di una tradizione comune e diffusa tra gli afroamericani e nei movimenti d'emancipazione neri dell'epoca.²⁷ Per l'intellettuale neri ed ebrei costituivano due "razze spirituali" unite entrambe da un'esperienza storica di diaspora e da un'analoga missione (Calchi Novati e Valsecchi 2005: 271): i discendenti degli schiavi deportati nelle Americhe dovevano seguire l'esempio rappresentato da Mosè nel guidare il suo popolo nell'esodo dall'Egitto e comprendere la necessità di liberarsi dall'egemonia bianca e di far ritorno in Africa, la propria Terra Promessa. Blyden infatti fu anche tra i primi intellettuali afroamericani a teorizzare un ritorno della popolazione nera nel continente africano e a trasferirsi in Africa, aderendo al progetto liberiano dell'*American Colonization Society* di cui si tratterà in seguito a proposito dei primi ritorni in Africa occidentale.

²⁶ Blyden, come pure Du Bois e Garvey, dei quali qui si parla solo in relazione ai contributi da loro dati ai concetti di diaspora e di ritorno, hanno avuto anche un ruolo estremamente rilevante nella storia e nelle vicende dei movimenti afroamericani. Blyden ad esempio teorizzò il concetto di personalità nera e sostenne la necessità di sviluppare nella popolazione di origine africana una nuova autostima, posizione questa che fu propria anche di Franz Fanon (1952), venne ripresa da Kwame Nkrumah e fu alla base del movimento sudafricano promosso da Steven Biko nella lotta d'emancipazione contro l'*apartheid*. Blyden inoltre, nel proclamare la necessità di riscoprire con orgoglio la storia africana e nell'elogiare la cultura dell'antico Egitto, fu tra i primi teorici dell'Afrocentrismo. Questo movimento rivendica l'apporto dato all'umanità dall'Africa e in particolare il ruolo avuto dall'antico Egitto nello sviluppo della filosofia e delle scienze. L'Afrocentrismo in seguito esasperò queste posizioni fino a sostenere che il mondo occidentale si sarebbe poi tendenziosamente appropriato di quel retaggio per esaltare la cultura europea e per giustificare la supremazia esercitata sull'Africa. Per una panoramica sulla vita e sulle elaborazioni teoriche dei primi pensatori e attivisti panafricani si rimanda a Geiss 1974 e Adi e Sherwood 2003. Per quanto riguarda riflessioni su Blyden, Du Bois e Garvey cfr. anche Appiah 1992; Gilroy 1993 e Amselle 2001 (con un capitolo dedicato proprio all'analisi dell'Afrocentrismo).

²⁷ Sul rapporto tra movimenti afroamericani e la Bibbia cfr. Callahan 2006, in particolare per la nozione di diaspora si rimanda ai capitoli IV, V e VI.

Avverso a una visione così radicalmente pro-ritorno fu invece Du Bois (1868-1963), colui che forse più di ogni altro può essere considerato il padre del Panafricanismo.²⁸ Di estrazione alto-borghese, primo afroamericano a conseguire un dottorato ad Harvard (1895) con una tesi di ricerca in sociologia dedicata alla soppressione della tratta negriera,²⁹ Du Bois fu il rappresentante di quell'*élite* afroamericana contraria all'idea di abbandonare gli Stati Uniti di cui si sentiva parte e che, con la propria storia di schiavitù, riteneva di aver contribuito a formare. Pur considerando l'esperienza afroamericana una storia di diaspora, Du Bois non riteneva che essa dovesse concludersi inevitabilmente con un ritorno in Africa, affermando invece la necessità di una partecipazione piena e paritaria della popolazione nera alla società statunitense. Per questo intellettuale la liberazione doveva essere un processo politico, sociale e culturale, privo di connotati razziali. Senza invitare mai a dimenticare e tanto meno a "superare" la propria africanità, Du Bois esortò gli afroamericani a prendere in considerazione tutte le proprie componenti identitarie, in altri termini nel pensare al proprio passato a far riferimento non solo all'Africa ma anche al Nuovo Mondo. E' partendo dalla complessità dei neri d'America, al tempo stesso americani e africani, che in *The Souls of Black Folk* (1903) Du Bois si avvicinò alle problematiche della diaspora sviluppando con forza il tema della costitutiva doppia coscienza identitaria degli afroamericani: nella sua esistenza diasporica un afroamericano «*prova sempre questa dualità – [di essere] un americano, un negro; due anime, due pensieri, due inconciliabili protendersi, due ideali in conflitto in un [unico] corpo nero la cui forza lo trattiene dal lacerarsi*» (Boi 2007: 102).

La nozione di doppia coscienza è forse il maggior contributo che il padre del Panafricanismo ha dato alle riflessioni sulla condizione afroamericana e a quelle successive sulle diaspore (Schramm 2010). La prospettiva della doppia coscienza può infatti essere considerata anticipatrice di quelle concezioni che nell'ambito dei dibattiti degli anni Novanta del Novecento sulle diaspore e sulle

²⁸ Il termine Panafricanismo fu coniato da Sylvester Williams, intellettuale di Trinidad che nel 1900 promosse a Londra un convegno sulla causa africana cui partecipò anche Du Bois. Le manifestazioni di questo genere furono in seguito uno dei principali strumenti di confronto e di lotta utilizzati da Panafricanismo con il fine di promuovere l'unificazione culturale e politica del mondo africano e dei neri della diaspora. Cfr. July 1968; Calchi Novati 1979.

²⁹ La tesi - *The Suppression of the African Slave Trade to United States of America 1638-1870* – fu pubblicata nel 1896.

storie derivate dalla tratta negriera atlantica hanno considerato le esperienze conseguenti ai commerci schiavistici triangolari come un insieme eterogeneo: un prodotto dell'intrecciarsi di differenti percorsi, un frutto dalle molteplici radici (cfr. Gilroy 1993; Clifford 1997) non legato in modo univoco a una tradizione africana immutabile e inventata (Hobsbawm 1983), come invece è spesso sostenuto dall'Afrocentrismo (*inter alia* Asante 1983 e 1991; Howe 1998; Fauvelle-Aymar, Chrétien e Perrot 2000; McCaskie 2009a). Per Paul Gilroy (1993) la nozione di diaspora che emerge da *The Souls of Black Folk* è un'astrazione utilizzata da Du Bois per accomunare in un'unica condizione le molteplici esperienze afroamericane: è un modo insomma per consentire una visione d'insieme della comunità afroamericana e delle sue interconnessioni.

Sostenitore del concetto di diaspora afroamericana e deciso oppositore dell'idea di doppia coscienza fu Garvey (1887-1940), che nel 1914 fondò l'*Universal Negro Improvement Association* (UNIA), tra i più grandi movimenti politici di massa afroamericani mai esistiti. Personaggio carismatico, nato in Giamaica, Garvey può essere considerato l'erede del pensiero di Blyden: credeva nella distinzione razziale, nell'inconciliabilità tra bianchi e neri e nella necessità di far ritorno in Africa, nell'«*Africa per gli africani*» (Garvey 1969 [1923]: 34). L'attivista giamaicano soprattutto fu il rappresentante del cosiddetto Sionismo nero (Calchi Novati 1979), fu colui che, autoproclamatosi il "Mosè nero" che avrebbe liberato il popolo afroamericano riconducendolo in Africa, maggiormente riprese l'accostamento tra diaspora ebraica e la condizione afroamericana enunciata da Blyden. Garvey non si recò mai in Africa e tutti i suoi tentativi per promuovere ritorni fallirono,³⁰ ma grazie alla sua fervente attività il messaggio del movimento *back to Africa* si propagò in tutto il continente americano e oggi rappresenta il punto di riferimento del Sionismo nero. Non è un caso dunque se in Ghana, nelle cerimonie pubbliche legate a temi panafricanisti e alla solidarietà interafricana, sono spesso invitati i

³⁰ Garvey cercò contatti con la Liberia della cui situazione assunse informazioni inviandovi propri collaboratori al fine anche di prendere accordi con le autorità locali per nuovi ritorni. Nel 1922 e nel 1928 l'attivista presentò petizioni alla Lega delle Nazioni per la restituzione ai nativi africani dei territori confiscati alla Germania in seguito alla sconfitta nella Prima Guerra Mondiale. Le posizioni fortemente anti-imperialiste e anti-coloniali di Garvey furono determinanti nel fallimento dei suoi progetti, data l'ostilità di Gran Bretagna e Stati Uniti alla propagazione in Africa di posizioni di quel genere. L'inconciliabilità delle visioni di Garvey con la realtà politica statunitense dell'epoca ebbe certamente un ruolo nell'arresto dell'attivista (1940), decretato per motivi fiscali. Su questo personaggio vedi Adi e Sherwood 2003.

discendenti di Garvey, la cui figura viene sempre rievocata e collocata tra i padri fondatori dei ritorni.

I.5.b Il concetto di diaspora negli anni Novanta

Negli anni Novanta del Novecento si è sviluppato un ampio dibattito, che ha attraversato le scienze sociali, attorno al significato del termine diaspora, ai suoi legami epistemologici con la storia ebraica e a quali esperienze storiche di dispersione potessero essere definite diasporiche. In questo paragrafo, con una rassegna di questi dibattiti, si vedrà come l'esperienza afroamericana rientri a pieno titolo nella categoria di diaspora.

Nel 1991, in un articolo comparso nel primo numero della rivista *Diaspora*, lo studioso di scienze politiche William Safran ha inaugurato la discussione accademica su cosa debba intendersi con il termine diaspora. Per Safran questa parola definisce la condizione propria di minoranze che disperse in due o più luoghi mantengono memoria, reale o mitica, della propria terra d'origine e ipotizzano di farvi eventualmente ritorno in futuro, nella convinzione di non essere totalmente accettate e integrate nella società in cui si trovano a vivere, né di poterlo mai essere. Nel pensiero di Safran quelle minoranze hanno una relazione costante con la terra ancestrale, determinante nel definire coscienze e solidarietà di quei gruppi, fortemente motivati a ritrovare e ripristinare la propria patria d'origine (Safran 1991: 83-84). Per Safran dunque diaspora è espressione strettamente legata all'esperienza ebraica: il suo uso per altre storie di dispersione dovrebbe essere dichiaratamente metaforico. Questo radicalismo semantico ha animato il successivo dibattito accademico.

Per l'antropologo James Clifford (1994 e 1997) una concezione di diaspora così fortemente incentrata sull'esperienza ebraica è troppo rigida e poco applicabile ad una realtà complessa e varia: nel tentativo di costruire un "modello ideale" essa esclude infatti molti fenomeni migratori che vengono definiti e sono anch'essi considerati diasporici. La pur necessaria consapevolezza della centralità della storia ebraica nella formazione del concetto di diaspora e nel linguaggio che ne deriva non deve, per Clifford, fare di quella

storia un modello definitivo in quanto esso rischierebbe di essere fuorviante nell'interpretare un fenomeno che è andato trasformandosi e ibridizzandosi parallelamente all'evolversi della storia e al formarsi di nuove situazioni e scenari globali (Appadurai 1996; Hannerz 1996). Il termine diaspora, scrive Clifford (1997: 249), ormai si è «*perso nel mondo*» e si è caricato di un'indisciplinata massa di significati descrittivi ed interpretativi, a volte contrapposti, altre convergenti. Forte sostenitore di un approccio comparativista, Clifford ritiene che anziché delineare le caratteristiche essenziali delle diaspore, mutevoli e quindi non categorizzabili, ci si dovrebbe piuttosto focalizzare sui limiti semantici e sulle distinzioni concettuali tra queste e altre forme di mobilità. Un approccio di questo tipo mostra, ad esempio, la non assolutezza del concetto di ritorno; del resto anche all'interno del mondo ebraico, come lo stesso Clifford nota, esistono correnti di pensiero fortemente critiche e contrarie al sionismo e ai suoi progetti.³¹ Questa prospettiva fa luce su come la presenza e la valenza identitaria degli elementi definiti prettamente diasporici ricorrano anche in forme di dislocazione che, pur se non possono definirsi propriamente diaspore secondo i canoni di Safran, condividono con queste l'essere storie di movimento: sono “quasi diaspore” (Clifford 1994: 306) e, soprattutto, sono percepite come tali da chi le vive. Una cosa infatti è provenire da altri luoghi e definirsi migranti, altra sentirsi e definirsi in esilio (Clifford 1997: 251).

Nello studio dei fenomeni diasporici o più in generale di spostamento, per Clifford è dunque utile compiere comparazioni per evidenziare aspetti comuni e differenze e per effettuare un'analisi che sia consapevole della storicità e dell'unicità di ogni esperienza e che realizzi equiparazioni e confronti senza cercare di costruire equivalenze fuorvianti ed essenzialiste. In altri termini per le diaspore e per i fenomeni di dislocazione servono modelli politetici ed elastici; nessuna società umana infatti può rispettare o aver rispettato nel corso della propria storia e delle proprie esperienze di mobilità tutte le caratteristiche elencate in un qualsiasi modello troppo rigido di diaspora.

³¹ Si pensi, per rimanere all'interno della riflessione teorica sulle diaspore, alla posizione di Daniel e Jonathan Boyarin (1993) riguardo ai progetti sionisti. Secondo questi autori le ideologie diasporiche create dalle varie scuole rabbiniche hanno tramandato per oltre venti secoli la tradizione nomadica del primo giudaismo, una tradizione che ha costituito un filo conduttore di tutta la storia ebraica. Il progetto sionista rappresenta invece una sovversione di quella storia perché sembra concepire la dimensione della dislocazione, anziché come un carattere distintivo, come un problema connotando di negatività l'esperienza di esilio.

Anche il sociologo Robin Cohen (1997) sostiene la necessità di superare la tradizione ebraica come paradigma di cosa sia una diaspora. Per Cohen questo termine va utilizzato in modo neutro, senza riferimenti ad avvenimenti storici specifici: si può parlare di diaspora per tutti i casi di dispersione umana in due o più regioni a prescindere se essa sia stata causata da motivi commerciali, lavorativi, socio-politici o di altra natura. Non del tutto concorde con tale prospettiva è l'antropologo Jonathan Boyarin (1994) secondo cui, pur nella consapevolezza della non unicità della diaspora ebraica, un riferimento ad essa è tuttavia indispensabile per comprendere l'utilizzo che di tale concetto viene fatto da comunità che si definiscono diasporiche. Analoga è la posizione del linguista e semiologo Khaching Tölölyan (1996) che ha inoltre sottolineato la necessità di riflettere sul perché il termine diaspora – connotato, quando associato alla storia ebraica, dai significati di esilio, di perdita, di dislocazione, di dolore e di impotenza – sia divenuto alla fine del XX secolo vocabolo utile, necessario e addirittura rivendicato per descrivere una situazione di dispersione.

Con una prospettiva simile quindi a quella di Clifford, per Tölölyan nello studiare moderni fenomeni di dispersione e mobilità occorre soprattutto interrogarsi sui motivi per cui quella di diaspora è divenuta categoria concettuale promiscua, capace di comprendere fenomeni ad essa adiacenti, ma non diasporici *stricto sensu*, come le comunità di espatriati, quelle di immigrati, le minoranze etniche, eccetera. Per tentare di definire cosa sia una diaspora e per riflettere sulle articolazioni e sulle istanze identitarie che vengono sollevate dalle rivendicazioni diasporiche è dunque, secondo questa prospettiva, fondamentale un'analisi comparativa con l'esperienza ebraica e non solo con questa.³²

³² Per Clifford sono sempre da considerare negli studi sulle diaspore sia l'unicità della dimensione diasporica, sia le sue differenze rispetto ad altre forme di mobilità o alle minoranze presenti all'interno di uno stato. La diaspora presuppone una costante tensione con le norme assimilazioniste dello stato-nazione: le culture diasporiche, pur se caratterizzate da una dimensione di dislocazione, non fanno proprie le retoriche di una "naturale connessione con la terra", di continuità e d'autoctonia. Le retoriche diasporiche hanno la caratteristica di articolarsi sia sul concetto di "radici" sia su quello di "strade", articolazioni necessarie per costruire forme di coscienza e di solidarietà comunitaria, per sostenere e mantenere identificazioni in un altrove temporale/spaziale. In questo modo è possibile vivere all'interno dello stato-nazione e allo stesso tempo sottolineare alcune importanti differenze rispetto ad esso. La storia delle comunità diasporiche ebraiche è ad esempio intessuta da continue forme di sistemazione e di accordo con la vita politica, economica, commerciale e quotidiana delle "società ospitanti". Clifford ricorda come parte delle comunità nere britanniche stiano combattendo per ottenere il diritto ad essere "differentemente" britanniche: *«un modo di stare ed essere differente, di essere britannico e qualcos'altro connesso all'Africa o alle Americhe, [un modo] per condividere storie di schiavitù, subordinazione razzista, sopravvivenza culturale, ibridizzazione, resistenza e*

Come si evince dal ricco dibattito sorto intorno al concetto di diaspora e alla sua applicazione nella contemporaneità, questo termine è oggi caratterizzato da una forte instabilità semantica. E' questa la considerazione cui è giunto l'antropologo Paul Basu (2005) che si è occupato di movimenti di ritorno in Scozia. Sulla sua ricerca ci si soffermerà nel paragrafo sui ritorni, qui è invece importante ricordare come, riprendendo le riflessioni del linguista e semiologo Roland Barthes (1973), Basu sostenga che la parola e il concetto diaspora sarebbero caratterizzate da una tensione tra il significato denotativo e quello connotativo, tra il significato letterale e quello metaforico, simbolico o secondario. Il primo significato di diaspora deve essere ricercato nella sua etimologia: dunque nel verbo greco *diaspeiro* (= dissemi, spargo), ma, secondo il ragionamento di Barthes, il significato denotativo di dispersione non può essere tuttavia disgiunto da quello connotativo, dalle sue caratterizzazioni simboliche. Seguendo come fa Basu (2007) questa prospettiva, il riferimento alla diaspora ebraica non può dunque essere evitato perché se a livello "accademico" si fa un uso denotativo, neutro, della categoria di diaspora, a livello "popolare" il significato connotativo e metaforico del termine sembra passare dalla valenza di secondario a quella di primario: diaspora assume quindi il significato di esilio forzato, di vittimizzazione e di tutte le altre caratteristiche proprie dell'esperienza diasporica ebraica.

Tra le diaspore riconosciute come tali, in senso proprio e non lato, viene spesso inclusa quella afroamericana. Di questo parere è ad esempio il già citato Tölölyan (1996): la natura coercitiva dello spostamento di persone dall'Africa e della loro collocazione e dispersione in territori stranieri in seguito alla tratta atlantica rendono, secondo l'autore, l'esperienza afroamericana una "diaspora paradigmatica". Gli africani vittima del commercio schiavistico transoceanico hanno vissuto, così come ebrei e armeni, un trauma culturale nella sua natura violenta e forzata, ben differente dall'esperienza di migrazione volontaria di gruppi di persone i cui discendenti oggi si definiscono diasporici.

ribellione politica» (Clifford 1994: 308). Sono tanti per Clifford gli esempi storici ed etnografici che mostrano la valenza politica e identitaria del concetto di diaspora, che sottolineino come «il termine diaspora significhi non solo trans-nazionalismo e movimento, ma battaglie politiche per definire localmente una comunità distinta in una condizione storica di dislocazione» (*Ibidem*).

Pur se non esplicitamente elencata da Safran (1991) nella sua rigida definizione del termine diaspora, l'esperienza afroamericana causata dalla tratta atlantica risponde in effetti a molti, se non a tutti, dei canoni elencati da chi fa della storia ebraica un riferimento concettuale essenziale: dall'essere una storia di dispersione dal continente africano della quale i discendenti del commercio negriero hanno tramandato memoria e hanno elaborato un'immagine a volte quasi mitica, al subire o al provare esclusione e alienazione nel proprio paese di residenza, all'immaginare un eventuale ritorno nella terra dei propri antenati, al promuoverne lo sviluppo e soprattutto al possedere un'identità collettiva fortemente incentrata sul rapporto con la propria terra d'origine, l'Africa.

Questi aspetti, benché non possano essere generalizzati ed estesi a tutte le persone di origine africana, non solo dunque afroamericani, suggeriscono tuttavia che quanti fra esse sentono, oggi come all'epoca di Blyden, Du Bois e Garvey, di appartenere ad una diaspora, possiedono a livello teorico tutti i requisiti per potersi ritenere effettivamente diasporici e per immaginare, per promuovere e per attuare un ritorno in Africa. Prima di affrontare però la questione dei ritorni afroamericani da quella che, come si è visto, è a giusto titolo definibile come diaspora è opportuno considerare il più recente dibattito storiografico sui commerci schiavistici e sulle diaspore africane.

I.5.c Il recente dibattito sulle diaspore africane

Nell'ultimo decennio circa vari storici dell'Africa hanno arricchito il dibattito sul rapporto tra continente africano, tratte schiavistiche e fenomeni di mobilità richiamando l'esistenza di altre diaspore africane rispetto a quella americana, sottolineando pertanto la necessità, da me pienamente condivisa, che in riferimento all'Africa il termine diaspora vada declinato al plurale.

Il concetto di una pluralità di diaspore africane è stato affermato e ben evidenziato da Tiffany Ruby Patterson e da Robin Kelley (2000) che hanno insistito sulla necessità di analizzare sotto un profilo processuale il fenomeno diasporico. Per questi autori è lunga e complessa non solo la storia della diaspora atlantica ma anche quella della sua concettualizzazione. La riflessione su quando

e in quale modo la nozione di diaspora è stata associata alla storia schiavistica atlantica permette di cogliere l'esistenza in realtà di una pluralità di esperienze diasporiche africane e di comprendere le retoriche politiche soggiacenti alla concettualizzazione di una diaspora afroamericana. Se nel XIX secolo,³³ con attivisti come Blyden, l'accostamento con la diaspora ebraica in Egitto fu soprattutto un tentativo per identificare e dare senso alla condizione afroamericana, nel corso del Novecento, a partire ad esempio da Garvey, quella di diaspora è divenuta piuttosto una categoria politica per combattere la propria condizione di emarginazione. Riprendendo quindi le riflessioni di Stuart Hall,³⁴ Patterson e Kelley ritengono che la nozione di diaspora afroamericana sia connotabile come una risposta anticoloniale, antiegemonica e panafricana frutto di un determinato periodo e contesto politico. Le nozioni di diaspora sono cioè costruite e contingenti a determinate situazioni, nascondono spesso differenze e varietà, ma soprattutto non sono generalizzabili alle molteplici storie prodotte dalla tratta negriera atlantica, come hanno denunciato coloro che, criticando l'omogeneizzazione del modello diasporico afroamericano, hanno mostrato le differenti esperienze dei discendenti dei commerci negrieri nei Caraibi, in Canada, in Brasile o nel Regno Unito.

La varietà delle esperienze diasporiche africane e dei fenomeni che sono così definiti è stata sottolineata anche da Emmanuel Akyeampong (2000), secondo il quale è necessario un ripensamento del concetto di diaspora africana e una presa di coscienza di come questo termine sia venuto includendo una pluralità di significati, al di là quindi di quelle rigide definizioni di diaspora dibattute negli anni Novanta. Nel suo articolo Akyeampong compie una riflessione storica sul rapporto tra il concetto di diaspora e l'Africa elencando i molteplici movimenti interni ed esterni, forzati e volontari, antichi e recenti che hanno caratterizzato e caratterizzano tuttora il continente africano.

E' proprio denunciando la mancanza di un'adeguata attenzione per una delle diaspore che hanno colpito l'Africa, quella legata al commercio interno di

³³ Patterson e Kelley (2000) ricordano anche gli accostamenti con la diaspora ebraica compiuti nel XVIII secolo in resoconti autobiografici di ex-schiavi quali quelli di Ottobah Cugoana (1787) e Olaudah Equiano (1789).

³⁴ Stuart Hall insieme a Paul Gilroy è stato uno dei primi nell'ambito dei cosiddetti studi culturali a riflettere sulle identità, in particolar modo su quelle diasporiche. Hall ha messo in discussione quelle concezioni troppo essenzialiste di identità intesa come qualcosa di perpetuo, costante e tramandato da un remoto passato, sottolineandone invece la costruttività, soggettività e storicità.

schiavi, che Pier M. Larson (2008) invita al superamento del binomio diaspora africana/commerci negrieri atlantici. Anche per Larson in Africa si sono avute molteplici diaspore e relevantissimo, se non il principale, è stato il ruolo svolto da quelle interne al continente, considerata la moltitudine di persone che sono state strappate dai propri contesti di provenienza e sono state schiave in Africa per tutta la vita o per molti anni prima di essere trasferite altrove. Il dibattito sulle diaspore africane andrebbe dunque “re-africanizzato”, in altre parole la globalità dei commerci negrieri e delle loro conseguenze sul “sistema-mondo” va riconnessa alle esperienze schiavistiche vissute in Africa che la storiografia africanistica per vari motivi, non ultime le difficoltà inerenti la memoria della schiavitù, ha poco considerato.³⁵ Per lo storico, la fondamentale dimensione africana delle diaspore nere si è persa a causa della centralità che è andata assumendo l’esperienza afroamericana che, divenuta a torto modello paradigmatico ed esclusivo della diaspora africana, è in realtà solo una delle diaspore che hanno coinvolto il continente nero.

Anche Paul Tyiambe Zeleza, in un suo recente intervento (2010), ha denunciato l’egemonia della storia afroatlantica negli studi sulle diaspore africane e la cosiddetta “afroamericanizzazione” delle esperienze diasporiche più propriamente definibili invece come afroasiatiche e afroeuropee. Anche per questo storico le diaspore causate dai commerci schiavistici furono un fenomeno mondiale e variegato, per questo vanno studiate e confrontate da un punto di vista globale, senza cercare modelli univoci inadeguati a cogliere la complessità del fenomeno. Quella di diaspora per Zeleza è infatti una categoria analitica, un paradigma che da un lato consente di riconnettere il continente nero con le sue genti disperse nel mondo, dall’altro sottolinea la centralità dell’Africa stessa riposizionandola nella storia universale. E’ per questi motivi che le riflessioni sull’Africa e sulle diaspore che l’hanno interessata vanno “de-atlanticizzate”: in altri termini esse vanno ricollocate storicamente e geograficamente mediante un’analisi che si muova tra locale e globale. Solo un’analisi del genere consente di comprendere la complessità delle diaspore africane, di superare quella che è definita dallo storico come una sfida per non cadere né nel romanticismo del locale, né nell’egemonia del globale e per creare invece modelli sensibili sia alle

³⁵ Con l’eccezione di alcuni importanti lavori che hanno raccolto storie di vita di ex-schiavi, quali, ad esempio, Curtin 1967; Alpers 1983; Wright 1993; McDougall 1998.

esperienze locali, sia alle forze globali che le strutturano. Per Zeleza in altri termini, le diaspore africane inizialmente devono essere “provincializzate” (Zeleza 2010: 5), studiate cioè nella loro regionalità, per essere colte nelle loro modalità e nei loro particolarismi. Al contrario di quanto avvenuto nella tratta atlantica, o solo in una parte di essa, non tutte le diaspore africane ad esempio sono state ad un certo punto concepite e politicamente rivendicate come tali dai soggetti che le hanno vissute, non tutte sono state caratterizzate da fenomeni di discriminazione razziale, né si sono perpetuate nel tempo resistendo all’assimilazione nei nuovi contesti di appartenenza; non tutte le diaspore infine hanno portato a quei ritorni nei territori di origine dei discendenti di coloro che furono deportati dall’Africa.

I.6 Ritorni

Come si è visto a proposito degli attivisti e dei padri del Panafricanismo, anche nel caso della storia afroamericana la diaspora ha generato aspettative, progetti ed effettivi ritorni in Africa. I movimenti di ritorno sono stati differenti e per quanto concerne le tratte negriere non hanno riguardato solo i discendenti di quella atlantica: si pensi, ed esempio, alle storie di ritorno raccontate da ex-schiavi che mai lasciarono l’Africa (Larson 2008) e al grande esodo di schiavi liberati avvenuto nell’Africa occidentale francese agli inizi del Novecento con l’abolizione della schiavitù (Klein 1998). Come le tratte negriere e le situazioni di diaspora che a volte sono ad esse conseguite sono state realtà varie, così pure i ritorni afroamericani sono avvenuti in tempi e con modalità differenti.

In questo paragrafo ci si occuperà dei ritorni in Africa occidentale dalla tratta atlantica premettendo una breve panoramica sui dibattiti sviluppatasi intorno al tema dei movimenti di ritorno in generale. Dopo aver considerato i ritorni che avvennero nel Settecento e nell’Ottocento in Sierra Leone e in Liberia di afroamericani e di schiavi liberati, si tratterà di quelli avvenuti negli anni Sessanta del Novecento nel Ghana guidato da Kwame Nkrumah per passare

infine ad esaminare le nuove politiche a riguardo attuate dai governi ghanesi a partire dagli anni Novanta.

I.6.a Movimenti di ritorno

Se le situazioni di dislocazione e di mobilità sempre più caratteristiche del mondo contemporaneo (Lovell 1998) e fortemente incentivate dalla crescente globalizzazione hanno interessato il dibattito antropologico degli anni Novanta e prodotto interessanti studi etnografici su temi riguardanti le identità, le appartenenze e i territori (*inter alia* Casey 1993; Cohen e Vertovec 1999; Glick Shiller e Fouron 2001; Olwig e Hastrup 1997; Rapport e Dawson 1998) solo in tempi più recenti i ritorni verso la terra lasciata dai propri antenati sono divenuti oggetto di studio nell'ambito delle ricerche a livello accademico sulle migrazioni, suscitando altresì interesse anche a livello popolare (Harper 2005).

I movimenti di ritorno riguardano sia gli spostamenti permanenti verso quella che è concepita come la madrepatria ancestrale, sia forme di ritorno temporaneo: viaggi compiuti per conoscere e a volte per riconciliarsi e rendere omaggio, come in un pellegrinaggio, a quella che viene reputata la terra dei propri avi. Quest'ultima forma di ritorno è spesso definita in letteratura con le espressioni "turismo delle origini", *Roots Tourism* (*inter alia* Bruner 1996; Ebron 1999; Bellagamba 2009a) o pratica di *Homecoming* (*inter alia* Markowitz e Stefánsson 2004; Harper 2005; Basu 2005 e 2007; Schramm 2010), perché sua caratteristica è quella di essere percepita da chi la compie appunto come un ritorno a casa che pone fine a quella sorta di straniamento conseguente alla diaspora.

In un'ottica comparativa il ritorno alla propria terra d'origine trova confronto in diffuse situazioni contemporanee originate da altre e differenti esperienze storiche di migrazione, quali ad esempio quelle scozzesi o irlandesi. Tali situazioni, intese oggi come diasporiche dai discendenti dei migranti³⁶ (Murdoch 2005; Mackillop 2005; Basu 2005 e 2007; Fitzgerald 2005; Nash

³⁶ Queste situazioni sono effettivamente connotabili come diasporiche solo se si accetta l'ampia definizione data a riguardo da Cohen (1997).

2008), stanno dando vita a nuovi interessi per la storia delle proprie famiglie e a fenomeni di ritorno da parte di persone che intendono porre fine alle condizioni di “esilio” in cui sentono di trovarsi. Un simile stato d’animo sembra essere un fenomeno oggi molto diffuso. Per l’antropologo Paul Basu (2005 e 2007) il concetto di “casa” come un altrove idealizzato e il sentimento nostalgico verso la ricerca della terra ancestrale sono caratteristiche di molte identità moderne. Si prova un sentimento di nostalgia per un tempo immaginario e immaginato, nel quale luoghi, identità, cultura e antenati coincidono. I movimenti di ritorno sono itinerari alla ricerca di un luogo in cui non vi sia dissonanza tra identità culturale e territorio, un luogo delimitato, con profonde tradizioni e caratterizzato da una cultura condivisa. La terra ancestrale è infatti immaginata come un posto dove la soggettività non è minacciata dalla modernità e dove l'identità collettiva è vissuta inconsapevolmente, come spiega Catherine Nash (2008), geografa che si è occupata di movimenti di ritorno in Irlanda.

Il dibattito sulle diaspore e sui ritorni ruota intorno all’esistenza di queste convinzioni, non sulla loro fondatezza o veridicità. Comune a tutti i sentimenti della diaspora è la sensazione di discontinuità con il proprio passato, in particolare con quello antecedente all’emigrazione dei propri antenati, provata da coloro che si percepiscono diasporici. E' questa percezione a creare l'odierno crescente interesse per le ricerche genealogiche e genetiche (Palmié 2007; Nash 2008; Nelson 2008; Schramm 2011) e a indurre a rappresentare la propria storia familiare in termini drammatici, quali quelli diasporici, ma soprattutto a razionalizzare e motivare la propria situazione di disagio rispetto al contesto d’appartenenza (Cohen 1997). Una caratteristica della dimensione diasporica, come si è visto, è la situazione di subordinazione e di alienazione rispetto alla società in cui ci si trova a vivere ma alla quale non si sente di appartenere (Richards 2005; Thomson 2005). In altre parole, caratteristica della diaspora è la sensazione definita dal sociologo Peter Berger (1973) come “impulso demodernizzante”: una protesta contro la perdita del senso di “casa” e contro il carattere individualistico della società moderna, una risposta che crea nuove strutture collettive e che porta alla ricerca di nuove appartenenze, come va mostrando appunto l’emergere del cosiddetto turismo delle origini. I viaggi e i fenomeni di ritorno nelle terre da cui provenivano i propri antenati possono essere letti allora come la ricerca di quella casa perduta che da spirituale, come

la intendeva Berger, diviene materiale. Il ritorno – temporaneo o permanente – viene percepito come la soluzione alla propria alienazione; la terra individuata come natia assume tutte le caratteristiche simboliche e mitiche che per la diaspora ebraica ha la Terra Promessa.³⁷ Caratteristica di tali processi è proprio il ruolo ricoperto dalla patria, la meta ultima – spesso solo simbolica – di questi movimenti.

Secondo Basu i ritorni hanno qualcosa di più rispetto alle “semplici” migrazioni: sono progetti collettivi legati da un’ideologia, da una filosofia o da una matrice religiosa comuni.³⁸ Come sottolinea lo storico Steve Murdoch (2005) a proposito dei ritorni in Scozia di seconda generazione nel XVII secolo, parlare di ritorni per persone che non sono mai partite dai luoghi in cui sentono di tornare può apparire un’anomalia; il termine è invece appropriato perché questi individui percepiscono il viaggio come un ritorno verso la propria casa ancestrale e spirituale, con tutti i significati e le istanze che ciò comporta. I movimenti di ritorno in altre parole hanno un carattere politico nel loro stesso definirsi tali. Del resto, i nomi e le nomenclature non sono mai neutri: nel sottolineare un progetto di ritorno ci si richiama ad una condizione di diaspora, termine questo, come si è visto, quanto mai storicamente e politicamente connotato, carico di valenze identitarie e di rivendicazioni. Coloro che ritengono di tornare nella madre patria, nella terra lasciata dai propri antenati anni o secoli prima, sentono di fare ritorno “a casa”, al luogo cui per diritto si appartiene.

³⁷ Interessante è il tentativo di analisi sui fenomeni di ritorno e sulla percezione diasporica della propria esistenza compiuto dallo storico Dominick LaCapra (2001) e che Basu (2005) ha ripreso nell’esaminare il fenomeno dell’*Homecoming*. Unendo un approccio psicoanalitico ad uno storiografico, LaCapra tenta di dare una spiegazione a quella che è stata definita da Peter Novick come la “cultura delle vittimizzazione” diffusasi dalla fine degli anni Sessanta del Novecento negli Stati Uniti e la tendenza a definirsi diasporici di molti individui e comunità statunitensi. Secondo LaCapra la crescente ricerca delle proprie origini va interpretata come il frutto della sovrapposizione di un “trauma strutturale” e di un “trauma storico”. Per questo studioso il trauma strutturale è una condizione di ansietà tipica di tutti gli uomini che tendono ad associarla ad un’assenza, alla mancanza, ad esempio, di un punto di riferimento assoluto. Si tratta di un’assenza storica, ambigua e sfuggente che all’interno dei processi cognitivi verrebbe narrata come una perdita. La trasfigurazione da assenza a perdita darebbe secondo LaCapra una dimensione razionale all’ansia la cui causa verrebbe allora identificata con “l’oggetto perduto”. Così razionalizzato il disagio inizia a essere pensato come curabile: l’ansia scomparirebbe con il ritrovamento dell’oggetto perduto. Attraverso questo processo cognitivo il trauma strutturale si converte in un trauma storico: un evento ben identificabile e databile che ha portato alla perdita, causa del malessere attuale. Come spiega Basu, nel provare questa sensazione di alienazione e nel tentare di associarla ad un trauma storico, il “paradiso assente” si trasforma in un “paradiso perduto” che automaticamente viene pensato come ricercabile e ricreabile. In altre parole se il paradiso assente diviene un paradiso perduto, si crea anche la speranza di un’eventuale redenzione e di un possibile ritorno alla dimensione originaria solo scomparsa.

³⁸ Si pensi al Sionismo o al movimento Rastafari (cfr. da ultimo Bonacci 2008).

Caratteristica comune ai processi di ritorno – siano essi diretti verso l'Irlanda (Nash 2002 e 2008; Meethan 2004), la Scozia (Basu 2005 e 2007) o l'Africa (*inter alia* Bruner 1996 e 2005; Hasty 2002 e 2003; Benson 2003; Timothy e Teye 2004; Holsey 2004 e 2008; Schramm 2004, 2005a, 2008 e 2010; McCaskie 2007, 2009a e 2009b) – è la non accettazione da parte di coloro che li pongono in atto di essere considerati stranieri o turisti dalle popolazioni e dalle istituzioni locali. Quanti percepiscono la propria esistenza come diasporica si aspettano infatti e reclamano accoglienza, attenzione e affinità da parte di coloro che hanno immaginato come fratelli, non indifferenza ed estraneità, come si vedrà anche nelle prossime pagine a proposito dei ritorni afroamericani in Ghana.

La complessità dei movimenti di ritorno è data quindi non solo dall'estensione temporale e spaziale di questi fenomeni³⁹ e dai cambiamenti occorsi nei secoli, ma soprattutto dalle profonde istanze individuali che hanno determinato e determinano questi processi. I ritorni sono infatti movimenti legati a sentimenti soggettivi oltre che a fattori storici, politici, sociali ed economici; sono processi che possono essere compresi solo se si indaga anche sulle storie di coloro che scelgono di tornare: «*“soggettività” significa le aspirazioni e le emozioni che sono sostenute dal senso identitario di una persona: chi è, da dove proviene e cosa vuole diventare*» (Thomson 2005: 117).

Le percezioni identitarie dei ritornanti costituiscono un campo di indagine ancor più interessante se confrontate con quelle di coloro che discendono da chi invece è rimasto.

Negli studi sulle migrazioni e sui ritorni in particolare si è soprattutto analizzato il punto di vista di coloro che tornano, meno e solo più recentemente la soggettività di coloro che accolgono i ritornati: le popolazioni locali e le istituzioni che le rappresentano e governano. Per analizzare i ritorni bisogna dunque rivolgere la propria riflessione anche agli abitanti dei luoghi ai quali coloro che ritornano sono diretti, persone che svolgono anch'esse un ruolo fondamentale nelle politiche del ritorno (Basu 2005 e 2007; Nash 2008). Oggetto di questo studio è proprio un'indagine su come i ritorni sono considerati,

³⁹ Movimenti di ritorno sono infatti esistiti anche in epoche passate. Secondo le stime di Marjory Harper (2005: 2), ad esempio, nel XIX secolo circa un quarto dei migranti europei ritornò nel proprio paese di origine. L'Inghilterra e il Galles tra il 1870 e il 1914 conobbero movimenti di ritorno che coinvolsero il 40 per cento circa degli emigrati. La Scozia, che insieme all'Irlanda e alla Norvegia fu tra i paesi con il maggior tasso di emigrazione dell'Ottocento, vide tornare indietro più di un terzo degli emigrati.

su come i ritornati sono accolti e sulle dinamiche che ritorni e ritornati suscitano in Ghana.

Il turismo delle origini afroamericano si basa sulla memoria della tratta atlantica di schiavi. Su questo punto di partenza si costruisce la storia della maggior parte delle persone di origine africana presenti nelle Americhe: per molti la tratta è il mito delle origini su cui si fonda la propria condizione ed esistenza, la propria storia familiare. In un contesto come quello nordamericano, caratterizzato come si è visto dalla “tendenza alla vittimizzazione” e dalla condizione di subalternità che ha connotato e tuttora in parte caratterizza la componente nera della popolazione statunitense, l'idea di un ritorno in una terra immaginata come propria e da cui si è stati violentemente sradicati diviene la risposta identitaria, politica e ideologica all'alienazione in cui si vive. La tratta negriera è il trauma storico che può motivare la propria condizione ed eventuale malessere; la riscoperta delle proprie origini e di un'ipotetica tradizione africana di provenienza diventano quindi gli strumenti per realizzare la propria “guarigione” – per riprendere le analisi proposte da LaCapra – o più semplicemente per riscoprire e per rivendicare la propria africanità, il proprio diritto ad essere africani.

Come emerso durante la ricerca etnografica dagli incontri e dai dialoghi avuti con afroamericani in visita o trasferitisi in Ghana e come è segnalato anche dalla letteratura esistente sull'argomento (cfr. *inter alia* Okofu 1999, Singleton 1999; Finley 2001 e 2004; Osei Tutu 2002, 2004 e 2007; Reed 2004; Richards 2005), i motivi e i significati che portano alla ricerca o alla rivendicazione delle proprie origini e della propria storia sono intimi, complessi, molteplici e legati alle soggettività e alle storie individuali di chi li compie. Altrettanto eterogenee sono le reazioni che queste pratiche possono suscitare: l'entusiasmo di riscoprire la propria storia, il dolore, la rabbia o l'accettazione e la consapevolezza di scoprirsi differenti rispetto a coloro che sono rimasti nella terra degli antenati. Molteplici e differenti sono poi le forme che queste pratiche di ritorno possono assumere attraverso spostamenti ora fisici ora solo virtuali,⁴⁰ viaggi temporanei o

⁴⁰ Internet infatti è alla base delle ricerche genealogiche e dei viaggi di ritorno in quanto consente ai soggetti diasporici di conoscere meglio la propria patria immaginata, di rendersela familiare: il computer diviene letteralmente il portale attraverso il quale riallacciare i rapporti con la terra ancestrale, è la chiave di connessione con le proprie origini. Come già Benedict Anderson (1991), in relazione alla stampa nel XIX e XX secolo, anche Basu (2007) sottolinea il

trasferimenti permanenti che, come ora si vedrà, non sono caratteristica solo della contemporaneità, sono invece variati nel tempo assumendo forme diverse e toccando zone differenti del continente.

I.6.b Primi ritorni in Africa occidentale: Sierra Leone e Liberia

I processi di ritorno di afroamericani sono un fenomeno che prese piede fra la fine del XVIII secolo e i primi decenni del XIX quando, accanto ai singoli ritorni di ex-schiavi o di emigrati africani dell'epoca, alcuni stati europei e gli Stati Uniti promossero il trasferimento in Africa di schiavi liberati e dei loro discendenti (Fairhead *et al.* 2003).

Furono gli inglesi a dare avvio al primo esperimento di rimpatrio di popolazione di origine africana sulle coste della Sierra Leone dove nel 1787, per opera dell'abolizionista inglese Granville Sharp, fu fondata la città dal nome paradigmatico di Freetown allo scopo di insediarvi ex-schiavi ridotti in povertà in Gran Bretagna, ma anche provenienti dalle Americhe britanniche, e, dopo l'abolizione della tratta atlantica nel 1807, dalle navi negriere intercettate. Amministrata inizialmente da una compagnia commerciale e proclamata nel 1808 colonia britannica, nel XIX secolo la Sierra Leone divenne il più importante centro missionario ed educativo dell'Africa occidentale britannica annoverando nel 1855 la presenza di oltre cinquantamila ex-schiavi re-insediati, definiti *krios* o creoli.⁴¹

Differente fu la storia della Liberia, considerata una sorta di “Nuova Gerusalemme” e di “Terra Promessa” da quei primi intellettuali e attivisti

ruolo avuto da internet nel nostro secolo nel creare “comunità immaginate”: comunità transnazionali caratterizzate da una dimensione diasporica.

⁴¹ E' in Sierra Leone che nel 1827 sorse il Fourah Bay College, la prima università dell'Africa subsahariana. Fondato dall'anglicana Church Missionary Society come scuola per insegnanti e missionari africani, il Fourah Bay College divenne nel 1876 università affiliata all'ateneo di Durham; in epoca coloniale si formò in quel college gran parte dell'*élite* istruita dell'Africa occidentale britannica fra cui, ad esempio, Samuel Ajayi Crowther, Joseph Ephraim Casely-Hayford e James Beale Africanus Horton. Anche quest'ultimo può essere considerato un “ritornato” dato che dopo aver conseguito il diploma al Fourah Bay College, si trasferì in Gran Bretagna dove si laureò in medicina; di qui partì per far ritorno in Africa come medico nella colonia britannica della Gold Coast.

afroamericani che, sulla scia del movimento sionista ebraico, cominciarono a immaginare e a promuovere un ritorno in Africa dei neri.

Il progetto concreto di un ritorno degli afroamericani liberi in Africa, che portò alla nascita della Liberia, fu ideato da politici, pastori e piantatori bianchi preoccupati per la presenza di neri liberi negli Stati Uniti: da costoro nel 1816 venne fondata l'*American Society for Colonizing the Free People of Color*, più nota come *American Colonization Society* (ACS). L'associazione si basava sull'assunto, condiviso come si è visto anche da pensatori afroamericani dell'epoca, che negli Stati Uniti bianchi e neri non potessero convivere. Il progetto ebbe l'appoggio di vari stati della federazione nordamericana nonché di molte società abolizioniste. Per favorire il ritorno vennero stanziati cifre considerevoli;⁴² tra la popolazione libera nera vennero inoltre promosse azioni per incentivare il trasferimento in Liberia.⁴³

Il progetto dell'*American Colonization Society* ottenne tuttavia il favore solo di una minoranza delle comunità afroamericane che lo accusarono di essere un mero mezzo per disfarsi della popolazione nera. In tutto il paese furono promosse campagne contro i viaggi degli afroamericani in Africa ed in particolare furono organizzate manifestazioni nei porti da cui dovevano partire le navi dirette in Liberia. Tra i numerosi appelli lanciati a questo riguardo vi è ad esempio quello pubblicato nel 1928 da Thomas L. Jennings, un noto sarto afroamericano, nel *Freedom Journal*:

«Le nostre rivendicazioni sono in America: è la terra dove siamo nati. Non conosciamo altro paese. E' la terra dove i nostri padri hanno sofferto e lavorato. L'hanno bagnata con le loro lacrime e ventilata con i loro sospiri. Il nostro rapporto con l'Africa è lo stesso di quello del bianco con l'Europa. Siamo da alcune generazioni in questo paese e di conseguenza siamo naturalizzati. (...) Potrei parlare al bianco dell'Inghilterra, della Francia o della Spagna, il paese dal quale i suoi

⁴² Ad esempio l'assemblea legislativa del Maryland deliberò nel 1826 un finanziamento annuo di mille dollari a favore della locale sede dell'ACS; per il convincimento e sostegno di quegli afroamericani che avessero aderito al progetto liberiano venne inoltre stanziata la cifra di duecentomila dollari da erogare nel corso di un ventennio (Ginzburg Migliorino 1994: 49).

⁴³ Ellen Ginzburg Migliorino (1994: 49) riferisce che per convincere i neri a partire furono fatti tentativi di ogni genere: in Virginia e nel Maryland si arrivò addirittura a irruzioni di bianchi travestiti da neri nelle case di afroamericani e ad atti di violenza per convincerli a partire.

antenati emigrarono e considerarlo europeo, esattamente come egli può chiamarci africani. L'Africa ci è altrettanto estranea quanto l'Europa lo è per loro» (Ginzburg Migliorino 1994: 56).

Un'influenza decisiva per il concretarsi del progetto di ritorno in Africa fu il sostegno del governo federale di Washington e quello personale del presidente James Monroe, da cui prese il nome la capitale, Monrovia, del nuovo stato significativamente denominato Liberia. La Liberia sorse dunque nel 1822 come colonia dell'ACS per dare ricetto agli afroamericani desiderosi di tornare in Africa e per ospitare gli schiavi sottratti alle navi negriere intercettate dopo l'abolizione della schiavitù anche da parte statunitense (1808). Divenuta indipendente già nel 1847,⁴⁴ la Liberia rappresentò per tutto l'Ottocento e la prima metà del Novecento un esempio di stato africano governato e popolato da africani, nativi o meno, al quale si affiancava quello dell'Etiopia, altro mito del movimento panafricanista.

Nonostante le critiche di molti afroamericani, la Liberia fin dalla sua fondazione e per lungo tempo costituì comunque una sorta di luogo utopico;⁴⁵ fu una speranza per tutti coloro che credevano nell'indipendenza dell'Africa o la sognavano: *«malgrado i suoi limiti di Stato piccolo e vulnerabile, la Liberia acquisì una forza simbolica per tutti coloro che erano in ansiosa attesa dell'indipendenza culturale e politica dentro e fuori dell'Africa. Era come se, con l'immigrazione dall'America o dall'Europa, per la prima volta il genio del libero governo avesse visitato l'Africa.»* (Calchi Novati e Valsecchi 2005: 272).

⁴⁴ La Sierra Leone fu invece colonia britannica fino al 1961.

⁴⁵ In realtà ben nota è la drammatica e contraddittoria storia di soprusi e di discriminazioni perpetrate in Liberia sulle popolazioni locali dalla minoranza al governo composta da afroamericani (i cosiddetti libero-americani). Come è stato detto da Robert W. July (1968) la classe afroamericana dominante e totalmente occidentalizzata era alle prese con un dilemma: da un lato asseriva di essere portatrice dei progressi materiali e culturali dell'Occidente da cui proveniva o in cui si era formata, dall'altro temeva l'Occidente stesso da cui era partita. Nell'intento di ridare dignità all'uomo nero e di sottolineare e conferire valore alla sua differenza e unicità, panafricanisti e ritornati ricorrevano a stereotipi razzisti non sostanzialmente diversi da quelli dei bianchi, ancorché di segno opposto. Si perseguiva lo sviluppo mediante modelli occidentali di progresso industriale e commerciale, ma nello stesso tempo si tacciava l'occidente di materialismo e di capitalismo. Si intendeva diffondere infine tra i fratelli africani "incivili" o "primitivi" principi religiosi ed etici ricorrendo a discorsi paternalistici non dissimili da quelli europei e ad un'immagine di Africa di stampo occidentale. Il mondo cui si ispiravano era il mondo che temevano, la minaccia per la libertà dei neri e dell'Africa. Eppure era proprio l'Europa ad offrire agli intellettuali neri gli strumenti culturali per difendersi, l'idea stessa di libertà (Benot 1969).

L'esempio della Sierra Leone e ancor più quello della Liberia ebbero grande influenza nell'incentivare l'idea dei ritorni prima, la loro pratica in seguito. Tra coloro che aderirono al progetto liberiano vi fu, come si è visto, Blyden; molto attivo nella promozione di nuovi ritorni di afroamericani fu poi Garvey. La storia dei ritorni afroamericani in Liberia fu complessa e drammatica: il governo era guidato dalla minoranza creola – così venivano definiti coloro che tornarono dalle Americhe – che condusse costanti campagne di sottomissione delle comunità indigene, nei confronti delle quali il governo mantenne atteggiamenti paternalistici e di superiorità e relazioni basate sull'esclusione e sullo sfruttamento non dissimili da quelle che erano state subite dai neri negli Stati Uniti. Nella seconda metà del XIX secolo il sogno liberiano era ormai decaduto; ad alcuni attivisti afroamericani, come ad esempio Blyden, il colonialismo europeo appariva addirittura una buona soluzione temporanea per lo sviluppo dell'Africa.

I casi della Sierra Leone e ancor più della Liberia furono quelli che riscossero maggior successo ed ebbero più risonanza ed influenza tra gli afroamericani anglofoni. Non si trattò tuttavia delle uniche esperienze di ritorno in Africa occidentale. Possono essere infatti ricordati lo sbarco ad Accra nel 1836 di un gruppo di circa settanta afrobrasiliani che diede vita alla comunità Tabon (Amos e Ayesu 2002; Schaumloeffel 2008) e gli arrivi intorno alla metà dell'Ottocento di creoli ad Abekuta, nell'odierna Nigeria, ove furono aperte missioni e attività commerciali. Altri ritorni avvennero anche in Gabon ove, nel 1849, i francesi fondarono l'insediamento, significativamente denominato Libreville, destinato ad accogliere gli schiavi sottratti alle navi negriere.

I.6.c Primi ritorni in Ghana

Se i ritorni ottocenteschi in Africa possono essere considerati una reazione diretta alla schiavitù, quelli che ebbero avvio dopo il 1957 con la nascita del Ghana indipendente furono una risposta al crescente espandersi delle

indipendenze africane nel contesto dei processi di decolonizzazione.⁴⁶ Furono inoltre l'affermazione tra gli afroamericani di un nuovo senso di orgoglio per il passato ancestrale nel solco di quanto era stato da tempo proposto dai movimenti per i diritti civili neri (Lake 1995). In quegli anni negli Stati Uniti il Panafricanismo non solo diede vita ad una nuova fase di ritorni, ma favorì l'innesto di elementi africani nella cultura popolare afroamericana (Schramm 2005a); in entrambi i processi l'apporto del Ghana fu centrale.

Il Ghana indipendente forniva un'immagine di un'Africa in marcia per la libertà e la modernità. Il mondo nero nel suo insieme sentì quella svolta come un evento epocale. Nel ricordare il fermento che l'indipendenza ghanese suscitò nelle Americhe, Kevin Gaines (2006) menziona ad esempio il grande successo e la diffusione che ebbe la canzone *Birth of Ghana* del caraibico Lord Kitchener:

*«This day will not be forgotten/ the 6th of March 1957/ when the Gold Coast successfully/ get her independence officially./ Ghana, Ghana is the name/ Ghana We wish to proclaim/ We'll be jolly merry and gay/ The 6th of March independence day./ Dr Nkrumah went all his way/ To make the Gold Coast what it is today. / And he endeavoured continually/ To bring us freedom and liberty».*⁴⁷

L'indipendenza ghanese realizzava quanto auspicato nell'ambito delle conferenze panafricaniste: Kwame Nkrumah rese il proprio paese una sorta di Mecca per i movimenti neri,⁴⁸ la patria cui tornare per porre fine alla diaspora e prender parte alla vita di uno stato che assumeva come propri gli ideali panafricanisti e i principi di pace e di uguaglianza (Lake 1995).

⁴⁶ Dopo l'indipendenza ottenuta dal Ghana, tra la fine degli anni Cinquanta e i primi anni Sessanta, nell'Africa sub-sahariana quasi tutti gli stati ottennero l'indipendenza dalla madrepatria europea. Ben diciassette paesi acquisirono l'indipendenza nel 1960 ed è proprio per questo motivo che quell'anno è conosciuto come "l'anno dell'Africa". In Africa orientale i processi di decolonizzazione ebbero inizio un po' più tardi e continuarono fino ai primi anni Sessanta; le colonie portoghesi e quelle dell'Africa australe furono le ultime a divenire indipendenti negli anni Settanta e nei primi anni Novanta.

⁴⁷ «Questo giorno non verrà dimenticato/ il 6 marzo 1957/ quando la Costa d'Oro con successo ottenne ufficialmente la propria indipendenza./ Ghana, Ghana è il nome/ Ghana desideriamo esaltare/ Saremo giocosi, allegri e gai. Il 6 marzo il giorno dell'indipendenza./ Il dottor Nkrumah andò per la sua strada/ per rendere la Costa d'Oro cosa è oggi./ E farà costantemente tutto il possibile/ per portarci libertà e diritti.» Cfr. <http://www.youtube.com/watch?v=YG-p6JzbZ84>.

⁴⁸ Non a caso la prima conferenza panafricanista svoltasi in Africa, la *First all-African People's Conference*, venne tenuta nella capitale del Ghana, Accra, nel dicembre 1958.

Prima di dedicarsi alla lotta politica nel proprio paese, Nkrumah era stato a lungo in Gran Bretagna e negli Stati Uniti, entrando in contatto con la causa panafricanista e approfondendone le varie istanze; egli stesso era un convinto assertore del Panafricanismo:⁴⁹ credeva nell'Africa per gli africani come enunciato da Garvey e aveva partecipato, divenendone segretario, al congresso panafricano organizzato da Du Bois a Manchester nel 1945. La piena consapevolezza dell'importanza che l'indipendenza della Costa d'Oro⁵⁰ aveva per tutta l'Africa ancora sotto il giogo coloniale e per gli afroamericani in lotta per il riconoscimento dei diritti civili, ebbe chiara espressione nel discorso che Nkrumah pronunciò in occasione delle celebrazioni per l'indipendenza: *«Crediamo che l'avanzamento costituzionale della Costa d'Oro abbia un significato ben oltre i confini del nostro paese. E' un simbolo di speranza e ispirazione per le genti dell'Africa che stanno ancora lottando per la loro libertà nazionale»* (in Gaines 2006: 3-4).

Il Ghana divenne d'allora un punto di riferimento nelle battaglie per l'emancipazione di tutti i neri nel continente africano o nella diaspora, come vuole simboleggiare la stella nera raffigurata nella bandiera del paese.⁵¹ L'indipendenza raggiunta dal Ghana⁵² segnava l'emergere non solo di una nuova Africa, ma di un mondo nuovo e di un'africanità moderna, per riprendere il linguaggio degli attivisti e politici dell'epoca.

Alle celebrazioni per l'indipendenza furono invitate personalità di altri paesi africani ed anche afroamericani provenienti dai Caraibi, dal Nord America e dall'Europa: intellettuali, politici e attivisti come George Padmore, Martin

⁴⁹ Nkrumah fece infatti propri ad esempio i concetti sviluppati da Blyden di "personalità africana" e di ritorno ai "valori africani".

⁵⁰ La colonia britannica della Gold Coast o Costa d'Oro nacque nel 1874 al termine dell'ultima guerra tra inglesi e asante e durò appunto fino al 1957 quando, sotto la guida di Kwame Nkrumah, il paese ottenne l'indipendenza.

⁵¹ La scelta di inserire nella bandiera la stella nera si richiama anche al simbolo – una stella appunto – della *Black Star Line*, la compagnia di trasporto di Garvey, intendendo così rendere omaggio all'importanza avuta da questo famoso panafricanista.

⁵² Al momento dell'indipendenza, la nuova realtà statuale volle riprendere il nome dell'antico impero del Ghana o di Wagadu che, sorto probabilmente nel IV secolo, tra VIII e XI secolo costituì una grande realtà politica dedita al controllo del commercio aurifero transahariano. Il regno del Ghana rappresentava un passato storico glorioso e importante dell'Africa occidentale; la scelta di riprenderne il nome va letta come la volontà di Nkrumah e dei suoi alleati di collocare il nuovo stato indipendente in una dimensione di continuità storica con le grandi realtà statuali della storia africana precedenti all'arrivo europeo. Questa continuità fu solo simbolica e nominale dato che l'impero del Ghana era collocato in realtà nell'area compresa tra gli odierni Mali e Mauritania. Gli stati indipendenti ereditarono i confini coloniali senza tornare alla moltitudine di realtà politiche precedenti al regime coloniale europeo.

Luther King Jr., Maya Angelou, il futuro primo ministro della Giamaica Norman Manley, il membro del Congresso di Harlem Adam Clayton Powell, il premio Nobel Ralph Bunche e Lucille Armstrong moglie del celebre musicista, solo per citarne alcuni. Kwame Nkrumah voleva che la proclamazione della prima indipendenza di uno stato già coloniale fosse un evento decisivo per tutta la storia nera, non solo per quella del suo paese.

L'indipendenza appena conseguita e l'audace politica panafricanista di Nkrumah facevano del Ghana una destinazione del tutto particolare, un luogo di “speranza radicale” (Gaines 2006: 10). Nelle lotte per un'America liberale ed egualitaria gli attivisti afroamericani si ispiravano alla politica di Nkrumah che forniva asilo ai nazionalisti sudafricani e dava sostegno politico e materiale a tutti i movimenti e partiti africani in lotta per l'indipendenza dai regimi coloniali. Il razzismo diffuso nella società statunitense faceva guardare all'Africa come a un luogo di possibile libertà, il più idoneo per potersi identificare politicamente e dimorarvi stabilmente.⁵³

K. Gaines (2006) sottolinea come negli anni Sessanta i ritorni afroamericani in Ghana si inquadrasero nello scenario della Guerra Fredda, che stava interessando anche l'Africa, nell'ambito del quale si svilupparono campagne “anti-ritorno”. Il governo statunitense da una parte tentò di utilizzare la presenza afroamericana e la rete transnazionale panafricanista per accrescere la propria influenza in Africa, dall'altra non fu estraneo a campagne denigratorie contro i movimenti di ritorno in qualche modo favorite dagli orientamenti politici e dal radicalismo anti-statunitense di molti degli afroamericani trasferitisi in Ghana. Il governo di Washington, alla ricerca di alleati tra i paesi non-allineati, considerava la solidarietà degli afroamericani con l'Africa e la loro netta contrarietà a qualsiasi forma di neo-imperialismo come una minaccia e una sfida alla politica estera statunitense.⁵⁴ Diversamente da quanto accadde

⁵³ Gli attivisti afroamericani emigrati in Ghana continuarono a combattere il sistema discriminatorio e razzista su cui si basava la società statunitense. Gli afroamericani in Ghana ostacolarono i tentativi statunitensi di utilizzare e manipolare la loro presenza in Africa per consolidare l'influenza americana nei neo-stati post-coloniali. Insieme agli esponenti più di sinistra dei governi di Nkrumah, gli attivisti afroamericani in Ghana perseguirono una politica fortemente anti-statunitense entrando in contrasto con alcune esigenze pragmatiche del governo ghanese. Un esempio di queste tensioni fu la difficile situazione in cui si trovò Nkrumah di fronte alla scelta di approvare e dare carattere ufficiale alla visita in Ghana di Malcom X, visita fortemente voluta dagli afroamericani e sgradita agli Stati Uniti (Gaines 2006: 15).

⁵⁴ Gaines (2006: 24-25) sottolinea come le politiche statunitensi sia in patria sia all'estero fossero contraddittorie rispetto i principi liberali professati. Benché gli Stati Uniti formalmente

nell'Ottocento per i ritorni in Liberia poche furono invece le critiche mosse tra gli afroamericani a coloro che decidevano di trasferirsi in Ghana o in Africa.

Nell'America di Joseph Raymond McCarthy alcuni attivisti vennero accusati di slealtà verso la patria incorrendo in sanzioni; tra questi vi fu Du Bois che non poté recarsi in Ghana per partecipare alle celebrazioni dell'indipendenza, perché privato del passaporto in quanto sospettato di comunismo e accusato dal governo statunitense di lavorare per potenze straniere.

Nell'abbracciare una visione di democrazia globale e anti-imperialista che permeava le lotte per i diritti civili negli Stati Uniti e all'estero, alcuni afroamericani espatriarono dunque in Ghana. I primi a tornare – nella maggior parte singoli individui più che gruppi organizzati – furono spesso figli di sostenitori e di membri dell'*Universal Negro Improvement Association*, l'organizzazione fondata da Garvey. Oltre a personaggi celebri come Du Bois⁵⁵ e George Padmore,⁵⁶ coloro che si trasferirono dalle Americhe in Ghana furono in generale attivisti politici, intellettuali, insegnanti, tecnici, artisti, professionisti, commercianti e imprenditori: rappresentanti di quella media borghesia afroamericana che, impegnata a lungo negli Stati Uniti nelle lotte per i diritti civili, credeva fortemente nell'idea di uno stato di soli africani, intendeva vivere in un luogo privo di discriminazioni razziali e voleva soprattutto contribuire alla crescita della nuova nazione africana divenuta indipendente. C'erano gruppi radicali radunati intorno alla figura del giornalista Julian Mayfield (Gaines 2006: 9) che condividevano le concezioni razzistiche di Malcom X e vi erano invece singoli ritornati che senza alcuna particolare convinzione politica si erano trasferiti in Ghana per proseguirvi in pace la propria vita.

esigessero la fine della segregazione razziale in Africa, nella realtà dei fatti coprirono o sostennero spesso con aiuti militari i regimi guidati da minoranze bianche, anche per proteggere interessi statunitensi ed europei. Secondo Gaines però, nonostante l'incoerenza di questa politica, il governo di Washington era particolarmente sensibile e attento alle critiche mossegli a tal riguardo dagli afroamericani. Molti politici e statisti statunitensi ritenevano infatti che contribuendo alla formazione in Africa e nel mondo di società prive di discriminazioni razziali, le comunità afroamericane avrebbero superato la storia di soprusi vissuta negli Stati Uniti e ricercato e apprezzato la possibilità di essere cittadini statunitensi.

⁵⁵ Du Bois si trasferì in Ghana insieme alla moglie Shirley Graham nel 1961 e rinunciò alla cittadinanza statunitense prendendo quella ghanese. Morì nel 1963 ad Accra dove fu seppellito con tutti gli onori. Accanto alla sua tomba è sorto un centro panafricanista intitolato al suo nome: se ne parlerà nei prossimi capitoli.

⁵⁶ George Padmore, noto panafricanista di Trinidad, si trasferì nel 1958 in Ghana ove collaborò con il governo di Nkrumah assumendo la direzione del *Bureau of African Affairs*. Morì in Ghana nel 1959.

Sul finire degli anni Sessanta il fenomeno dei ritorni in Ghana andò sempre più decrescendo. L'involuzione autoritaria di Nkrumah, il declino dell'economia del paese e il diffondersi del malcontento portarono al colpo di stato del 1966. Destituito Nkrumah, il paese venne governato da militari fino al 1969 quando fu riconsegnato ad un governo di civili guidato dal liberal-democratico Kofi Abrefa Busia che venne a sua volta destituito nel 1972 dal colonnello Ignatius Kutu Acheampong. Il tentativo nel 1978 da parte di William Frederick Kwasi Akuffo di dare vita a un governo composto da militari e civili ebbe breve vita: il governo nel 1979 venne rovesciato dal sottotenente Jerry John Rawlings che scatenò una rapida e violenta epurazione. Nello stesso anno Hilla Limann vinse le elezioni ma, data la mancanza di segni di un reale mutamento economico e politico, nel 1981, con un nuovo colpo di stato, Rawlings riacquisì il potere.

I governi succeduti a quello di Nkrumah demolirono la sua figura e le politiche da lui intraprese: venne accantonato il Panafricanismo e furono guardati con sospetto gli afroamericani trasferitisi in Ghana, la maggior parte dei quali aveva legami con il primo presidente del paese. Fino agli anni Ottanta scarsi furono gli arrivi di altri afroamericani; non mancarono tuttavia eccezioni come quella costituita dalla comunità degli *African Hebrew Israelites* stabilitasi nel 1976 a Medina, presso Accra.⁵⁷

La figura di Kwame Nkrumah venne riabilitata nel corso degli anni Ottanta quando al potere era Rawlings. Ricollegandosi all'immagine di Nkrumah, ancora famosa a livello internazionale e tra gli afroamericani in Nord America, Rawlings intendeva conseguire una maggiore visibilità (Schramm 2010: 72). Con la riabilitazione del primo presidente del paese⁵⁸ si registrò una ripresa apparente delle politiche panafricaniste e dei legami quindi con la diaspora afroamericana. In effetti è solo negli anni Novanta che Rawlings avviò

⁵⁷ Su questa comunità, più religiosa che politica, si rinvia a Dovlo 2002. A Medina esisteva già il gruppo denominato *The Nation*, conosciuto anche come il movimento dei "Black Hebrews." Sorto negli anni Sessanta e costituito soprattutto da afroamericani, *The Nation* annovera tra i suoi membri anche ghanesi. Gli associati a *The Nation*, che ha sedi anche a Chicago e in Israele, ritengono di essere parte del Popolo Eletto dell'Antico Testamento e di provenire da Israele che appartarrebbe quindi all'Africa e solo erroneamente verrebbe considerato parte del Medio Oriente. Cfr. Lake 1995.

⁵⁸ Significativa ad esempio fu la costruzione voluta da Rawlings del Kwame Nkrumah Memorial Park nel luogo ove il primo presidente del Ghana aveva tenuto il suo famoso discorso di celebrazione dell'indipendenza e ove è stata collocata la sua tomba.

una nuova stagione di politiche panafricaniste e di iniziative pro-ritorno facendo del Ghana la meta per gli afroamericani di nuovi ritorni e di numerosi viaggi delle origini.

I.6.d Politiche pro-ritorno nel Ghana contemporaneo

Con la svolta democratica del 1992 voluta da Jerry John Rawlings e rappresentata dal varo di una costituzione che ristabiliva un parlamento multipartitico,⁵⁹ il Ghana ha ripreso ad attuare politiche volte ad affermare la propria funzione di punto di riferimento nell'universo panafricanista. Come sottolinea Jennifer Hasty (2003b) e come si vedrà in seguito (cfr. Capitolo VI.5), queste politiche vanno considerate strategie rispondenti alle logiche del libero mercato e inserite dunque nel nuovo contesto globale contemporaneo. Queste politiche infatti discendono dalla considerazione da parte di Rawlings delle istanze identitarie degli afroamericani come un settore economico di possibile proficuo sviluppo (Hasty 2003a e 2003b): di qui l'apertura del Ghana ad una nuova fase di contatti con afroamericani e a rinnovate forme per incentivare i ritorni.

La prima iniziativa panafricanista in favore della diaspora afroamericana realizzata dal neo-eletto governo del National Democratic Congress (NDC) guidato da Rawlings è stata realizzata nel 1992. In quell'anno è stato istituito il *Pan-African Historical Theatre Festival* (PANAFEST): un progetto ideato da Efua Sutherland⁶⁰ per diffondere consapevolezza sulla tratta atlantica tra la gente di Cape Coast, sua città natale, località da cui partirono molte navi negriere.⁶¹ Il festival, che si svolge con cadenza biennale, ha acquisito un significato parzialmente diverso e più ampio rispetto al progetto originario: quello di celebrare, unire tra loro e far conoscere le varie culture africane mediante

⁵⁹ Guidato il paese in modo autoritario fino al 1992, sancita una nuova costituzione democratica e indette elezioni, Rawlings e il suo National Democratic Congress (NDC) furono eletti alla guida del paese sia nel 1992 che nel 1996. Sconfitto dal New Patriotic Party (NPP) di John Agyekum Kufuor nel 2000 e nel 2006, il partito di Rawlings ha vinto le elezioni del dicembre 2008 ed oggi il Ghana è governato da John Atta Mills.

⁶⁰ Cfr. Adams e Sutherland-Addy 2007.

⁶¹ Vedi Capitolo II.3 dove si parlerà più estesamente di Cape Coast e del suo castello ove furono rinchiusi gli schiavi da imbarcare per le Americhe e ora sede di un museo sulla tratta atlantica.

esibizioni artistiche e dibattiti che facciano luce sulla “vera” storia africana, ben diversa da quella ricostruita dagli europei.⁶² Come indicato nella *brochure* ufficiale dell'edizione del 2007, il PANAFEST intende ora soprattutto far dialogare afroamericani e africani; è un evento concepito «*per forgiare fratellanza e unità tra africani della madrepatria e quelli nella diaspora*», un evento che «*afferma il comune patrimonio condiviso da tutti gli africani nel mondo*» ed utilizza «*le arti e le culture delle genti africane come uno strumento per stabilire la verità sulla storia africana*», sottolineando così «*il contributo dell’Africa al complessivo sviluppo del mondo*» (Land Tours Ghana Limited *Panafest '07*).⁶³

Una seconda fase delle attività promosse dal rinnovato Panafricanismo ghanese è stata inaugurata da Rawlings nel 1998 con l'*Emancipation Day*. Questa iniziativa ispirata al presidente dalla partecipazione, nel corso di una visita in Giamaica, ad una giornata commemorativa dell’emancipazione dalla schiavitù nelle colonie britanniche,⁶⁴ ha segnato la sua precisa volontà di sottolineare con forza il ruolo avuto dall’antica Costa d’Oro nella tratta atlantica. Dagli Stati Uniti e dalla Giamaica furono portate in Ghana le spoglie di due schiavi che vennero seppellite con tutti gli onori ad Assin Manso, località della Central Region nota per essere il luogo in cui gli schiavi catturati nel Nord sostavano prima di giungere sulla costa (cfr. Capitolo II.3). E’ proprio lì che dal 1998 viene ogni anno celebrato l'*Emancipation Day*: di fronte ad una folla di turisti, per lo più afroamericani, viene ricordato l’abominio della tratta atlantica e della schiavitù nelle Americhe; vengono compiuti inoltre riti propiziatori per il riposo di coloro che morirono fuori dalla “madre Africa” e sancirne la riunione con gli antenati africani.

L'*Emancipation Day* è un evento celebrativo ricco di significati. Jennifer Hasty (2003b) ha sottolineato come i vari soggetti che prendono parte all’evento – afroamericani, ghanesi, autorità “tradizionali” e rappresentanti di istituzioni governative – solo apparentemente gli attribuiscono gli stessi significati. Negli interventi degli afroamericani più radicali *emancipazione* significa infatti la

⁶² Al festival è infatti stato dato significativamente il motto di ‘*The Reemergence of African Civilisation: Uniting the African Family*’.

⁶³ Nell’edizione del 2007, che ho potuto personalmente seguire, così come in quella del 2005 (Schramm 2005a) il festival in realtà non sembrava favorire molto il dialogo tra afroamericani e ghanesi, ma essere piuttosto rivolto al pubblico afroamericano con risvolti anche commerciali.

⁶⁴ Emancipazione avvenuta nel 1834.

presa di coscienza di una necessaria autonomia “dal mondo bianco”, responsabile della povertà e del degrado culturale delle persone di origine africana sia nella diaspora che nel continente. Per loro l’*emancipazione* consiste nel diffondere questa consapevolezza tra gli africani del continente per “liberarli” dall’assoggettamento neo-coloniale che molti ghanesi avrebbero ancora verso l’Occidente, come ad esempio nel modo di vestirsi, nel rapporto con i bianchi, nell’uso di nomi cristiani anziché di quelli “tradizionali”. Nell’adozione di queste pratiche gli afroamericani più radicali vedono una perdita di identità; in realtà essa non è che la manifestazione di ibridismi che affondano le radici in periodi precoloniali:⁶⁵ si tratta di forme di mutabilità e di mobilità che sono state invece definite “tipicamente africane” da intellettuali africani o di origine africana (Mundimbe 1988; Appiah 1992; Gilroy 1993). Per i ghanesi il termine *emancipazione* ha tutt’altro valore. Anziché essere legato ai temi dell’africanità e del ritorno, considerati come per turisti, concerne invece questioni socio-economiche ben più concrete e ai loro occhi più importanti quali quelle dell’impiego giovanile e della condizione femminile (Hasty 2003a). Per le autorità “tradizionali” *emancipazione* significa un possibile inserimento in una serie di reti transnazionali (Akyeampong 2000; Benson 2003; Kleist 2009) e un ampliamento dei propri ambiti decisionali (cfr. Capitolo V). Infine per il governo ghanese, promotore dell’*Emancipation Day*, *emancipazione* significa prospettiva di crescita economica connessa allo sviluppo del turismo delle origini.

Dagli inizi degli anni Novanta del Novecento il Ghana sta vivendo una nuova fase di ritorni. Il fenomeno è favorito anche dall’emergere in Nord America di una classe media nera fornita di adeguate possibilità economiche per intraprendere viaggi (Bruner 1996; Benson 2003) ed è incentivato dalle politiche di organismi internazionali. Nel 1979 infatti l’UNESCO ha dichiarato “patrimonio dell’umanità” gli oltre sessanta tra forti, castelli e avamposti commerciali presenti in Ghana (Lawrence 1963; Van Dantzig 1980; Anquandah 1999) e con il World Tourism Organization (UNWTO) ha incluso nel 1993 il paese nello *Slave Route Project*, un programma di patrimonializzazione e di promozione turistica di siti dell’Africa occidentale testimoni della tratta negriera.

⁶⁵ Questi ibridismi risalgono a fasi ben più antiche del periodo coloniale e sono costitutivi della storia e dell’odierna realtà culturale del Ghana. Si pensi ad esempio al rilievo storico che ebbero a Cape Coast o ad Elmina le famiglie meticce, al formarsi delle compagnie militari Asafo ed anche all’acquisizione nelle lingue akan di termini europei.

Questi ritorni, come si è visto, e le politiche internazionali ad essi collegate, come meglio si analizzerà nell'ultimo capitolo, sono il frutto delle rinnovate politiche panafricaniste di Rawlings e hanno incentivato ulteriormente il governo ghanese a elaborare progetti specifici legati alla diaspora afroamericana, individuando in essa un proficuo settore di investimento. I ritorni infatti, sia stabili che temporanei, hanno reso il turismo delle origini un settore di cruciale importanza per l'economia del paese: nel 2008 esso ha contribuito per il 9,6% allo sviluppo economico del paese e nel prossimo decennio ne è prevista una crescita annuale del 5%.⁶⁶

Vari sono stati gli studi antropologici effettuati sui ritorni in Ghana; Edward Bruner (1996 e 2005) è stato il primo a cogliere le contraddizioni e sovrapposizioni di prospettive tra coloro che tornavano, fra gli abitanti dei luoghi interessati dai ritorni e le politiche promosse dalle istituzioni ghanesi e internazionali in relazione ai forti costieri e alla memoria della tratta atlantica (cfr II.3).⁶⁷ Quelle contraddizioni tuttavia non hanno frenato i nuovi flussi di ritorni: nell'ultimo decennio si è avuto un incremento di turisti delle origini e di ritornati.

I rapporti con gli afroamericani sono stati ulteriormente ripresi e incentivati dal New Patriotic Party (NPP) al governo dal 2000 al 2008: nel 2006 al dicastero competente in materia di turismo è stata data la nuova denominazione di *Ministry of Tourism and Diasporan Relations*,⁶⁸ inserendo così ufficialmente nelle competenze del ministero le politiche connesse con i ritorni afroamericani. In quello stesso anno è stata poi decretata l'istituzione di nuovi organismi come il *Diaspora African Forum* (cfr. Capitolo II.2). Nell'ambito delle manifestazioni del PANAFEST e dell'*Emancipation Day* del 2007⁶⁹ è stato infine annunciato l'avvio di un nuovo progetto, il *Joseph Project* (cui sarà dedicato il terzo capitolo di questo studio) con l'intento di fare del Ghana la principale meta dei ritorni dalla diaspora atlantica.

⁶⁶ Dati tratti dal World Travel & Tourism, 2008.

⁶⁷ Sul turismo legato attorno ai forti e castelli ghanesi si veda anche Singleton 1999; MacGonagle 2006; Benton e Shabazz 2009.

⁶⁸ Vinte le elezioni del 2008 il nuovo governo formato dal NDC ha tuttavia riportato nei primi mesi del 2009 il nome del dicastero alla sua più semplice e originaria dicitura di *Ministry of Tourism*, ancora oggi vigente.

⁶⁹ Anno in cui si sono celebrati il bicentenario dell'abolizione da parte britannica della schiavitù e il cinquantenario dell'indipendenza ghanese.

Capitolo II Luoghi del ritorno, luoghi di ricerca

«Insistere sulla perdurante importanza del luogo, non significa negare l'importanza dei processi che vanno al di là di esso. Ma è sempre nei luoghi che le vite vengono vissute, che gli interessi economici e simbolici vengono definiti, che viene interpretata e acquista significato l'informazione di fonte locale ed extra-locale, che si sviluppano le discussioni politiche. Anche in un mondo in cui molte fonti d'informazione e vari stimoli sociali sono extra-locali, soprattutto in quanto trasmessi dai "media", l'informazione e gli stimoli sociali acquistano significato solo quando vengono attivati nell'ordinaria interazione sociale quotidiana. Per la maggior parte delle persone ciò è ancora definito dal "luogo". Casa, lavoro, chiesa, scuola, ecc. formano ancora nodi attorno ai quali si incentra la vita di tutti i giorni».

Agnew 1991: 7.

«In Ghana non c'è più grande follia che immaginare che lo stato e la società siano alquanto separati l'un dall'altro».

Lentz e Nugent 2000: 14.

II.1 Premessa

I ritorni afroamericani, che dagli anni di Kwame Nkrumah si sono susseguiti con flussi irregolari fino ad oggi, hanno toccato e stanno coinvolgendo diverse zone del Ghana. Accra, la capitale, è stata meta di trasferimenti fin dagli anni Sessanta del XX secolo (Lake 1995); gruppi di "ritornati" si trovano in varie zone della regione che circonda la metropoli: a Tema e sulle colline dell'Akwapim, dove risiede ad esempio la comunità afrogiamaicana fondata nel 2000 da Rita Marley, musicista e moglie della stella della musica *reggae* Bob Marley. Alcuni afroamericani si sono trasferiti anche nell'Akwamu Traditional Area, nella Eastern Region, dove hanno istituito l'associazione *Fihankra International*¹ con lo scopo di promuovere

¹ *Fihankra* è un termine *twi* traducibile come "casa circolare" o "casa *compound*" cioè composta da più unità. *Fihankra* è anche un simbolo grafico *akan*, *adinkra*, che rinforza l'idea

l'insediamento di persone d'origine africana. Gruppi di ritornati si trovano a Kumasi e nell'Ashanti Region; afroamericani hanno costituito una piccola ma attiva comunità nella Central Region vicino ai castelli di Elmina e di Cape Coast eletti, sia dal Ghana che da organismi internazionali, monumenti della tratta negriera atlantica. I ritorni coinvolgono dunque località diverse per motivi differenti: possono essere luoghi ove si sono trasferiti alcuni afroamericani, ovvero posti caratterizzati da particolari valenze legate al commercio negriero o inseriti in circuiti turistici connessi al turismo delle origini o, infine, contesti dove si progettano e si realizzano le politiche del ritorno.

In questo capitolo vengono presentati i luoghi in cui ho svolto la ricerca etnografica così come le località più coinvolte nel turismo delle origini. Innanzitutto si parla di Accra, in quanto sede delle associazioni e delle istituzioni sia governative che private che regolano o incentivano il ritorno di afroamericani. Il discorso si sposta poi sulla Central Region, in particolare sui centri di Cape Coast, di Elmina e di Assin Manso dove vivono i più attivi tra i gruppi di afroamericani ritornati e dove hanno svolgimento i principali programmi pro-ritorno, il PANAFEST e l'*Emancipation Day*, di cui si è trattato nelle pagine precedenti. E' proprio con la partecipazione all'edizione del 2007 di queste due manifestazioni e al lancio ufficiale del *Joseph Project*, la più recente tra le iniziative ghanesi riguardanti l'*Homecoming*, che la presente ricerca ha avuto avvio prima di concentrarsi su Dixcove e Prince's Town, due centri costieri dell'Ahanta. Con questo nome, come si vedrà negli ultimi paragrafi del presente capitolo, si designa una realtà politica di antica esistenza da cui deriva il nome dell'Ahanta West District, il distretto della Western Region di cui Dixcove e Prince's Town sono parte.

Queste due comunità del Ghana odierno sono anche centri politici "tradizionali". In Ghana infatti a fianco di un "moderna" organizzazione statuale convivono aspetti socio-politici "tradizionali",² in particolare

di stretti legami familiari. *Fihankra International* è sorta nel 1994 in seguito alla donazione da parte dell'Akwamu Traditional Council di alcuni terreni ad afroamericani come compensazione per il ruolo rivestito dall'antico regno di Akwamu nei commerci schiavistici (cfr. Wilks 2001). Per maggiori dettagli su questa comunità si rimanda a Bob-Milliar 2009; Schramm 2010 ed anche a www.fihankrainternational.com. Per i simboli *adinkra* invece cfr. Agbo 2006.

² Una certa «sovrabbondanza di offerta istituzionale» è una caratteristica generale dell'Africa subsahariana contemporanea ove sono largamente presenti quelle che vengono definite

l'istituto della *chieftaincy*, termine con cui dall'epoca coloniale ci si riferisce ai capi "tradizionali".³ I due sistemi coesistono e oggi si rafforzano vicendevolmente con una stretta reciproca interconnessione (Lentz e Nugent 2000; Valsecchi 2006a, 2008a e 2009). Nella società ghanese di oggi la *chieftaincy* è «un elemento essenziale del quadro politico e istituzionale (...), elemento molto significativo di intermediazione tra le comunità locali e i poteri di governo locali» (Pavanello 2007: 43).⁴

Può apparire anacronistico e rischioso parlare di sistemi tradizionali dal momento che l'antropologia degli ultimi decenni⁵ ci ha messo in guardia sull'uso di un termine – tradizione – estremamente ambiguo e ci ha ammoniti a usarlo con un consapevole distacco critico (*inter alia* Amselle 1999; Amselle e M'Bokolo 2008; Barth 1994; Fabietti 1995). Si tratta di un vocabolo fuorviante perché legato ad una concezione di immobilità atemporale dei sistemi cui si riferisce, di un termine bizzarro se non erroneo in quanto in Africa «le dirette antesignane di ciò che definiamo "autorità tradizionali" sono puramente e semplicemente le svariate forme istituzionali assunte dalla politica nel continente a tutti i livelli, dalla piccola comunità – villaggio o altro tipo di associazione insediativa – fino ai regni e alle grandi compagini imperiali» (Valsecchi 2006a: 19).

Tuttavia quella che qui viene chiamata tradizione costituisce una realtà effettiva, ancorché complessa e in continua trasformazione, con cui è necessario confrontarsi (Hobsbawm e Ranger 1983). Conoscere la cosiddetta struttura di potere tradizionale è indispensabile per avvicinarsi a comprendere

"autorità tradizionali", cioè capi. (Valsecchi 2006a: 17). Cfr. anche Perrot e Fauvelle-Aymar 2003; Ubink 2008; Bellagamba *et al.* 2009b).

³ E' dall'Ottocento che l'aggettivo "tradizionale" viene associato alle autorità politiche africane che «con l'imposizione prima del dominio e poi dello Stato coloniale conoscono radicali processi di ridefinizione, manipolazione, reinvenzione» (Valsecchi 2006a: 19). Nel corso della seconda metà del Novecento, nella storia del Ghana indipendente, la *chieftaincy* ha conosciuto fasi e momenti differenti: un periodo di crisi fu quello vissuto durante il governo di Nkrumah; una vera e propria rinascita si è verificata negli anni Ottanta (Annor Adjaye 1999; Rathbone 2000; Valsecchi 2006a e 2009, Pavanello 2007). Come ricorda Kwame Arhin (2006) oggi nella vita politica e sociale del Ghana il sistema tradizionale dei capi costituisce un soggetto politico importante.

⁴ Locale-tradizionale e nazionale-moderno sono livelli e sistemi di potere così interdipendenti e correlati tra loro che «per capire la politica "moderna" è necessario comprendere quella "tradizionale" e viceversa» (Valsecchi 2009: 309).

⁵ In realtà per quanto riguarda l'Africa già sul finire degli anni Sessanta, come ha ricordato Valsecchi (2006a), c'era chi come Jacques Lombard (1967) denunciava l'ambiguità del termine tradizionale perché evocatore di un'immagine di società con istituzioni quasi immobili e fuori dal tempo.

la vita politica e sociale di un paese come il Ghana, così fortemente radicato anche in un contesto fatto di lignaggi, di seggi⁶ e soprattutto di un sistema di famiglia estesa (Valsecchi 2008a, 2008c e 2009). Nel caso dei ritorni di afroamericani è proprio in tale realtà che essi verrebbero a inserirsi: è con tale realtà che i visitatori delle origini si possono rapportare e confrontare nel tentativo di compiere un ritorno, come si vedrà nel parlare di quanto immaginato e avvenuto a questo proposito a Dixcove e a Prince's Town (cfr. Capitoli IV e V).

Prima di passare a trattare delle varie località dove si è svolta la ricerca, è dunque opportuno soffermarsi su questa «*sovraabbondanza di offerta istituzionale*» del paese (Valsecchi 2006a: 17) in modo da meglio cogliere quanto è emerso nel corso dell'analisi etnografica, come ad esempio la necessità avvertita dal *Ministry of Tourism and Diasporan Relations* di coinvolgere le autorità tradizionali nella creazione del *Joseph Project* (cfr. Capitolo III.3).

Il Ghana è una repubblica presidenziale che riconosce nella sua costituzione l'istituzione e l'autorità della *chieftaincy*.⁷ A partire dal *Chieftaincy Act* del 1961 (*Act* 81), la figura, il ruolo e i poteri dei capi sono stati definiti giuridicamente dallo stato nazionale: sono stati creati i *Traditional Council*, presieduti dal *paramount chief* (capo supremo) e formati dai capi a lui subordinati, e le *Regional House of Chiefs*, in cui siedono tutti i *paramount chief* di ciascuna delle dieci regioni del paese.⁸ Del 1971 infine è la legge istitutiva della *National House of Chiefs* (*Act* 370) i cui membri sono eletti da ciascuna camera regionale: si tratta dell'organo di grado più elevato

⁶ Per una spiegazione di questi termini si rimanda al paragrafo 4 di questo stesso capitolo.

⁷ Cfr. il Capitolo 22 della Costituzione (Republic of Ghana, 1992). Oltre che nella Quarta Repubblica, la *chieftaincy* ha visto un riconoscimento istituzionale già nella costituzione della Seconda (1969) e della Terza repubblica (1979). Cfr. Pavanello 2007; Valsecchi 2008a. Valsecchi ha sottolineato come la *chieftaincy* sia una delle realtà che formano il Ghana, una realtà che emerge in particolari contesti della vita di un cittadino ghanese. «*L'influenza della chieftaincy può variare dalla quasi totale irrilevanza durante alcune fasi specifiche della vita di un individuo all'interno di specifici settori sociali, geografici, professionali, educativi e confessionali alla massima importanza in altre fasi o situazioni della vita della stessa persona*» (Valsecchi 2008a: 145).

⁸ Nelle aree in cui vige la matrilinearità la rappresentanza è oggi estesa anche alle *Queen-Mother*, regine madri. E' questa la traduzione inglese della carica femminile della *ɔbahema*, definita da Mariano Pavanello come «*colei che detiene ufficialmente la memoria dinastica e genealogica e che esercita un ruolo determinante nella scelta del nuovo ɔmanhene, ɔhene o ɔdikro*» (Pavanello 2007: 29). Di queste cariche si parlerà a breve nel paragrafo 4 di questo capitolo.

competente a giudicare e a risolvere dispute e questioni riguardanti la *chieftaincy*. Il governo ghanese in questo modo, se da un lato ha riconosciuto l'autorità di queste istituzioni, dall'altro ha creato strumenti per esercitare su di esse un effettivo controllo mediante la loro burocratizzazione (A. Annor Adjaye III 1999).⁹ I cittadini ghanesi possono fare simultaneamente riferimento al governo nazionale e alle autorità tradizionali, in una sorta di duplice appartenenza con la quale ciascuno si deve confrontare nell'arco della propria esistenza. In conclusione nel Ghana di oggi la *chieftaincy* è «*un elemento essenziale del quadro politico e istituzionale (...), elemento molto significativo di intermediazione tra le comunità locali e i poteri di governo locali*» (Pavanello 2007: 43). E' tale rilevanza costituzionale ed effettiva a far sì pertanto che già nelle prossime pagine, dopo aver parlato di Accra e della Central Region, l'Ahanta, Dixcove e Prince's Town siano presentate anche nel loro essere realtà politiche tradizionali.

II.2 Accra

Prescelta nel 1877 come centro politico della colonia della Gold Coast, succedendo a Cape Coast, Accra ha visto confermato il proprio ruolo nel 1957, anno dell'indipendenza del Ghana. Circondata dalla Greater Accra Region, la città, con una popolazione di 1.695.136 abitanti,¹⁰ è sede del governo nazionale: sotto l'aspetto che interessa il nostro discorso è quindi anche il centro di elaborazione delle politiche riguardanti l'incentivazione e il controllo dei ritorni afroamericani.

⁹ La definitiva burocratizzazione dei poteri "tradizionali" è avvenuta nel 1971 con la proclamazione dell'*Act 370* e la contestuale istituzione della *National House of Chiefs* cui vennero attribuiti i poteri di giudicare dispute e questioni legate alla *chieftaincy*. (A. Annor Adjaye III 1999).

¹⁰ Si tratta di un numero estremamente considerevole come è immediatamente comprensibile se si considera che in tutta la Greater Accra Region, comprendendo dunque anche il distretto metropolitano di Accra, la popolazione ammonta a 2.905.726 individui. La regione è la più popolosa del paese. Dati tratti dal sito ufficiale della Greater Accra Region e l'Accra Metropolitan District risalenti al censimento nazionale del 2000 (<http://www.ghanadistricts.com>).

Accra ospita gli organi governativi che presiedono alla gestione del turismo nazionale ed è inoltre sede delle associazioni degli afroamericani e dei giamaicani trasferitisi in Ghana, nonché delle agenzie di viaggio e degli enti connessi a vario titolo con i ritorni afroamericani. In questo paragrafo sono esaminati nove “luoghi” tra istituzioni, agenzie e gruppi con sede ad Accra, i quali in vario modo costituiscono tutti “nodi” importanti, se non centrali, per qualsiasi ritorno in Ghana dalla diaspora atlantica.

Primo fra questi “luoghi” è il *Ministry of Tourism*, collocato nella moderna zona ministeriale della capitale, compresa tra West e East Ridge, non lontano dall’antico insediamento costiero di Ussher Town divenuto oggi un quartiere di Accra. Fin dalla sua costituzione nel 1993, il *Ministry of Tourism* è l’organo competente a promuovere, a programmare e a dirigere il turismo delle origini. Da allora questo settore ha conosciuto una crescita tanto imponente che tutti i governi via via succedutisi hanno sempre più individuato nel *Roots Tourism*, connesso con la memoria della tratta atlantica, un ambito economico particolarmente proficuo e da incentivare. Nel 2010 si prevedeva infatti che il turismo avrebbe costituito il 6,7% del prodotto interno lordo del Ghana e che avrebbe contribuito alla crescita economica totale del paese attirando nel corso dell’anno ben il 6,8% degli investimenti (World and Travel Tourism 2010). L’industria turistica del resto è in costante espansione dalla fine degli anni Ottanta: secondo i dati raccolti tra il 1986 e il 2002, il Ghana ha conosciuto una crescita annua di visitatori del 32% con un conseguente aumento delle entrate del 21% (Mason e Odonkor 2007), uno sviluppo che rende oggi questo settore una delle più rilevanti fonti di entrate del paese, seconda solo a quella costituita dalle rimesse degli emigrati e ai proventi dell’industria aurifera e del cacao (Mason e Odonkor 2007). A questa crescita del turismo contribuisce anche il settore “delle origini”, pur se ancora di nicchia rispetto a quelli legati alle bellezze paesaggistiche e alle attrazioni storico-culturali (*Eco-Tourism*, *Heritage Tourism* e *Cultural Tourism*).¹¹ Indicativo di questo aumento del *Roots Tourism* potrebbe essere

¹¹ Il turismo afroamericano connesso alla memoria della tratta atlantica è un settore emergente dell’industria turistica ghanese concentrata sui settori paesaggistici (parchi naturali, località balneari) i cui maggiori fruitori sono ghanesi, come dimostrano le varie indagini promosse dal *Ghana Tourist Board* sui visitatori dei vari siti turistici del paese (cfr., ad esempio, *Domestic Tourism Revenue* 2006).

un dato del 2006 secondo il quale i visitatori statunitensi giunti nel paese, una parte dei quali certamente afroamericani,¹² hanno costituito il 15,38% dell'intero movimento turistico.¹³

Il generale miglioramento e l'abbassamento dei costi dei collegamenti e dei sistemi di comunicazione e trasporto hanno sicuramente contribuito allo sviluppo dell'industria turistica. Ruolo altrettanto e forse ancor più determinante è stato costituito dall'attenzione e dalle politiche dell'UNESCO e del World Tourism Organization (UNWTO), che nel 1994 hanno ufficialmente promosso lo *Slave Route Project* (cfr. Capitolo I.6.d); un progetto nato per superare il silenzio che avrebbe avvolto e avvolgerebbe la tratta atlantica – «la più grande tragedia nella storia umana» (Diéne 1998: 1) – e per indagarne le cause, le modalità e le conseguenze. Per i due organismi internazionali queste finalità dovrebbero essere raggiunte mediante una pluralità di strumenti: dall'insegnamento scolastico¹⁴ alle ricerche scientifiche fino, appunto, al turismo (Schramm 2008). Per quanto riguarda quest'ultimo scopo del progetto è la creazione di specifici percorsi lungo gli itinerari un tempo seguiti dal commercio degli schiavi, per commemorare la tratta negriera, per rendere la sua memoria “patrimonio dell'umanità” e per coinvolgere nei movimenti turistici le località del Ghana settentrionale, un tempo luoghi di razzie e oggi bisognose di sviluppo.¹⁵ Mediante lo *Slave*

¹² Gli afroamericani giunti in Ghana provengono per la maggior parte da quella minoranza della popolazione d'origine africana nordamericana più istruita e con le possibilità economiche di compiere un viaggio in Africa (Bruner 1996; Benson 2003).

¹³ La difficoltà di avere l'esatto numero degli afroamericani giunti in visita in Ghana, così come di quelli residenti nel paese, è dovuta alle modalità di censimento: viene infatti registrata la nazionalità e non l'origine delle persone. Si può con esattezza conoscere il numero dei visitatori provenienti ad esempio dalla Giamaica, dal Canada o dagli Stati Uniti, ma non quello di quanti fra loro hanno origine africana. Secondo dati non ufficiali dell'ambasciata degli Stati Uniti in Ghana, la presenza nel paese di cittadini statunitensi ammonta a circa 8.000 individui dei quali, secondo i censimenti dell'*African American Association* in Ghana, 2.000 circa dovrebbero essere afroamericani. (Cfr. *Tourism Statistical Fact Sheet of Ghana 2008*, GTB. http://www.touringghana.com/document/facts_figures.asp; Benton e Shabazz 2009). Secondo George Bob-Milliar (2009) invece gli afroamericani residenti in Ghana sarebbero circa 1.000, mentre i turisti delle origini circa 10.000 all'anno.

¹⁴ Si pensi ad esempio al progetto *Breaking the Silence: The Transatlantic Slave Trade Education Project* creato dall'UNESCO nel 1998 per insegnare la storia della schiavitù nelle scuole superando i silenzi, i tabù e gli stereotipi connessi con essa e con la tratta atlantica. Il progetto coinvolge più di 175 paesi.

¹⁵ Susan Benson, in un articolo rimasto inedito e di cui sono venuta a conoscenza grazie alla cortesia di Tom C. McCaskie, ha sottolineato come il progetto manifesti molte contraddizioni: l'itinerario sulle tracce della schiavitù è stato ricostruito dall'alto trascurando la molteplicità delle vie carovaniere percorse dalle persone cadute in schiavitù per giungere alla costa. Si tratta soprattutto di un percorso comprendente solo una parte delle località e delle memorie connesse

Route Project l'UNESCO e il UNWTO intendono unire «l'esigenza etica di preservare la memoria del commercio schiavistico e le attuali esigenze di sviluppo economico e sociale» (UNESCO 1998: 4). Questi obiettivi coinvolgono anche altri paesi dell'Africa occidentale – ad esempio Gambia, Senegal, Sierra Leone e Benin – toccati dai commerci schiavistici in passato e attualmente dal turismo delle origini (Ebron 1999; Adande e Tchitchi 2007; Bellagamba 2009a, Benton e Shabazz 2009).¹⁶

Se il *Ministry of Tourism* – dal 2006 al 2008 denominato *Ministry of Tourism and Diaspora Relations* (cfr. Capitolo I.6.d) – è l'organo che decide le politiche turistiche del paese, il compito di sviluppare e assistere i progetti locali e di monitorarne il funzionamento attraverso studi, indagini e ricerche è affidato al *Ghana Tourist Board* (GTB).¹⁷ Sono quindi le agenzie regionali

con il tema della schiavitù. Quanto alle memorie Benson osserva che esse non coincidono sempre con quelle dei programmatori dello *Slave Route Project* nella concreta elaborazione fattane nelle varie località: la studiosa osserva come a Gwollu o a Paga, nel Ghana settentrionale, la memoria locale della schiavitù anziché far riferimento a quella atlantica, come negli intenti di coloro che hanno inserito queste località nello *Slave Route Project*, si riferiva piuttosto alle razzie compiute negli ultimi decenni del XIX secolo da guerrieri e predatori di quella regione, quali Samori Touré, suo figlio Sarankyi Mori o Babatu.

¹⁶ L'attenzione internazionale per la memoria della tratta negriera e per le sue potenzialità in ambito culturale-turistico ha portato lo UNWTO a consolidare il settore del *Roots Tourism* in Africa incentivando politiche rispondenti al sempre più diffuso interesse dei “viaggiatori delle origini” per le ricerche genealogiche volte a rintracciare l'area di provenienza dei propri antenati. A tal fine il *Ministry of Tourism and Diaspora Relations*, nell'intento di affermare sempre più il Ghana come interlocutore primo del turismo legato alla diaspora atlantica, ha ideato un programma “*A kinship with Ghana*” volto proprio a rintracciare possibili legami di parentela tra afroamericani e ghanesi. Questo programma è stato così presentato in un opuscolo di promozione turistica: «la più buia era storica vide molti, tra la nostra gente e tra coloro di altre terre africane, lasciare le nostre coste per raggiungere le piantagioni americane e caraibiche creando la più grande diaspora che il mondo abbia mai visto. I giorni bui dell'ignobile commercio degli schiavi sono ormai parte del passato, ma cittadini di molti stati del mondo ancora conoscono e tengono in grande considerazione i loro legami familiari con il Ghana, ritornando per esplorare queste relazioni e per sperimentare lo spirito della loro madrepatria. In Ghana accogliamo i nostri fratelli e le nostre sorelle provenienti da tutto il mondo. Anche noi teniamo molto ai nostri legami familiari e conosciamo l'euforia per la scoperta di contatti non dimenticati. Sappiamo anche che, per molti, la possibilità di esplorare questi legami è la realizzazione di un sogno(...) In tutta l'Africa stiamo lavorando insieme per assicurare la continuazione di una parentela con le persone nella diaspora» (*A Special Africa - A Different Africa*: 16). L'opuscolo è stato pubblicato all'interno del UNDP/UNWTO *Integrated Tourism Development Programme* con il supporto del *EU Regional Integrated Trade and Services Development Programme*.

¹⁷ Istituito nel 1973, il Ghana Tourist Board è la maggiore agenzia di sviluppo del *Ministry of Tourism*. Creato con lo scopo «di vedere il Ghana divenire la CAPITALE TURISTICA dell'Africa occidentale, specialmente nel settore culturale, storico, eco-turistico così come in quello del “turismo conferenziero” con una qualità non legata al turismo di massa», il GTB ha il compito di «assicurare uno sviluppo sostenibile del turismo mediante la creazione delle infrastrutture necessarie per la garanzia di un turismo di qualità e di eccellenti servizi per i viaggiatori con la formazione di un personale altamente qualificato e motivato». Scopo del

del GTB, guidate dalla sede centrale di Accra situata in una moderna palazzina nella zona chiamata Ridge tra l'area ministeriale e il quartiere di Osu, ad avere legami con i singoli territori, a individuare le risorse e a svilupparne le potenzialità seguendo le politiche nazionali in materia.

Un ruolo importante nella promozione del turismo delle origini è ricoperto anche dalle agenzie turistiche private che nel pubblicizzare i viaggi connessi alla diaspora nera presentano il Ghana come la porta d'accesso all'Africa. Le maggiori agenzie di viaggi sono le principali interlocutrici delle politiche del Ministero del Turismo e delle Relazioni Diasporiche e dei programmi del GTB; tra le proprie offerte annoverano quasi sempre “pacchetti” rivolti esclusivamente a persone d'origine africana¹⁸ desiderose di riscoprire la terra dei propri antenati. Si tratta di programmi di viaggio con nomi suggestivi quali “*Return to our roots*”,¹⁹ “*Atonement Pilgrimage Tour*” o “*10 Days Footprint Tour*”²⁰ che prevedono visite nelle maggiori località connesse alla tratta atlantica come Cape Coast, Elmina e Assin Manso per quanto riguarda la costa e l'immediato entroterra; ovvero propongono pellegrinaggi negli antichi mercati di schiavi del Nord come Gwollu, Bono Manso e Salaga e la partecipazione ad eventi quali il PANAFEST o l'*Emancipation Day*. Queste escursioni includono anche visite ai centri culturali di Accra legati alla diaspora nera e al Panafricanismo, ma soprattutto propongono incontri con capi tradizionali e la possibilità di venire inseriti all'interno di un lignaggio, vale a dire incorporati a una “famiglia ghanese” mediante pratiche di adozione. Nei viaggi sono anche contemplati pellegrinaggi a luoghi di culto per riscoprire “la cultura e le tradizioni africane”, effettuare libagioni in onore degli antenati e partecipare a riti come

GTB infatti è quello di «*promuovere il turismo e far sì che diventi il settore trainante dell'economia*». (www. Ministry of Tourism - Ghana Tourism Homepage.mht). Tra le funzioni del GTB vi sono quindi quelle di regolarizzare e monitorare le imprese turistiche, di promuovere e pubblicizzare il turismo in Ghana sia all'interno che al fuori dal paese, di compiere analisi di mercato, studi e ricerche sull'andamento e sui vari settori dell'industria turistica così come infine di facilitare lo sviluppo di servizi, strutture e prodotti turistici.

¹⁸ Spesso questi itinerari turistici per conoscere il Ghana sono organizzati evitando di mettere insieme visitatori afroamericani con altri d'origine europea; come spiegatomi più volte da custodi dei forti e da funzionari del GTB o del *Ghana Museums e Monuments Board*, i discorsi che alcuni afroamericani vogliono ascoltare sono pieni di dolore per la propria storia e talora di rancore verso i bianchi. Tutto ciò può portare a scontri e a diverbi.

¹⁹ http://www.sunseekerstours.com/tour/Roots_Tourisms.html

²⁰ Alcuni di questi opuscoli e programmi sono trascritti in appendice.

quello della *naming ceremony* mediante il quale acquisire quello che viene presentato come il proprio nome africano. La “cerimonia del nome” è spesso presentata dalle agenzie turistiche come un momento decisivo per coloro che decidono di compiere un pellegrinaggio nella terra dei propri antenati. Si tratta di una cerimonia che secondo gli organizzatori dovrebbe sancire per gli afroamericani la riscoperta delle proprie origini, l'appartenenza all'Africa e dare loro una nuova identità come africani. Nel programma *10 Day Atonement Pilgrimage Tour* dell'agenzia *Land Tours* con sede ad Accra, ad esempio, il *naming ceremony day* è presentato come il giorno dedicato «alla celebrazione per reclamare il tuo vero e reale nome africano» (cfr. Appendice).

Come riscontrato per altre forme di *Roots Tourism* (Basu 2005 e 2007) un veicolo essenziale nella creazione di questo specifico fenomeno turistico è costituito da internet: mediante *newsletter* telematiche²¹ e appositi siti *web* le varie agenzie rendono note le proprie attività, dialogano, creano contatti e attirano visitatori di origine africana. Secondo i dati forniti dal GTB e da varie agenzie specializzate nel settore “diaspora e *Homecoming*” altrettanto importanti a fini pubblicitari sono i documentari sul Ghana e il suo coinvolgimento nella tratta atlantica realizzati da alcune emittenti televisive statunitensi di ampia diffusione.²² Vengono inoltre considerate molto influenti le attività di agenzie turistiche statunitensi nonché la propaganda pro-ritorno svolta da gruppi afroamericani.²³ Va segnalato in particolar modo come a

²¹ Ad esempio la *Land Tours Monthly Newsletter* organizzata dall'agenzia *Land Tours*, di cui è proprietaria un'afroamericana.

²² Penso al canale televisivo statunitense *Public Broadcasting Service* (PBS) che nel 2008 ha prodotto il documentario *Tracce del commercio*, che ha ricevuto la *nomination* per l'attribuzione di un *Emmy* per la ricerca. Questo documentario è stato trasmesso anche dalla CNN. Cfr. <http://www.tracesofthetrade.org/>.

²³ Viaggi delle origini proposti a un pubblico afroamericano sono organizzati anche da alcuni intellettuali statunitensi esponenti tra i più attivi dell'Afrocentrismo contemporaneo; legati al Ghana da tempo, di essi si parlerà più approfonditamente nel prossimo paragrafo e soprattutto nell'ultimo capitolo. Questi attivisti invitano i propri connazionali afroamericani non solo a conoscere l'Africa e a riscoprire le proprie origini ma anche ad investire o a tornare nel continente. Come dettagliatamente descritto da McCaskie (2009a) tra di essi vi sono esponenti dell'associazione dei *Black Psychologist* (ABPsi; cfr. Capitolo II.3.b) che negli Stati Uniti hanno fondato l'organizzazione *Enyimnyam* – che in twi significa “lo splendore del volto” – per «estendere “lo splendore” delle genti africane condividendo “la radiosità” tra ghanesi e le comunità afroamericane» (McCaskie 2009a: 50). L'*Enyimnyam* è solita organizzare viaggi nelle prigioni dei castelli di Cape Coast e di Elmina, crea inoltre attività di interazione con ghanesi per aiutare i visitatori afroamericani a riscoprire la loro africanità; nel 2006 ad esempio l'associazione ha promosso il *Return to Splendor Tour* che avrebbe permesso agli afroamericani in viaggio di raggiungere «nuova ispirazione e forza dalle esperienze dirette che

volte siano afroamericani trasferitisi in Ghana a possedere strutture turistiche, agenzie con sede ad Accra e ad organizzare viaggi “del ritorno”. Queste persone e le loro iniziative hanno un ruolo determinante nel costruire reti colleganti paesi della diaspora con varie località del Ghana, reti che diffondono l’interesse per i temi delle origini, della tratta negriera e dei pellegrinaggi nella “Madre Africa”.²⁴

Altra istituzione con sede ad Accra strettamente legata al fenomeno del ritorno è il *Ghana Museums and Monuments Board* (GMMB), ente governativo predisposto al controllo e alla gestione dei monumenti e dei luoghi storici del paese. Il GMMB, la cui sede è posta nello stesso edificio del museo nazionale, accanto agli archivi di stato e di fronte alla cattedrale cattolica, ha fra le proprie competenze la tutela e la valorizzazione come patrimonio culturale dei siti archeologici (mercati di schiavi, cinte murarie, nascondigli per difendersi dai predoni, ecc.) e dei monumenti (castelli, forti, avamposti commerciali costieri, ecc.) testimoni e teatri dei traffici di schiavi. Questi ruoli del GMMB hanno più volte portato l’istituzione a misurarsi con le polemiche mosse da visitatori o da residenti afroamericani per i quali la valorizzazione e la conservazione di questi monumenti hanno significato solo in relazione alla tratta negriera, non agli edifici in quanto tali e alla loro storia in generale. Alcuni di questi afroamericani sono spesso fortemente contrari a ogni forma di gestione di tali monumenti per fini turistici (vale a dire a trasformarli in alberghi, ristoranti, negozi di *souvenir*, ecc.) attuata dal GMMB (*inter alia* Bruner 1996 e 2005; Finley 2004; MacGonagle 2006).²⁵

Il GMMB è inserito nel comitato nazionale dello *Slave Route Project*, di cui fanno parte anche docenti dei principali atenei del paese, in particolare della *University of Ghana*, la cui sede centrale è situata nella verde Legon nel circondario della capitale. Con l’istituzione di questo comitato, nel dicembre

possono avvenire solo nella madrepatria e più dolcemente nella meravigliosa terra del Ghana» (McCaskie 2009a: 51).

²⁴ Il ruolo di questi afroamericani nel *Roots Tourism* in Ghana è evidente ad esempio nel loro coinvolgimento nel PANAFEST, divenuto nel 1999 una fondazione privata autofinanziata soprattutto da afroamericani (cfr. Capitolo II.3).

²⁵ Rimando ai commenti, riportati in appendice, apposti da visitatori afroamericani sui libri delle firme del castello di Cape Coast.

1999, si è voluto coinvolgere il mondo accademico e intellettuale ghanese nello studio storico, archeologico e socio-antropologico della pratica della schiavitù, sia “domestica” che di esportazione, e delle località connesse ai commerci schiavistici.²⁶ Il mondo accademico è interlocutore particolarmente importante nei dibattiti che si vanno effettuando attorno alla diaspora e al tema del ritorno, benché non sia direttamente coinvolto nell’elaborazione e nella gestione delle politiche turistiche ad esso legate. L’Università di Legon è divenuta quindi una delle istituzioni da considerare nell’ambito delle dinamiche legate al fenomeno dei ritorni e nelle reti che si vanno costruendo attorno ad essi. Con le proprie ricerche studiosi e docenti partecipano all’elaborazione della memoria ufficiale sulla schiavitù e sulla tratta negriera; con il loro coinvolgimento in conferenze e manifestazioni legate alla commemorazione del commercio di schiavi, della diaspora atlantica e dell’unità panafricana essi divengono soggetti attivi nell’elaborazione delle retoriche sulle origini ovvero vengono inseriti o prendono parte alla costruzione dei ritorni: si pensi in particolare alla partecipazione di accademici nell’ambito dei simposi organizzati in occasione del PANAFEST.

Vicina alla zona dei ministeri e non molto distante dal teatro nazionale, è la sede della *National Commission on Culture*, ente particolarmente coinvolto nei processi di valorizzazione del patrimonio relativo alla storia del paese e alla memoria della schiavitù, in quanto da esso dipendono tutte le politiche culturali del Ghana e lo stesso GMMB. Questa istituzione, creata nel 1990 e dal 2006 posta a capo della sezione culturale del *Ministry of Chieftaincy and Culture*, ha lo scopo di «gestire da una prospettiva olistica la vita culturale del paese. Per realizzare ciò la *National Commission on Culture* è chiamata, tra gli altri incarichi, a promuovere lo sviluppo di una cultura nazionale, a supervisionare l’implementazione di programmi per la preservazione, per la promozione e per la rappresentazione della tradizione e dei valori ghanesi».²⁷ La *National Commission on Culture* è coinvolta

²⁶ *Inter alia* Perbi 2004 e i saggi nati dalla conferenza “Historic Slave Route” tenutasi ad Accra nel 2004 e raccolti in Anquandah 2007; tra questi si veda in particolare Bredwa-Mensah 2007; Opoku-Agyemang 2007; Lamousé-Smith 2007; Osei-Tutu 2007; Dei e Boakye 2007; Mason e Odonkor 2007; Ade-Ajayi 2007.

²⁷ www.ghanaculture.gov.gh.

dunque anche nelle politiche riguardanti la memoria della tratta atlantica, il turismo delle origini, i ritorni e gli eventi culturali che ruotano attorno ad essi.²⁸

Sotto la giurisdizione della *National Commission on Culture* è il *W.E.B. Du Bois Memorial Centre for Pan African Culture* che costituisce una sorta di simbolo della partecipazione del Ghana alla causa panafricana, un luogo di manifestazioni connesse alla diaspora afroamericana, uno spazio di incontro tra afroamericani e ghanesi, un punto di riferimento per i visitatori neri e per gli afroamericani trasferitisi in Ghana: un nodo e un luogo simbolico del ritorno. Sorto nel 1985 nel prestigioso quartiere di Cantonments, poco distante dall'ambasciata statunitense, il centro ospita le tombe di William Edward Burghardt Du Bois e di sua moglie Shirley Graham, un museo dedicato all'intellettuale di cui promuove l'eredità politica e una piccola biblioteca specializzata sul Panafricanismo, sulla tratta atlantica e sulla storia dell'emancipazione nera nelle Americhe e in Africa. Come enunciato nel suo *mission statement*, il *Du Bois Memorial Centre* ha tra i propri fini, oltre alla diffusione delle idee panafricane, la promozione della partecipazione afroamericana allo sviluppo del Ghana e del continente africano, la valorizzazione delle tradizioni e del ruolo delle genti africane nel mondo.

Presso il *Du Bois Memorial Centre* sono ospitate le riunioni dell'*African American Association in Ghana* (AAAG) e della *Ghana Caribbean Association* (GCA), le due principali associazioni di "ritornati dalla diaspora" aventi sede ad Accra. Le due organizzazioni vorrebbero avere un ruolo incisivo, in dialogo con il governo, nell'elaborazione e nella gestione delle politiche dei ritorni; esponenti di esse hanno ruoli attivi in eventi quali il PANAFEST, l'*Emancipation Day* o il *Black History Month*²⁹ e sostengono le

²⁸ E' infatti il direttore della *National Commission on Culture* a presiedere lo *Slave Route Project Committee*.

²⁹ Il *Black History Month* o *African American History Month* venne istituito nel 1926 negli Stati Uniti da Carter G. Woodson e dai membri dell'*Association for the Study of Negro Life and History* per dedicare una settimana del mese di febbraio a celebrare e a diffondere la conoscenza della storia nera e dei contributi recati all'umanità dalle persone di origine africana. Fu scelto febbraio in quanto mese in cui nacquero Abraham Lincoln, propugnatore dell'emancipazione nera, e Frederick Douglass, che tanto si spese per quella causa. Le celebrazioni del *Black History Month* dal 1976 si sono estese all'intero mese: scuole,

rivendicazioni per il riconoscimento del diritto alla cittadinanza a tutti gli afroamericani che hanno fatto ritorno in Ghana e ad una differente gestione degli interventi per la valorizzazione dei forti costieri.

Istituita nel 1964, la *Ghana Caribbean Association* ha come finalità la promozione e il rafforzamento dei rapporti tra ghanesi e afrocaribici; in particolare assiste coloro che dai Caraibi si recano in visita in Ghana e soprattutto quelli che vi si trasferiscono, nella consapevolezza delle difficoltà materiali e culturali inerenti questi ritorni.

Simili, ma ancor più concentrate sui processi di ritorno, sono le finalità per cui è stata fondata nel 1990 l'*African American Association in Ghana* (AAAG). Aperta a tutti i nordamericani d'origine africana che decidono di trasferirsi in Ghana, l'AAAG vuole svolgere un'azione "educativa" – come scritto nella *mission statement* dell'associazione stessa – da un lato presentando la cultura e la società ghanese agli afroamericani, dall'altro divulgando un'immagine positiva dei valori acquisiti dagli afroamericani in America ed illustrando ai ghanesi la storia e la cultura afroamericana.³⁰ In questo modo l'AAAG intende favorire l'integrazione degli afroamericani nella cultura ghanese e promuoverne la piena accettazione nella società locale, rivendicandone un ruolo potenzialmente incisivo nello sviluppo del Ghana.

università, musei e istituti culturali in tutto questo periodo dedicano le proprie attività alla storia afroamericana. Anche l'ambasciata statunitense ad Accra durante il *Black History Month* promuove rassegne cinematografiche e organizza incontri e dibattiti legati a queste celebrazioni.

³⁰ L'AAAG ad esempio organizza frequentemente presso il *Du Bois Memorial Centre* seminari, proiezioni di documentari e dibattiti che divulgano la conoscenza del Panafricanismo, della storia afroamericana ed anche dell'Afrocentrismo. Nell'ultima stagione della ricerca sul campo, nel 2009, ho partecipato ad una serie di proiezioni riguardanti i maggiori esponenti del pensiero afrocentrico e della psicologia nera (su questo tema si parlerà nel prossimo paragrafo) organizzata da un impiegato afroamericano dell'ambasciata statunitense ad Accra. I pochi partecipanti ghanesi non intervenivano di solito nei dibattiti che seguivano le proiezioni ma alcuni di essi, in colloqui privati, mi hanno più volte dichiarato la loro estraneità alle tesi afrocentriche, ritenute tipiche degli afroamericani in quanto frutto delle segregazioni e dei soprusi patiti nelle Americhe. I nordamericani invece apparivano molto interessati alle proiezioni, erano fortemente coinvolti nei dibattiti e dispiaciuti dello scarso coinvolgimento degli ospiti ghanesi; particolarmente attiva era la partecipazione di uno statunitense di origine irlandese, impiegato nell'ambasciata ad Accra, l'unico a criticare apertamente le teorie afrocentriche.

Accanto al *Du Bois Memorial Centre* si trova la sede del *Diaspora African Forum* (DAF),³¹ organismo istituito nel 2006³² all'interno dell'*Economic, Social and Cultural Council of the African Union* (ECOSOCC) per rappresentare tutti gli africani nella diaspora, intendendo con tale termine sia gli odierni migranti sia i discendenti dalla tratta negriera. Finalità dell'organizzazione è invitare tutti gli africani nella diaspora a contribuire con le proprie ricchezze e conoscenze allo sviluppo dell'Unione Africana.³³ Con l'istituzione del DAF si è dunque dato un riconoscimento formale al ruolo della diaspora africana.

Pur intendendo rappresentare l'insieme delle diaspore – quella antica e quella contemporanea – il DAF ha rivolto fino ad ora le proprie iniziative soprattutto ai discendenti della tratta atlantica e solo di recente si è interessato anche a politiche per i migranti.³⁴ Guidato dal 2006 da un'afroamericana e in strette relazioni con l'ambasciata statunitense, il DAF va sempre più rivestendo un ruolo cruciale nei processi di ritorno in Ghana. Sorto proprio in concomitanza con la promozione da parte del governo ghanese del *Joseph Project*, il DAF è probabilmente la più importante istituzione non-ghanese interessata ai ritorni e per alcuni aspetti sembra aver acquisito nel giro di pochi anni un ruolo quasi di capofila nella rete costituita dai ritorni in Ghana,

³¹ Inaugurata nel luglio 2007, la sede di Accra costituisce il quartiere generale del DAF. Nei progetti dell'ente vi è quello di aprire uffici in Nigeria e di spostare la sede principale dell'organizzazione in Sud Africa.

³² Il progetto di istituire un ente dedicato alla diaspora africana all'interno dell'Unione Africana (UA) è emerso per la prima volta nel giugno 2001 nell'ambito del primo convegno sulla società civile dell'Organizzazione dell'Unione Africana (OUA). Nello stesso anno alla 74^a Ordinary Session del Consiglio dei Ministri dell'OUA, tenutasi a Lusaka, fu avanzata una proposta formale affinché i vari stati membri sviluppassero strategie per utilizzare a vantaggio dell'Africa le conoscenze e le tecnologie degli africani al di fuori del continente. Nel 2002, anno di nascita dell'Unione Africana, si tenne a Washington la prima riunione dell'*African Union Western Hemisphere Diaspora Forum* per discutere sul come gli africani (di nascita o di origine) nella diaspora potessero avere un ruolo nello sviluppo africano, ruolo riconosciuto ufficialmente all'interno dell'Unione Africana nel 2003. Nel 2005 l'UA ha poi istituito l'*Economic, Social and Cultural Council of the African Union* (ECOSOCC) al cui interno si trova il DAF.

³³ Il ruolo che gli africani al di fuori del continente possono ricoprire per lo sviluppo dell'Africa è riconosciuto dall'Unione Africana che ha designato l'attuale diaspora africana come la sesta regione del continente, accanto a quelle dell'Africa settentrionale, meridionale, occidentale, orientale e centrale.

³⁴ Ad esempio con progetti per disincentivare l'emigrazione nel Nord America e nel Regno Unito di personale infermieristico e di altri interventi per limitare la cosiddetta fuga di cervelli dal continente. (Comunicazione personale di Erieka Bennet, presidentessa del DAF. Accra, 28/06/2008). Questi progetti nel 2009 non erano ancora stati avviati né sembra lo siano stati successivamente stando alle informazioni sul DAF reperibili via internet.

come meglio si vedrà nell'ultimo capitolo di questo lavoro (cfr. Capitolo VI.4.b) .

II.3 Central Region

La Central Region è una delle aree più visitate del Ghana per la presenza dei castelli di Elmina e di Cape Coast e del Kakum National Park, uno dei pochi scampoli di foresta tropicale rimasti intatti sulla costa. Percorrere la strada che da Accra porta a questa regione è del resto già di per sé un'esperienza turistica per gli avvincenti paesaggi, segnati dal colore ocre della terra, e per gli innumerevoli venditori che, ad ogni sosta dei mezzi su cui viaggiano i turisti, offrono ai visitatori una varietà infinita di prodotti. Se chi arriva in Ghana è una persona di origine africana interessata alla storia della tratta negriera atlantica, una tappa nella Central Region è pressoché d'obbligo. Per questi motivi in un'analisi sui ritorni afroamericani in Ghana e sulle politiche governative di *Homecoming* non è possibile trascurare quest'area del paese; la maggior parte della letteratura sul turismo delle origini ghanese, cui ora si farà riferimento, riguarda infatti proprio questa regione.

La Central Region costituisce oggi la principale meta turistica del Ghana, che negli ultimi decenni ha saputo sempre più ritagliarsi un ruolo nell'industria turistica africana. Dominata dai paesi del Nord Africa, dal Sud Africa, dalle Mauritius e dal Kenya, la classifica degli stati africani più turisticizzati ha visto salire rapidamente la posizione del Ghana che dal diciassettesimo posto nel 1985 ha raggiunto nel 1997 l'ottava posizione (Teye, Sönmez e Sirakaya 2002). Le città di Elmina e di Cape Coast, e in misura minore anche Assin Manso, sono state le protagoniste di tale sviluppo turistico: grazie ai progetti dell'*Executive Director Central Region Development Commission* (CEDECOM)³⁵ e agli incentivi forniti

³⁵ Progetti nati con gli aiuti internazionali dell'*United States Agency of International Development* e dell'*United Nation Development Programme* (USAID e UNDP). Seguendo questi piani di sviluppo turistico e socio-economico regionali il governo ghanese e lo *Smithsonian Institute* hanno varato un progetto quinquennale (1991-1996) di restauro dei

dall'UNESCO e dall' UNWTO³⁶ sono divenute le più importanti località di destinazione del turismo delle origini.

II.3.a I castelli di Cape Coast e di Elmina

Principali attrazioni culturali della Central Region sono il castello di Cape Coast, situato nell'omonima città, e quello di Saõ Jorge di Elmina, edifici eretti rispettivamente nel 1655 e nel 1482 da svedesi e da portoghesi (Van Dantzig 1980). Dichiarati patrimonio dell'umanità dall'UNESCO negli anni Settanta del XX secolo, in quanto testimonianza dei rapporti tra africani ed europei e dei commerci schiavistici, i castelli contengono al proprio interno le prigioni in cui venivano rinchiusi coloro che, resi schiavi, venivano da lì imbarcati per le Americhe.³⁷

Escursioni ai castelli di Cape Coast e di Saõ Jorge³⁸ sono inserite nei programmi del *Pan-African Historical Theatre Festival* (PANAFEST) e dell'*Emancipation Day*, così come in eventi organizzati e gestiti da afroamericani tornati. Nel castello di Cape Coast si svolge, ad esempio, la *Candle-Light Procession*, cerimonia commemorativa che termina con la

castelli di Cape Coast e di Elmina che prevedeva la ristrutturazione e la creazione di strutture ricettive, di ristoro e di vendita. Era prevista inoltre la realizzazione di un museo nel quale ospitare anche esposizioni, attività di conservazione e scuole di restauro. Nel 1994 venne inaugurata la prima mostra: *Crossroads of People. Crossroads of Trade in Cape Coast Castle*. (Cfr. Kremer 2004) Sia il progetto di recupero che l'allestimento di questa mostra, volta a illustrare tutte le fasi storiche dell'edificio, hanno suscitato proteste da parte di alcune organizzazioni afroamericane (Osei Tutu 2002; Singleton 1999), queste contestazioni hanno costretto la *National Commission of Culture* ad organizzare un convegno (11 e 12 maggio 1994) nel quale, dal dibattito tra le varie parti in causa, fossero delineate le linee guida per la conservazione degli edifici (Bruner 1996).

³⁶ Si veda il progetto *15-years Tourism Development Plan 1975-1990* varato con l'assistenza del governo danese (Hoff and Overgaard Planning Consultants 1974) cui seguì un successivo piano di sviluppo, (*15-years Tourism Development Plan 1996-2010*. Teye 1998).

³⁷ Il castello di Cape Coast è stato oggetto di molti studi sotto il profilo sia degli aspetti architettonici e archeologici (cfr. O'Neil 1951; Lawrence 1963; Ephson 1970; Anquandah 1999), che di quelli della valorizzazione e della gestione turistica (cfr. le opere citate *infra* nel testo di questo paragrafo). Nell'ambito di questa varietà di ricerche, originale e interessante è lo studio storico di William St. Clair (2006).

³⁸ Per una cronaca dettagliata della visita al castello di Cape Coast cfr. Reed 2004. I momenti più drammatici prevedono la discesa nelle prigioni e il passaggio attraverso la cosiddetta "porta del non ritorno" che, nel momento di rientrare nel castello, diviene "la porta del ritorno" che accoglie i fratelli della diaspora ponendo fine alla loro condizione di lontananza dalla Madre Africa. Fu proprio qui che venne infatti celebrato il primo *Emancipation Day*.

discesa nelle prigioni maschili e con libagioni per commemorare gli antenati morti in schiavitù.



Figura 2. Visita nelle prigioni maschili del castello di Cape Coast. Cape Coast, luglio 2007. (Foto dell'A.).



Figura 3. Altare nelle prigioni maschili del castello di Cape Coast. Cape Coast, luglio 2007. (Foto dell'A.).

Nell'edificio si svolgono inoltre celebrazioni per il *Jumeteenth*, rievocazione della data – 19 giugno 1865 – in cui negli Stati Uniti venne formalmente abolita la schiavitù. In tutte queste occasioni si narra la storia

della tratta negriera atlantica,³⁹ si parla del ruolo avuto in essa dagli europei, della dimensione diasporica in cui vissero e vivono gli afroamericani e si rivendica il loro diritto a tornare in Africa. Nel corso di queste manifestazioni i castelli diventano vere e proprie arene della memoria, luoghi deputati alle narrazioni storiche e alla costruzione di retoriche.

I due edifici possono essere considerati *luoghi di contesa* tra i diversi soggetti che sono, o si sentono, a vario titolo coinvolti in modo differente nella loro gestione e che ad essi attribuiscono significati e scopi differenti. In altre parole le contese nascono fra coloro che vorrebbero presentare i due castelli narrando tutte le fasi storiche e le funzioni da essi svolte nel corso del tempo,⁴⁰ considerandoli risorse turistiche, e quanti invece li considerano simboli e monumenti della tratta atlantica, luoghi fortemente carichi di valenze identitarie ed educative. Quest'ultimo punto di vista è proprio di molti visitatori afroamericani, consapevoli di discendere dagli uomini che vennero tradotti in schiavitù nel Nuovo Mondo, come testimoniano le molte dichiarazioni lasciate sul libro delle firme dei castelli, tra cui questa scritta da un'afroamericana di Atlanta:

*«Sono nera, americana, musulmana, donna e tornata nel castello per la seconda volta. Piansi quando venni qui per la prima volta nel gennaio 2007. Essere qui fu un momento e un'esperienza davvero emozionante, ma sono felice di essere venuta. Sono sicura di aver adempiuto alle preghiere e ai desideri dei miei antenati affinché i loro discendenti tornassero in Africa! Sono benedetta per aver fatto questo viaggio indietro verso il mio paese d'origine. Le mie speranze sono di insegnare e di condividere questa storia così che non possa mai essere dimenticata dai miei futuri figli e discendenti nella diaspora».*⁴¹

³⁹ La tratta negriera atlantica è spesso oggetto anche di rappresentazioni teatrali: nel programma del PANAFEST 2007 era incluso uno spettacolo relativo alla tratta della *C.N.C Folkloric Company* di Cape Coast.

⁴⁰ Sorti come sede delle compagnie europee interessate a commerciare in quel tratto di Costa d'Oro, i castelli ospitarono tra le proprie mura scuole, chiese, residenze di funzionari delle compagnie, le sedi dei *District Assembly*. Cfr. O'Neil 1951; Ephson 1970; Lawrence 1963; Anquandah 1999.

⁴¹ Testimonianza del 19/05/2007 raccolta dal libro delle firme del castello di Cape Coast il 10/08/2007. In Appendice sono riportati i commenti di altri visitatori.

Come è sottolineato in tutti gli studi dedicati alla valorizzazione del castello di Cape Coast e di Elmina e alla complessità della loro gestione,⁴² questi edifici hanno la specifica valenza di «*luoghi di memoria, dove la memoria si cristallizza e si nasconde come avviene in un particolare momento storico, in un momento di svolta in cui la consapevolezza di una rottura con il passato è collegata con la sensazione che la memoria [di quel passato] è stata distrutta*» (Nora 1989: 1). Sono costruzioni cariche di significati, sono luoghi politici e strategici in virtù del loro potere simbolico ed evocatore.⁴³ In quanto testimonianze materiali e monumenti della tratta atlantica, i castelli oggi costituiscono i cardini simbolici dei ritorni in Ghana.

II.3.b Assin Manso e gli afroamericani di Iture

Un altro luogo della Central Region importante per i ritorni afroamericani in Ghana e per il turismo delle origini è Assin Manso, situato nell'entroterra laddove giungeva una delle vie carovaniere che collegavano il Nord con la costa.⁴⁴ Ad Assin Manso ogni anno viene celebrato l'*Emancipation Day*; come i castelli di Cape Coast e di Elmina, anche questo centro è oggetto di contese tra diverse memorie. La sua inclusione nello *Slave Route Project* non è stata infatti accolta da tutti con favore, ha suscitato piuttosto le proteste di parte delle autorità del luogo per aver il progetto dell'UNESCO ribattezzato il fiume Praso, localmente ritenuto sacro, denominandolo *Slave River* (o *Donkor Nsuo* in fante) ad indicare che in quel corso d'acqua gli schiavi provenienti dal Nord venivano lavati prima di essere

⁴² Cfr. Bruner 1996 e 2005; Austin 2002; Osei-Tutu 2002 e 2007; Finley 2004; Richards 2005; Reed 2004; MacGonagle 2006; Schramm 2007 e 2008; Holsey 2008). Le difficoltà nella gestione dei castelli hanno inizio già con il nome da dare ad essi. La denominazione ufficiale delle due costruzioni è quella di “*Slave Castles and Dungeons*”, nome scelto dal GMMB per le rimostranze di alcuni afroamericani contrari all'uso del semplice termine “castelli”, considerato fuorviante rispetto al ruolo avuto da questi edifici. Questi afroamericani ritengono che l'uso del nome castelli darebbe alle costruzioni una connotazione quasi fiabesca cancellando la memoria delle atrocità che in esse avvennero. In virtù delle vicende passate dai loro antenati alcuni gruppi di afroamericani rivendicano inoltre il diritto all'ingresso gratuito nei castelli o addirittura ad averne in affidamento la gestione.

⁴³ Sui temi connessi a memorie e patrimonio monumentale cfr. da ultimo de Jong e Rowlands 2007.

⁴⁴ Per una storia di questi percorsi cfr. Perbi 2004.

condotti a Cape Coast (Benson 2004).⁴⁵ Le critiche in questo caso sono state mosse da parte della comunità locale e non da ritornati o visitatori delle origini, come è accaduto per la valorizzazione dei castelli di Cape Coast ed Elmina. Il motivo della protesta è stato invece lo stesso: lo *Slave Route Project* ha ricostruito e trasmette solo uno specifico aspetto della memoria che si ha della tratta negriera e del fiume Praso (cfr. anche McCaskie e Benson 2005).



Figura 4. Il murales all'ingresso del percorso turistico verso il fiume Praso o Slave River. Assin Manso, agosto 2007. (Foto dell'A.).

La rilevanza della Central Region nel fenomeno dei ritorni in Ghana è segnata non solo da luoghi ma anche da persone: questa regione fin dai primi anni Novanta del XX secolo è stata scelta come luogo di residenza da alcuni afroamericani che in questo ultimo ventennio hanno avuto un forte ruolo nello sviluppo del turismo delle origini.

Nel 1991 sono andati a vivere a Iture, centro situato tra Elmina e Cape Coast, *Nana Okofo Iture Kwaku I Ababio* e sua moglie *Imhaküs Nzingah*

⁴⁵ Sulle percezioni che gli abitanti di Assin Manso hanno riguardo al suo inserimento nei percorsi del *Roots Tourism* si rinvia anche al breve e interessante studio di Dei e Baokye (2007): dall'indagine svolta dai due studiosi risulta che la comunità locale, pur interessata ai vantaggi economici indotti dal turismo, vorrebbe che i visitatori giungessero ad Assin Manso come pellegrini e che oltre la memoria della tratta negriera percepissero la sacralità del luogo.

Okofu.⁴⁶ Trasferendosi in Ghana la coppia, che proveniva da New York, fondò la *One Africa Productions Tours and Speciality Services Limited*, un'agenzia turistica e struttura alberghiera gestita oggi, dopo la morte del marito in un incidente stradale, dalla sola Imhaküs Nzingah Okofu. L'agenzia organizza escursioni nei castelli di Cape Coast e di Elmina proponendo visite fortemente incentrate sui temi della separazione, della diaspora e della riunione tra le persone di origine africana (Okofu 1999).⁴⁷ Nel 1994 i Robinson sono stati i promotori del *Juneteenth* (cfr. Capitolo II.3.a). Essi inoltre sono stati tra i primi a protestare contro alcune politiche di gestione dei castelli e a rivendicare una serie di diritti, tra cui in particolare il conferimento della cittadinanza ghanese anche agli afroamericani nella diaspora.⁴⁸

Vicino di casa di Imhaküs è Rabbi Kohain Nathanyah HaLevi, *leader* del *Bereshith Cultural Institute* di New York trasferitosi in Ghana nel 1986 e dal 2001 a capo del comitato organizzativo del PANAFEST. Rabbi Kohain Nathanyah HaLevi è un esponente dei *Black Hebrew Israelities*, gruppo che, costituitosi negli anni Sessanta del Novecento attorno alla figura di Ben Ammi, sostiene l'africanità del popolo d'Israele (Markowitz 1996 e Goldschmidt 2006). Secondo i *Black Hebrew Israelities* infatti, prima della costruzione del canale di Suez, la penisola arabica avrebbe fatto parte del continente africano e di lì le tribù d'Israele si sarebbero propagate in Africa. Parte del gruppo dei *Black Hebrew Israelities*, sotto la guida di Ben Ammi, si trasferì alla ricerca delle Terra Promessa dagli Stati Uniti in Liberia; nel 1969 si mosse di qui, in seguito ad un sogno propiziatorio, per stabilirsi definitivamente nello Stato d'Israele (che i *Black Hebrew Israelities* collocano naturalmente in Africa orientale). A causa di tensioni con le

⁴⁶ Questi sono i nomi africani, prima di trasferirsi in Ghana, di Benjamin Robinson e Imhaküs Vienna. Questa coppia ha promosso attività di sviluppo nella comunità di Iture di cui Benjamin Robinson nel 1990 è stato nominato *asafohene*, capo della compagnia *asafo* (Okofu 1999).

⁴⁷ Nel corso di queste visite la storia afroamericana generata dalla tratta atlantica viene suddivisa in tre parti: una dedicata all'orrore iniziale della schiavitù, un'altra alla resistenza degli africani nella diaspora, una terza infine sul ritorno in Africa e sulla riunione con i fratelli rimasti nel continente (Osei-Tutu 2002).

⁴⁸ In Ghana dal 2000 è stata istituita la possibilità di possedere la doppia cittadinanza (*dual citizenship law* contenuta nel *Act 591* o *Citizenship Act* della costituzione del Ghana, 1992) solo nei confronti dei ghanesi emigrati all'estero. Nel 2001 il governo ghanese ha però approvato l'*Act of Abode* che, nell'*Act 573* o *Immigration Act* della costituzione del Ghana, ha concesso agli stranieri che vivono nel paese la possibilità di richiedere la residenza in Ghana, pur se con molte restrizioni. Di questi si temi si parlerà nel Capitolo III.5.a. In Appendice sono riportate le leggi appena citate.

autorità israeliane, venne proibito a questo gruppo negli anni Ottanta di accogliere nuovi esponenti. I ritorni dal Nord America alla Terra Promessa non ebbero tuttavia termine, come mostra il caso di *Rabbi Kohain Nathanyah HaLevi* che, nel decidere di far ritorno in Africa, respinto dallo Stato d'Israele, scelse di trasferirsi in Ghana.

Tra le figure di spicco nelle attività connesse con la diaspora atlantica nella Central Region e in Ghana sono infine Leonard e Rosalind Jeffries, residenti tra Agogo nell'Ashanti Region ed Elmina. I coniugi Jeffries, l'uno professore di *Black Studies* alla *City University*, l'altra insegnante di arti africane alla *School of Visual Arts* di New York, hanno svolto la propria attività di docenza con il dichiarato intento di «*risolvere gli oppressi, dare nuove intuizioni agli intellettuali e accendere i fanatismi comunitari*», per citare le parole di Rosalind Jeffries (in McCaskie 2009a: 47). Leonard Jeffries, come la moglie, è un convinto sostenitore della causa e del sionismo neri; fu proprio l'eccessivo radicalismo di alcune sue dichiarazioni a far decretare la sua espulsione dall'università di New York nel 1991. L'ex docente universitario, tra i fondatori dell'*Association for the Study of Classical African Civilizations* (ASCAC), è oggi esponente di spicco dell'associazione dei *Black Psychologist* (ABPsi). Con questo nome si designa un gruppo di psicologi afroamericani costituitosi negli Stati Uniti intorno al 1960, assertori della teoria secondo cui i discendenti della tratta atlantica sarebbero affetti da una sorta di “sindrome traumatica da post-schiavitù”, trasmissibile geneticamente, conseguenza dei traumi patiti nella schiavitù e delle discriminazioni subite. Obiettivo dei *black psychologist* è liberare gli africani dai sensi di inferiorità nei confronti dell'uomo bianco prendendo coscienza dell'importante ruolo avuto dall'Africa e dagli africani nella storia dell'umanità.⁴⁹ Con questi scopi molti esponenti del gruppo frequentano il Ghana e vi organizzano educativi e curativo-liberatori per i propri pazienti e sostenitori. Tra questi “terapeuti” vi sono anche gli Jeffries che oggi costituiscono un punto di riferimento per quanti aderiscono all'Afrocentrismo e al Sionismo nero. Come le località della Central Region

⁴⁹ Chiara è l'influenza su questo gruppo di Franz Fanon (1952) e delle sue teorie sul senso di inferiorità tipico dell'uomo nero. Tra i fondatori e principali rappresentanti dei *black psychologist* è lo psicologo afroamericano Na'im Akbar.

che sono state appena nominate, anche queste persone sono *nodi* delle *reti* che i ritorni afroamericani hanno formato e vanno intessendo tra Ghana, Africa e Stati Uniti.

II.4 L'Ahanta

A seconda delle prospettive di analisi si possono dare varie definizioni dell'Ahanta: a livello geografico si designa con questo nome quel tratto della Costa di Guinea che dalla foce del fiume Pra (o Prah) si estende verso Occidente fino oltre Cape Three Points a poca distanza dalla città di Axim. E' una zona prevalentemente costiera – si estende nell'entroterra per non più di dieci miglia – con un clima subequatoriale caratterizzato da un elevato tasso di precipitazioni che consente lo sviluppo di una vegetazione rigogliosa con tratti residui di foresta pluviale.⁵⁰

A livello politico-amministrativo con il nome Ahanta West si intende uno dei distretti che compongono la Western Region del Ghana.⁵¹ Capitale distrettuale è Agona Nkwanta, sede degli uffici pubblici e crocevia – questo è infatti il significato del termine *nkwanta* – ove s'incontrano le strade principali della zona. Secondo il censimento del 2000 gli abitanti dell'Ahanta

⁵⁰ Questa zona costiera si trova all'interno della fascia equatoriale e si contraddistingue per l'alternarsi di due stagioni: quella delle piogge che grosso modo va da maggio a luglio e la stagione secca che, dopo un periodo di passaggio (agosto - novembre), dura fino ad aprile. La temperatura raggiunge i picchi massimi di 34° (marzo - aprile) e i minimi di 20° (agosto). Il tasso di umidità è il più elevato del paese (1700 mm di pioggia annuale) e oscilla tra il 75% e l'80% nella stagione delle piogge e il 70% e l'80% in quella secca. La caratteristica foresta pluviale di questa zona è stata oggi in larghi tratti sostituita da piantagioni di vario genere (palma da olio, palma da cocco, cacao, gomma, canna da zucchero, mais, legumi etc.) cui spesso lungo la costa si alternano mangrovieti. La ricerca etnografica si è svolta nelle città di Dixcove e di Prince's Town situate nelle vicinanze di Cape Three Points e più precisamente nella zona compresa tra 04°43' e 04°47' di latitudine Nord e 001°57' e 002°05' di longitudine Ovest.

⁵¹ A livello amministrativo l'Ahanta è suddivisa in due distretti: uno occidentale, quello appunto dell'Ahanta West, ed uno orientale, comprendente l'area metropolitana di Sekondi-Takoradi e la zona di Shama, denominato un tempo Eastern Ahanta.

realtà fluide (Valsecchi 2002 e 2008); così è anche per quelli indicati nelle mappe e nelle documentazioni europee riguardanti le popolazioni di questa regione. Gli elementi di continuità e di affinità tra i vari gruppi sono molteplici; divisioni e raggruppamenti appaiono relativi e mutevoli perché inseriti in un *continuum* socio-politico e culturale che varia di forma e di confini a seconda dei periodi e dei contesti storici.

La struttura politica “tradizionale” dell’Ahanta è affine a quelle delle aree circostanti e del mondo akan in generale. In twi e fante, lingue veicolari del Sud del Ghana, lo “stato” (sing. *ɔman*, plur. *aman*)⁵⁶ è guidato da un *ɔmanhene* (plur. *amanhene*) definito in ahanta⁵⁷ *bromponi* (plur. *mbrobunima* o *eworobone*) e in *evaloɛ*⁵⁸ *belemgbunli* (plur. *arelemgbunli*), tutti termini tradotti in inglese con l’espressione *paramount chief*, capo supremo. Questi incarna l’autorità esercitata da un seggio o *stool* (sing. *ebia*, plur. *mbia*)⁵⁹ che

(MEIG). Fra l’ampia letteratura si vedano i saggi raccolti in Grottanelli 1977 e 1978; Lanternari 1988 e Pavanello 1998. Si veda inoltre Pavanello 2000 e 2007. Per un’analisi storica dello Nzema cfr. Valsecchi 1994 e 2002.

⁵⁶ *ɔman* (plur. *aman*) è termine twi e vocabolo di uso comune anche nei centri dell’Ahanta West District. In Ahanta lo stato è definito *chowaen* (plur. *chowaemoa*), in *evaloɛ* e *nzema* *maanle* (plur. *maanlema*).

⁵⁷ L’Ahanta è anche il nome di una delle lingue parlate nella Western Region, appartenente al sottogruppo linguistico Southern-Bia che, insieme a quello delle lingue akan, il Northern-Bia e di altri sottogruppi più lontani (il Proto-Ono e il Proto-Guan) costituiscono il ramo linguistico Central-Comoé o Tano Language Group, parte del gruppo Volta-Comoé a sua volta inserito all’interno della grande famiglia delle lingue Kwa (Cardona 1977). Un’indagine sociolinguistica del 1993 (Ntumu 1995 e 2002) riporta che l’ahanta è parlato da poco meno di 100.000 persone, concentrate in particolare nella parte più occidentale dell’area. In realtà l’ahanta non è l’unica lingua diffusa nell’area: il fante, lingua insegnata nelle scuole e utilizzata nei commerci (nella sua forma definita *market fante*), ha sempre più preso piede. Nelle zone occidentali del distretto poi, come a Prince’s Town, è parlato anche l’*evaloɛ*, variante dello *nzema*.

⁵⁸ Si definiscono *evaloɛ* quei centri compresi ad Est dell’Ankobra e ad Ovest e Cape Three Points ad Est divisi quindi tra il distretto dello Nzema East e quello dell’Ahanta West.

⁵⁹ Il seggio è un comune sedile scolpito in un solo blocco di legno; già in epoche antiche il suo uso in pubblico è associato al rango e all’autorità a tutti i livelli. Il seggio personale del capo-famiglia, dell’anziano/a, del capo del villaggio o della città, del sovrano, della “regina-madre”, ecc., è in intimo e permanente contatto con il corpo del potente e quindi con la forza intrinseca associata al potere (*tumi*), fino a divenirne effettivo ricettacolo. Dopo la morte del suo possessore il seggio assume una forte valenza sacrale come tramite rituale che consente la comunicazione e la comunione con il trapassato e, più in generale, con gli antenati: libagioni e sacrifici vengono offerti infatti “attraverso” il seggio. Il sedile dell’antenato fondatore dell’*ɔman* è il “seggio” per eccellenza, segno materiale e continuato del potere e dell’ordine stabilito su un dato territorio e una data comunità. In questo senso il termine viene utilizzato nel linguaggio politico akan per indicare generalmente l’autorità – socio-politica ma anche religiosa – le sue funzioni, le sue attribuzioni, i suoi possessi e competenze. Per un approfondimento cfr. Busia 1968. Vinigi L. Grottanelli definisce il seggio «*sede e simbolo dell’autorità del capo fra gli akan, destinato a rimanere per sempre appannaggio del clan*».

rivendica il proprio controllo su di uno spazio territoriale ed esercita una supremazia su di una serie di *stool* subordinati, controllati da *ahene* i quali a loro volta hanno potere su un certo numero di comunità: città o villaggi.⁶⁰ L'insieme di questi territori, dei villaggi che vi sorgono e dei seggi costituiscono l'*ɔman*.⁶¹

Nell'Ahanta West District è oggi riconosciuta l'esistenza di tre *paramount chief*: quelli di Busua, di Upper e di Lower Dixcove. I poteri del *paramount chief* – la cui figura, come è stato già ricordato, è riconosciuta nell'articolo 245 della costituzione ghanese del 1992 – sono molteplici e fondamentali: oltre ad amministrare il diritto consuetudinario, l'*ɔmanhene* svolge anche la funzione di arbitro nei conflitti locali e detiene l'autorità legata alla distribuzione delle terre. I *paramount chief* inoltre sono consultati

fondatore». Mediante l'istituzione di un seggio il matrilineaggio che vanta il primato di essere giunto per primo nel territorio «istituiva insieme il suo permanente controllo territoriale e la sua sovranità amministrativa e politica. In epoche successive nuovi arrivati, cioè altri segmenti dello stesso clan o di clan diversi, seguivano nella scia dei primi coloni, chiedevano a questi una parte della terra ancora incolta e, ottenutala, si stanziavano a loro volta, riconoscendo la sovranità del fondatore; in altri termini, diventavano sudditi di quel particolare seggio». (Grottanelli 1977: 14-94). I seggi reali non vengono normalmente esposti in pubblico o usati dai capi per sedersi, sono piuttosto conservati in una stanza apposita (Pavanello 2007).

⁶⁰ Subordinati all'*ɔmanhene* e agli *ahene* sono poi gli *adikro* (sing. *ɔdikro*), parola twi che letteralmente significa colui, ɔ, che mangia, *dí*, il villaggio e che corrisponde all'ahanta e all'*ɛvalɔɛ koranti*. «In pratica l'*ɔmanhene* dispone del diritto allodiale primario (originario) sul territorio della sua Traditional Area. A sua volta, ogni singolo *ohene*, capo di una città, è titolare di un diritto allodiale secondario, derivato, sul territorio della sua città. Allo stesso modo ogni *ɔdikro* è titolare di un diritto allodiale terziario sul territorio del suo villaggio, o della sua parte di città» (Pavanello 2007: 30). L'espressione *Traditional Area* è il modo con cui a livello governativo si indica la *paramountcy*, l'*ɔman*. Per quanto riguarda il retorico uso dell'ancestralità e della "tradizione" operato dalle cosiddette autorità tradizionali per costituire l'ordine sociale, il proprio primato politico sul territorio e dunque il proprio diritto sulle terre si rimanda a Boni 2003 e 2008.

⁶¹ L'*ɔman* è poi articolato su di una serie di capi e dignitari: la già nominata *ɔbahema* e l'*abusua panyn*, l'anziano a capo del lignaggio reale, ruoli questi che sono riservati ai membri legittimi della famiglia che siede sul seggio. Cariche importanti sono poi quelle del *gyaasehene*, il capo dello *gyaase* ovvero la casa del re con i suoi servi e figli, dell'*ɔkyeame* (il linguista), del *krontihene* (il capo dell'esercito), del *benkumhene* e del *nifahene* (rispettivamente i capi dell'ala sinistra e destra dell'esercito), dell'*adontehene* (capo delle forze del centro e colui che precede e protegge l'*ɔmanhene*), del *tufuhene* o *twafohene* (capo dell'avanguardia), del *kyidomhene* (colui che incita l'*ɔmanhene* in battaglia), il *dwantowahene* (colui che presenta i casi da arbitrare davanti all'*ɔmanhene*), dell'*adumhene* (colui che esegue le condanne a morte decise dall'*ɔmanhene*) (Pavanello 2007). Per un'analisi approfondita del sistema politico akan si rimanda all'estesa letteratura e in particolare a: Rattray 1929; Fortes 1950; Busia 1968 e Arhin 1999. Per quanto riguarda le corrispettive cariche ahanta cfr. Crowther 1912 e Welman 1930.

dal governo per la scelta del 30% dei componenti⁶² dell'assemblea distrettuale che a livello governativo-nazionale rappresenta la massima autorità politica locale, cui spettano funzioni di programmazione e gestione delle risorse locali un tempo proprie degli *ohene* (Annor Adjaye III 1999).

Gli ahanta condividono con altri gruppi akan la struttura sociale basata sull'appartenenza ideale a sette grandi clan a discendenza matrilineare detti *mmusua* o *mbusua* (sing. *abusua*) o meglio *mmusua kese* «grandi clan», per distinguerli dai singoli matrilignaggi anch'essi chiamati *mmusua*.⁶³ I matriclan e i loro simboli, benché non presenti in ogni centro e soggetti di area in area a possibili mutamenti nell'emblema (*sɛkɛlɛnɛ*) o nel nome, possono essere così suddivisi: Ntwea (Ahwea nella variante *ɛvalɔɛ*) il clan del cane (*twea*) che come simbolo ha anche il fuoco (*senle*); Anɔna (Nvavile nell'area *ɛvalɔɛ*) il clan del pappagallo (*ako*) rappresentato anche da una pianta di mais (*abɛɛ*); Ekisi (Ezohile nella variante *ɛvalɔɛ*) raffigurato con un gatto (*kusu*) o con un corvo (*kɔkɔsɛɛ*) in entrambe le aree; Koɔna (Alɔonwɔba in *ɛvalɔɛ*) il gruppo di discendenza del bufalo (*koɔna*) che può essere raffigurato anche da una zucca (*awa*) o dalla palma di rafia (*dɔka*); Nsɔna (o Asamangama e Mafole nei territori *ɛvalɔɛ*) il clan rappresentato dal corvo in area ahanta o, nei territori *ɛvalɔɛ*, da una borsa con polvere d'oro (*ezukoa*) usata come moneta fino alla conquista coloniale; Ebrazue (o Azanwule nella variante *ɛvalɔɛ*) che come effigie nell'ahanta ha un pesce (*edwɛnɛ*), in area di lingua *ɛvalɔɛ* l'igname (*elue*); ed infine il clan Madwele

⁶² I quali vengono poi nominati dal capo dello stato come enuncia l'articolo 242 (d) della Costituzione ghanese del 1992. Cfr. Annor Adjaye III 1999.

⁶³ Come per l'Ahanta, anche nel mondo nzema il termine *abusua* è utilizzato per indicare sia il clan che il lignaggio. Se ci si riferisce al clan si parla di *asalo abusua*, la sezione di clan considerata come di "anticamera"; per riferirsi al lignaggio si usa invece l'espressione *suakunlu abusua*, il "lignaggio della stanza interna" o "della camera da letto". Come spiega Grottanelli: «il riferimento lessicale a queste due stanze, esistenti in ogni casa nzema, è significativo. Di regola solo i parenti stretti possono liberamente accedere alla stanza da letto; gli ospiti, i parenti lontani e i forestieri vengono ricevuti e intrattenuti nella stanza d'ingresso. Il *suakunlu abusua* è dunque quel segmento del comune matriclan entro il quale tutti i componenti, uomini, donne e bambini sono imparentati tra loro in tal modo da consentire a ciascun individuo i suoi esatti rapporti genealogici con tutti gli altri. Ciò è più vero in teoria che in pratica: data la dispersione territoriale e la fecondità delle donne, alcuni lignaggi si suddividono in rami così numerosi che i loro componenti incontrano serie difficoltà nel ricordare o ricostruire le corrette genealogie a livello delle generazioni passate» (Grottanelli 1977: 42).

(o anche Adahonle nell'area *evaloε*) il cui emblema è costituito dalla palma da olio (*areleε*) o dal banano da fecola (*bana*).⁶⁴

<u>ahanta</u>		<u>evaloε</u>	
Nome	Emblema	Nome	Emblema
Ntwea	Cane o fuoco	Ahwea	Cane o fuoco
Anona	Pappagallo o mais	Nvavile	Pappagallo o mais
Ekisi	Gatto o corvo	Ezohile	Gatto o corvo
Koona	Bufalo	Aloonwoba	Palma di rafia o zucca
Nsona o Asamangama	Corvo	Mafole o Asamangama	Borsa con polvere d'oro
Ebrazue	Pesce	Azanwule	Igname
Madwele	Palma da olio o banano da fecola	Adahonle	Palma da olio o banano da fecola

Figura 6. Possibili corrispondenze tra nomi ed emblemi clanici ahanta ed evaloε. Tabella ripresa da Grottanelli (1977: 39) con aggiunta delle varianti ahanta, anziché fante.

⁶⁴ Non tutte le corrispondenze sono certe e possono variare di area in area perché, come spiega Pavanello, «questo, insieme al diverso numero dei clan nelle varie società, sembra dipendere da fenomeni storici di segmentazione che hanno dato origine a nuovi clan a partire da aggregazioni claniche presistenti» (Pavanello 2007: 20). Come è capitato a Pavanello, anche nel corso delle mie ricerche, ad esempio, mi è stato spesso spiegato che il clan Koona corrisponde a quello Aloonwoba. La corrispondenza dei vari clan tra area ahanta ed evaloε qui riportata è definita in base a quanto registrato durante la ricerca sul campo e a quanto emerso da confronti effettuati da altri etnologi come il già citato Pavanello.

Spesso i simboli clanici sono legati alle specie animali o vegetali che secondo la tradizione locale sarebbero state addomesticate dagli antenati; altre volte invece i simboli sono stati derivati dalle particolari capacità attribuite ai singoli gruppi corporati. Gli Ntweafoɔ (plurale di Ntwea), ad esempio, oltre al cane hanno come emblema il fuoco perché – secondo le versioni narratami dagli Ntweafoɔ di Upper Dixcove – i loro antenati furono coloro che scoprirono il fuoco e che per primi impararono ad utilizzarlo.⁶⁵ Ogni clan ha elaborato una propria storia mitica relativa all'arrivo dei propri antenati nelle attuali zone, alla conquista e spartizione delle terre e alla situazione gerarchica che ne conseguì.⁶⁶ Si tratta di costruzioni mitistoriche operate per convalidare nel presente lo *status quo*, in quanto il passato e la sua gestione sono strumenti fondativi dell'autorità politica e religiosa.⁶⁷

Secondo queste ricostruzioni le terre degli ahanta – così come quelle nzema, fante o akan in generale – furono colonizzate dagli avi di ciascun matriclan in un tempo remoto nel quale i loro antenati sarebbero emigrati da una mitica e non precisata regione settentrionale alla conquista di nuove terre da coltivare. Secondo i racconti dei vari *mbrobunima*, *arelemgbunli* e *ahene*⁶⁸ l'arrivo di queste genti dal settentrione fu graduale. Giunti in più ondate migratorie e dopo molteplici tappe, i segmenti dei vari matriclan si impossessarono dei nuovi territori e fondarono villaggi: il lignaggio che era giunto per primo, che aveva addomesticato la natura circostante, otteneva la “proprietà” delle terre.⁶⁹ Quel segmento di clan diveniva così il detentore del seggio regale, lo *stool* del luogo, rappresentava l'autorità politica e amministrativa perché stabiliva come ridistribuire i terreni tra i propri membri e tra i gruppi arrivati successivamente ovvero tra gli altri lignaggi dello stesso

⁶⁵ Le problematiche relative all'origine dei vari clan e dei loro emblemi sono temi antropologici di vasta portata non affrontati in questo lavoro. Cfr. Pavanello 1995 dove l'autore riporta una spiegazione ricevuta proprio sull'origine del clan Ntwea e i suoi emblemi da un lignaggio Ntwea reggente alcuni seggi nello Nzema occidentale.

⁶⁶ Per le antiche immigrazioni sulla costa cfr. Grottanelli 1977: 40-42; Quartey 1977; Palumbo 1994; Pavanello 2000 e 2007.

⁶⁷ Per questi temi in riferimento alle società akan cfr. Perrot 1982; Viti 1998 e 1999 e Boni 2003.

⁶⁸ Il titolo di *ohene* è ormai diventato di uso comune anche nell'Ahanta. Questo termine è di tipo descrittivo e non allocutivo, quando ci si rivolge direttamente al capo si usa infatti l'appellativo di *nana*, utilizzato al contrario informalmente anche come titolo descrittivo. Nei luoghi di lingua nzema-*evaloɛ* si usa anche l'appellativo di *awulae*.

⁶⁹ Cfr. le opere citate a nota 66 e in particolare Grottanelli 1977 e Pavanello 2007.

clan e tra quelli di clan differenti. Secondo questi modelli ricostruttivi, nonostante la preminenza in un determinato centro di un *abusua*⁷⁰ che veniva a costituire l'autorità locale, non si creò a livello regionale una supremazia o una scala gerarchica fra i vari gruppi di discendenza, perché il clan fondatore variava di città in città, di *stool* in *stool*. La dispersione dei differenti matrilineaggi di un medesimo matriclan nelle varie città e realtà politiche garantiva e garantisce tutta una serie di legami e rapporti “sovraregionali”, trasversali alle unità politiche in quanto basati su criteri di discendenza. Il sistema dei sette clan ha creato dunque una rete orizzontale: l'essere membro di un *abusa kese* (matriclan) comporta il possedere un'appartenenza di tipo anche parentale differente da quella “etnica” o statale (Valsecchi 2001), può cioè rappresentare un diverso livello identitario su cui poter fare appiglio, in linea di principio, in tutto il mondo akan.

Nel 1912, in un'indagine promossa nella regione dall'amministrazione coloniale britannica della *Gold Coast*, Francis G. Crowther individuava in quel territorio l'esistenza di non più di ventidue seggi (*stool*)⁷¹ che potevano definirsi propriamente ahanta, sulla base sia di criteri di discendenza, sia di parametri linguistici, sia infine di rapporti politici. I seggi erano considerati tali perché facenti parte di un sistema politico più vasto ed anche perché legati da un rapporto di subordinazione con lo *stool* della città di Busua, appartenente al clan Anona, e sudditi del suo *ohene* che, con il nome di Baidoo Bonso, è tuttora il *paramount chief* (l'*omanhene*) dell'*oman* dell'Ahanta.

I vari seggi riconoscono in Baidoo Bonso il “proprietario” di tutte le terre⁷² e sono a lui uniti da un rapporto che Crowther nel suo *Ahanta Memorandum* (1912) definiva “di vassallaggio”; questo legame tuttavia,

⁷⁰ Il termine è qui usato con il valore di *abusua kese* ovvero di uno specifico matrilineaggio locale nell'ambito più ampio del matriclan di appartenenza.

⁷¹ Più precisamente gli *stool* di Busua, Takoradi, Apowa, Pretsia, Pomponi, Asemko, Hotopo, Aketenki, Himakrom, Agona, Akwada, Atenken, Princes, Ajmera Dutch Sekondi, Upper Axim, Lower Axim, Apatem, Nsein, Brothi Sekondi, Upper Dixcove, Lower Dixcove (Crowther 1912).

⁷² La questione della creazione dei “diritti di proprietà” è molto importante perché influisce sulle politiche di divisione e amministrazione del territorio; come si vedrà più avanti in questo capitolo, all'origine di alcuni dei diritti di proprietà e di appartenenza è stato proprio anche Crowther con la sua indagine del 1912. Su questo tema cfr. anche quanto riporta Stefano Boni nel caso di Sefwi Wiawso (Boni 2003) e Pierluigi Valsecchi a proposito della Costa d'Oro più in generale (Valsecchi 2005).

come già lo stesso autore sottolineava, non può dirsi che abbia creato un vero e proprio stato perché, pur se uniti dalla comune sudditanza all'*omanhene*, i vari centri politici non hanno mai costituito un'unità.

Anche oggi, così come era riportato nell'*Ahanta Memorandum*, l'autorità di Baidoo Bonso, pur se riconosciuta, è minima⁷³ e contestata, come si tornerà a dire nelle pagine dedicate a Prince's Town e alla contesa di *chieftaincy* lì in atto, che affonda le proprie radici nel passato di cui ora si tratterà. Come suggerito da Crowther, tra le cause della debolezza di Baidoo Bonso non si possono non considerare i rapporti che i singoli seggi instaurarono già alla fine del XV secolo con le varie potenze europee, rapporti che accentuarono le varie divisioni e indipendenze. La possibilità di commercio e di ricevere protezione dagli europei impedì cioè la formazione spontanea di un'effettiva unità politica della zona ed acuì, a seconda del paese alleato e delle sue strategie, le divisioni e le rivalità. Nel caso dell'*oman* dell'*Ahanta* la mancata coesione fu infatti in parte causata dalle politiche olandesi che per più di settanta anni, tra XIX e XX secolo, consentirono ai vari *stool* una qualche indipendenza da Busua.

Oltre che da portoghesi e britannici, la Costa d'Oro fu frequentata anche da olandesi, svedesi, danesi e prussiani. Dalla metà del XVII secolo gli olandesi e gli inglesi divennero gli europei maggiormente presenti sulla costa e i rapporti fra le compagnie di questi paesi si fecero sempre più critici: eliminati i portoghesi,⁷⁴ gli olandesi della *West Indische Compagnie* mirarono ad ottenere il pieno controllo del mercato guineano e a vincere l'ostacolo rappresentato dalla presenza di svedesi, danesi e soprattutto di britannici.⁷⁵ A

⁷³ Per rendersi conto di quanto la sovranità dello *stool* di Busua sia in realtà solo formale e poco effettiva basta fare un confronto con il ruolo dell'unico altro *ohene* in Ghana ad essere a capo di un regno: l'*asanthene*, capo di Kumasi e del regno Asante o Ashanti (cfr. Capitolo I.4), la formazione politica più importante della regione nel XIX e XX secolo (cfr. Clardige 1915; McCaskie 1995; Boahen 2000).

⁷⁴ Due furono le sconfitte decisive che portarono all'abbandono da parte portoghese della Costa d'Oro. La prima fu quella subita nel 1637 ad Elmina, conquistata dagli olandesi guidati dal colonnello Hans Coine, la seconda fu quella invece del forte san Antonio di Axim avvenuta nel gennaio 1642; quest'ultima comportò la cessione da parte portoghese di tutti i possedimenti a favore degli olandesi. Contemporaneamente agli scontri in Africa le due potenze combattevano anche al di là dell'Oceano Atlantico per il possesso del Brasile. Cfr. Clardige 1915.

⁷⁵ La Gran Bretagna ebbe più compagnie in Africa occidentale quali, ad esempio, la *Company of the Royal Adventurers of England Trading to Africa* cui poi succedette la più

partire dal 1660 i sempre più frequenti conflitti tra olandesi e inglesi si tramutarono in una vera guerra aperta. Per tre secoli, fino alla vendita da parte della *West Indische Compagnie* dei propri beni sulla costa (1872), si susseguirono così tutta una serie di battaglie e di assalti ai forti; negli scontri furono coinvolti anche centri di lingua ahanta, alcuni a sostegno dei britannici altri degli olandesi.⁷⁶ Alleata di questi ultimi fu proprio Busua che già a quei tempi doveva avere un primato politico sul territorio: un'alleanza che incise sull'affermazione del suo *stool*⁷⁷ e sul potere dell'*oman* dell'Ahanta,⁷⁸ un'alleanza che allo stesso tempo comportò però anche ostacoli che, come già accennato, hanno ancora oggi effetti sulle realtà politiche tradizionali della zona.

Come è stato sottolineato da William W. Claridge (1915) gli olandesi, non diversamente del resto dai britannici e prima ancora dai portoghesi, col tempo interferirono sempre più nelle politiche locali, cercando di imporre la propria autorità e andando ben oltre la posizione di “soci in affari” e di affittuari che caratterizzò i primi tempi della loro presenza sul litorale. Si manifestarono così talora incomprensioni anche con le popolazioni alleate, situazioni che a volte culminarono in veri e propri conflitti. L'indipendenza delle realtà politiche africane rimase comunque intatta fino al 1874, al momento cioè della proclamazione della colonia inglese della Gold Coast o Costa d'Oro.⁷⁹

famosa *Royal African Company*. Per maggiori dettagli sugli scontri tra le varie compagnie cfr. Claridge 1915.

⁷⁶ La scelta di allearsi con una potenza europea piuttosto che con un'altra ha spesso determinato le sorti politiche di un centro e dell'*abusua* regnante, ha creato nuovi poteri e ne ha annullati altri. Guardando all'Ahanta le rivalità tra i britannici e gli olandesi hanno, ad esempio, portato alla distinzione delle varie realtà politiche in *Dutch Ahanta*, di cui erano parte gli *stool* sudditi di Busua, e in *British Ahanta*. Le diverse alleanze crearono poi divisioni anche all'interno di un medesimo centro come dimostra il caso di Sekondi che si divise nelle due realtà distinte di *Dutch Sekondi* e di *British Sekondi*.

⁷⁷ Questa affermazione comportò il raggiungimento del rango politico chiamato dagli inglesi “*paramount stool*”, seggio supremo.

⁷⁸ Secondo la ricostruzione di Crowther (1912), fu probabilmente la presenza olandese a conferire a Busua un ruolo di preminenza e a creare una serie di relazioni di sudditanza con i centri circostanti. Seguendo le supposizioni di Crowther sembra infatti che le realtà politiche indipendenti da Busua non fossero diventate tali in seguito all'alleanza con i britannici ma che il definirsi dello stato ahanta fu conseguenza dell'arrivo degli olandesi e fu dunque l'egemonia sul territorio esercitata da costoro a permettere e a favorire il consolidarsi di una realtà politica, l'*oman* dell'Ahanta, in cui si raccogliessero tutti quei centri loro alleati.

⁷⁹ Di fronte ai tentativi di maggiore ingerenza politica da parte britannica infatti, le varie realtà politiche reagirono sempre mostrando la propria autonomia e piena sovranità. Emblematiche in

Emblematico delle intromissioni europee nelle politiche locali (e decisivo per la successiva storia dello *stool* di Busua e dell'*oman* dell'Ahanta di cui Prince's Town è parte) può essere ritenuto lo scontro tra Baidoo Bonso II e la *West Indische Compagnie*, avvenuto negli anni Trenta del XIX secolo. Seguendo la ricostruzione riportata da Crowther (1912) proprio per spiegare la situazione politica novecentesca dell'Ahanta, nel 1837 nacque una disputa tra il *paramount stool* di Busua e il seggio della sezione di Sekondi alleata degli olandesi.⁸⁰ Questi ultimi, contrariati dalle politiche di Baidoo Bonso II, inviarono propri agenti per arrestarlo, ma furono catturati e uccisi nei pressi di Butre. La stessa sorte capitò agli altri cinque europei mandati per punire l'*omanhene* traditore e assassino. Queste uccisioni indussero l'Olanda ad effettuare una spedizione punitiva: tutti i villaggi tra Sekondi e Busua, trovati deserti, vennero rasi al suolo, mentre Baidoo Bonso II e gli *ahene* suoi alleati furono imprigionati e giustiziati. Era il luglio 1838; l'episodio segnò enormemente l'autorità del seggio di Busua e l'effettivo potere dell'*oman* dell'Ahanta.⁸¹ Nei successivi dieci anni il *paramount stool* rimase vacante; la situazione non migliorò neppure quando venne nominato Baidoo Bonso III. Gli olandesi, infatti, iniziarono una politica di non riconoscimento dell'autorità dell'*omanhene* minando così profondamente le basi della sua supremazia perché ciò consentì ai vari seggi dell'*oman* una certa indipendenza politica ed economica dal potere centrale. Non si trattò di una condotta politica di breve periodo: la strategia olandese del non riconoscimento

tal senso furono le tante reazioni dei vari capi; esemplare fu quella dell'*ohene* di Cape Coast, John Aggrey. Avvalendosi dell'aiuto di africani istruiti Aggrey combatté i soprusi degli inglesi mostrando, ad esempio, quanto fossero prive di fondamento le loro pretese di imporre tassazioni e di giudicare casi che erano invece di sua competenza. Nel 1865 Aggrey scrisse una lettera al governatore britannico sottolineando che i territori di Cape Coast non appartenevano alla Gran Bretagna, mostrando come il suo regno era ben anteriore alla costruzione del castello: dei semplici affittuari dunque non potevano reclamare alcun diritto sulla popolazione e sui luoghi circostanti. Un ulteriore esempio della piena sovranità degli stati indigeni in Costa d'Oro è mostrato anche dal fatto che fu la stessa corona d'Inghilterra a imporre a George MacLean (a capo dell'amministrazione incaricata di amministrare i forti e i castelli quando il governo britannico, tra il 1828 e il 1843, decise di lasciare la regione) la condizione di non interferire nelle politiche degli stati locali in quanto di per sé estranee alla potestà britannica. Cfr. Boahen 2000.

⁸⁰ Cfr. nota 76. Proprio di tale episodio tratta il saggio inedito di Van Dantzig, *The Ahanta "rebellion" of 1837*, dattiloscritto conservato a Legon, presso l'Institute of African Studies.

⁸¹ Gli olandesi inoltre portarono la testa di Baidoo Bonso in patria dove, messa sotto formalina, è stata custodita fino a tempi recenti. Nel 2009 è stato annunciato che la testa del defunto *ohene* sarebbe stata restituita dalle autorità olandesi al suo popolo.

proseguì nei successivi trent'anni e fu poi quasi subito mantenuta anche dalla Gran Bretagna a causa delle resistenze mostrate da Busua nell'appoggiare gli inglesi, divenuti nel 1872 l'unica potenza europea presente sulla costa.⁸²

I rapporti e gli equilibri politici furono influenzati da questi avvenimenti: pur se probabilmente l'influenza di Baidoo Bonso non fu mai molto forte anche prima degli episodi riportati, l'autonomia delle varie comunità ahanta da Busua perdurò tanto a lungo da essere evidente ancora agli inizi del Novecento (ai tempi cioè del rapporto di Crowther) come del resto lo è tuttora. L'*oman* dell'Ahanta è una realtà politica "debole", una realtà politica del passato ripresa dai funzionari coloniali britannici per motivi di convenienza politico-amministrativa e che, appunto, ancora oggi è contestata da quei seggi, come quello di Prince's Town, che già all'epoca rifiutavano di riconoscere l'autorità di Busua. Significativo al riguardo è il suggerimento rivolto da Crowther ai propri superiori:

«Ritengo quindi che dal governo debba essere riconosciuta la supremazia del seggio di Busua sui seguenti seggi: Tacorady, Apowa Pretsia, Pomponi, Asemko, Hotopo, Aketenki, Hima Krom, Agona, Akwada, Atenken, Princes e Ajamra. Credo che richiederà qualche sforzo portare i capi degli ultimi due centri nominati in questa organizzazione. (...) L'adozione di questa disposizione significherà che, con l'esclusione dei due seggi di Axim e di quelli a loro subordinati di Nsein e Apatem, l'intera Dutch Ahanta verrà portata sotto Busua» (Crowther 1912: 9).⁸³

⁸² Nel 1872 l'Olanda decise di abbandonare la Costa d'Oro e vendette tutte le sue proprietà alla Gran Bretagna, ultima potenza europea rimasta in quella regione. Lo *stool* di Busua commise però il grave errore di non appoggiare e assistere i britannici durante la guerra che costoro, tra il 1873 e il 1874, combatterono con il regno asante, guerra la cui conclusione comportò la nascita della colonia britannica della Costa d'Oro. Di fronte al comportamento degli ex *Dutch Ahanta* il Regno Unito reagì bombardando Busua e imponendo una multa; in seguito, se pur senza formalizzarlo pubblicamente, fece propria la politica olandese del non riconoscimento. Cfr. Crowther 1912 e Welman 1930.

⁸³ In questa lista degli *stool* che andarono per volontà britannica sotto la supremazia di Busua, ai tempi in cui sul suo seggio sedeva Baidoo Bonso X, manca quello di Butre perché all'epoca esisteva una disputa tra gli *ohene* di Asemko, Aketenki e Hima Krom su chi avesse autorità anche su Butre. E' per questo, credo, che anche nella presentazione dei vari *stool* dell'Ahanta di Welman (1930) al posto di Butre compare il nome di Asemko. Cfr. Welman, 1930.

Come si è visto da questa panoramica geografica, socio-politica e storica, i significati del termine “ahanta” sono molteplici e non necessariamente coincidenti: si può, ad esempio, essere sudditi dello *stool* di Busua ma essere di lingua nzema-*evaloε*, come nel caso degli abitanti di Prince's Town.⁸⁴ Si può essere ahanta e nello stesso tempo avere anche altre appartenenze, si può far parte all’*oman* dell’Ahanta per via matrilineare ma avere vissuto nel *compound* paterno⁸⁵ in un altro stato e dunque avere un legame d'appartenenza anche con quello.

Ciò che è definibile come ahanta è qualcosa di tutt’altro che chiuso, delimitato, fisso e soprattutto unico; si tratta, al contrario, di un *quid* inserito all’interno di un *continuum* storico, geografico, linguistico e culturale con le realtà circostanti. Prove di tale continuità, polivalenza⁸⁶ e fluidità sono date dalla condivisione di molte istituzioni sociali e pratiche culturali quali il *Kundum*, un festival itinerante che si svolge ogni anno tra giugno e novembre muovendo da Est, vicino alla capitale regionale Sekondi-Takoradi, verso Ovest fino a raggiungere la zona più orientale della Costa d’Avorio. Il Kundum ha molteplici valenze: è un festival agricolo che celebra il raccolto ottenuto e propizia quello futuro, è una festività che commemora gli antenati fondatori e allo stesso tempo dovrebbe “purificare” e stabilizzare la società consentendo un momento di protesta e di “disordine istituzionalizzato” (Wade-Brown 1982 e 1989; Valsecchi 1999). Il festival infatti ha anche un carattere socio-politico: a livello ideale dovrebbe ricreare e consolidare i legami politici all’interno sia delle singole comunità che dell’intero stato

⁸⁴ Come spiega Valsecchi proprio questi seggi dell’Ahanta West di lingua Nzema nel 1997 mostrarono la loro multi appartenenza provando a “giocare” sul loro lato nzema. Queste comunità *evaloε* chiesero di essere ammesse allo *nzema maanle*, l’assemblea permanente di tutti i *paramount chiefs* dei distretti nzema di Jomoro e Nzema East per partecipare alle attività di coordinamento nzema di cui a livello linguistico e culturale fanno parte. L’assemblea ha però rifiutato l’adesione degli *evaloε*, nonostante la loro “appartenenza etnica” allo nzema, perché essi probabilmente se ne sarebbero poi serviti per rivendicare l’indipendenza politica dallo *stool* di Busua (Ahanta), per conseguire poi il rango di *paramount stool* ed eventualmente, infine, separarsi dall’Ahanta West District. Cfr. Valsecchi 2002.

⁸⁵ In area ahanta, così come in quella nzema, almeno a livello ideale vige il principio della virilocalità: una donna vive nel centro o nel *compound* del marito insieme ai loro figli che così, pur appartenendo al matrilineaggio materno, sviluppano legami con il lignaggio paterno.

⁸⁶ Riferendo all’Ahanta un’analisi di Valsecchi su cosa significhi essere nzema può dirsi che questo termine «in quanto etnonimo esprime insomma una realtà polivalente e tendenzialmente ambigua, manifestandosi come categoria utilizzabile sia per ridurre differenze (includere) che per esasperare differenze (escludere) mettendo l’accento su una fra diverse possibili opzioni identitarie forti aperte ai gruppi e agli individui» (Valsecchi 2002: 72).

tradizionale, l'*ɔman*. Quando il Kundum raggiunge la sede dell'*ɔman*, tutti i capi del regno dovrebbero partecipare ai festeggiamenti manifestando in tal modo la propria coesione e sottomissione all'autorità dell'*ɔmanhene*, la massima carica dell'*ɔman*. Proprio in virtù di questi suoi significati politici il festival normalmente non è celebrato in mancanza di una chiara struttura politica come, ad esempio, alla morte del capo o in un momento di contesa politica.

Questa celebrazione è forse l'espressione più palese di un'unità socio-culturale: il festival da un lato supera le attuali divisioni linguistiche e amministrative presenti nella zona, perché nato in un altro momento storico e per questo condiviso tra l'Ahanta e lo Nzema, dall'altro mostra l'accettazione delle possibili molteplici sfaccettature identitarie di un individuo, perché sancisce un'appartenenza territoriale e socio-politica che va aldilà di tutti gli altri suoi legami (Valsecchi 2001 e 2002; Wade-Brown 1982 e 1898).

Nella presente ricerca il *Kundum* è tuttavia importante non solo perché esempio della fluidità e continuità tra gruppi vicini e della poliedricità delle appartenenze di un individuo, ma anche perché la sua molteplicità di significati ha permesso nel corso dell'analisi etnografica, come si vedrà nel capitolo dedicato a Prince's Town (cfr. Capitolo V), di cogliere le complesse sfumature di un ritorno afroamericano al suo stato nascente.

II.4.a L'Ahanta West District e il turismo delle origini

L'Ahanta West District, così come gran parte dei distretti costieri occidentali della Western Region, costituisce una realtà importante nell'industria turistica ghanese. Lungo le coste dell'Ahanta West, soprattutto nell'ultimo decennio, sono sorti vari alberghi e diversi centri balneari.⁸⁷

⁸⁷ Queste strutture turistiche sono andate scalzando la supremazia di Busua che per lungo tempo è stato l'unico centro turistico esistente della zona.

Grazie anche all'aiuto di organizzazioni non governative,⁸⁸ sono stati creati percorsi turistici che valorizzano le risorse paesaggistiche dell'area: escursioni in canoa tra i fiumi, passeggiate nelle foreste, stazioni d'avvistamento di animali selvatici e infine visite ai forti europei ancora oggi presenti sul litorale. Il Fort Batenstein a Butre, il Fort Metal Cross a Dixcove, i resti del Fort Dorothea a Akwida e il Fort Gross Friedrichsburg a Prince's Town sono i quattro forti presenti nel distretto. Nonostante l'esistenza degli edifici connessi alla presenza europea e in parte ai commerci atlantici di schiavi, nell'Ahanta West District non sono state tuttavia sviluppate attività rivolte in modo particolare al turismo delle origini a differenza di quanto avvenuto nella vicina Central Region e in altre località del Ghana (cfr. capitoli I.3 e II.3).⁸⁹ Eppure proprio in un centro di questo distretto, a Prince's Town, alla fine del 2006 è giunto un gruppo di afroamericani convinti di avervi individuato la terra di origine dei propri antenati.

II.5 Dixcove

Lungo la costa occidentale dell'Ahanta West, a circa dieci chilometri da Agona Nkwanta e a trenta dalla capitale regionale di Sekondi-Takoradi, si trova la città di Dixcove (o Nfuma), città costituita da due entità politiche distinte denominate Upper e Lower Dixcove (Nfuma Solo e Nfuma Aleze). E' proprio il fiume Nfuma o Nvuma, da cui i centri prendono il nome,⁹⁰ a delimitare i territori della sezione superiore (*solo*, *upper*) e inferiore (*aleze*, *lower*) della città.⁹¹

⁸⁸ Cfr. ad esempio il sito web www.ghanawestcoast.com, sorto da un'iniziativa della ong Ricerca e Cooperazione per la promozione turistica dei centri di Butre, Busua e Dixcove.

⁸⁹ Così fino all'aprile 2009, ultima stagione di ricerca etnografica sul luogo.

⁹⁰ Secondo la tradizione il nome del fiume deriverebbe da «*Nfuma*», «*ho all'improvviso trovato qualcosa*», l'esclamazione che sarebbe stata proferita da un antenato degli attuali abitanti di Lower Dixcove nell'imbattersi nel corso d'acqua.

⁹¹ Le due denominazioni sono determinate dalla posizione dei due centri lungo la costa in una progressione da Est a Ovest.



Figura 7. Lower Dixcove vista dal Fort Metal Cross. Dixcove, marzo 2009. (Foto dell'A.)

Sia Lower che Upper Dixcove costituiscono due *paramountcy*: il seggio di Lower Dixcove⁹² appartiene al clan Ebrazue, quello di Upper Dixcove⁹³ al clan Ntwea. Gli abitanti di Lower Dixcove si definiscono *ebrazue*, quelli di Upper Dixcove *ntweafo*: non esiste un termine ahanta che li definisca come unico insieme politico.

Kwesi Egyman è il nome del *paramount chief* di Lower Dixcove, ruolo oggi ricoperto da Kwesi Egyman IX che, vivendo all'estero, è spesso rappresentato dall'*adontenhene*⁹⁴ Amiako Agyebu V, *ohene* di Medinya. Hima Dekyi è invece lo *stool name*⁹⁵ di colui che siede sul seggio di Upper Dixcove. A causa della disputa che da diversi anni divide due rami della

⁹² L'autorità del seggio si estende nell'entroterra e comprende i villaggi di Medinya, Kwesikrom, Alabanketa, Achonwa, Ntakrom, Agumakrom, Mpatase, Aboazdi, Turom, Benzuybolo, Jedua, Kojokrom, Abura, Essienkrom. Queste divisioni politico-territoriali sono mutevoli nel tempo ed hanno un certo grado di soggettività. La lista territoriale indicata sopra è quella che mi è stata riferita nel 2009 da Egyman IX e altri *subchief* ed è differente dalla lista registrata dai funzionari governativi nel 1960 e da quanto registrato sia alla fine del XIX secolo che in precedenza durante l'amministrazione britannica in Costa d'Oro. Nella *chiefs list* del 1960 ad esempio sono posti sotto l'autorità di Lower Dixcove i centri di: Mentsinia, Achonwa, Achonwa-Akyinim, Elobankata, Gyaidua, Kojo-krome, Kwame-krome, Bainzaiblo, Nta-krome, Kubekor, Boe-krome, Bogu-krome, Aboadei, Abura, Banso, Akyim, Shrrdua, Gyabin-krome, Mpatasi, Mpe-sem, Kwesi-krome, Ajumaxu, Chavunie, Breman, Aluadu (WRG/24/2/219).

⁹³ Sotto l'autorità di Upper Dixcove nella citata *chiefs list* del 1960 erano i centri di Abinakrom, Akarom e Turamu (WRG/24/2/219).

⁹⁴ Cfr. Capitolo II.4 nota 61.

⁹⁵ Con l'espressione *stool name* si intende il nome dato al seggio e assunto da chi è chiamato a guidarlo.

famiglia con il diritto a ricoprire la carica di *ɔmanhene* la città è però attualmente guidata da Eduku Essien IV, *krontihene*.

Entrambe le realtà politiche riconoscono un primato storico e d'onore al vicino seggio di Busua,⁹⁶ pur se indipendenti da esso, in quanto secondo la narrazione storica locale, Baidoo Bonso fu il primo ad insediarsi nella zona e per questo un tempo le due Dixcove erano a lui sottomesse. Diversità d'opinione sorgono invece tra Upper e Lower Dixcove a proposito della supremazia sul territorio: discordanze e divergenze che in passato hanno causato crisi politiche e che oggi si riflettono nelle differenti narrazioni circa le origini e l'arrivo dei rispettivi antenati nel territorio e circa il suo "addomesticamento" (cfr. Capitolo II.4).⁹⁷

Secondo le tradizioni di Lower Dixcove sarebbero stati Kwesi Egyman I e sua sorella, originari di Techiman,⁹⁸ ad essere giunti per primi sulle coste dove sorge l'attuale Nfuma Aleze, ad aver impiantato coltivazioni e ad aver trovato il fiume cui diedero il nome Nfuma o Nvuma. Nei racconti di Upper Dixcove, al contrario, i primi ad essere giunti nell'area e ad aver chiesto alcuni terreni a Baidoo Bonso di Busua furono i propri antenati, guidati da Hima Dekyi I, provenienti da Eguafo, località vicina ad Elmina. Secondo questa ricostruzione storica locale gli *ebtradze* di Lower Dixcove sarebbero vassalli di Upper e la cui supremazia, per alcuni capi,⁹⁹ sarebbe evidente già nella denominazione data dagli inglesi alla città: il nome Dixcove deriverebbe dalla contrazione del genitivo sassone «*Dekyi's cove*», «*la baia di Dekyi*» ovvero la baia di Hima Dekyi di Upper Dixcove.¹⁰⁰

⁹⁶ Busua dista circa due chilometri da Dixcove; le due città da pochi anni sono collegate da una strada di terra battuta che consente di spostarsi abbastanza rapidamente tra i due centri anche a piedi.

⁹⁷ Anche Crowther nel suo *Ahanta Memorandum* (1912) parla della rivalità tra Upper e Lower Dixcove, registrando l'esistenza di antagonismi tra i seggi delle due città e riferendo che le rivendicazioni di Upper Dixcove ad una sua supremazia si fondavano, come oggi ancora, sulla presenza del Fort Metal Cross nel territorio di propria pertinenza.

⁹⁸ Techiman o Tekyman è un antico regno situato nell'attuale regione Brong Ahafo, memorie di esso sono state raccolte da più studiosi in area Nzema e Ahanta. L'emigrazione da Techiman verso l'area costiera dovrebbe essere avvenuta tra la seconda metà del XVII e la prima metà del XVIII secolo, nel periodo in cui gli stati aowin, denkira e asante si contendevano l'egemonia dell'area. Cfr. Grottanelli 1977; Pavanello 2000 e Valsecchi 2002.

⁹⁹ Mi riferisco a *nana Acheampong, fisherman chief* di Upper Dixcove.

¹⁰⁰ Questa è la ricostruzione locale raccontatami ad Upper Dixcove. Secondo l'interpretazione dello storico Albert VanDantzig (1980) il nome deriverebbe invece dal genitivo sassone dell'espressione «*Dick's cove*», «*la baia di Dick*» ipotizzando che tale fosse il nome di un

In entrambe le tradizioni è riconosciuta, come si è appena detto, un'antica sudditanza rispetto all'*oman* dell'Ahanta, una sottomissione venuta gradualmente a cessare, seguendo le narrazioni del luogo, grazie all'alleanza con gli inglesi, alla conseguente costruzione di un forte¹⁰¹ - a partire dal 1867 chiamato Fort Metal Cross¹⁰² - e ai commerci e agli scontri che tutto ciò comportò.

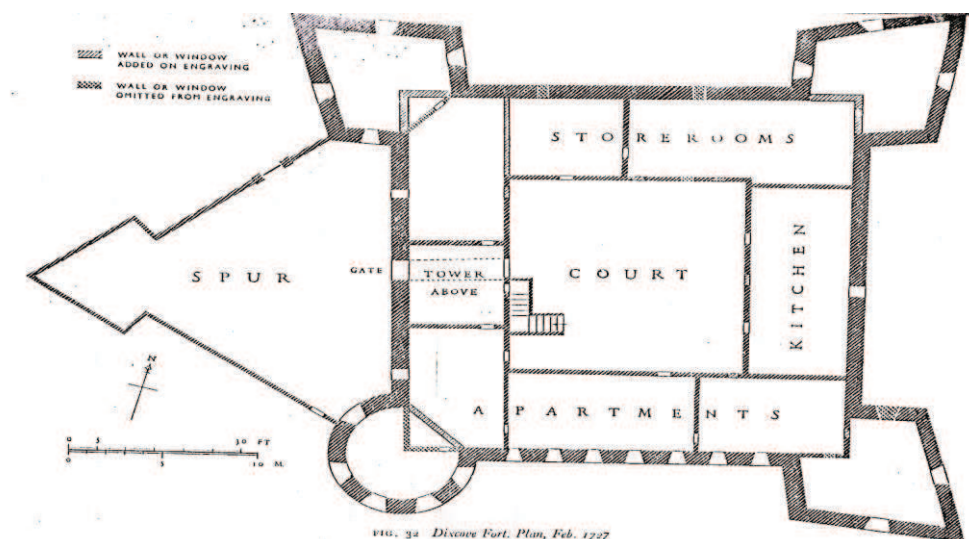


Figura 8. Il Fort Metal Cross di Dixcove nel 1727 (da Lawrence 1963: 297).

mercante inglese solito commerciare in quell'insenatura, del quale per altro non si hanno notizie documentarie.

¹⁰¹ I britannici incontrarono subito ostacoli nella costruzione dell'edificio, sia per la difficoltà di reperire materiali idonei che per limitate capacità edilizie. Questi difetti si rivelarono fatali, nel 1694 quando un violento temporale danneggiò fortemente il poco che fino ad allora era stato costruito. Nello stesso anno un attacco dei vicini ahanta di Busua, su istigazione olandese, aggravò la già precaria situazione. Ultimato infine nel 1706 il forte subì vari rimaneggiamenti nel corso del tempo. Dalla descrizione del 1709 di W. Bosman (in Lawrence 1963) risulta che l'edificio era stato costruito con calce e pietre e aveva una pianta larga di forma squadrata, con due fortificazioni laterali circolari, due bastioni rettangolari e una cisterna per contenere l'acqua potabile. L'edificio rettangolare aveva uno sperone antistante l'ingresso, aggiunto dopo il 1709; una serie di scale portava ai bastioni settentrionali. Intorno al 1715, a seguito dei fallimentari scontri avvenuti con il principe mercante *Kone Kpole* di Prince's Town (cfr. Capitolo II.6), furono apportate alcune modifiche all'edificio: una nuova torre fu posta sopra all'ingresso che s'affacciava sul cortile esterno e questo venne recintato e collegato ai bastioni con mura. Negli anni Cinquanta del XIX secolo furono introdotte ulteriori modifiche: le mura vennero rafforzate in modo da poter sorreggere il peso dei cannoni e vennero ampliate verso l'interno, creando la possibilità di ricavare una serie di nuovi ambienti. Furono poi costruiti una latrina sotto il bastione sud-orientale e un portico all'ingresso del cortile esterno. Sotto i due terrazzamenti precedentemente realizzati vennero ricavate alcune baracche che potevano servire come ricovero per la popolazione in caso di assedio; venne infine costruita una strada per collegare il versante settentrionale del forte con la baia.

¹⁰² Con lo scambio di possedimenti tra Gran Bretagna e Olanda, il forte nel 1867 passò in mano agli olandesi; ispirandosi al nome di una loro nave furono costoro a denominarlo "*Fort Metalen Cruis*", denominazione anglicizzata in seguito in *Fort Metal Cross*.

La presenza europea sulla costa causò l'instaurarsi di rapporti di tipo economico con le popolazioni costiere ed ebbe influenza sulla storia politica locale: l'alleanza con la Gran Bretagna contribuì, non senza scontri,¹⁰³ a determinare l'indipendenza di Upper e di Lower Dixcove dall'*aman* di Busua, alleato invece con l'Olanda. Tra XVII e XIX secolo i due centri divennero *enclave* “britanniche” indipendenti in una regione che era invece sempre più sotto l'influenza olandese e di Baidoo Bonso. Il forte di Dixcove, la cui costruzione ebbe inizio nel 1692 dopo circa otto anni di rapporti tra gli inglesi e gli abitanti dei due centri, è la testimonianza più evidente di questa alleanza politica e commerciale.¹⁰⁴

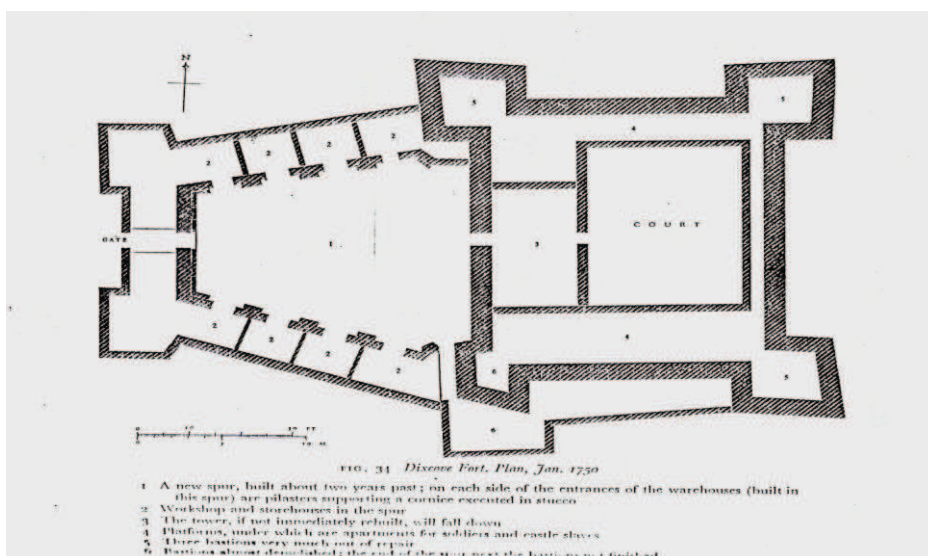


Figura 9. Il Fort Metal Cross nel 1750 (da Lawrence 1963: 299).

¹⁰³ Tra i più rilevanti di questi scontri vi fu quello avvenuto dopo il passaggio di mano dei possedimenti in Costa d'Oro (1867) tra britannici e olandesi. Questo scontro venne denominato *Alvarez War* dal nome del comandante olandese che ne fu la causa. Claridge (1930) ricostruisce così la vicenda: a seguito dell'esultanza delle popolazioni di Dixcove per la ribellione agli olandesi della città di *British Kommenda*, il capitano Alvarez, comandante olandese del forte di Butre, appoggiò gli ahanta di Butre e di Busua nei loro tentativi di umiliare i propri vicini di Dixcove. Nel 1869, per rifarsi della sconfitta subita a Kommenda, il capitano Alvarez volle infliggere un'esemplare punizione alla comunità di Dixcove. Dopo aver costretto gli abitanti della città a riporre le armi nel Fort Metal Cross, Alvarez armò gli ahanta e li spinse ad attaccare Dixcove che però resistette e mise in fuga gli avversari. Il capitano Alvarez allora diede ordine agli uomini del Fort Metal Cross di aprire il fuoco contro la popolazione: gli abitanti di Dixcove si salvarono scappando nella foresta, ma la città fu distrutta e saccheggiata.

¹⁰⁴ Nel forte, ad esempio, parte della popolazione di Dixcove trovò rifugio per mesi, tra il dicembre 1750 e la primavera del 1751, nel corso di scontri con gli olandesi e la città Busua (Lawrence 1963).

E' proprio il forte a costituire ora la principale attrazione turistica di Dixcove, ancora oggi centro importante dell'area, sede di un ospedale, di un ufficio postale, di una stazione di polizia, di chiese di diverse confessioni e di scuole primarie e secondarie. Con una popolazione dedita soprattutto alla pesca¹⁰⁵ e all'agricoltura¹⁰⁶ Dixcove negli ultimi anni sta tentando di sviluppare una qualche attività turistica che possa creare opportunità di lavoro.

Un'altra risorsa turistica locale potrebbe essere costituita dalla casa di Mensah Kuma, uno tra i maggiori mercanti della costa occidentale dell'odierno Ghana intorno alla seconda metà del XIX secolo.¹⁰⁷

Principale imprenditore della zona, *ohene* di Lower Dixcove e personalità di particolare rilievo, Mensah Kuma¹⁰⁸ fece costruire una propria residenza in stile europeo di fronte all'*ahenfie* (in twi palazzo della famiglia che regge lo *stool*) di Lower Dixcove. L'edificio, oggi in stato di totale decadenza, fu costruito direttamente sulla baia in modo che le merci del

¹⁰⁵ Della pesca si occupano soprattutto popolazioni fante.

¹⁰⁶ Cfr. a riguardo quanto detto per l'Ahanta in generale (Capitolo II.4).

¹⁰⁷ Mediante una sapiente politica anche matrimoniale Mensah Kuma era riuscito ad aprire una serie di spacci commerciali lungo la costa, da Sekondi fino ai territori di Cape Apollonia e di Axim, in cui le navi europee potevano rifornirsi di merci. Un'interessantissima descrizione di questo mercante è tracciata nel diario di Alfred J. Triggs che, sbarcato da una di quelle navi, conobbe il mercante e così lo descrisse in data 3 Agosto 1867: «*Mr Quabniah Mensah è un anziano mercante nativo e in affari come forse nessun altro in Costa d'Oro. Potrei definirlo anziano, un mingherlino uomo nero abbigliato con un abito davvero ricco e voluminoso, sandali indigeni, mentre sulla sabbia accanto al suo sedile giace qualcosa come un rovinato "cauveen" che pensai fosse da lui voluto per ripararsi dal sole la testa grigia.(...) Capii che era quasi totalmente privo dell'uso di una mano (...) Non potei non essere colpito dalle dimensioni e dalla quantità dei tanti anelli d'oro con cui erano caricate entrambe le mani e che si trovavano su tutte le dita, compresi i pollici. Quando lo salutai ed espressi la speranza che stesse bene, la fisionomia di Mr. Q.M. subì una contorsione contemporaneamente ad uno sgranamento dei suoi occhi iniettati di sangue; interpretai quel gesto come un sorriso mentre egli rispondeva con un tono di voce che difficilmente posso sperare di rendere: "Sii, abbastanza bene, grazie, Sir." Credo che nessuno appartenente alla razza camitica sia notevole per un tono di voce melodioso, ma fra tutti i rumori rauchi provenienti da una gola umana e che le mie orecchie abbiano mai udito, nessuno prima o da quel momento può essere lontanamente equiparabile alla voce di Q. Mensah*». Sotto la data del giorno successivo Triggs annotava inoltre che le transazioni economiche del mercante potevano riguardare cifre estremamente rilevanti; «*somme di centinaia o forse migliaia di sterline*». (Triggs A. J., *Twelve Months of Summer, Scraps from the diary of a trip to West Africa in the years 1867-68, unpublished manuscript*, Balme Library, Legon, University of Ghana).

¹⁰⁸ Mensah Kuma fu una personalità tanto importante da essere, ad esempio, il principale interlocutore e oppositore del capitano olandese durante la menzionata *Alvarez War*. Cfr. Clardige 1915.

mercante potessero essere da lì trasportate sulle navi senza passare per il forte, posto all'altro capo del golfo.¹⁰⁹



Figura 10. La casa di Mensah Kuma vista dal versante occidentale, con sullo sfondo il Fort Metal Cross. Dixcove, marzo 2008. (Foto dell'A.).

Gli edifici su cui le comunità di Dixcove, le organizzazioni non governative¹¹⁰ e imprenditori privati¹¹¹ basano i propri progetti di sviluppo turistico sono dunque strettamente legati alla storia locale dei rapporti con gli europei, una storia connessa anche alla tratta negriera pur se in grado minore rispetto a quanto avvenuto in altre località e stazioni commerciali europee della Costa d'Oro. Il Fort Metal Cross fu soprattutto un “forte di servizio” utilizzato per riparare navi, per costruire canoe e acquistare e immagazzinare materie prime (legname e rocce calcaree per la produzione del cemento).¹¹² Fu anche luogo di commerci di schiavi destinati alla tratta atlantica,¹¹³ con

¹⁰⁹ A.J. Triggs (*ibidem*) descrive la casa di Mensah Kuma con queste parole: «vicino al margine della baia sorgono poche e davvero belle case costruite in stile europeo con tetti in travi, etc».

¹¹⁰ Mi riferisco al già menzionato (cfr. Capitolo II.4.a) progetto di promozione turistica organizzato dalla ong Ricerca e Cooperazione.

¹¹¹ Un imprenditore britannico ad esempio ha recentemente affittato il forte di Dixcove e lo sta ristrutturando per trasformarlo in un albergo di lusso.

¹¹² Sul finire degli anni Trenta del XVIII secolo nelle vicinanze di Dixcove fu trovata una cava di roccia calcarea, il forte divenne così l'unico fornitore in Costa d'Oro non solo di legno ma anche di cemento e materiale lapideo.

¹¹³ Prova indiretta di questi commerci di uomini avvenuti attorno al forte Metal Cross è data anche dallo stato di semi-abbandono in cui cadde l'edificio dopo l'abolizione della tratta negriera atlantica da parte britannica nel 1807: la semplice attività di riparazione delle navi non era evidentemente sufficiente per sostenere la manutenzione del forte. L'*Abolition Act* del 1807 non ebbe comunque effetti immediati sui traffici commerciali in Costa d'Oro. Il mercato

una funzione secondaria rispetto ad altri forti e soprattutto a quello di Cape Coast che ebbe un ruolo più importante come punto di partenza delle navi britanniche per le Americhe. Schiavi furono acquistati anche per essere utilizzati nel forte stesso: in un piccolo insediamento situato alle pendici orientali dell'edificio, chiamato a seconda delle epoche Dog's Town, Alatakrom o Lagos Town,¹¹⁴ in una posizione distaccata rispetto ad Upper Dixcove – nel cui territorio, sulla sommità del colle accanto all'*ahenfie*, sorge la costruzione – risiedevano gli schiavi del forte e, fino al 2005, alcuni dei loro discendenti.¹¹⁵

Nelle tradizioni storiche locali, anche Mensah Kuma fu coinvolto nei traffici schiavistici. A Dixcove si racconta ancora della grande quantità di schiavi da lui posseduta: secondo queste narrazioni alcuni schiavi vennero senza dubbio venduti, ma la gran parte di essi venne invece inserita all'interno della famiglia di Mensah Kuma, seguendo politiche di ampliamento e rafforzamento familiare. Intorno all'edificio, ormai in stato di completo abbandono, vivono tuttora alcuni discendenti di questi schiavi.

Ad Upper e Lower Dixcove dunque, grazie al Fort Metal Cross e alla casa di Mensah Kuma, vi sono le condizioni perché i due centri siano non solo meta generica di turismo, ma anche di visite di afroamericani desiderosi di riscoprire le proprie origini ed eventualmente di fare ritorno in quelle comunità.

di uomini continuò infatti a lungo, nonostante il controllo britannico, per volontà sia dei mercanti europei che di quelli africani (che all'epoca in Costa d'Oro avevano un'abbondanza di schiavi a causa delle contemporanee guerre asante). Cfr. Deveau 2005.

¹¹⁴ La denominazione Dog's Town risale già al Settecento ed è legata probabilmente al fatto che l'abitato si trovasse nei terreni di proprietà degli Ntweafo che hanno come simbolo un cane. I due nomi di Alatakrom o Lagos Town, che alludono al luogo di provenienza degli schiavi, sono espressioni invece ottocentesche.

¹¹⁵ Un'incisione del 1727 documenta che il numero degli schiavi al servizio del forte era a quell'epoca almeno di quaranta individui (Lawrence 1963). Con l'inizio dei lavori di ristrutturazione del forte nel 2005 gli abitanti di quest'area sono stati trasferiti in un'altra zona, lungo la strada che da Dixcove conduce a Busua.

II.6 Prince's Town

A circa venticinque chilometri da Agona Nkwanta si trova la città di Prince's Town, il cui nome locale è Kpɔkezo o Poqueso.¹¹⁶ Situata in una baia a Ovest di Cape Three Points, a Est della città di Axim, Prince's Town è circondata dalle acque su tre lati: a Sud dall'Oceano Atlantico, ad Ovest dal fiume Nyala,¹¹⁷ a Est dalla laguna Ehonle;¹¹⁸ l'unico accesso alla città è sul lato Nord ove una via di terra rossa battuta la collega alla strada internazionale superando diversi corsi d'acqua e attraversando aree coltivate inframmezzate a paludi, a distese di enormi bambù e a intricati mangrovieti.



Figura 11. Prince's Town vista dal Fort Gross Friedrichsburg. Prince's Town, febbraio 2008. (Foto dell'A.).

¹¹⁶ Il significato del nome nzema Kpɔkezo o Poqueso è quello di crocevia. L'alleanza con i brandeburghesi stretta da questa comunità, di cui si parlerà a breve, portò alla creazione della nuova denominazione di Kpulisi, Prussia. In seguito i britannici chiamarono la città Prince's Town con riferimento al principe Federico Guglielmo di Brandeburgo. Oggi va però sempre più diffondendosi la grafia Princess Town con un cambiamento nel significato in "la città della principessa".

¹¹⁷ Questa è una delle possibili grafie del nome, altre ad esempio sono quelle di Nyila, Nyanla o Nyan.

¹¹⁸ Un'altra possibile grafia è quella di Ehunli.

Prince's Town è parte del distretto dell'Ahanta West ed è sottoposta al seggio di Busua, anche se la sua popolazione non si definisce ahanta bensì evaloè ed è fortemente connessa – storicamente, socialmente, politicamente – alle vicine realtà nzema, di cui fra l'altro condivide la lingua¹¹⁹ e i nomi clanici (cfr. Capitolo II.4).

Il seggio di Prince's Town è controllato dal matriclan Alɔnwɔba e Ndama Kundumuah è lo *stool name* del capo della comunità.¹²⁰ Da circa trenta anni Prince's Town è lacerata dal riemergere di una disputa all'interno della famiglia con il diritto a sedere sul seggio. Dalla morte di Ndama Kundumuah III, nel 1981, la città ha conosciuto e conosce faide e violenti scontri dovuti alla lotta tra gli esponenti di due delle linee di discendenza che si alternano sullo *stool*. Prince's Town è divisa tra la fazione che appoggia Ndama Kundumuah IV e quella che sostiene Ndama Kundumuah V.¹²¹ Quest'ultimo è riconosciuto come legittimo *ohene* di Prince's Town da Baidoo Bonso XV¹²² e dalla *Regional House of Chiefs* che ha giudicato la contesa; Ndama Kundumuah V non ha però l'appoggio della maggioranza della popolazione che invece parteggia per il suo rivale. La città è abitata oggi solo dai sostenitori di Ndama Kundumuah IV che lì risiede; Ndama Kundumuah V e i suoi seguaci sono invece in esilio.

Come si è accennato nell'analisi storica dell'Ahanta, quella di Prince's Town è una disputa che in realtà affonda le radici nel passato e che coinvolge tutta la regione in quanto legata anche all'affermazione d'indipendenza della città dall'*ɔman* dell'Ahanta.¹²³ A causa di questa contesa Prince's Town è oggi

¹¹⁹ A Prince's Town si parla l'evaloè, lingua molto simile allo nzema.

¹²⁰ Secondo la già citata *chiefs list* del 1960 sotto l'autorità del seggio di Prince's Town si trovavano, all'epoca, i centri di: Akitakyi, Asuboi, Adelaze, Anima-krome, Nedole-kenle, Nkwanta-nan, Sawu, Salemonwu, Awukyire, Sefwi, Domoabra, Ahenleze, Ntema, Netiem. (WRG 24/2/219). Come è stato detto la veridicità di queste liste è discutibile e rimanda comunque alla situazione registrata all'epoca.

¹²¹ Il nome civile di Ndama Kundumuah IV è Joseph Kofi Enwi, mentre quello di Ndama Kundumuah V è Kojo Kumah.

¹²² La complessità della disputa necessiterebbe un approfondimento troppo lungo e minuzioso per essere qui affrontato. La vicenda è antica e complicata; uno dei molteplici problemi di questa contesa contemporanea è stato il comportamento di Baidoo Bonso XV, che per motivi di alleanze e fedeltà ha in un primo momento riconosciuto Ndama Kundumuah IV come legittimo *ohene* di Prince's Town, per poi invece favorirgli Ndama Kundumuah V.

¹²³ La questione risale infatti almeno al 1912 e alla suddivisione operata nell'*Ahanta Memorandum* da Crowther. Su questo punto si ritornerà nel Capitolo V dedicato a Prince's Town e al ritorno di afroamericani lì avvenuto.

bloccata dal terrore di infrangere un equilibrio, pur labile e precario, che consente una tesa ma pacifica quotidianità; è una città paralizzata e ormai in declino.

Prince's Town costituisce tuttavia pur sempre una realtà di una certa importanza locale: vi sono un asilo, una scuola primaria e una secondaria, un presidio sanitario, chiese di diversa confessione, una biblioteca e un centro culturale. La città è poi sede di un forte, il Fort Gross Friedrichsburg, oggi e nel passato recente risorsa turistico-culturale fondamentale per questo centro, la cui economia è basata essenzialmente sull'agricoltura e in minor misura sulla pesca.¹²⁴

Situato sulla collina di Manfro, a ridosso del lato orientale della città, il Fort Gross Friedrichsburg fu costruito tra il 1683 e il 1684 a seguito dell'alleanza stipulata tra l'Elettore Federico Guglielmo di Brandeburgo – da cui il forte prende il nome – e capi e “anziani” di Poqueso.¹²⁵

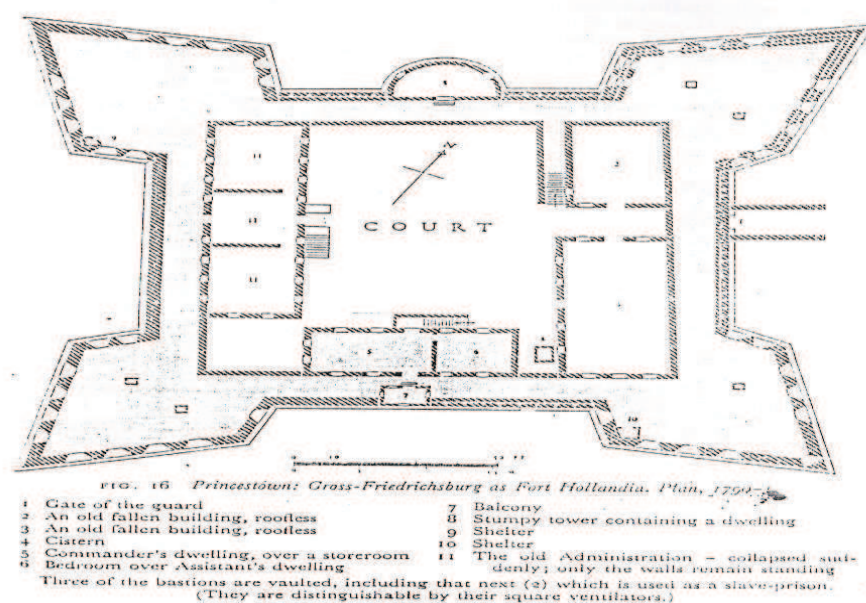


Figura 12. Il Fort Gross Friedrichsburg (da Lawrence 1963: 222).

¹²⁴ La comunità di Prince's Town ed anche le autorità dell'Ahanta West District ripongono poi grandi aspettative nel ritrovamento, avvenuto nel 2007, di ricchi giacimenti petroliferi *offshore* a largo delle coste del distretto. L'attività estrattiva dovrebbe essere stata avviata nel 2010.

¹²⁵ Quel tratto di costa attirò l'attenzione brandeburghese perché considerato ricco d'oro; furono i capitani Matheus de Voss e Philip Pieter Blonck, che già conoscevano la zona, a stringere i primi rapporti e a inviare a Berlino alcuni ambasciatori di Poqueso. Una vera alleanza fu però stretta a seguito degli incontri tra il governatore Von der Groben con capi del luogo: ai prussiani venne ceduta la collina dove oggi sorge il forte con la promessa che non avrebbero mai ridotto in schiavitù la popolazione locale che anzi avrebbero difeso dagli attacchi olandesi. Per maggiori informazioni storiche cfr. Claridge 1915; Welman 1930; Van Dantzig 1980.

L'edificio prussiano fu sede della *Kurfürstliche Afrikanisch-Brandenburgische Compagnie*¹²⁶ fondata nel 1682 dal principe elettore interessato a partecipare, alla pari delle altre potenze europee, ai commerci in Costa di Guinea.¹²⁷

A seguito di una cattiva gestione, affidata a mercanti olandesi e di varia nazionalità attenti piuttosto ai propri affari che non a quelli della compagnia, il forte cadde presto in declino; già nel 1692 la *Kurfürstliche Afrikanisch-Brandenburgische Compagnie* era vicina alla bancarotta e il Fort Gross Friedrichsburg, data anche la non regolare presenza di navi prussiane, si trasformò in un luogo aperto alle intraprese mercantili di flotte di qualsiasi provenienza, suscitando il malcontento dei vicini olandesi ed inglesi che più volte lo attaccarono. Nonostante gli sforzi la compagnia brandeburghese versò in acque sempre più cattive tanto che alla fine, nel 1716, il governatore dovette abbandonare l'edificio affidandolo al suo assistente locale Kōne Kpole o John Konny¹²⁸ e, una volta tornato in Prussia, fu costretto a vendere tutte le proprietà della compagnia all'olandese *West Indische Compagnie*.

¹²⁶ Pur se di nazionalità prussiana questa compagnia riceveva fondi anche da una serie di mercanti di Amsterdam che per contrastare la *West Indische Compagnie* si rivolsero al proprio connazionale Benjamin Raule, divenuto ministro della marina brandeburghese dopo aver combattuto al fianco di Federico Guglielmo nella guerra tra Prussia e Svezia, affinché creasse una compagnia per i commerci in Costa d'Oro (Van Dantzig 1980; Allangba 1986).

¹²⁷ Si trattava di una fortezza difficilmente espugnabile sia per la sua posizione a strapiombo sul mare sia per l'equipaggiamento militare di cui fu sin dall'inizio fornita per far fronte ad attacchi dei vicini olandesi che tentavano di imporsi su quel tratto di costa. Il forte inizialmente consisteva di un edificio centrale sviluppato su di una struttura con volte a crociera e difeso a Nord e ad Est – i lati rivolti verso l'entroterra – da due bastioni e a Sud e ad Ovest – i lati prospicienti il mare – da un fossato e un muro alto quanto un uomo. Il forte fu progettato per essere una vera fortezza militare: poteva contenere novantuno uomini e nel corso tempo fu oggetto di numerosi lavori. Nel 1864 sui lati rivolti verso il mare furono eretti due bastioni in solida muratura; l'entrata rimase quella originaria rivolta verso l'entroterra (sul versante Nord-Est) ma fu circondata da un camminamento interrotto solo da un ponte levatoio. Un altro piccolo camminamento ed un ponte incrociavano poi il fossato fino a metà del versante costruito sul mare. Nella descrizione dell'edificio data da Lawrence (1963) il cortile pare essere quello di una fattoria: due lunghi e stretti edifici si erigevano lungo le mura nord-occidentali e sud-orientali, mentre il muro di fronte all'entrata era totalmente occupato dall'edificio a tre piani adibito ad abitazione degli impiegati. Data la diversità dei materiali con cui sono stati eretti tali edifici rispetto a quelli impiegati per le mura esterne, si ritiene che essi non siano in realtà costruzioni originali, ma frutto di interventi e rifacimenti posteriori. Tra l'ingresso e l'angolo settentrionale del forte fu poi costruita una torretta di sorveglianza. Sotto il bastione Sud-occidentale si trovavano gli ambienti in cui erano accalcati gli schiavi da vendere. All'edificio furono apportati restauri nel 1693 e infine nel 1708 quando sul lato Nord-orientale fu costruita, forse per evitare il crollo del muro, una torre adibita ad abitazione.

¹²⁸ Il personaggio compare negli scritti dell'epoca con diverse varianti del nome attribuitogli da europei di diversa nazionalità che a volte parlano di Jan Connie, altre di Jean Counie, di John Conny o di Kony. Cfr. Valsecchi 2002.

Una cessione non riconosciuta da Kōne Kpole, il protagonista della vita politica ed economica delle coste occidentali della Costa d'Oro nei primi decenni del XVIII secolo.

Nemico e rivale sia degli inglesi di Dixcove che degli olandesi di Busua e Axim, questo principe-mercante di Prince's Town riuscì a sopravvivere ai loro attacchi grazie alla sua abilità nel muoversi all'interno di un sistema di alleanze trasversale alle varie unità politiche, alleandosi a fasi alterne con le città wassa, le realtà politiche ahanta, il nascente regno asante e le comunità ad Occidente di Axim¹²⁹ (Valsecchi 2002). Kōne Kpole esercitò così per quasi venti anni una vera e propria egemonia politica sul territorio. La sconfitta del principe-mercante da parte degli olandesi nel 1724 determinò infatti un vuoto di potere tale da causare un totale rimodellamento delle forze economiche e politiche della regione. Nei cento anni successivi nei territori ahanta si affermò il potere degli olandesi e della loro alleata Busua. Grazie alla rete di rapporti intessuta, Kōne Kpole fu in grado di imporre il proprio volere sull'intera zona spingendo i propri alleati a compiere azioni di disturbo contro i suoi nemici – sia africani che europei – i quali lo temevano a livello commerciale e ne guardavano con preoccupazione le ingerenze politiche. Il *big man* fu un mercante molto capace: intratteneva affari con bastimenti di qualsiasi nazionalità e con varie entità politiche dell'entroterra praticando prezzi almeno del 20% inferiori a quelli delle altre compagnie.¹³⁰ Tra le mercanzie da lui trattate ci furono anche schiavi, come testimonia il grande

¹²⁹ Ancora oggi esiste memoria delle reti su cui si basò la forza di questo principe-mercante, come ben illustra Valsecchi nella sua ricostruzione storica, legami di cui oggi «*la tradizione dell'area conserva un ricordo nitido e lo esprime in termini di "parentela", sottolineando come Conny sia considerato un membro del matriclan Mafole. (...) La tradizione considera i Mafole come particolarmente versati nell'accumulo di ricchezze e li associa ad attività commerciali. Questo matriclan è anche chiamato Asemangama, dal nome di una città di storica importanza commerciale situata in Wassa*» (Valsecchi 2002: 228).

¹³⁰ Tra i clienti di Kōne Kpole ci fu ad esempio la nascente potenza asante, che si rivelò fondamentale per la supremazia politica del principe-mercante sul territorio costiero. Anche nei confronti dell'Asante Kōne Kpole ebbe però una politica contraddittoria, legata agli interessi del momento. Se in un primo tempo il *big man* aiutò l'espansione asante nel 1715 con la guerra contro l'Aowin – che commerciava quasi esclusivamente con gli olandesi di Axim – già nel 1716 offrì più volte protezione a rifugiati aowin contro rappresaglie asante e wassa. Il principe-mercante era evidentemente in una condizione tale da potersi permettere tali libertà: gli asante non potevano infatti rinunciare ai commerci con il Fort Gross Friedrichsburg dato che da lì proveniva a buon prezzo la maggior parte del materiale bellico necessario per l'espansione militare dell'*asantehene* Opoku Ware I. Per maggiori informazioni su Kōne Kpole cfr. Valsecchi 2002.

spazio appositamente costruito per i prigionieri all'interno del Fort Gross Friedrichsburg.



Figura 13. Prigioni del Fort Gross Friedrichsburg, Prince's Town, luglio 2005. (Foto dell'A.)

Oggi il forte¹³¹ è una suggestiva e spartana *guest-house*, ma soprattutto, nelle percezioni degli abitanti di Prince's Town, è l'attrazione turistica principale del luogo, più delle lunghe spiagge bianche su cui si innalzano i cocchi, più delle foreste di mangrovie, più della possibilità di compiere escursioni in canoa, gite al faro di Cape Three Points o nei centri dove si addomesticano i coccodrilli.¹³²

Il Fort Gross Friedrichsburg, come è emerso in una precedente ricerca (Delpino 2006), è sentito come una sorta di calamita che richiama visitatori in città: l'edificio è infatti pressoché costantemente visitato da turisti, in particolare di lingua tedesca, attratti dall'unico forte prussiano dell'antica

¹³¹ L'edificio entrò in uno stato di decadenza già durante gli anni di Kone Kpole che da esso aveva tratto materiali per costruire la propria abitazione e per erigere un lungo muro difensivo attorno a Prince's Town. Sotto il governo olandese si accentuò ulteriormente la decadenza del forte, denominato allora Fort Hollandia, in quanto la *West Indische Compagnie* aveva già molti avamposti fortificati in quel tratto di costa e non era interessata quindi a una onerosa manutenzione dell'edificio. Intorno agli anni dieci del XIX secolo gli olandesi abbandonarono il forte ormai in rovina; durante la supremazia britannica l'edificio non ebbe più alcuna utilizzazione.

¹³² Sul tema dei "coccodrilli mansueti" cfr. Grottannelli 1977 (Vol.2, p. 79) e il più recente studio di Mangiameli 2010 la cui ricerca si è svolta nel Nord del Ghana.

Costa d'Oro rimasto in piedi.¹³³ L'alta percentuale di visitatori provenienti dalla Germania ha permesso l'instaurarsi negli ultimi decenni di un particolare rapporto, turistico e filantropico, tra gli abitanti di Prince's Town e questa nazione europea. Le relazioni che nel corso del tempo sono state allacciate con turisti provenienti dalla Germania¹³⁴ hanno fatto sì che gli abitanti di Prince's Town negli ultimi anni sottolineassero con particolare attenzione il rapporto e l'alleanza con i prussiani nelle narrazioni circa la propria storia e il Fort Gross Friedrichsburg, quasi a fondare nelle solide radici del passato l'attuale e benefico rapporto con la Germania di oggi.

La storia di Prince's Town è però caratterizzata, come si è accennato, anche dal commercio negriero. Il forte, i suoi diversi governatori – brandeburghesi o locali come Kone Kpole – e la comunità sono stati coinvolti nella tratta atlantica: un passato presente nelle memorie locali, ma che solo recentemente è tornato in auge nei racconti degli abitanti del luogo, da quando, nell'autunno 2006, un gruppo di afroamericani è giunto in città e l'Ahanta West District ha registrato il suo primo fenomeno di *Homecoming*.



Figura 14. Paesaggio di Prince's Town. Prince's Town, luglio 2005. (Foto dell'A.).

¹³³ In Costa d'Oro e in particolar modo intorno al promontorio di Cape Three Points, zona considerata molto favorevole per i commerci auriferi, i brandeburghesi costruirono anche il Fort Dorothea ad Akwida e il Fort Louise a Takrama, sul promontorio stesso (Van Dantzig 1980).

¹³⁴ Turisti austriaci e tedeschi hanno aperto un asilo d'infanzia e un'organizzazione non governativa che promuove l'istruzione tra i ragazzi del posto; alcuni visitatori tedeschi hanno inoltre adottato a distanza bambini, hanno costruito case a Prince's Town o si recano annualmente colà.

Dopo aver presentato i luoghi dove si è compiuta la ricerca, si passerà ora a spiegare e riflettere su quanto è emerso localmente a proposito dei ritorni afroamericani. Si comincerà da Accra e dal *Joseph Project*, la più recente iniziativa pro-ritorno ideata dai governi del New Patriotic Party. A partire dall'istituzionalizzazione ufficiale del progetto, avvenuta nell'agosto 2007 a Cape Coast, Elmina ed Assin Manso, nelle prossime pagine si illustreranno anche i retroscena, le difficoltà e le aspettative che il governo ghanese ha avuto nel realizzare il suo più ambizioso programma sui ritorni di afroamericani.



Figura 15. Locandina dell'*Emancipation Day 2007*, *Panafest 2007* e *Joseph Project*. Elmina, agosto 2007.

Capitolo III Il ritorno programmato: Accra

«I fratelli di Giuseppe vedendo che il loro padre era morto dissero: “Forse Giuseppe ci tratterà ostilmente e ci renderà tutto il male che gli abbiamo fatto”. Perciò mandarono a dire a Giuseppe: “Tuo padre prima di morire diede questo ordine: ‘Direte a Giuseppe: perdona, ti prego, il delitto dei tuoi fratelli e il loro peccato, perché ti hanno fatto del male. Perdona il delitto dei servi del Dio di tuo padre’.” Giuseppe pianse quando così gli parlarono. Poi andarono da lui i suoi fratelli stessi, gli si gettarono davanti ed esclamarono: “Eccoci tuoi schiavi”. Ma Giuseppe disse loro: “Non temete. Sono io forse al posto di Dio? Voi certo avete ordito del male contro di me, ma Dio l’ha disposto a fin di bene, per fare quanto oggi vedete, per conservare in vita un popolo numeroso. Ed ora non temete: io manterrò voi e i vostri bambini”».

Genesi, 50, 15-21 .

«Per i nostri pellegrini sicuramente ci sarà tristezza e rabbia nel pellegrinaggio a casa ma tuttavia sarà edificante, una catarsi e una riscoperta di se stessi – un rafforzamento».

Ministry of Tourism and Diaspora Relations 2007

III.1 Nuova attenzione e nuove politiche per la diaspora

Nel 2000, dopo otto anni di governo del National Democratic Congress (NDC) presieduto da Jerry John Rawlings, le elezioni furono vinte dal New Patriotic Party (NPP) di John Agyekum Kufuor, rimasto alla guida del Ghana fino al 2008.

Il governo del New Patriotic Party si è dimostrato particolarmente sensibile alle questioni connesse con la diaspora, sia quella contemporanea (relativa cioè ai processi migratori odierni),¹ sia quella generata dal commercio atlantico di schiavi. Il partito di Kufuor annovera tra i propri esponenti ed elettori molte persone che hanno conosciuto la dimensione diasporica: ghanesi

¹ Secondo Takyiwa Manuh e Richard Asante (2005) quasi tre milioni di cittadini ghanesi, pari a circa il 15% della popolazione, vivono fuori dal paese.

emigrati all'estero, in particolare in Gran Bretagna e Nord America, spinti a volte dalla ricerca di opportunità di lavoro e di istruzione, altre dalla volontà di sfuggire alla dittatura instaurata nel paese da Rawlings tra il 1981 e il 1992.²

La vicinanza a coloro che vivono o hanno vissuto nella "diaspora" e l'attenzione del NPP nei loro confronti hanno portato nel 2000, dopo accesi dibattiti e discussioni, alla promulgazione della *Dual Citizenship Law* che nell'*Act 591* ha concesso la possibilità di tornare ad avere la cittadinanza ghanese a quei cittadini espatriati che, acquisendo la cittadinanza del paese di nuova residenza, avevano perso il diritto a quella della madrepatria. Questa legge è stata in gran parte il frutto delle pressioni degli emigrati (Owusu 2006): proposte in tal senso si ebbero già sotto i governi NDC, poco inclini peraltro a concedere diritto di voto a potenziali avversari e oppositori di Rawlings;³ il National Patriotic Party al contrario ha difeso con forza questo progetto in campagna elettorale e ciò ha influito sulla sua vittoria nelle elezioni del 2000 e in quelle poi del 2004, elezioni queste ultime cui hanno finalmente potuto partecipare anche gli emigrati.

La particolare sensibilità per la diaspora contemporanea e il ruolo crescente delle rimesse degli emigrati nell'economia del Ghana,⁴ hanno spinto il governo ad istituire il *Ghana Investment Promotion Center* (GIPC), agenzia con sede ad Accra il cui fine è indicare obiettivi di investimento ai capitali provenienti dall'estero.⁵

Il governo del NPP ha rivolto la propria attenzione anche verso l'antica diaspora africana: ha proseguito le iniziative panafricaniste promosse dal NDC continuando, ad esempio, ad organizzare le celebrazioni del PANAFEST e dell'*Emancipation Day* (cfr. Capitolo I.6.d), ma ha indirizzato i propri sforzi in particolare verso l'area nordamericana, in linea, come si vedrà in seguito (cfr. Capitolo VI.5), con il generale orientamento filo-statunitense del partito. Da

² Secondo i dati raccolti dal *Development Centre* dell'università del Sussex, tra il 1982 e il 1991 furono 90,000 gli emigranti che lasciarono il Ghana chiedendo alle Nazioni Unite asilo politico (IOM 2009: 31).

³ Questo importante punto verrà dibattuto e analizzato in modo più approfondito nell'ultimo capitolo (cfr. Capitolo VI.5).

⁴ Nel 2003, ad esempio, le rimesse prodotte dagli emigrati ghanesi hanno costituito circa il 13% del prodotto interno lordo del paese (Mazzucato *et. al.* 2008).

⁵ L'istituzione del GIPC era stata sancita nel *Ghana Investment Act* (Act 478) del 1994, quindi sotto il governo guidato dal National Democratic Congress, l'attività dell'agenzia ha avuto però inizio solo dal 2000.

sottolineare inoltre è la volontà dei governi del NPP, da una parte di richiamarsi al ruolo tradizionale del Ghana nella causa panafricana, dall'altra d'inserire le iniziative rivolte alla diaspora nell'ambito più generale del turismo.

E' in questo contesto che nel 2006 con l'allora ministro del turismo Jacob Otanka Obetsebi-Lampsey⁶ il dicastero ha mutato la sua denominazione da *Ministry of Tourism* a *Ministry of Tourism and Diasporan Relations*,⁷ evidenziando così il ruolo sempre più importante che il turismo delle origini ha e si ritiene dovrà avere nel paese (cfr. Capitoli I.6.d, II.2 e II.3). Sulla stessa linea si è posta anche Florence Oboshie Sai-Coffie, ministro del turismo e delle relazioni diasporiche dal 2007 al 2009,⁸ nel discorso d'inaugurazione per l'*Emancipation day* del 2008:

«il nome del ministero stesso rende comprensibile a tutti quanto questo governo abbia interesse in tutte le questioni connesse con la diaspora africana. Conseguenza di questo interesse, che di fatto è un obiettivo politico, è il nostro incoraggiamento per lo sviluppo di progetti particolari

⁶ Nato ad Accra, Jacob Otanka Obetsebi-Lampsey ha trascorso la propria adolescenza e prima giovinezza in Gran Bretagna. Tornato in Ghana, Jake, il nome con cui l'uomo politico è pubblicamente conosciuto, è stato dal 2001 al 2002 alla guida del *Ministry of Information*, dal 2002 al 2005 a capo del *Ministry of Tourism and Modernization of Capital City*, divenuto nel 2006 *Ministry of Tourism and Diaspora Relations*. Sconfitto alle primarie interne per la scelta del candidato NPP alle elezioni presidenziali del 2008, l'ex ministro è stato nominato presidente nazionale del partito. Suo padre, Emmanuel Odarkwey Obetsebi-Lampsey, fu tra i fondatori dell'*United Gold Coast Convention*, il maggiore partito della colonia britannica della Gold Coast. Nel 1948, a seguito di scontri ad Accra e ad una lettera inviata insieme ad altri sei dirigenti del partito a Londra per lamentarsi dell'operato di sir Gerald Creasy, l'allora governatore britannico in Costa d'Oro, Emmanuel Odarkwey Obetsebi-Lampsey fu arrestato. Questi sei uomini politici, da allora denominati anche come i "*big six*", sono considerati padri dell'indipendenza.

⁷ Come esplicitato dal ministero stesso in una *brochure* donata ai partecipanti del PANAFEST e dell'*Emancipation Day* 2007, «il ministero del Turismo fu creato nel 1993 con lo scopo di sviluppare, promuovere e coordinare tutte le attività turistiche in Ghana. Il cambiamento del suo nome in *Ministry of Tourism and Diasporan Relations* nel 2006 ha esteso le sue funzioni includendo le attività riguardanti l'accrescimento delle relazioni tra il Ghana e la diaspora africana». Scopo di questo nuovo dicastero, come annunciato nel suo *mission statement*, è infatti «assicurare lo sviluppo e la promozione del turismo e l'incoraggiamento di buone relazioni con la diaspora africana, su basi sostenibili in modo da trarre la più alta crescita socio-economica e un impatto positivo a livello infrastrutturale, a vantaggio in particolare delle comunità svantaggiate, della Diaspora e del paese intero» (Akwaaba Anyemi 2007: 25).

⁸ Dopo cioè che Jacob Obetsebi-Lampsey, nel 2007, aveva lasciato il ministero per poter concorrere nelle primarie dell'NPP per scegliere il candidato da proporre alle elezioni nazionali del 2008. Vincitore delle primarie è stato Nana Addo Dankwa Akufo-Addo che è stato il candidato dell'NPP alle elezioni presidenziali vinte dal candidato dell'NDC John Atta Mills, e attuale presidente del Ghana. Per un'analisi delle elezioni del 2008 cfr. i saggi di Giulia Casentini, Umberto Pellicchia, Giancarlo Pichillo e Pierluigi Valsecchi contenuti in *Africa*, LXIV, 3-4, 2009.

[da fare] *insieme come africani nella madrepatria*».⁹

Queste politiche pur se variamente criticate da intellettuali e panafricanisti ghanesi sono state tuttavia apprezzate da una parte della comunità afroamericana in Ghana e da organizzazioni africane internazionali, come il *Diaspora African Forum* (DAF; cfr. Capitolo II.2), in quanto considerate un primo passo in direzione delle proprie rivendicazioni.

La realizzazione più importante dei governi NPP in ambito "turistico-diasporico" è senza dubbio il *Joseph Project-Akwaaba Anyemi*: un programma voluto per incentivare il ritorno dei discendenti (con loro beni) di coloro che furono trasportati come schiavi al di là dell'Atlantico. Mediante il *Joseph Project* il Ghana ha confermato e manifestato ufficialmente la volontà di essere la meta principale del turismo delle origini afroamericano, come ora si vedrà.

III.2 Il *Joseph Project - Akwaaba Anyemi*

Il *Joseph Project-Akwaaba Anyemi*,¹⁰ conosciuto anche semplicemente come *Joseph Project*, è stato istituito nel 2006 per iniziativa di Jacob Otanka Obetsebi-Lampitey. Le personali esperienze di emigrazione e di ritorno in Ghana dell'allora ministro sono state, come egli stesso ha tenuto a spiegarmi nel corso di un'intervista,¹¹ elementi che hanno fortemente influito nello sviluppo di una particolare attenzione "politica" non solo nei riguardi dell'antica diaspora africana ma anche dell'odierna emigrazione ghanese. Sono queste state le sollecitazioni ideali da cui ha tratto impulso il *Joseph Project*, un progetto che nella *brochure* redatta dal *Ministry of Tourism and Diasporan Relations* viene presentato come:

«il codice per una serie di attività, azioni e interazioni promosse dal

⁹ Accra, 06/06/2008.

¹⁰ Nome traducibile come *Progetto Giuseppe-Ossequi fratello*.

¹¹ Accra, 08/08/2008.

Ghana per ristabilire la Nazione Africana come una nazione per tutti gli africani, capace di tenere fede alla promessa fatta da Dio all'Africa e agli africani. E' l'invito rivolto dal Ghana ai diasporici di compiere il viaggio di ritorno, di riconnettersi con la terra dei loro antenati e dei loro fratelli e sorelle nella terra natia. [...] "Il Joseph Project" riconosce che mentre è miseramente vero che ci sono troppi africani prigionieri sotto il peso delle loro catene, è anche vero che ce ne sono molti, come il Giuseppe biblico, che si sono rialzati dalla schiavitù e sono esempi luminosi della migliore umanità e di cosa un uomo può raggiungere in qualsiasi percorso della vita». (Ministry of Tourism and Diasporan Relations 2007: 5).

Il linguaggio biblico, in particolare quello dell'Antico Testamento, è sempre stato un richiamo e una presenza costante nella letteratura afroamericana così come nei movimenti di lotta per l'emancipazione nera negli Stati Uniti, in cui chiese cristiane di diversa confessione hanno svolto un ruolo fondamentale (Ginzburg Migliorino 1994; Callahan 2006). Come si è visto nel primo capitolo discutendo sul concetto di diaspora, le comunità afroamericane hanno spesso fatto riferimenti all'esilio ebraico nell'Antico Egitto e a Mosè, comparandoli alla propria situazione di diaspora e di lotta per la libertà e per i diritti civili. Si pensi ad esempio al famoso canto *Let my people go* che s'ispira alla fuga degli ebrei dall'Egitto, usato come metafora delle battaglie per i diritti civili negli Stati Uniti. Non è un caso quindi se il progetto con cui il Ghana si rivolge ufficialmente agli afroamericani si rifà alla figura biblica di Giuseppe (Cfr. Genesi, capitoli 37 e seguenti).

Penultimo figlio di Giacobbe e prediletto del padre, Giuseppe fu venduto dai suoi fratelli ad alcuni mercanti; condotto schiavo in Egitto, riuscì a distinguersi, riacquistò poi la propria libertà e giunse infine a rivestire un ruolo di grande rilievo alla corte del faraone. Giuseppe tuttavia provava nostalgia per la propria terra e la propria famiglia, sentimento che si acuì nel ritrovare per caso i propri fratelli, tanto da indurlo a perdonarli e a far ritorno con loro in patria recando con sé le ricchezze acquisite in Egitto.

Il Giuseppe biblico cui il progetto fa riferimento è metafora di estrema

chiarezza e veicolo di richiami ricchi di suggestioni: nel Giuseppe dell'Antico Testamento possono facilmente riconoscersi tutti i discendenti delle persone che dall'Africa furono trasferite a forza come schiavi in Europa e nelle Americhe. Con il *Joseph Project* il Ghana invita tutti coloro che possono essere definiti come dei "moderni Giuseppe" a seguire l'esempio biblico e a far ritorno, anche solo una volta nella vita, in Africa per riallacciare i legami con la terra dei propri antenati e per aiutarla nel suo sviluppo. Il paese, dalle cui coste partirono innumerevoli navi negriere, si offre in altre parole come patria elettiva per tutti i discendenti di schiavi, una sorta di ideale porta d'ingresso al continente africano.

Il *Joseph Project* è stato promosso e ufficializzato nel 2007, nel corso delle celebrazioni dell'*Emancipation Day*. Si è trattato di una commemorazione particolare ed importante perché quell'anno ricorrevano anche il bicentenario dell'abolizione da parte britannica della tratta atlantica e il cinquantenario dell'indipendenza del Ghana, avvenute rispettivamente nel 1807 e nel 1957.

Questa ricerca ha avuto inizio con la partecipazione a quella cerimonia. Il primo agosto 2007 infatti ero anch'io ad Elmina, nel piazzale nei pressi del castello São Jorge, dove tra una folla di ghanesi e di turisti di varia provenienza ma in maggioranza di origine africana, l'allora ministro del turismo e delle relazioni diasporiche Obetsebi-Lamptey e il presidente della repubblica Kufuor hanno ufficialmente presentato e inaugurato il *Joseph Project*.

L'evento è cominciato con il saluto ai convenuti, in particolare agli ospiti di origine africana, dei capi dell'*Edina Traditional Area* (ovvero il territorio posto sotto l'autorità della *paramountcy* di Edina, nome locale per Elmina) e di altre zone dell'Africa occidentale coinvolte nel commercio di schiavi. La cerimonia è proseguita con libagioni e con il sacrificio di un montone per onorare quanti vennero trasferiti come schiavi nelle Americhe, per propiziarne l'eterno riposo e per ristabilire l'unità tra le genti africane. Due ministri di culto, uno cristiano e un altro musulmano, hanno quindi elevato preghiere per solennizzare la riunione in quel momento della "famiglia africana". Delegazioni provenienti dalla Giamaica, dal Suriname, dalle Barbados, da Trinidad e Tobago, dagli Stati Uniti e dal Canada sono state fatte poi passare attraverso un arco che intendeva simboleggiare le porte dei castelli da cui uscivano gli schiavi condotti a forza sulle navi. A sottolineare l'avvenuto ritorno dalla diaspora atlantica

quella porta simbolica è stata denominata “*door of return*”, il medesimo nome che è dato oggi agli ingressi dei castelli prospicienti l’oceano. Tra momenti di festa caratterizzati da danze e sfilate di *masqueraders*,¹² intervallati da avvisi commerciali dedicati agli *sponsor* dell'avvenimento, personaggi noti della "diaspora", additati quali esempi di "moderni Giuseppe", hanno sfilato tenendo il mano quella che per tutta la celebrazione è stata definita la "fiaccola dell'unità". Tra costoro vi erano ad esempio Julius Garvey, figlio di Marcus A. Garvey padre del Sionismo nero (cfr. Capitolo I.5.a), e la moglie del celebre musicista Bob Marley, Rita, residente in Ghana da anni (cfr. Capitolo II.1). Costoro e altri più o meno noti esponenti afroamericani tornati in Africa hanno quindi pronunciato discorsi per celebrare l’inizio di una nuova unione tra le genti africane e l’avvio di un nuovo progetto di ritorno dalla diaspora. Sono intervenuti molti tra i personaggi più attivi nella cosiddetta rete dei ritorni in Ghana, tra cui il già menzionato Leonard Jeffries (cfr. Capitolo II.3). I discorsi erano tutti un pressante appello, dai toni più o meno radicali, a fare ritorno in Africa, sulla stessa linea del discorso, di cui qui si riporta un brano significativo, pronunciato da Jeffries ad Assin Manso la mattina di quello stesso giorno in occasione delle celebrazioni per l’*Emancipation Day*.

«Amici e famiglie provenienti da tutto il mondo, è davvero una gioia per me stare con tutti voi in uno speciale luogo segreto per ricostituire insieme la famiglia africana. Mi riferisco soprattutto a voi, il Paramount chief di questa regione e coloro che lo assistono: “meda wo ase pa”,¹³ grazie, grazie mille per il lavoro che avete fatto, per creare un luogo così segreto qui ad Assin Manso. Sono arrivato ad Elmina con mia moglie, Dott. Rosalind Jeffries nana Obibio dell’Edina Traditional area, che arrivò in Africa occidentale per la prima volta nel 1960. L’ho seguita nel 1961 facendo avanti e indietro. Nel 1964 ci trasferimmo in Ghana e tra il 1965 e il 1966 mentre svolgevo il mio dottorato venivamo spesso in Ghana portando parenti e amici. Quest’anno ci è stato permesso di portare con noi una rappresentanza della comunità afroamericana negli Stati Uniti

¹² Persone in maschera o travestite.

¹³ E’ espressione in lingua twi dal significato letterale «*sono ai tuoi piedi*» e che ha il valore di un «*grazie molte*».

[...]. Vorrei solo dire lo scopo per cui facciamo tutto ciò [ritornare e portare afroamericani in Ghana]. Perché? Perché se non c'è una lotta, non c'è progresso. Stiamo continuando perché abbiamo degli esempi: il Ghana è l'esempio perfetto del grande lavoro di cosa gli africani stanno facendo [con l'invitare al ritorno]. Noi continuiamo con i nostri obiettivi. Perché? Perché altri si stanno organizzando per tornare a controllare e continuare a controllare l'Africa. L'Africa è un luogo speciale. C'è oro, ci sono diamanti, ci sono altri motivi. Quindi come africani dobbiamo avere nei nostri cuori l'abilità di unirli. E' una questione di Panafricanismo o di coraggio! [...] C'è molto lavoro da svolgere, come disse Kwame Nkrumah "sempre avanti, mai indietro!". [...] Lasciatemi darvi un esempio di ritorno. Noi siamo arrivati, ci siamo fermati, siamo stati liberati, supplichiamo e trattiamo per ottenere la cittadinanza e possiamo fare solo tutto ciò. Tuttavia, ciò non ci ha fermato dal tornare e comprare e investire in Ghana. Il nostro gruppo ha comprato alcuni luoghi e alberghi a Cape Coast, come esempi di cose che abbiamo fatto. Tutta la vittoria alla popolazione africana!». ¹⁴

L'allora presidente della repubblica Kufuor ha dato quindi il solenne benvenuto ufficiale ai "fratelli" provenienti dalla diaspora spiegando loro come il Ghana avesse deciso di realizzare una effettiva riunione della grande famiglia africana. Dopo l'ascolto dell'inno nazionale, ha preso la parola Obetsebi-Lampitey che ha proclamato l'inizio del *Joseph Project* presentandolo con gli stessi termini già utilizzati in una conferenza stampa avvenuta qualche giorno prima ad Accra:

«Dopo più di quattrocento anni di commerci schiavistici, sfruttamento coloniale, culturale, economico e di politiche manipolatrici postcoloniali, l'Africa è una terra sprecata di disgrazie e di guerre. Le genti africane sono ovunque immaginate autodistruttive e giudicano negativamente qualsiasi cosa legata all'Africa. E' stato insegnato loro che l'Africa è sinonimo di fallimento e bruttezza. E' arrivato il tempo di porre fine agli

¹⁴ Assin Manso, 01/08/2007.

aspetti negativi e di focalizzare l'attenzione su quelli positivi. Per noi è giunto il momento di coltivare la nostra vigna, di produrre benessere per noi stessi. E' arrivato il momento di alzarci e di dichiarare "sono orgoglioso di essere africano, orgoglioso della mia terra, orgoglioso della mia gente, sono impegnato a formare il terzo millennio".[...] " Sono nero e bello, o figli di Gerusalemme; sono scuro perché il sole mi ha fissato. I figli di mia madre erano contro di me e mi misero a lavorare nelle loro vigne, ma non ho curato la mia". Il governo del Ghana intende usare il 2007, anno del cinquantesimo anniversario dell'indipendenza del paese, per celebrare l'eccellenza africana e inaugurare il Joseph Project. Il Ghana userà quest'anno per unire in modo più saldo la popolazione ghanese e i fratelli e le sorelle nella diaspora e per rendersi una vera porta per far entrare nella madrepatria gli africani nella diaspora.

La genesi del progetto è che almeno per quattrocento anni milioni di africani furono a forza trasportati come schiavi attraverso l'Oceano Atlantico dall'Africa occidentale e centrale nelle Americhe. Sopravvissero al viaggio all'incirca lo stesso numero di quanti invece vi morirono. La tratta schiavistica atlantica rimane il più grande esempio storico della disumanità di un uomo contro un altro uomo. La memoria di ciò non potrà mai essere cancellata, allo stesso modo molte delle sue conseguenze negative continueranno a indebolirci. Tuttavia tutto ciò è ormai accaduto e non siamo abbastanza saggi per indagare sulla saggezza di Dio sul perché tutto ciò accadde. Crediamo però che sia giunto per noi il momento di prendere un po' di forza da questo terribile evento e di lasciar riposare gli spiriti inquieti dei nostri antenati che non hanno conosciuto la pace. E' il loro continuare ad essere disturbati che non ci consente di riconciliarci tra noi e di riunirci come un unico popolo».¹⁵

A conclusione dell'evento vi è stata una cerimonia definita di purificazione. I rappresentanti della diaspora prima, e poi tutti gli altri partecipanti alla manifestazione, sono stati invitati nel centro del piazzale accanto alla *door of return*: le autorità tradizionali hanno lavato loro mani e piedi

¹⁵ Accra, 27/07/2007.

e li hanno abbracciati, gesto questo, come ci spiegava il presentatore dell'evento, che intendeva simboleggiare il perdono degli afroamericani ai discendenti di chi vendette i loro antenati e allo stesso tempo dare il benvenuto degli africani ai loro fratelli della diaspora. Questa conclusione si addiceva pienamente alla retorica utilizzata da tutti i soggetti coinvolti nella manifestazione. La giornata si è conclusa tra le note di *Africa Unite*, altre canzoni di Bob Marley e tra le grida di afroamericani inneggianti al *Black Power*.

Questa è stata la cerimonia di presentazione e ufficializzazione del *Joseph Project*, descritta poi dalla stampa e dalle autorità ministeriali come un vero e proprio successo. Nelle prossime pagine ci si soffermerà sulla genesi di questo progetto e sulla sua realizzazione che, come si vedrà, ha incontrato diverse difficoltà tra i vari soggetti coinvolti e ha sollevato interessanti questioni concernenti il ritorno e i ritornati.

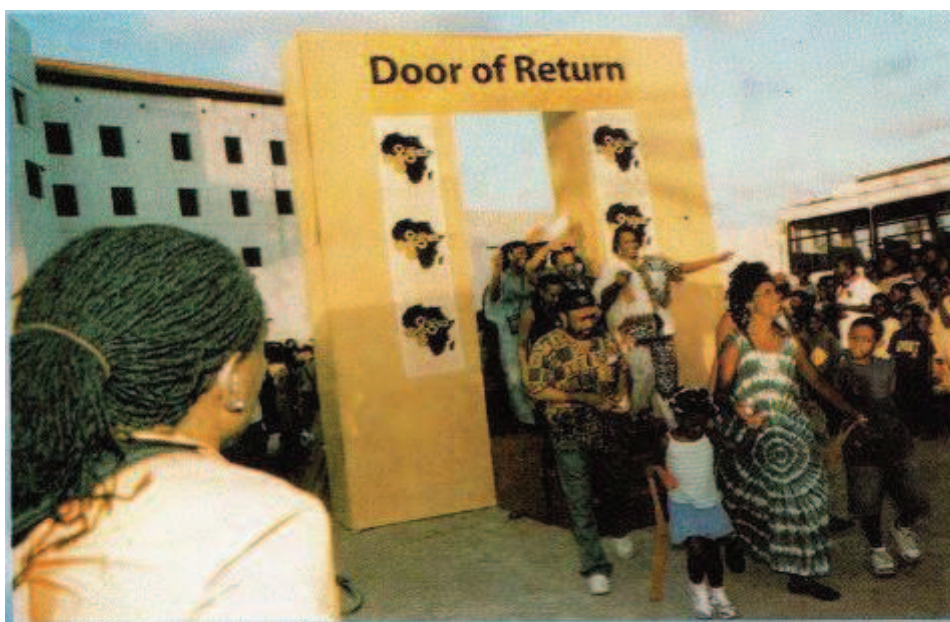


Figura 16. La *Porta del Ritorno*. Elmina, 1/08/2007 (da Ministry of Tourism and Diasporan Relations 2007: 11).

III. 3 **Retroscena di un progetto: studi di mercato, capi e “ritornati”**

Il *Joseph Project*, oltre che delle idee e delle esperienze personali di Obetsebi-Lampitey, è frutto anche dell'interazione fra diversi soggetti: istituzioni governative e non, autorità tradizionali ghanesi, attivisti e propagandisti afroamericani del ritorno nero.

Dietro al progetto vi sono inoltre attente analisi di mercato e attività di promozione svolte dal *Ghana Tourist Board* tra comunità nere d'oltre oceano. Individuata l'importanza crescente dell'*heritage tourism* e la sempre maggiore presenza di visitatori afroamericani, il governo ghanese si è chiesto non solo come rilanciare due manifestazioni che avevano perso lo smalto iniziale, quali il PANAFEST e l'*Emancipation Day*, ma anche come fare del Ghana la principale meta turistica per quella classe media afroamericana interessata al turismo delle origini. A questo fine una delegazione ghanese ha compiuto nel 2004 un viaggio di studio negli Stati Uniti recandosi, fra le tappe più importanti, a Philadelphia, a New York, a Chicago, a Miami e ad Atlanta. La delegazione ha incontrato albergatori e agenzie di viaggio gestite da afroamericani o specializzate in offerte per una clientela di origine africana. Il gruppo ghanese ha avuto inoltre contatti con chiese, scuole, ordini professionali e comunità nere di vario genere per entrare meglio in sintonia con aspettative, desideri e gusti del pubblico cui il *Joseph Project* si sarebbe diretto. Quando il progetto è stato ufficialmente varato, tra Ghana e Stati Uniti era, dunque, già stata stabilita una rete di contatti.

Pur se ufficialmente sviluppatosi intorno alla dottrina panafricanista e al Sionismo nero, come si è visto nei discorsi ufficiali di presentazione del progetto e dalle personalità invitate alla sua inaugurazione, il *Joseph Project* è stato in realtà costruito e lanciato come un vero e proprio prodotto commerciale. Responsabili del *Ministry of Tourism and Diasporan Relations* tuttavia tengono sempre a sottolineare anche l'origine e la natura ideologica dell'iniziativa in modo da non urtare le sensibilità dei protagonisti di questi ritorni e degli attivisti più ideologizzati, come mi hanno rivelato nel corso delle mie visite al ministero e al *Ghana Tourist Board*. A tal riguardo è piuttosto esplicita, ad esempio, questa

testimonianza di K.M., un funzionario di grado elevato del dicastero competente in materia di turismo e ai vertici del *Joseph Project*, che ho intervistato ad Accra quasi un anno dopo l'inaugurazione del progetto:

*«Facciamo tutto questo sia per motivi turistici sia per scopi panafricanistici...gli afroamericani non gradiscono ciò, ma alla fine i ritorni di afroamericani portano soldi e dunque si tratta sì di turismo. [...] Il Joseph Project, per essere franchi, è giusto una risistemazione delle relazioni che abbiamo con le persone della diaspora. Diciamo che ti invitiamo in Africa, che desideriamo che tu torni in Africa passando per il Ghana, vogliamo che ti trasferisca qui, vogliamo che tu venga e trovi le tue radici, vogliamo che tu venga e investi. Tutti questi sono aspetti del progetto. [...] Li stiamo incoraggiando a tornare per le loro origini, ma ciò è stato fatto...come... Nel marketing dopo un po' di tempo un prodotto si guasta e bisogna allora rilanciare il programma. Capisci il punto? Hanno quindi messo tutti questi aspetti insieme e pensammo al Joseph Project richiamandoci all'idea che il Giuseppe biblico fu venduto dai suoi fratelli ma tornò comunque dalla sua gente. Questa fu dunque l'idea, di inserire un po' di romanticismo e di dimenticare il passato... Perché ci sono gruppi di diasporici o afroamericani che non vogliono avere niente a che fare con l'Africa perché arrabbiati per il fatto di essere stati venduti da africani. Ed è vero. Quindi l'idea fu di dire "lascia che tutti sappiano, ma per favore poi dimentica il passato. Noi abbiamo dimenticato, tu perdonaci e torna." Insomma è una proposta turistica che è stata rivisitata [...] Stiamo insomma cercando di suscitare un certo interesse per l'Africa, per il Ghana».*¹⁶

Per gli addetti del *Joseph Project* il suo lancio è stato un vero e proprio successo che ha visto in quell'occasione la partecipazione di più di duemila persone. Secondo le previsioni ministeriali del 2008 il buon risultato della presentazione del progetto porterà frutti ancora migliori in futuro, quando, grazie alla risonanza dell'evento, si spera che il programma attiri nel paese sempre più

¹⁶ Accra, 18/06/ 2008.

afroamericani. L'intento del *Joseph Project* del resto è appunto quello di generare una moda per il turismo delle origini tra i discendenti della diaspora atlantica: proprio per questo, come si è visto, l'evento è stato fortemente pubblicizzato in America e ha visto il coinvolgimento di noti personaggi del mondo nero nordamericano. Significative a questo proposito sono state ancora le parole di K.M. nel corso di quello stesso colloquio, nel suo ufficio al *Ministry of Tourism and Diasporan Relations*:

*«La questione è che c'è un gruppo di neri in America davvero adatto [al turismo delle origini] perché ha la possibilità economica per viaggiare ma che non si interessa di Africa. Quindi dobbiamo noi generare...permettere loro di realizzare [l'idea di un ritorno in Africa]... Quindi se abbiamo una persona famosa, una figura nota che arriva e dichiara "oh, torniamo in Ghana", essi lo seguiranno. Credo che la piccola cosa che abbiamo fatto abbia prodotto già alcuni risultati. Abbiamo lanciato il progetto l'anno scorso in agosto, ma l'idea è che il Joseph Project non sia una cerimonia annuale, ma un movimento, un processo che deve andare avanti. Capisci? Quindi qualsiasi cosa può arrivare... che so anche un programma sportivo, qualsiasi cosa che rivitalizzi l'interesse per il Ghana. Per questo noi diciamo anche "Non vuoi trasferirti in Ghana, ma in Africa? Be' allora puoi usare il Ghana come porta d'ingresso. Vieni e poi va dove vuoi"».*¹⁷

Nell'elaborazione del *Joseph Project* non si è mancato di ascoltare e di coinvolgere l'altra importante istituzione ghanese, la cosiddetta *chieftaincy*, di cui si è parlato nel secondo capitolo (cfr. Capitolo II.1). Negli incontri con afroamericani e nei loro eventuali ritorni, i capi tradizionali sono coinvolti con un ruolo di primo piano. Nelle realtà rurali soprattutto, i capi sono la prima istituzione con cui coloro che arrivano in visita o "ritornano" possono giungere in contatto, capi che non sono altro che i discendenti di coloro che consentirono o parteciparono al commercio schiavistico da un lato, dall'altro i rappresentanti di quelle "tradizioni africane" che un certo turismo e la *vulgata* comune

¹⁷ Accra, 18/06/ 2008.

dipingono come esempi di "vera e incontaminata africanità". Le autorità tradizionali e le comunità da esse guidate, in altre parole, sono di frequente soggetti attivi del ritorno, sono cioè coloro con cui i ritornanti dialogano e coloro che i ritornanti spesso cercano.

La *chieftaincy* del resto già da tempo si rapporta con afroamericani o più in generale con persone di origine africana, sia quando accoglie afroamericani che si recano in Ghana, sia quando rappresentanti del potere tradizionale emigrano in Nord America o in Europa (*inter alia* Peil 1995; Atta-Poku 1996; Obeng 1998; Owusu 2006; Amoako 2006; Akyeampong 2010 e Konadu 2010). I capi hanno saputo relazionarsi con entrambe le diaspore: sia con l'odierna migrazione ghanese, sia con quella derivata dalla tratta atlantica e con i movimenti di ritorno che oggi ne conseguono. Negli Stati Uniti, in Canada ma anche in Gran Bretagna e laddove vi sono comunità di immigrati ghanesi, l'istituzione della *chieftaincy* si è a volte ricreata esportando nel nuovo contesto alcuni legami o creandone di nuovi.¹⁸ Allo stesso tempo in Ghana questa istituzione ha saputo rispondere all'emigrazione e ha dato vita, in alcuni casi, alla formazione di legami che tentano di rimarcare l'appartenenza locale di chi è partito (Kleist 2009 e 2011). Nel 1985 l'*asantehene* Opoku Ware II (1970-1999), a capo di una delle più importanti e note realtà statuali "tradizionali" del Ghana, creò ad esempio all'interno del regno e della sua struttura di dignitari la carica onorifica di *nkosuohehene* ovvero di capo del progresso o dello sviluppo (*nkosuo* in *twi* significa progresso),¹⁹ un titolo da conferire a persone che possano portare o abbiano recato fattori di sviluppo per la comunità: persone del luogo, ma anche ghanesi residenti all'estero oppure afroamericani o stranieri entrati in rapporto con la comunità. Questa carica ha travalicato ben presto i confini dell'Asante diffondendosi in tutto il Ghana e, come è stato notato da Susan Benson (2003), è

¹⁸ Come in Ghana la *chieftaincy* è solo una delle forme di autorità e un cittadino ha un ampio margine di soggettività politica, così è anche nei paesi ove si trovano gruppi di emigrati ghanesi. Il fatto che talora l'istituzione della *chieftaincy* sia stata ricreata nei nuovi contesti di emigrazione non implica che tutti i ghanesi nei paesi di nuova residenza vivano in un sistema di *chieftaincy*.

¹⁹ Tom McCaskie (2009a) spiega come all'interno del regno asante è norma che ogni *asantehene* crei una carica all'interno del sistema di dignitari tradizionali, carica che possa poi ricordare il suo regno. Opoku Ware II scelse di rifarsi ad un concetto come quello di *nkosuo* che in particolare nell'Asante è inteso come una sorta di progresso o di sviluppo responsabile, acquisito attraverso sforzi comuni e unitari della collettività. Nel 1999 alla morte di Opoku Ware II, salì al potere Osei Tutu II che ha ristretto l'accesso alla carica nell'Asante. Cfr. anche Wilks 1998.

oggi spesso attribuita ad afroamericani ritornati²⁰ che vengono così ad avere legami ufficiali con una realtà cui in qualche modo sentono di appartenere e ad ottenere un titolo in quel mondo “tradizionale” che spesso cercano o attribuiscono come caratteristica principale all'Africa da loro immaginata.

Come in tanti altri settori della vita di questo paese, anche nelle politiche e nei progetti connessi con la tratta atlantica e con i ritorni, il sistema di *chieftaincy* è dunque un interlocutore fondamentale perché a vario modo coinvolto in tali processi.²¹ Non a caso il *Ministry of Tourism and Diasporan Relations* nel momento di concretizzare il *Joseph Project* ha voluto ricevere il parere e soprattutto il consenso di quello che viene definito il sistema tradizionale, come mi ha spiegato K.M. nel corso di un'altra intervista avvenuta nel 2009.

*«All'inizio incontrammo la National House of Chiefs. Prima che il programma prendesse forma bisognava prima ricevere maggiori stimoli. Ricordo davvero bene: incontrammo la National House of Chiefs, andammo a Kumasi per presentare l'idea del progetto. E loro ci diedero il loro parere e le loro idee perché sono le autorità tradizionali: se non lavori con loro possono sabotarti».*²²

Il consenso e la partecipazione della *chieftaincy* in relazione a queste iniziative ministeriali è evidente: capi e rappresentanti delle realtà tradizionali erano sempre presenti e partecipi a fianco delle autorità governative in occasione del PANAFEST, dell'*Emancipation Day* e dell'inaugurazione del *Joseph Project*. La *National House of Chiefs* (cfr. Capitolo II.1) ha approvato il progetto e ha avuto parte attiva in esso già nella fase di gestazione suggerendo agli interlocutori ministeriali di mantenere un maggiore legame con quella tradizionalità africana da loro rappresentata e la denominazione stessa da dare

²⁰ In un suo articolo su un gruppo di ritornati in Ghana e sulla rete da loro formata, McCaskie (2009a), ad esempio, cita i titoli onorifici ricevuti da questi afroamericani che possono essere *nkosuohene*, ma anche *kyidomhene* o ricoprire altri ruoli. Cfr. anche Bob-Milliar 2009.

²¹ Si pensi ad esempio alle questioni riguardanti l'acquisito di terreni da parte di afroamericani. Per questioni riguardanti la proprietà fondiaria cfr. i già citati Boni 2003 e 2008; Ubink 2008.

²² Accra, 21/04/ 2009.

all'iniziativa,²³ come ha continuato a raccontarmi K.M.:

«Essi [i capi della *National House of Chiefs*] lo approvarono, ma ebbero da ridire sul nome, il nome Giuseppe. Nonostante l'approvazione alcuni dissero: "Ponendolo in quest'ottica sembra che si stia limitando il progetto ai cristiani. Non è [un nome] tradizionale". E così per questo motivo cambiammo il nome del progetto che ora si chiama "Joseph Project- Akwaaba Anyemi"». ²⁴

E' questo suggerimento ad aver portato all'attuale denominazione del progetto: *Joseph Project-Akwaaba Anyemi* unisce "l'africanità" di due lingue parlate in Ghana – il twi (*akwaaba*, ossequi, saluti) e il ga (*anyemi*, fratello o sorella)²⁵ – alla figura di Giuseppe, immagine accattivante e soprattutto esplicitamente rivolta al pubblico per cui è stato scritto il progetto: neri nord americani per lo più appartenenti a tradizioni cristiane.

La ricercata molteplicità di riferimenti e di appartenenze religiose nell'ambito del *Joseph Project* si è esplicitata anche all'inaugurazione dell'iniziativa con il coinvolgimento di un'autorità religiosa tradizionale che ha compiuto libagioni in onore degli antenati accanto ad esponenti cristiani e musulmani che hanno intonato preghiere rivolte al proprio Dio.

Il *Joseph Project* è un progetto nazionale che coinvolge figure istituzionali diverse ed anche una molteplicità di settori perché vari sono i risvolti, i propositi e le attività del programma. E' per questo motivo che nel promuovere l'iniziativa il *Ministry of Tourism and Diasporan Relations* ha ritenuto necessario istituire un comitato nazionale del quale fanno parte oltre a funzionari governativi, capi tradizionali, accademici (storici, archeologi, sociologi, economisti, ecc.) ed infine rappresentanti di comunità di ritornati. Il ministero ha voluto inoltre raccogliere i pareri anche delle principali associazioni di ritornati in Ghana (cfr. Capitolo II.2 e 3) che avevano manifestato già dai tempi dei governi Rawlings il proprio attivismo pro-ritorno, sia con iniziative private, sia sollecitando le

²³ Di parere analogo erano anche le autorità di confessioni religiose di stampo tradizionalista come la *Reformed African Traditional Religion*, più conosciuta come *Afrikania* (Schramm 2010 e per quanto riguarda questa chiesa indipendente Schirripa 1992; Azasu 1999; de Witte 2004).

²⁴ Accra, 21/04/ 2009.

²⁵ La traduzione del ga *anyemi* è il termine "germani", fratelli senza indicazione di genere.

autorità politiche a favore del Sionismo nero e della causa afroamericana (McCaskie 2009a e cfr. Capitolo VI.5). A detta dei funzionari degli organi responsabili del *Joseph Project* e di programmi legati alla diaspora atlantica con cui ho avuto modo di parlare al ministero e nelle varie attività organizzate per promuovere i ritorni,²⁶ è però proprio con queste comunità che si sono avute maggiori difficoltà, anche e soprattutto nelle attività volte a incentivare ciò che a loro più dovrebbe stare a cuore: il ritorno e le connessioni con l'Africa e con "l'africanità". Sono stati proprio i non sempre agevoli rapporti con tali gruppi di ritornati che hanno reso questi funzionari del *Ministry of Tourism and Diaspora Relations* ben consapevoli della complessità e della problematicità dei temi connessi con il ritorno.

III. 4 Iniziative per "Giuseppe"

Il governo ghanese con il *Joseph Project* ha inteso ricostituire l'integrità della famiglia africana – o quanto meno ha dichiarato di volerlo fare – superando la traumatica frattura tra i discendenti di quanti furono trasferiti a forza oltremare e di quelli che invece rimasero in Africa, come mi è stato sottolineato dall'ideatore stesso del progetto, Obetsebi-Lampitey, durante il nostro unico colloquio.

«Il Joseph Project in generale è qualcosa per riunire la famiglia africana, per vivere come una famiglia, per ricreare la famiglia africana. [...] Oggi gli africani pensano di essere una nullità. [...] Noi vogliamo cambiare tutto ciò, vogliamo dire: "No, guarda, sei stato fatto a immagine di Dio e hai molto di cui essere orgoglioso per i tanti contributi che noi [africani] abbiamo dato all'umanità. [...] Vogliamo migliorare le nostre condizioni economiche, [...] vogliamo narrare la vera storia sull'Africa e vogliamo

²⁶ Occasioni di incontro sono state conferenze, mostre, rassegne e le presentazioni di libri riguardanti la tratta atlantica o le inaugurazioni di progetti connessi con la diaspora afroamericana quale, ad esempio, la cerimonia di apertura della *guest-house* del *Du Bois Memorial Centre*, finanziata dal *Diaspora African Forum* e intitolata a Marcus A. Garvey.

*investire nell'Africa. [...] Tutto è cominciato con quell'orribile e ignobile evento che è stata la tratta atlantica [...] Perché ciò che accadde è che le nostre energie furono vendute in tutto il mondo e grazie ad esse la gran parte del mondo è fiorita. [...] Abbiamo quindi bisogno di riportare qualcuna di queste risorse (includendo le menti e le idee) indietro per concentrarsi sull'Africa. Per fare ciò dobbiamo innanzitutto ritrovarci. Sono stati via per così tanto tempo che...qualsiasi cosa che avesse a che fare con l'Africa è stata da loro dimenticata, come il senso del ritmo o i loro nomi. [...] Vorremmo far capire loro che ci sono tanti aspetti positivi in Africa e che con loro l'Africa può migliorare».*²⁷

All'insistito invito a far ritorno rivolto agli afroamericani, il *Ministry of Tourism and Diasporan Relations* ha unito varie iniziative per rendere il ritorno stesso possibile, fruttuoso e soddisfacente sia per chi torna, sia per chi accoglie, in altre parole per tutta la "famiglia africana" cui il *Joseph Project* è rivolto. Per far fronte alla continue rimostranze espresse dai visitatori afroamericani che si lamentano di essere trattati in Ghana per lo più come stranieri e non come fratelli – rammarico questo, come si è detto a proposito dei movimenti di ritorno, molto diffuso tra i turisti delle origini in generale –, gli organizzatori del *Joseph Project* come primo passo hanno cercato di diffondere l'iniziativa tra i ghanesi spiegando loro chi dovrebbe tornare nel paese e per quali motivi dovrebbe farlo. Questa è stata la risposta datami a tal riguardo da Obetsebi-Lamptey:

*«Per prima cosa vogliamo fare ciò per la nostra gente. "Risvegliatevi genti di tutta l'Africa!". [...] Così ciò che abbiamo deciso di fare qui a proposito del Joseph Project è di destare la popolazione locale. [...] Vogliamo insegnare alla nostra gente chi sono i diasporici [...]. Dobbiamo insegnare alla nostra gente ad essere accogliente [...] così che essi possano fare un reale ritorno a casa e quindi noi inizieremo a ricevere davvero persone che tornano».*²⁸

²⁷ Accra, 08/08/ 2008.

²⁸ Accra, 08/08/ 2008.

Il progetto si rivolge poi, ha continuato a illustrarmi l'ex ministro, a quanti nella diaspora hanno già consapevolezza della propria africanità e ne vanno orgogliosi e a coloro che potrebbero subito comprendere e accogliere l'invito. Si tratta delle persone e degli ambienti con i quali rappresentanti governativi ed esponenti del NPP coinvolti nella diaspora recente avevano già avuto o preso contatto in America, come pure di persone e ambienti d'oltreoceano in relazione con i circoli afrocentrici e panafricanisti costituiti da afroamericani già da tempo tornati in Ghana, accesi propagandisti del ritorno.

Il *Joseph Project* è stato concepito come un processo, mi hanno spiegato invece al *Ministry of Tourism and Diasporan Relations*: il progetto intende coinvolgere dapprima quanti hanno già familiarità con il Panafricanismo e il Sionismo nero, per diffondere poi il messaggio a chi è più lontano e a chi respinge addirittura le proprie origini africane. Tra gli scopi dell'iniziativa, come si è visto poco fa nelle dichiarazioni di Obetsebi-Lampety, vi è infatti anche quello di restituire dignità all'Africa e agli africani. Si comincia dal Ghana per via delle cospicue testimonianze monumentali della tratta atlantica e per il ruolo storico da esso avuto nella causa panafricana, per poi, almeno nelle intenzioni dell'ex ministro, diffondere il messaggio a tutta l'Africa.

Quali sono le iniziative per promuovere questa conoscenza, ripresa di coscienza, idea e prassi del ritorno? Per quanto riguarda il Ghana, Obetsebi-Lampety e i suoi collaboratori hanno pensato di introdurre nei programmi scolastici precisi riferimenti alla storia della tratta negriera, a quella dello sfruttamento in America delle genti di origine africana, a quella delle lotte per l'emancipazione. Nel solco dello *Slave Route Project* già promosso dall'UNESCO (cfr. Capitolo II.2), si vorrebbero poi incentivare ricerche scientifiche sulla tratta negriera. In questo modo le nuove generazioni diverrebbero più disponibili all'accoglienza di afroamericani, non più visti come stranieri ma come fratelli, proprio come il Giuseppe biblico.

Per cercare di coinvolgere e di sensibilizzare l'opinione pubblica vengono promosse ad opera di enti pubblici e di privati, nella capitale (cfr. Capitolo II.2) e altrove,²⁹ varie iniziative: rassegne cinematografiche, manifestazioni culturali,

²⁹ Ad esempio a Bono Manso nella Brong-Ahafo Region nel 2003 è stato inaugurato un parco in cui sono state collocate statue dei più noti figli della diaspora atlantica. Questo parco è sorto per

convegni ed esposizioni sulla storia della tratta atlantica. Nel corso dei miei soggiorni ad Accra, tra il 2007 e il 2009, in effetti molteplici sono stati gli incontri pubblici riguardanti il tema della tratta atlantica e della diaspora afroamericana che ho potuto seguire, organizzati di volta in volta dal *W.E.B Du Bois Memorial Centre*, dall'Università di Legon, dall'UNESCO, dal GMMB, dal *Ministry of Tourism and Diaspora Relations* o da associazioni private.

Altre attività previste dal *Joseph Project* sono rivolte in modo specifico a coloro che fanno ritorno: cerimonie di purificazione e di riconciliazione³⁰ per sancire l'evento³¹ e per ottenere la pacificazione e la benedizione degli spiriti degli antenati. Per iniziative di questo genere gli organizzatori del *Joseph*

iniziativa di Felicia Obuobi, presidentessa dell'associazione ghanese *Center of African Art and Civilization*, istituita con l'intento da un lato di creare connessioni tra un luogo coinvolto dalla tratta negriera e i discendenti della tratta atlantica, dall'altro di far scoprire ai ghanesi l'importanza dei loro siti e resti storici. Questa iniziativa vorrebbe poi aiutare l'economia di Bono Manso inserendo questa città nei circuiti turistici del ritorno.

³⁰ Ho assistito solo ad una cerimonia del ritorno, quella avvenuta alla presentazione del *Joseph Project*, nel corso della quale è stato sacrificato un montone il cui sangue è stato offerto agli spiriti di coloro che furono venduti come schiavi come richiesta di perdono. Parlando con capi di Prince's Town, Dixcove e Butre a proposito di rituali di ritorno mi è stato raccontato che essi prevedono di norma l'effettuazione di libagioni mediante il versamento sul terreno di gin per invocare il favore degli antenati e il sacrificio di un animale (di solito un pollo o un ovino) per placare l'ira degli spiriti e permettere loro di riposare in pace nella terra natia, sancendo così il loro definitivo ritorno.

³¹ Queste cerimonie sono state così presentate dalla *National Commission on Culture* nella riunione con la stampa del 27/07/2007. "La riconciliazione delle genti africane". *Non può esserci un secolo africano senza l'unità delle genti africane. Il motivo che ci costringe ad unirli si trova negli spiriti senza pace dei nostri antenati. Dobbiamo farli riposare in pace. La spropositata violenza ha lasciato i nostri spiriti turbati; i quattrocento anni di violenza sulle nostre genti. Tutto ciò verrà fatto mediante un Atto di Espiazione e di Perdono. La GUARIGIONE verrà compiuta ad Accra nell'Agosto di questo anno e riunirà i leader tradizionali di quelle realtà politiche che praticarono la schiavitù attraverso le coste dell'Africa occidentale; le autorità tradizionali di quelle comunità i cui membri furono catturati e resi schiavi e con i capi riconosciuti degli africani nella Diaspora. Propiziazioni saranno pronunciate da parte di coloro che hanno ancora memoria delle razzie predatorie e da parte di coloro i cui antenati furono a forza costretti a subire il "Middle Passage" e le catene della schiavitù. La propiziazione, l'accettazione e il perdono saranno eseguite sia mediante riti delle religioni moderne sia con forme tradizionali. L'Atto di Espiazione inaugurerà il processo di riconciliazione mirante a portare ad una riunione. L'Atto di Espiazione sarà celebrato con un CONCERTO D'ESPIAZIONE eseguito dai migliori musicisti della diaspora e dell'Africa occidentale, un concerto di preghiera che segnerà il nuovo inizio per raddrizzare un terribile errore, per ricavare del buono dal male». Non ho partecipato a questa cerimonia, la cui presentazione contiene le medesime retoriche di quanto avvenuto ad Elmina in occasione dell'inaugurazione del *Joseph Project*: il tentativo di riuscire a rispondere alle esigenze identitarie di quegli afroamericani che compiono i viaggi delle origini, che sono alla ricerca della propria terra natia e che fanno della memoria della tratta atlantica la base della propria identità. Interessante è ad esempio la costante opera di assimilazione delle genti africane, il tentativo cioè di superare le differenze tra "vittime e carnefici", tra "diasporici e africani". Degna di nota è anche l'unione in questi eventi di pratiche religiose diverse, che seguono del resto la logica che ha portato al nome del *Joseph Project*, ovvero quella di unire elementi della tradizione veterotestamentaria ad altri di origine locale.*

Project si sono ispirati alle proposte promosse di solito dalle agenzie turistiche nei programmi riguardanti il ritorno (cfr. Appendice) e dalle diffuse testimonianze di afroamericani che viaggiando in Ghana hanno spesso espresso la convinzione di essere divenuti quasi tramite per un ritorno verso la Madre Africa degli spiriti dei propri antenati. Questi spiriti a volte, soprattutto in situazioni con forte impatto emotivo come nelle visite nelle prigioni dei castelli e forti costieri, avrebbero mostrato la loro presenza dando vita a fenomeni di possessione.³²

L'obiettivo ultimo del progetto è quello di far sì che le visite "dalla diaspora" diano vita a legami più saldi e duraturi. Nelle prospettive governative dunque il pellegrinaggio alla Madre Africa, espressione retorica alla base del *Joseph Project*, è solo un primo passo per riallacciare rapporti interrotti da secoli e per un coinvolgimento effettivo e permanente nella vita del continente nero, come ha dichiarato Obetsebi-Lamptey alla stampa nella presentazione del *Joseph Project*, pochi giorni prima della cerimonia inaugurale tenutasi ad Elmina.

*«Vogliamo creare un'esperienza in Ghana che farà sorgere ai nostri diasporici il desiderio di tornare e, speriamo, di scegliere il Ghana per un totale ritorno nella madrepatria. Qualsiasi africano nella diaspora deve trarre forza dalle sue origini, dal suo senso di appartenenza. Senza comprensione e conoscenza non può esserci una vera riconciliazione. Senza riconciliazione non può nascere un movimento [di ritorno]».*³³

Nell'intento di promuovere un'immagine positiva degli africani e rendere allo stesso tempo omaggio a quanti furono brutalmente sradicati dall'Africa, il *Ministry of Tourism and Diasporan Relations* ha inoltre progettato un'esposizione sui "Giuseppe" di oggi, presentati quali modelli di "eccellenza africana", su quanti nella diaspora hanno conseguito posizioni di prestigio, come il ministro stesso ha affermato nel corso della medesima presentazione:

³² A tal riguardo si veda, ad esempio, le descrizioni riportate da Okofu 1999.

³³ Accra, 27/07/2007.

*«Il governo del Ghana vuole trasformare uno dei forti schiavistici, il James Fort di Accra – un forte dove furono rinchiusi prima schiavi e poi prigionieri, un esempio dei tentativi di incatenare l'umanità – nella casa dell'Esperienza dell'Eccellenza Africana. In questo forte allestiremo un'esposizione artistica riguardante il commercio di schiavi dal momento della cattura, alla marcia verso la costa, alla traversata dell'Atlantico, alla vita nelle piantagioni americane e alle lotte per i diritti civili. Racconteremo non solo la storia di questi eventi disumani, ma anche quella delle battaglie per la libertà e contro l'imposizione delle catene. Racconteremo la storia di Toussaint L'Ouverture, le rivolte dei Maroon, il rifiuto mosso da molti ad accettare le manette di coloro che volevano e continuano a volere sottometterci. Dopo aver percorso questa mostra, si entrerà nelle celle e prigioni degli schiavi e dei prigionieri e qui ci sarà un'esposizione dedicata alle biografie dei "Giuseppe". A coloro che trionfarono nonostante le durezze della schiavitù e le sue conseguenze, a coloro che trionfarono in tutti gli ambiti della vita umana. Visitando questa mostra un africano, sia esso della diaspora o della terra natia, potrà essere più forte, maggiormente capace di affrontare le sfide seguendo l'esempio dei vari "Giuseppe". Mostrerà veramente che lo spirito africano non potrà mai essere incatenato».*³⁴

Nella prospettiva di questa mostra si è pensato di costituire un comitato internazionale di persone di origine africana con il compito di indicare quali personaggi contemporanei siano degni di apparire in un'esposizione così importante, additati quali viventi esempi di eccellenza africana.

Il *Joseph Project* intenderebbe promuovere una rinascita globale dell'Africa e di tutte le sue genti, a partire certo dal Ghana; una rinascita che avrebbe avvio con il ritorno nel paese dei "Giuseppe" d'oggi. Tra le varie iniziative si è prospettato anche di fondare un centro di ricerche genetiche – *Gene Pool* – per determinare, mediante un'estesa campionatura biologica, il patrimonio genetico delle popolazioni dell'Africa occidentale e centrale, un centro che, come riportato nel progetto, farebbe del Ghana un reale portale

³⁴ Accra, 27/07/2007.

d'accesso in Africa:³⁵ una sorta di passaggio obbligato per quanti vogliano rintracciare le proprie radici, una pratica questa largamente diffusa in Nord America anche tra cittadini di origine africana, come ha illustrato sempre Obetsebi-Lampitey a riguardo delle attività previste dal *Joseph Project*.

*«Per stabilire irrevocabilmente i legami genetici tra i nostri ritornanti/pellegrini e la madrepatria, intendiamo, in un futuro non prossimo, raccogliere campioni di DNA per tutta l'Africa occidentale e centrale. Con questo database e mappa genetica speriamo di essere capaci di ricostruire per ogni ritornato/pellegrino interessato una relazione sui suoi antenati in modo da essere in grado di organizzare visite nei villaggi dei vari antenati».*³⁶

Fine ultimo del *Joseph Project* è tuttavia quello di favorire il ritorno definitivo in Ghana dei discendenti delle vittime della tratta atlantica: mediante questo progetto si spera da un lato che gli afroamericani interessati alle proprie origini africane trovino ciò di cui hanno bisogno, dall'altro che decidano di tornare contribuendo alla crescita e al benessere del Ghana, considerato la madrepatria d'elezione. Come ora si vedrà tutti questi obiettivi hanno però quasi subito sollevato una serie di questioni che hanno reso la realizzazione del progetto più complicata rispetto a quanto avessero pensato i suoi organizzatori.

III.5 Difficoltà dei ritorni/difficoltà di un progetto

Non tutto ciò che era previsto nel 2007 dal *Joseph Project* è stato fino ad oggi realizzato;³⁷ altre attività, elaborate in seguito all'impulso di gruppi di

³⁵ Si vedrà poi (cfr. Capitolo V) che questo progetto è stato ispirato dalle attività promosse dal gruppo di afroamericani tornato a Prince's Town in Ghana.

³⁶ Accra, 27/07/2007. Nella diffusione non solo dei viaggi del ritorno verso l'Africa, ma anche della ricerca delle proprie origini africane e dei centri da cui provenivano i propri avi africani, un ruolo tutt'altro che secondario è stato quello svolto dal romanzo (e poi dalla fortunata serie televisiva) *Roots* di Alex Haley (1976). *Inter alia* Ebron 1999 e Bellagamba 2009a.

³⁷ Mi riferisco al 2011, anno di stesura di questa ricerca condotta sul campo dal 2007 al 2009 ed

ritornati, si sono invece aggiunte nel corso degli ultimi anni.

Il *Ministry of Tourism and Diasporan Relations* è stato infatti molto attento alle suggestioni e alle iniziative di afroamericani variamente interessati al ritorno in Ghana ed è stato pronto a farle proprie nell'intento di dare concretezza al *Joseph Project* e di adattarlo alle mutevoli e variegate realtà dei ritorni. Su questa linea, quando ad Accra si veniva a conoscenza di viaggi e di progetti di afroamericani in questa o quella regione del paese, il ministro stesso provvedeva a inviare propri rappresentanti presso le comunità interessate per illustrare il programma, istruire e dare indicazioni su come comportarsi con i visitatori, spiegando cosa questi avrebbero cercato e magnificando benefici e vantaggi che sarebbero derivati dai ritorni. Allo stesso tempo il ministero cercava di stabilire diretti contatti con i "ritornanti" al fine di divenire il loro principale interlocutore e di indirizzarne e disciplinarne il ritorno in Ghana.

Nella loro concreta realizzazione alcune attività si sono rivelate molto più complesse di quanto ci si attendesse per il coinvolgimento di altri ministeri e organi istituzionali, come mi hanno spiegato gli organizzatori del *Joseph Project* nel commentare l'iniziativa dopo uno o due anni dalla sua istituzionalizzazione. Così ad esempio è stato per le modifiche da introdurre nei programmi scolastici, le questioni riguardanti i permessi di soggiorno e il conferimento della cittadinanza a chi fa stabile ritorno in Ghana dalla diaspora.

Non meno gravi sono stati i problemi sorti con i ritornanti, gli altri protagonisti del progetto. Costoro infatti non si sono mostrati sempre concordi con le retoriche e i programmi relativi al ritorno elaborati dal governo ghanese. Al *Ministry of Tourism and Diaspora Relations* e al *Ghana Museums and Monuments Board* mi è stato ripetutamente dichiarato che i ritornanti sono molto diversi da quanto si era immaginato. Inaspettate sono state poi anche le reazioni e il ruolo delle comunità locali che accolgono i ritornanti, come mi è stato dichiarato dal segretario personale del ministro, il funzionario che ha seguito l'unico caso rilevante di ritorno verificatosi dal varo del *Joseph Project*, di cui si parlerà in riferimento a Prince's Town (cfr. Capitolo V). Alla pari di quanto è emerso in studi sulle altre manifestazioni ghanesi connesse alla tratta atlantica e al turismo delle origini (Hasty 2003a; Benson 2004), anche nel caso del *Joseph*

Project sono proprio le differenze nell'intendere il ritorno a non consentire quella "nascita di un movimento" auspicata dal ministro e a rendere difficoltosa la piena realizzazione del progetto secondo gli intendimenti ministeriali. Significativo al riguardo quanto mi è stato detto da G. K., un'alta funzionaria del *Ghana Tourist Board*, durante un'intervista avvenuta dopo quasi un anno dalla promozione del progetto:

«Il Joseph Project è un'iniziativa. Tuttavia tra di noi [ghanesi e afroamericani] c'è una grande differenza culturale: abbiamo diverse percezioni della vita, diversi orientamenti, un contesto differente... tutto è diverso da questo lato della vita che è l'Africa. Quello che abbiamo capito è che a differenza dei bianchi che l'hanno compreso e sono già stati con noi [...], essi non sono pronti per venire e imparare. Per loro, per gli afroamericani, è sempre uno shock, è sempre uno shock perché, per quanto ho capito leggendo, quando arrivano qui sono davvero orgogliosi di essere nel luogo cui appartengono e quindi hanno aspettative davvero alte sul loro soggiorno, al contrario dei bianchi. Così quando arrivano e non trovano quello che hanno immaginato, cose del tipo: "Mi chiamano bianco quando invece sono nero e non riescono a vederlo"³⁸ [...] Insomma sono molto sensibili. Non sanno nulla su di noi e noi non sappiamo nulla su di loro. Tuttavia secondo coloro che sono stati qui un ritorno è possibile. Questo è il motivo per cui esiste il Joseph Project, per rendere possibile il ritorno. [...] L'unica perplessità è per i ghanesi: i ghanesi sono davvero ospitali e calorosi ma vogliono esprimersi per come sono. L'Africa è differente dall'America e loro hanno vissuto sempre in America, hanno fatto tutto in America e quindi... [...]. Prima che il Joseph Project possa avere successo bisogna risolvere queste diversità culturali, perché se queste differenze rimarranno il Joseph Project non partirà mai sul serio, mai. Ora nei castelli abbiamo la "porta del ritorno", ma non abbiamo programmato cose reali e poi si sono compiuti rituali...e dopo tutto ciò? [...] Il Joseph Project è

³⁸ L'intervistata si riferisce al fatto che spesso gli afroamericani in Ghana vengono chiamati "oburoni", termine twi con cui si definiscono gli stranieri ma che letteralmente è traducibile come "bianco".

*qualcosa di più di un singolo evento turistico, o almeno dovrebbe esserlo».*³⁹

Nel corso della ricerca è emerso come alle più note e già citate difficoltà nell'incontro tra ghanesi e afroamericani si aggiungono quelle derivanti da altri problemi irrisolti riguardanti i temi di una loro reale integrazione nel paese e di una attiva partecipazione alla vita dello Stato a partire dall'ottenimento della cittadinanza ghanese.

Si tratta di questioni delicate e di difficile soluzione perché concernenti questioni non solo emotivo-identitarie, ma anche giuridiche e politiche. Mediante il *Joseph Project* infatti a tutti i figli della tratta negriera atlantica il Ghana si è offerto come madrepatria: oltre ad organizzare cerimonie e manifestazioni, nella concreta realtà dei fatti non ha però fatto nulla per riconoscere ai ritornati un ruolo attivo nel paese. L'interesse per loro sembrerebbe essere solo o soprattutto di carattere economico. «*Torna e investi*»⁴⁰ è l'invito di fondo del *Joseph Project*; per coloro che hanno scelto di seguire l'esempio del Giuseppe biblico il ritorno invece è o dovrebbe essere ben più ricco di implicazioni.

III.5.a *The “true Joseph”*: inviti, ritorni e desiderio di cittadinanza

Le difficoltà dei ritorni ruotano essenzialmente attorno a chi è rivolto l'invito a tornare dal governo ghanese e a chi è ritenuto un vero "Giuseppe" d'oggi. Nella presentazione del *Joseph Project* fatta da Obetsebi-Lampitey vi è la risposta a questo ultimo quesito: autentici “Giuseppe” sono coloro i cui antenati riuscirono a resistere alle durezze della traversata atlantica e alle difficili condizioni della schiavitù, di coloro che hanno raggiunto nella diaspora il successo, come un tempo il Giuseppe biblico, e che possiedono ricchezze e conoscenze da portare in Africa. Come appunto l'allora ministro ha dichiarato

³⁹ Accra, 15/05/2008.

⁴⁰ Accra, 15/05/2008.

nel presentare il progetto:

*«I Giuseppe d’Africa. Mentre è miserabilmente vero che ci sono tanti africani che sono bloccati dalle loro catene, è anche vero che ci sono molti che, come Giuseppe, si sono liberati e sono esempi splendidi della migliore umanità e di cosa l’uomo possa raggiungere. La storia è rimessa a posto con i nomi di coloro che si sollevarono non solo dalle catene ma anche rispetto a coloro che li avevano incatenati. Oggi, grazie a Dio, ci sono così tante persone che si sono distinte in un’infinita varietà di campi, che continuano a mantenere alto il nostro nome e a ispirarci. Il Ghana è una nazione con successi simili a quelli di questi Giuseppe».*⁴¹

Affermazioni di questo genere hanno suscitato critiche al governo da parte di organi di stampa e di avversari politici legati alle istanze panafricaniste di Kwame Nkrumah (cfr. Capitolo I.6.c.): è stato imputato al *Joseph Project* di essere mosso da un puro e semplice utilitarismo e non da un autentico Panafricanismo. E’ stata inoltre oggetto di critiche la selettività del progetto, vale a dire il suo rivolgersi ai più “attraenti” fratelli della diaspora e ai più “proficui” per il paese: a persone benestanti e di successo e non a tutti coloro che hanno un’origine africana; rivelatore in questo senso è il legare la richiesta di residenza nel paese alla disponibilità di risorse economiche, come meglio si vedrà più in là.

Anche coloro cui è stato consentito di tornare in Ghana non hanno trovato quella pienezza di accoglienza che attendevano, come ad esempio mi hanno riportato sia *Rabbi Kohain Nathanyah HaLevi* sia alcuni esponenti dell’*African American Association in Ghana* (cfr. Capitolo II.3.b e II.2). Non è stata offerta loro la concreta possibilità di acquisire, accanto alla propria, la cittadinanza ghanese in modo da poter partecipare appieno alla vita politica nazionale ed anche di poter ricoprire funzioni pubbliche di rilievo.⁴² Il governo è stato

⁴¹ Accra, 27/07/2007.

⁴² Nel *Citizenship Act* del 2000 (*Act 591*) è precisato che un ghanese con doppia cittadinanza non può ricoprire le funzioni di «*Chief of Justice and Justices of the Supreme Court; Ambassador or High Commissioner; Secretary to the Cabinet, Chief of Defence Staff or any Service Chief, Inspector-General of Police; Commissioner, Custom, Excise and Preventive Service; Director of Immigration Service; Commissioner, Value Added Tax Service; Director General, Prisons*

accusato di parlare di fratellanza ma di non andare al di là di una pura dimensione simbolica. Molti "ritornanti" cercano un'appartenenza più concreta. Come ben testimonia il ritorno avvenuto a Prince's Town (cfr. Capitolo V) e come è riportato anche in letteratura (Benson 2003; Bob-Milliar 2009) sono a volte le autorità tradizionali ad offrire ai discendenti della diaspora atlantica legami che più soddisfano le loro esigenze e richieste di appartenenza.

La domanda dei ritornati di poter fruire della cittadinanza ghanese è di antica data ed è stata avanzata più volte da gruppi o da singoli individui. Un appello di questo genere ad esempio è stato mosso agli inizi degli anni Novanta dalla comunità di afroamericani e caraibici stabilitisi in quell'epoca a Iture, tra Elmina e Cape Coast (cfr. Capitolo II.3). Proprio nell'ambito di questa comunità venne istituito nel 1996 il *Returning African Descendants Committee*⁴³ per dialogare con il governo e giungere a ottenere il riconoscimento di un particolare *status* in quanto «*returning Afrikan Descendants*»⁴⁴ (Okofu 1999: 273), come mi ha raccontato Rabbi Kohain Nathanyah HaLevi e come è dettagliatamente riportato nel racconto sul proprio ritorno scritto da Imhaküs Nzingah Okofu (1999). Le prime richieste di questo gruppo riguardavano la possibilità di ottenere la doppia cittadinanza e la rimozione di qualsiasi permesso e tassa di soggiorno per le persone di origine africana in visita nel paese.⁴⁵ Queste domande venivano motivate – e lo sono tuttora – con il ricorso a retoriche e argomenti analoghi a quelli usati dal governo: i richiami alle violenze della tratta negriera, all'Antico Testamento, al diritto indiscutibile di ogni nero a far ritorno alla madrepatria, ai benefici che il ritorno degli afroamericani recherebbe al Ghana e all'Africa.

«Essendo nati e avendo vissuto per la maggior parte della nostra esistenza nelle Americhe (Stati Uniti e Caraibi) per colpa della Tratta Negriera

Service; Chief Fire Officer; Chief Director of a Ministry; the rank of a Colonel in the Army or its equivalent in other security services; and any other public office that the Ministry may by legislative instrument prescribe» (Act 591: 6). Cfr. Appendice.

⁴³ Oggi il comitato è stato ribattezzato *The Returning African Ascendants Committee*.

⁴⁴ L'uso della lettera "k" da parte degli afroamericani più radicali è dovuto alla convinzione che nelle lingue africane la c sia consonante sorda (Markovitz 1996). Secondo Schramm (2005) l'uso dell'espressione "Afrika" da parte di afroamericani ritornati in Ghana è invece una forma di sovversione contro la lingua "dei padroni coloniali".

⁴⁵ Questo comitato avanzava altre richieste tra cui quella di poter acquistare terreni con un titolo perpetuo e non con una scadenza a lungo termine, come ancora oggi è previsto dalle leggi vigenti.

Atlantica Europea, traumaticamente separati e violentemente rapiti dalla nostra terra, lingua, cultura, soffrendo per molte generazioni atrocità innumerevoli basate sul non rispetto della dignità umana e dei diritti umani, abbiamo deciso di tornare alla terra dei nostri antenati per vivere, lavorare ed essere parte dello sviluppo della Madre Africa in generale e del Ghana in particolare, ma soprattutto per reclamare la nostra cittadinanza africana cui non abbiamo rinunciato volontariamente. Più di 100.000.000 milioni di africani vivono ora solo nell'emisfero occidentale, sono figli e figlie dell'Africa che documenti storici provano essere stati catturati, venduti, resi schiavi e liberati. Nonostante sia difficile che una grande percentuale di questa popolazione ritorni permanentemente per abitare nella terra degli antenati, anche solo una piccola percentuale è un numero sufficiente per il quale l'Africa deve sviluppare politiche in previsione degli altri che torneranno, come è stato preannunciato dai profeti e come è confermato dai nostri testimoni viventi. "Yahowah dice: questo è il momento di tornare quando la gente non giurerà più contro di me che sono il vivente Elohim (Dio) che portò le genti d'Israele fuori dall'Egitto. Invece loro giurano in me che sono il vivente Elohim (Dio) che portò le genti fuori da Israele, fuori dalle terre settentrionali e fuori da tutti quei paesi in cui li ho sparpagliati. Li riporterò nella loro terra, nella terra che diedi ai loro antenati. Io, Yehowah, ho parlato". Jeremiah 16, vs.14-15.» (Okofu 1999: 273-274)

Da allora il problema della richiesta di doppia cittadinanza non ha fatto passi avanti, in quanto la possibilità sancita nel 2000 dalla già citata *Dual Citizenship Law* (cfr. Appendice) è riservata solo ai cittadini ghanesi emigranti all'estero. Per i ritornanti non vi è possibilità di ottenere una doppia cittadinanza, come a qualsiasi altro forestiero è data loro la possibilità di rinunciare alla propria nazionalità per poter acquisire quella ghanese, con una procedura lunga e complessa.⁴⁶

Diverso è il caso dell'acquisizione della residenza in Ghana per chi fa

⁴⁶ Questo processo richiede molti requisiti tra cui l'apprendimento di una lingua parlata nel paese e l'avervi vissuto per almeno sette anni di cui cinque senza interruzioni.

ritorno dalla diaspora. Nel 2001 è stato approvato l'*Act of Abode* che, nell'*Act 573* o *Immigration Act* (cfr. Appendice), riconosce alle persone di origine africana che vivono nel paese la possibilità di richiedere la residenza in Ghana pur se con molte limitazioni e restrizioni. Gli interessati devono dare garanzie circa le proprie risorse economiche, l'apporto che possono dare allo sviluppo del Ghana, la propria indole e moralità: tutto ciò deve essere certificato da due testimoni ghanesi ritenuti idonei dal ministero dell'interno a rendere questa dichiarazione.

Alle rimostranze afroamericane,⁴⁷ il governo in questo caso risponde con un linguaggio ben diverso da quello utilizzato nel *Joseph Project*. Come è avvenuto anche durante i colloqui che ho avuto con funzionari del ministero dell'interno, la questione viene riportata ad una dimensione realistica, niente affatto emozionale: il Ghana non può conferire indiscriminatamente la cittadinanza a tutte le persone d'origine africana non solo perché non avrebbe i mezzi per farlo,⁴⁸ ma anche per motivi storico-giuridici. Nel corso della ricerca mi è stato fatto osservare a questo proposito che all'epoca della tratta negriera il Ghana non esisteva e che dunque l'odierno stato nazionale non ha alcuna oggettiva responsabilità in relazione al commercio degli schiavi e quindi nessun obbligo nei confronti dei discendenti. Un conto è il linguaggio ideologico, immaginifico, romantico ed emozionale del *Joseph Project* e dei fautori dei ritorni, un altro quello, asettico e non empatico, delle norme giuridiche che regolano necessariamente la vita di uno stato moderno. Esiste una legge che è e

⁴⁷ Rimostranze ad esempio del genere di quelle di Imahküs N. Okofu (1999: 285) nell'affermare il diritto di tutti i discendenti della diaspora atlantica a fare ritorno in Africa ed a ottenere la cittadinanza (non solo ghanese, ma africana in generale): «*La nostra richiesta in quanto "Gruppo Storico Unico" è per il "Right of Return" secondo quanto stabilito dal diritto internazionale e dalla dichiarazione dei diritti umani degli Stati Uniti. La legge dichiara che "se una persona non "si arrende volontariamente" [neretto nel testo originale] alla sua "nazionalità" o "cittadinanza", essa rimane un cittadino della terra d'origine. Di conseguenza noi africani nati nella Diaspora rimaniamo pieni cittadini dell'Africa pur se non risiediamo lì da tempo. In quanto africani nati nella Diaspora siamo discendenti di coloro, i nostri antenati, che furono violentemente rapiti e rimossi con la forza dalla loro madrepatria, l'Africa, secondo quella definizione noi rimaniamo "domiciliati" in Africa*». Affermazioni del genere, in cui riferimenti giuridici si affiancano a toni emozionali e retorici, hanno indotto a volte gli afroamericani a richiedere una generale cittadinanza africana che garantirebbe loro di poter entrare e vivere in qualsiasi paese dell'Africa.

⁴⁸ Nel corso della ricerca è emerso come sia i funzionari del ministero dell'interno che altri ghanesi con cui ho affrontato la questione immaginano che se il Ghana aprisse le porte a tutti gli africani della diaspora atlantica, nel paese si riverserebbero in massa le genti più povere ed emarginate delle comunità nere delle grandi città statunitensi ed il Ghana si troverebbe allora in enorme difficoltà per provvedere ad esse.

deve essere uguale per tutti; di fronte alla questione della cittadinanza non sono le lontane origini del richiedente a contare, ma il possesso dei requisiti previsti dal diritto, come avviene in tutti gli ordinamenti democratici. Esistono norme e si possono modificare, anche perché nelle disposizioni in vigore vi sono riferimenti su cui è possibile lavorare per estendere la cittadinanza a persone d'origine africana;⁴⁹ si tratta ovviamente di processi complessi e da valutare attentamente nei quali sono in gioco svariati fattori, anche e soprattutto di natura politica. Questa ad esempio è la risposta datami a tal proposito da Mrs. N., tra coloro che al ministero degli interni si sono occupati della richiesta mossa dagli afroamericani trasferitisi in Ghana:

*«Gli afroamericani sono infervorati del loro essere africani e il fatto che fu esposto ... il PANAFEST e l'Emancipation Day hanno mostrato il percorso degli schiavi a Cape Coast e in altri luoghi... credo che ciò li abbia resi ancora più tristi e pensano che i bianchi li abbiano sfruttati e così è loro desiderio ora di tornare a casa in modo da riavere le proprie origini, la propria gente, la propria cultura e via dicendo. Quindi essi hanno perso la loro identità: vogliono riunirsi, riorientarsi e tornare a casa e reintegrarsi in quella che giudicano essere la propria casa: per loro l'Africa è la loro casa. Quindi ci sono state molte agitazioni da parte degli afroamericani nella Diaspora [per il diritto alla cittadinanza]... e loro sembrano suscitare molta simpatia politica da qualche parte [...] Ma non è qualcosa che si può fare in una notte, lo sa, bisogna chiedere a molta gente di fare più perorazioni, più pressioni su lobby e sulla gente del momento in modo da tirarli dalla propria parte... e così otterrai la tua legge».*⁵⁰

Un comitato nazionale istituito nel 2008⁵¹ per iniziare a discutere le istanze

⁴⁹ Nel citato *Act of Abode* è fatto esplicito riferimento a "person of African descent in the Diaspora".

⁵⁰ Accra, 20/06/ 2008.

⁵¹ Si tratta dell'*Inter-Ministerial Migration Committee* che raccoglie al suo interno funzionari dei vari ministeri interessati al tema della diaspora sia afroamericana che contemporanea ed esperti del *Centre for Migration Studies* dell'Università di Legon. I dicasteri coinvolti sono: *Ministry of Tourism, Ministry of Interior, Ministry of Finance and Economic Planning, Ministry of Justice and Attorney General's Department, Ministry of Trade and Industry, Ministry of Foreign Affairs, Ministry of Women and Children's Affairs*.

afroamericane circa la doppia cittadinanza non ha portato a significativi progressi; nel 2010, con un governo di diverso orientamento politico, la situazione mi è sembrata immutata.

Il *Joseph Project* al momento offre ai discendenti della tratta negriera atlantica un'appartenenza simbolica ed elettiva più che reale e giuridica; un'appartenenza che secondo il progetto può essere acquisita conoscendo la cultura, la storia e le tradizioni locali: in questo modo ai ritornanti, discendenti di coloro che vennero ridotti in schiavitù, verrebbe restituita la perduta dignità, termine questo più volte utilizzato dai ghanesi intervistati nel corso della ricerca.

III.5.b Questioni di dignità

Cosa si intende per dignità? Secondo il presidente della *National Commission on Culture*, lo storico George Hagan, tra i fini precipui del *Joseph Project* vi è proprio quello di restituire dignità e consapevolezza di sé agli afroamericani: una dignità che sarebbe andata smarrita nel traumatico distacco dal continente africano e nella secolare storia di schiavitù, una dignità recuperabile mediante la riscoperta delle tradizioni africane e il formarsi di un nuovo senso di appartenenza.⁵² Viaggi e ritorni in Ghana sarebbero quindi mezzi essenziali per restituire agli afroamericani quella consapevolezza di sé che a parer loro essi avrebbero perduta. Per questi motivi Hagan ritiene che il *Joseph Project* debba essere percepito non come una semplice iniziativa turistica, ma come una forma di vero Panafricanismo riattualizzato, come un atto di solidarietà verso gli afroamericani nella diaspora, i quali per certi aspetti starebbero ancora combattendo per superare le discriminazioni di cui tuttora sarebbero vittime. L'invito a tornare in Ghana dovrebbe dunque essere rivolto principalmente ai più poveri tra i neri d'America, a coloro che hanno maggiormente necessità di riscoprire l'orgoglio di un'appartenenza africana e per poter così ritrovare il sentimento della propria dignità personale, piuttosto che a coloro che hanno già coscienza delle proprie radici e che sono riusciti ad

⁵² Queste posizioni sono vicine anche a quelle del gruppo dei *black psychologist* e di Franz Fanon (1952). Cfr. Capitolo II.3.b.

integrarsi nella società americana.

Analoghi concetti sono stati sviluppati dall'ideatore del *Joseph Project*, Obetsebi-Lampitey, il quale ha posto l'accento, come si è già visto, sulla necessità per molti afroamericani di non vergognarsi delle proprie origini e di riscoprire anzi, per mezzo di un riavvicinamento all'Africa, l'africanità di molte loro tradizioni.

Negli inviti sull'importanza di riconoscere e riscoprire il proprio passato e di considerarsi come dei moderni "Giuseppe" si mescolano e si confondono percezioni, pensieri e interpretazioni differenti. Con il richiamo ad un personaggio biblico ci si è rifatti alle tradizioni cristiane ben note al mondo afroamericano nordamericano, ma si è anche ripreso il modello del cosiddetto *self-made man*, dell'uomo di umili origini che è riuscito a riscattarsi e a realizzarsi da solo. Si tratta, come ha sottolineato Martin Klein (1989), di un modello tipico del contesto statunitense in cui non è la provenienza di un individuo a determinarne il valore ma il suo successo: negli Stati Uniti e in Canada l'essere discendenti di schiavi non è sempre e necessariamente motivo di vergogna ma può anzi essere prova del proprio valore personale.

Diversa invece è la percezione che delle origini schiavistiche si ha in Africa occidentale e dunque anche in Ghana. Il parlare di discendenza servile è infatti argomento molto delicato perché solleva un passato e questioni critiche per il presente. E' un atto che può essere fatto, non senza cautele, solo in determinati ambiti e situazioni, ad esempio in relazione a successioni familiari.⁵³ In Ghana l'accusare qualcuno senza validi motivi di discendere da schiavi è offesa molto grave e sanzionabile.⁵⁴ Un'origine servile, se conosciuta, è ancora oggi cosa vergognosa, appartenente ad un passato da non rivangare, è tutt'altro che un motivo di doloroso orgoglio come può essere invece per un

⁵³ Ad esempio è possibile parlare di schiavitù nelle contese legate alla *chieftaincy* tra i vari membri della famiglia con il diritto a sedere sul seggio: in questi casi non è infrequente che i vari pretendenti si accusino reciprocamente di discendere da rami servili della famiglia, da schiave o schiavi adottati e inseriti a vario titolo nel gruppo familiare. Cfr. McCaskie 1995.

⁵⁴ Nel codice penale non sono contenuti specifici riferimenti relativi all'accusare qualcuno di un'origine servile, in Ghana e nei circostanti paesi dell'Africa occidentale tuttavia questa accusa costituisce offesa gravissima e sanzionabile: significativo in proposito il proverbio asante menzionato da Valsecchi (in corso di pubblicazione): «*obi nkyere obi ase*», «nessuno deve scoprire/rivelare le origini di un altro». Come spiega McCaskie: «questo è un principio davvero cruciale in una società in cui alcune forme giuridiche di assimilazione in una famiglia e nei suoi gruppi corporati erano il solo modo che avevano gli schiavi per cambiare il proprio status» (McCaskie 1995: 99).

afroamericano.

La diversità di queste percezioni fa sì che nell'incontro tra ghanesi e discendenti della diaspora possano avvenire scontri tra differenti sistemi di valori e di pensiero e tra diversi modi di concepire il passato e di rapportarsi ad esso, come ad esempio è emerso a Dixcove nel parlare dei ritorni di afroamericani (cfr. Capitolo IV.6). I differenti significati del concetto di dignità possono non giungere mai a coincidere, perpetuando così una reciproca incomprensione.

Dagli ideatori del *Joseph Project* la dignità è stata intesa soprattutto come restituzione agli afroamericani di un passato, di tradizioni e di un'appartenenza: concetti questi racchiusi nel sempre più abusato termine "radici", *roots*, da cui *Roots Tourism*. Altre volte, invece, il conseguimento della dignità da parte degli afroamericani è stato visto come una necessaria fuga dalle loro origini, che palesemente non possono che essere quasi sempre servili, immaginando che proprio quelle origini siano ancor oggi in America motivo di discriminazione. La dignità quindi non sarebbe legata solo all'essersi affermati nella diaspora, come un tempo il Giuseppe biblico, ma dipenderebbe anche dal superare, e in un certo qual modo dimenticare, le proprie ascendenze servili. I funzionari del *Ministry of Tourism and Diaspora Relations* con cui sono venuta in contatto ritengono che questo processo sia possibile proprio in Ghana, ove le origini servili rimangono – o dovrebbero rimanere – sepolte in un passato che non si vuol richiamare: in Ghana gli afroamericani potrebbero recuperare una piena dignità, sempre che non ambiscano ad occupare posizioni acquisibili, nella sfera politica tradizionale, solo per nascita. Esemplicative a riguardo sono ad esempio state le affermazioni di K.M., il più volte citato funzionario ministeriale ai vertici del *Joseph Project*:

«Questo è il motivo per cui stiamo cercando di aiutarli a tornare. Stiamo dicendo "non puoi essere nessuno finché non avrai le tue radici ben piantate sul suolo, sei solo... centinaia di anni e un dimenticato fratello d'Africa... Io ho dignità, so da dove provengo... credo... diciamo... sono accettabile, sono accettato dal mondo: a prescindere se sono nel Terzo Mondo o meno, ho il mio posto, ma se tu sei un fattorino o un ragazzo di bassa estrazione nell'alta società sei ancora uno schiavo o ci sarà comunque discriminazione. Non c'è

*discriminazione là? Nessuno può arrivare e discriminarmi qui. E' qualcosa che ti umilia. E' degradante! Insomma, per quanto mi riguarda preferisco essere qui che essere un cittadino di seconda classe lì. Questo è il motivo per cui stiamo dicendo: "Torna e sii onesto con noi invece di essere una persona del Terzo Mondo là"».*⁵⁵

Coloro che tornano in Ghana, al contrario, non vogliono rimuovere affatto la memoria delle sofferenze subite dagli antenati nè dimenticare le proprie origini di vittime della tratta schiavistica; con il ritorno in Africa intendono rivendicare la propria storia e appartenenza, non mettendo con ciò assolutamente in discussione la loro dignità di neri, non menomata dal discendere da schiavi. Spesso persone di origine africana in visita o trasferitesi in Ghana esprimono anzi un certo orgoglio per aver chiuso con il ritorno una sorta di cerchio ideale, per aver compiuto in un certo senso il viaggio insieme ai propri antenati, riportati per così dire nella terra natia.

Le differenti percezioni sui ritorni e sulle origini servili sono gli esempi principali della grande distanza che oggi separa i promotori ghanesi dei movimenti di *Homecoming* dai protagonisti afroamericani dei ritorni. La difficoltà più profonda per il successo del *Joseph Project* si trova tuttavia nella diversità di intenti non solo tra ritornanti e autorità ministeriali, ma tra turisti delle origini e le comunità locali che dovrebbero accoglierli, come si vedrà nel prossimo capitolo ambientato a Dixcove.

⁵⁵ Accra il 18/06/2008.

Capitolo IV Il ritorno immaginato: Dixcove

«Perché i neri americani dovrebbero tornare?».

G.A., Dixcove, 04/03/2008.

«Un ritorno di afroamericani? E quindi quando arriveranno?».

Nana D. E., Dixcove. 05/03/2008.

«Se vogliono essere ahanta, [se vogliono] che i loro antenati fossero ahanta prima di lasciare l'Africa, lo accetterò».

Nana A.B., Butre, 18/03/2008.

IV.1 Premessa

Nel secondo capitolo ho descritto Dixcove come uno dei contesti dove si è svolta la ricerca; ora invece tratterò di quanto è emerso a proposito dei ritorni in questo centro dell'Ahanta West District. Nonostante il Fort Metal Cross e l'abitazione di Mensah Kuma siano visitati sporadicamente da turisti afroamericani, a Dixcove fino al 2011 sono stati rarissimi i casi di persone giunte alla ricerca delle proprie origini; poco conosciuti inoltre erano i programmi governativi in tema di *Homecoming*.¹ Per questi motivi nel corso della ricerca

¹ Come si è detto nel secondo capitolo la casa di Mensah Kuma e il Fort Metal Cross costituiscono in realtà "potenziali connessioni" con la tratta schiavistica atlantica e dunque con il turismo delle origini perché, così come gli altri forti e avamposti di origine europea disseminati sulle coste del Ghana, non ricordano esclusivamente i commerci negrieri o li ricordano impropriamente o indirettamente. Mensah Kuma infatti non mercanteggiò in schiavi con gli europei e il suo palazzo fu costruito ben dopo l'abolizione della tratta atlantica europea da parte britannica nel 1807. La memoria di Mensah Kuma tuttavia è a Dixcove indicata come motivo principale per un eventuale ritorno dei discendenti di schiavi trasportati nelle Americhe, in ragione dell'estensione della famiglia del mercante e dell'alto numero di schiavi da lui posseduti. E' proprio su questa molteplicità di memorie di cui questi edifici sono portatori e sui loro diversi utilizzi nel tempo che nascono diatribe tra l'amministrazione ghanese, organismi internazionali e afroamericani interessati a valorizzare – e a far ricordare – aspetti differenti di questi edifici di cui si è già parlato (cfr. Capitolo II.3). La memoria, soprattutto quella pubblica riguardante i monumenti, è quanto di più soggettivo e politico vi sia. La memoria del passato è selettiva: non tutte le persone, non tutte le vicende, non tutti i periodi vengono ricordati ma solo alcuni di essi; in alcuni casi e non in altri alle testimonianze del passato viene attribuito un valore di "monumento", latore in quanto tale di specifici significati. Ricordare non è una semplice pratica "naturale" ma un processo culturale complesso: ricordare significa anche scegliere cosa dimenticare, compiere una selezione tutt'altro che neutra e spontanea. Ciò è vero anche nel caso della elaborazione e della costruzione di una memoria collettiva, un processo ancor più

etnografica si è parlato e ragionato sui ritorni più sul piano dell'immaginario, ovvero sulle percezioni e sulle concezioni che gli abitanti di questo centro con cui ho dialogato avevano a proposito dei turisti delle origini e dei ritorni. Sono rappresentazioni dovute soprattutto a casi di ritorno conosciuti, che non hanno riguardato afroamericani ma emigrati del luogo o i loro discendenti.

Nel trattare di Dixcove si seguirà l'ordine dei temi sorti durante la ricerca: si affronterà la distinzione tra "ritorni vicini", semplici visite e "ritorni lontani", distinzione emersa a seguito delle mie domande. Si tratta di una sorta di fenomenologia di possibili e differenti ritorni, fortemente condizionata dalle esperienze lì avvenute, in particolare dall'arrivo, circa venti anni fa, del nipote di un abitante del luogo emigrato sul finire del XIX secolo. Nelle prossime pagine si ricostruirà questo caso che ha innescato interessanti dinamiche e aspettative riguardanti il "reinserimento" nella comunità del ritornato e che ha soprattutto influenzato qualsiasi riflessione e discorso sui ritorni di persone "alla lontana" connesse con Dixcove, quindi anche sui possibili arrivi di afroamericani. La seconda parte del capitolo sarà dedicata proprio alle percezioni colà raccolte sui turisti delle origini e sui loro potenziali trasferimenti, eventualità questa non molto conosciuta. Si parlerà delle idee riguardanti i ritorni di afroamericani e si rifletterà sulle due principali questioni emerse trattando di questo tema: quale sarebbe lo *status* con cui i discendenti della tratta atlantica farebbero ritorno nella comunità e il differente rapporto che i turisti afroamericani e i ghanesi in generale avrebbero con la storia e la memoria dei commerci negrieri. I temi affrontati riguardano percezioni e rappresentazioni che in realtà ho potuto registrare spesso anche in altri luoghi del Ghana. Sono idee e immaginari tanto più interessanti se comparati con i discorsi e le retoriche utilizzate laddove si programmano i ritorni e nelle comunità in cui essi avvengono, perché mostrano e confermano l'estrema sfaccettatura con cui l'*Homecoming* è oggi pensato, incentivato e accolto in Ghana. Infine sottolineano ancor di più le differenze di opinioni, intenzioni e aspettative rispetto a chi, invece, compie i ritorni.

complesso e "artificiale". Per una breve panoramica sulle dinamiche che sottostanno ai processi del ricordare e del rievocare, tra la vasta letteratura esistente, si veda il saggio di Maurice Bloch, *Memoria autobiografica e memoria storica del passato più remoto* in Borutti e Fabietti 1998. Nella stessa raccolta cfr. anche il saggio di Francesco Remotti sulla costruttività del passato, o meglio del suo ricordo, che "il presente" (l'ora o *jetzt* di Walter Benjamin) costruisce per se stesso nella contemporaneità.

IV.2 “Ritorni vicini”, visite, “ritorni lontani”

Cosa significa ritornare? Quali movimenti e quali arrivi possono essere definiti ritorni e percepiti come tali? Di fronte alla questione dei ritorni dalla diaspora afroamericana sollevata nel corso della ricerca una riflessione che è emersa quasi subito a Dixcove è stata la definizione stessa del termine ritorno e del significato di cui è portatore. L’esperienza recente e contemporanea della migrazione ha fatto sì che nel corso dell’indagine etnografica si sia dovuta compiere, da parte mia e dei miei interlocutori, una preliminare valutazione sulla distinzione tra tre concetti: quello di arrivo o di visita, quello di ritorno e infine quello che definirei di “ritorno lontano”.

Ad Upper e Lower Dixcove il ritorno è stato spesso associato, dalle persone con cui ho condotto la ricerca, alla cosiddetta diaspora contemporanea, ai flussi migratori odierni o del passato recente che toccano e hanno toccato, come nel resto del Ghana, anche gli abitanti di queste due comunità. Le emigrazioni sono un fenomeno tipico e caratterizzante la realtà quotidiana ghanese (*inter alia* Manuh 2005). Secondo i dati del *Development Centre* dell’università del Sussex, il Ghana nel 2005 ha visto un’emigrazione di circa il 4,6% della propria popolazione. Questa emigrazione ha come principale meta – per il 71% dei migranti – paesi dell’ECOWAS (in particolare, nell’ordine, Costa d’Avorio, Nigeria e Burkina Faso), seguiti poi da Stati Uniti e Regno Unito, che nel 2006 contavano rispettivamente 69.995 e 57.172 immigrati ghanesi (IOM 2009: 57). Anche persone di Dixcove sono emigrate all’estero, nell’ambito del continente africano o al di fuori di esso; cittadini di questo centro inoltre si sono trasferiti nelle grandi zone urbane e nei centri industriali del Ghana. Si è trattato e si tratta sia di brevi migrazioni stagionali, come quelle che avvengono spesso per qualche mese nella vicina Costa d’Avorio,² che di più lungo termine: da alcune si è ritornati e si ritorna in modo permanente, da altre, invece, solo per visite.

Sono questi i movimenti che nel corso della ricerca mi sono stati presentati

² Per chi si muove dall’Ahanta West District, Abijan è infatti più vicina di Accra.

come ritorni: nella percezione locale da me registrata per poter parlare di ritorno bisogna essere partiti dal luogo al quale si appartiene o con cui si hanno legami, così come è per coloro che dopo essere vissuti altrove per un determinato periodo si recano in visita a Dixcove o vi rientrano stabilmente. Altra cosa sono invece gli arrivi: visite di estranei che non hanno vincoli di sangue e di appartenenza con gli abitanti di quei luoghi, visite di persone che giungono ad Upper e Lower Dixcove per vari motivi, ma non perché originari del posto, come ad esempio i turisti. Ed è proprio di turismo che mi si è inizialmente parlato in relazione agli arrivi di afroamericani: l'eventuale presenza di neri americani dai miei interlocutori è stata intesa generalmente come dovuta a semplici motivi turistici e culturali, senza implicazioni particolari con gli ambiti dell'identità e del "ritorno".

Perché, del resto, visitatori afroamericani dovrebbero tornare ad Upper o a Lower Dixcove? Nell'ottica appena descritta per poter parlare di ritorno, anche nel caso di discendenti della tratta atlantica, si dovrebbe avere un qualche legame con una delle due comunità: una relazione anche remota ma ancora ricostruibile, credibile e giustificabile, come è stato ad esempio, per il più recente caso di "ritorno lontano". Con questa espressione mi riferisco ad un fatto, avvenuto a negli anni Novanta del XX secolo e tuttora ricordato, che ha suscitato un certo clamore a Dixcove: il ritorno non di un emigrante, ma di un suo discendente. Si è trattato di un ritorno temporaneo, un avvenimento spesso menzionato, di estremo rilievo ai fini della presente ricerca in quanto, come ora si vedrà, appare avere modellato in qualche misura le rappresentazioni locali contemporanee in tema di "ritorni alle origini", alla "terra degli avi"; un linguaggio questo in sintonia con quello del *Roots Tourism* ghanese e dei movimenti afroamericani di *Homecoming*.

IV.3 Daniel Brem Wilson: paradigma di un “ritorno lontano”

Ad Upper e Lower Dixcove il caso più eclatante di “ritorno lontano”, strettamente legato al tema delle origini, non riguarda un afroamericano bensì un cittadino britannico, nipote di un uomo emigrato da Dixcove a fine Ottocento.

Secondo quanto riportato nel *Brace's Family Book*, il libro di una famiglia del luogo, e dai documenti coloniali in esso raccolti, J. Brem Wilson nel 1890 divenne preside della scuola metodista di Dixcove, da cui partì poco dopo alla volta del Regno Unito; qui J. Brem Wilson sposò un'inglese da cui ebbe vari figli. Tornato in patria agli inizi del Novecento, J. Brem Wilson morì a Dixcove nel 1908. Quasi novanta anni dopo il nipote diretto di questo uomo, Daniel Brem Wilson, è giunto a Dixcove con l'intento di rivendicare i propri diritti sulle proprietà dell'avo e di impiantare una società mineraria per l'estrazione di bauxite, manganese e oro. Intenzione del “ritornato” era quella di affittare il Fort Metal Cross per farne la sede della propria società, ma nonostante l'appoggio del *Ghana Museums and Monuments Board* e il beneplacito del seggio di Upper Dixcove che vanta diritti sull'edificio, l'accordo non andò a buon fine perché l'attività estrattiva si rivelò ben presto fallimentare, anche per via della scarsa qualità dell'oro già registrata in passato dagli inglesi (Van Dantzig 1980). Ridotto in bancarotta, D. Brem Wilson lasciò Dixcove e fino ad ora non vi ha fatto più ritorno.³

Questo recente caso di ritorno a Dixcove non è ascrivibile alla categoria di quelli dall'antica diaspora generata dai commerci triangolari, né a quella dei cosiddetti ritorni recenti, vale a dire dalla migrazione contemporanea; come si è già detto si tratta infatti del rientro in città del discendente di un uomo emigrato da Dixcove quasi un secolo fa. Al momento però questo è il caso di ritorno avvenuto nella storia recente del luogo di cui si ha precisa e viva memoria.

Ai fini della presente ricerca la storia di questo arrivo è particolarmente significativa in quanto esempio concreto di uno di quei “ritorni lontani” di cui si

³ Gli accordi con il GMMB e la *royal family* di Upper Dixcove ebbero termine; nell'affitto del forte subentrò l'attuale gestore britannico, Robert Fidler, di cui si è parlato nel secondo capitolo (cfr. Capitolo II.5).

è parlato nel paragrafo precedente. Soprattutto, è un caso rilevante per le dinamiche da esso suscitate che pongono in evidenza le aspettative e gli immaginari messi in moto da un ritorno di una persona con aspetti del tutto singolari: il diretto discendente di un originario del luogo, un uomo che il colore della pelle,⁴ la lingua, i modi e la cultura qualificano come “occidentale”, un occidentale però che nell’arrivare, nel presentarsi alle autorità e nell’avviare le proprie attività imprenditoriali ha rivendicato le proprie origini locali rendendo così la sua presenza ben differente da una semplice visita. Tutto ciò emerge chiaramente, ad esempio, dalla descrizione che Kobbina Stephens, capo della famiglia (*abusua panin*, capo del lignaggio) di Upper Dixcove cui l’avo di Daniel Brem Wilson era legato per via patrilineare, mi ha fatto del suo arrivo:

*«Secondo i miei progenitori, alcuni nostri parenti emigrarono da qui e qualche loro discendente è tornato per rintracciare i propri avi. Mi ricordo di un mio antenato, Mr. Brem. Ho visto una sua foto in casa e conosco un po’ di fatti su di lui... Lavoravo ad Accra quando mi giunse notizia che in questa casa era arrivato un suo discendente. Secondo i racconti, fu capace di ricostruire la propria ascendenza: sapeva chi era il suo avo che poi era anche il mio avo. Se ne andò promettendo che sarebbe tornato, ma non ha mai più fatto ritorno».*⁵

Secondo quanto riferitomi nel corso della ricerca, D. Brem Wilson, appena giunto a Dixcove, si è messo a indagare sulla propria famiglia confrontando le proprie memorie familiari con quelle di anziani e capi dei due centri e verificandole sulla base anche di foto e di testimonianze scritte; in altre parole ha voluto documentare la propria origine da quei luoghi.

Nei colloqui con i miei interlocutori è emerso uno specifico immaginario sui ritorni e soprattutto sui primi passi di un ritorno. Come ha fatto D. Brem Wilson, colui che torna, colui che dichiara di avere origini in un luogo specifico, dovrebbe in qualche modo convalidare la propria storia e il proprio *status* di “ritornato” fornendo prove che trovino riscontro nelle memorie storiche locali e

⁴ A quanto mi è stato riferito l’aspetto di D. Brem Wilson è poco “africano”: sia la nonna che la madre erano bianche.

⁵ Upper Dixcove, 15/03/2008. Sono entrata in contatto con Mr. Stephens in quanto *abusua panin* dell’unica famiglia ad aver ricostruito con certezza legami con Daniel Brem Wilson, legami da questi confermati.

che aiutino a ricordare: documenti, foto, storie e narrazioni, nomi di *mmusua* (plur. di *abusa*; cfr. Capitolo II.4) di famiglie o di luoghi. Lo stesso dovrebbe accadere se a tornare fossero i discendenti della tratta negriera atlantica, a tale proposito ad esempio Kwamena Bentum, l'*abusua panin* della famiglia Mensah Kuma cui inizialmente venne indirizzato D. Brem Wilson, mi ha riferito:

Int.: *«Se, come è già accaduto in passato, oggi arrivasse qualche afroamericano ritenendo o sospettando di essere parte della sua famiglia, cosa accadrebbe? Cosa farebbe?»*

K.B.: *«Riceverei gli afroamericani in modo da conoscere lo scopo della loro venuta: potrebbero giungere qui per una semplice visita o per realizzare invece una qualche attività, un progetto».*

Int.: *«E riguardo alla parentela: come potrebbe capire se fanno parte della sua famiglia?»*

K.B.: *«Se si recano appositamente nel palazzo di Mensah Kuma, verranno informati che sono un anziano della famiglia, mi spiegheranno di aver scoperto di far parte della famiglia di Mensah Kuma e dunque verranno ricevuti. Quindi li sottoporro a domande: scoprirò l'obiettivo della loro visita, i motivi della venuta e mi convincerò se appartengano davvero alla famiglia di nana Mensah Kuma o piuttosto se si tratta solo di stranieri arrivati qui per chiedere informazioni [...]. Se qualcuno arrivasse dichiarando di discendere da nana Mensah Kuma, lo riceveremmo e gli daremmo un luogo dove soggiornare a seconda se voglia vivere qui e ad esempio aprire un'attività commerciale o se si tratti di una semplice visita. Di conseguenza se necessitasse di qualcosa per aprire un'attività, otterrebbe terra per poterla realizzare, se invece si trattasse non di affari, ma solo di una visita lo riceveremmo tra noi fino alla partenza; lo riceveremmo perché magari potrebbero tornare in seguito e portare beneficio alla famiglia. Se qualcuno arriva qui menzionando il nome di nana Mensah Kuma, nessuno potrà mai dire di non essere stato ricevuto dalla sua famiglia».*⁶

Per i capi famiglia di Dixcove con cui ho affrontato il tema, tornare

⁶ Lower Dixcove, 11/03/2009.

significa dunque riunirsi con la propria gente e ricongiungersi con i discendenti dei comuni antenati. A sancire questa riunione vanno celebrati riti ed effettuate libagioni per commemorare gli avi e per così dire ufficializzare l'avvenuto ritorno.

L'aspetto della ritualità si colloca tra le aspettative di chi ritorna e i costumi di chi accoglie questi "ritornanti". Da un lato infatti vi sono molti turisti afroamericani desiderosi di riscoprire le "tradizioni dei propri antenati" e di ricongiungersi con loro spiritualmente mediante riti della "tradizione", dall'altro capi e anziani con le proprie usanze. Anche nell'aspetto rituale quindi avvengono incontri tra ghanesi e "ritornati" e i loro rispettivi immaginari; interessante sarebbe analizzare nel dettaglio le trasformazioni o le proposte che questi incontri possono comportare o stanno comportando nella sfera rituale. Nella ritualità "tradizionale" in Ghana vi è infatti, anche senza considerare la presenza afroamericana, un gioco di influenze lessicali e concettuali di varia provenienza: si pensi ai tentativi di "cristianizzare" le libagioni introducendo, ad esempio, parole come "amen". Nel corso della ricerca etnografica alcuni afroamericani hanno parlato di questi rituali: alcuni consistono in libagioni al fine di ricongiungersi ai propri antenati africani, altri sono rivolti invece agli avi che lasciarono l'Africa come schiavi allo scopo di riportare il loro spirito nel continente originario (cfr. anche Opoku 1999). A volte questi momenti rituali avvengono per richiesta specifica rivolta dai visitatori agli interlocutori locali, altre volte sono organizzati invece dalle stesse agenzie di viaggio che promuovono quei *tour* delle origini presentati nel secondo capitolo (cfr. Capitolo II.2 e Appendice).

Dell'importanza della ritualità in relazione ai ritorni mi ha parlato, tra gli altri, Robert Cromwell, anziano di Upper Dixcove, nell'ipotizzare l'eventuale arrivo di un parente lontano nel suo gruppo familiare:

«Quando qualcuno arriva, secondo i nostri costumi, dobbiamo compiere una o più cose come parte di un rito. Comprerai bevande e farai libagioni per tutti, per tutti gli antenati, tutti i nostri antenati dato che X o Y sono ora tornati. Quindi faremo libagioni e mediante queste libagioni chiameremo gli antenati, gli antenati che sono morti e andati. Li invocheremo per nome. Sì, faremo libagioni e altre cose... uno o due

*rituali, vedi, per far sapere che ora sono giunti qui dato che i loro spiriti hanno dovuto pazientare per far ritorno di nuovo qui. Per mezzo delle libagioni noi evochiamo gli spiriti. Quando facciamo libagioni, [il “ritornato”] non vedrà fisicamente con gli occhi, ma sarà ispirato. Vedi, quando la gente torna a casa, a volte per riuscire a tornare ricorderà... qualcosa lo spingerà a tornare a casa e riscoprire le sue origini».*⁷

La ricostruzione dei legami di appartenenza è per altro un processo non semplice e lineare sia a volte per la scarsità e la vaghezza di fonti e prove documentarie, sia per le diversità nella definizione dei sistemi di discendenza familiare⁸ e di costruzione di parentela, sia infine per i differenti interessi e aspettative di chi vorrebbe accogliere “il ritornato”. Il caso di D. Brem Wilson esemplifica bene queste difficoltà: il suo arrivo e le sue ricerche hanno suscitato *in loco* una vera e propria competizione nel rivendicare la sua appartenenza a questo o a quel gruppo familiare, competizione che ha ancora oggi un riflesso nei racconti sul suo conto, nonostante la sua partenza sia avvenuta da molti anni e che da allora non si sia avuto più alcun contatto con lui.

In effetti al suo arrivo a Dixcove, D. Brem Wilson è stato subito indirizzato dai Mensah Kuma, come spesso capita a quanti giungono lì. La fama di quel mercante e della sua estesissima famiglia fa infatti sì che coloro che arrivano in città dichiarandosi come originari del luogo almeno in un primo momento siano ritenuti potenzialmente connessi alla famiglia dell’antico commerciante. Proprio in questo senso, in relazione a quanto avvenuto nel caso di D. Brem Wilson, Kobbina Stephens mi ha detto:

⁷ Upper Dixcove, 12/03/2009.

⁸ A Dixcove, così come in tutto il mondo akan, vige un sistema di discendenza matrilineare, ma forti sono i legami e i vincoli con il padre e la sua famiglia: per sottolineare l’importanza del padre e la rete di appartenenza che un individuo ha con il lignaggio paterno si pensi, ad esempio, alla funzione fondamentale e riconosciuta attribuita all’uomo nel momento del concepimento e poi nello sviluppo psicofisico del figlio. Pur se il bambino appartiene al lignaggio materno, nell’immaginario locale è il padre a donare il sangue (*mogya*) e il principio vitale (*sunsum*) al bambino, la madre – e il suo lignaggio – gli trasmettono invece le ossa. A livello ideale vigono poi i principi di virilocalità e di patrilocalità, il bambino quindi è di solito concepito e cresciuto nel *compound* paterno, che normalmente si trasmette per via paterna. Per via patrilineare, per fare un altro esempio, si tramandano pure la partecipazione alle compagnie *asafo* (associazioni maschili di origine fante, anticamente di stampo militare, dedite oggi a lavori di pubblica utilità) e l’accesso alle sue cariche. Per una panoramica sul ruolo e i legami che un individuo ha con il padre e la sua famiglia si rimanda alle descrizioni raccolte in Grottanelli 1977-78 a proposito dello Nzema, valide in buona parte anche per Dixcove e per l’Ahanta più in generale. Per le compagnie *asafo* si rimanda invece a Boahen 1966; Hayford 1970 e Perkins 1994.

«Qui ci sono stati uno, due o tre grandi mercanti, Mensah Kuma fu il maggiore e questo è il motivo per cui Daniel Brem Wilson fu indirizzato da loro quando arrivò a Dixcove. Quando si presentò [dai Mensah Kuma], loro erano pronti ad accettarlo, ma lui capì di non appartenere a quel lato. A quel tempo invece la foto del mio antenato [il nonno di Daniel Brem Wilson] era qui in casa ed anche questa zona è chiamata in onore del nostro comune avo, infatti si chiama “la collina di Brem” [...]. Il ritornato conosceva un po' di storia del luogo e così appena entrò in questa casa si rese conto, diventò consapevole di essere realmente nella casa del suo antenato... Come arrivò sapevo che aveva una qualche conoscenza storica sui suoi antenati e la sua storia. Non è mica che uno un giorno si alza e arriva qui... Sì, se uno arrivasse qui, dalle discussioni e confronti capiremmo se una persona proviene da qui».

Int. *«Da cosa lo capireste: confrontando nomi ed eventi?»*

S. *«Sì, dal momento, ad esempio, che fu in grado di dire ad alcuni di noi..., dal fatto che conosceva un po' di storia..., un po' di storia su questo posto... Questo in caso dovrebbe essere il modo [di comportarsi] con altri ritorni».*⁹

Nel ricostruire la storia di questo arrivo è emerso che anche altre persone rivendicavano una parentela con D. Brem Wilson. Perché queste varie e conflittuali dichiarazioni? Perché queste ricerche di legami con il “ritornato”? La spiegazione risiede soprattutto in motivi di interesse, nei possibili vantaggi che l'appartenenza di D. Brem Wilson avrebbe recato a questo o a quel nucleo familiare, come dettomi da tanti tra cui ancora Kobbina Stephens:

«Perché proveniva dall'Europa e così [gli eventuali parenti] sanno che di sicuro ci sarebbe qualcosa di buono per loro. E così qualcuno ha provato a attirarlo a sé e allora..., ma ha capito che qualcosa non andava e si è

⁹ Upper Dixcove, 15/03/2008.

allontanato». ¹⁰

Nella percezione che si ha localmente degli emigranti è abbastanza comune l'idea che chi torna, o potrebbe tornare, non può che essere benestante e portatore di ricchezze (*inter alia*; Hannerz 1996; Mazzucato 2008; Riccio 2005; Fumanti 2010; Van der Geest 2010). Poter includere D. Brem Wilson nel proprio ambito familiare è stato considerato elemento apportatore di sicuri vantaggi, un indubbio arricchimento, come ha spiegato l'*abusua panin* della famiglia paterna dell'avo del "ritornato" a conclusione dei suoi discorsi sull'argomento:

«E' arrivato per tornare qui e fare affari qui. Se l'avessi incontrato personalmente lo avrei aiutato: abbiamo così tante terre di famiglia¹¹ dove avrebbe potuto fare affari, ma sfortunatamente non ero qui... Sarei davvero onorato se tornasse. Una volta l'anno ci riuniamo in famiglia e in una di queste riunioni avevamo deciso che se fosse tornato ne saremmo stati felici perché, come sai, qui qualsiasi affare, qualsiasi affare redditizio è il benvenuto». ¹²

L'arrivo di Daniel Brem Wilson è l'unico caso di "ritorno lontano" che in quanto tale potrebbe, in senso lato, essere paragonabile a quelli eventuali di afroamericani convinti di provenire da Dixcove. Di fronte alle mie domande su di una simile possibilità le persone con cui ho affrontato la questione mi hanno infatti sempre riferito quanto accaduto in quel frangente, in altre parole nell'immaginare i ritorni di afroamericani hanno usato quel caso come possibile modello da seguire. Tuttavia i ritorni dei discendenti della tratta atlantica sarebbero ovviamente diversi perché connessi ad un passato e ad contesto differenti. Si tratta di aspetti che, come ora si vedrà, hanno portato le persone con cui ho discusso sull'argomento a sollevare particolari considerazioni.

¹⁰ Upper Dixcove, 15/03/2008.

¹¹ Le cosiddette *stool lands*, terreni di proprietà dell'*abusua*. Per una panoramica sulle questioni circa la proprietà terriera e relative dispute nel mondo akan si rimanda a Berry 2001; Boni 2003 e 2008; Ubink 2008; Amanor e Ubink 2008.

¹² Kobbina Stephens, Upper Dixcove, 15/03/2008.



Figura 17. Il Fort Metal Cross fotografato dalla piscina costruita nel 2006. Dixcove, marzo 2009. (Foto dell'A.).



Figura 18. Il Fort Metal Cross, interno. Dixcove, giugno 2005. (Foto dell'A.).



Figura 19. Il Fort Metal Cross, interno. Dixcove, giugno 2005. (Foto dell'A.).



Figura 20. Lato occidentale della casa di Mensah Kuma. Dixcove, marzo 2008. (Foto dell'A.).



Figura 21. Lato orientale della casa di Mensah Kuma. Dixcove, marzo 2008. (Foto dell'A.).



Figura 22. Lato orientale della casa di Mensah Kuma. Dixcove, marzo 2008. (Foto dell'A.).

IV.4 Immaginari sui ritorni afroamericani

Quali sono a Dixcove le aspettative e gli immaginari su eventuali ritorni di afroamericani?

Per quanto non ci sia ricordo di un episodio analogo a quello di Daniel Brem Wilson, Upper e Lower Dixcove non sono state del tutto escluse da contatti con visitatori afroamericani. Anche in questi due centri dell'Ahanta West District sono talvolta giunti turisti neri nordamericani, recatisi in Ghana in occasione del PANAFEST, dell'*Emancipation Day* o di altri eventi legati alla memoria della tratta atlantica. Mi è stato raccontato che all'incirca una ventina di anni fa alcuni visitatori afroamericani giunsero in effetti a Dixcove e, attirati dall'imponenza della casa di Mensah Kuma e dalla sua storia, ipotizzarono la possibilità di avere un qualche legame con la famiglia del mercante. Come mi ha detto Kwamena Bentum, *abusua panin* della famiglia, questo fatto non sorprese più di tanto per via delle politiche di ampliamento familiare attuate da Mensah Kuma, per l'effettiva migrazione di molti suoi discendenti e perché quell'arrivo fu una semplice visita che non portò a ritorni effettivi o allo stabilirsi di particolari legami con quel gruppo di afroamericani.

*«Alcuni afroamericani sono anche venuti qui e sono andati in quel luogo, il palazzo di Mensah Kuma, perché..., perché praticò commercio di schiavi laggiù. [...] E' stato circa diciotto anni fa. [...] Vennero per investigare sulle loro origini: andarono nel palazzo di Mensah Kuma alla ricerca della propria famiglia e compirono libagioni, ma scoprirono di non appartenere a quella famiglia e così ripartirono».*¹³

Anche altri anziani di Dixcove mi hanno parlato dell'arrivo di afroamericani tra gli anni Ottanta e Novanta del secolo scorso, ma dalle ricostruzioni è emerso che si è trattato di visite sporadiche che non hanno lasciato particolari ricordi, visite che non hanno innescato nessun reale processo di ritorno, o di costruzione di ritorno, da parte di discendenti della tratta schiavistica atlantica. Su sollecitazione degli interrogativi che ponevo circa

¹³ Upper Dixcove, 11/03/2009.

questo argomento sono emerse tuttavia una serie di opinioni e di percezioni, oltre che di desideri, non così lontani da quelli suscitati dal caso di D. Brem Wilson.

Eventuali ritorni di discendenti del commercio di schiavi sono sempre pensati come necessariamente proficui e potenzialmente apportatori di vantaggi. Chi immagina di ricevere uno straniero di origine africana convinto – a prescindere dalla validità delle sue ricostruzioni – di appartenere a quella famiglia, si è sempre mostrato a parole aperto e ben disposto, considerandosi addirittura fortunato. E' infatti largamente diffusa la convinzione che i vantaggi economici apportati dai "ritornati" si debbano riflettere su tutta la rete della "famiglia ritrovata", sia nel caso di avvio di attività imprenditoriali, sia in quello più modesto della costruzione di abitazioni nella terra degli avi, abitazioni che nell'assenza dei proprietari verranno custodite dai parenti.¹⁴

Accogliere un "ritornato", al di là dei vantaggi economici che ne possono derivare, implica comunque un beneficio a livello di prestigio sociale (Schramm 2010). L'inserire stranieri all'interno della propria famiglia è del resto pratica utile e redditizia, storicamente ben nota nell'area. Basti pensare al sempre evocato Mensah Kuma che fece dell'adozione e dell'ampliamento familiare una consapevole strategia di rafforzamento del proprio ruolo politico ed economico.¹⁵ Nel ragionare su possibili ritorni – ovvero di ampliamenti familiari – si fantastica sempre intorno all'arrivo di benestanti, di persone che hanno fatto fortuna e non di "semplici" stranieri, tanto meno di schiavi, come invece avveniva per lo più ai tempi del mercante.

In effetti gli afroamericani che si trasferiscono o che semplicemente si recano in visita in Ghana sono normalmente persone abbienti, esponenti di quella classe media nera che a partire dagli anni Ottanta del XX secolo ha conosciuto una crescita economica e con questa la possibilità di viaggiare (Benson 2003).

Nel corso della ricerca non mi è stata mai prospettata l'eventualità che a tornare siano afroamericani privi di risorse economiche. Le convinzioni emerse a Dixcove appaiono dunque analoghe a quelle espresse dal *Joseph Project*: si

¹⁴ Questa idea si basa sull'esperienza di quanto spesso avviene nei "ritorni recenti" dalla migrazione contemporanea: gli emigranti a volte, grazie alle risorse guadagnate all'estero, fanno costruire abitazioni nei loro paesi di origine e fino al loro ritorno le affidano a familiari.

¹⁵ Circa le pratiche e i rituali di accoglimento nei matriclan nel mondo nzema cfr. Grottanelli 1978.

immagina che a far ritorno siano solo persone affermatesi nella diaspora, come il Giuseppe dell'Antico Testamento, e che possano portare benefici socio-economici.

Altro aspetto emerso nel corso della ricerca ha riguardato cosa si pensa localmente circa i motivi che spingono i discendenti della tratta atlantica a far ritorno in Africa o in Ghana. Agli occhi dei miei interlocutori di Dixcove infatti l'origine africana è stata ritenuta ragionevole stimolo per visitare l'Africa piuttosto che per tornarvi stabilmente. Gli afroamericani che si trasferiscono in Africa sono stati considerati persone ancora non integrate nei paesi di provenienza nonostante il lungo tempo trascorso dalla migrazione forzata dei loro antenati ridotti in schiavitù.¹⁶

Nel riflettere sul tema del ritorno in Ghana, una parte delle persone con cui ho dialogato¹⁷ ha espresso l'opinione che gli afroamericani sarebbero spinti a tornare nella terra natia per sfuggire alle discriminazioni patite nelle società da cui provengono, violente e razziste: giungerebbero in Africa per trovare comunità in cui sentirsi a casa propria, accettati. A volte l'effettivo ritorno di afroamericani è stato visto con una qualche preoccupazione avvalorata dai discorsi più radicali del movimento "*back to Africa*" che è andato diffondendosi anche in Ghana, come si è detto nel secondo e terzo capitolo (Cfr. Capitolo II.3.b e III.2). Mi è stata più volte manifestata l'opinione che le discriminazioni e le emarginazioni subite nelle Americhe potrebbero essere causa dell'introduzione in Ghana di gravi problemi sociali; mi è stato espresso in particolare il timore che se il governo aprisse le porte a tutti i cittadini di origine africana dispersi nel mondo, la nazione sarebbe sommersa da masse di reietti, di poveri e di delinquenti.¹⁸

Alcuni dei miei interlocutori che hanno avuto contatti con afroamericani in

¹⁶ Queste percezioni tra l'altro ricalcano l'estrema varietà di opinioni e vedute che ha sempre accompagnato il progetto dei ritorni da parte degli afroamericani tra Otto e Novecento. Il dibattito statunitense sui ritorni infatti da un lato vedeva le posizioni dell'*African Colonization Society* e di figure come Marcus A. Garvey che inneggiavano al ritorno perché convinti dell'impossibilità di un'integrazione della popolazione nera negli Stati Uniti e più in generale nelle Americhe, dall'altro la convinzione di quegli afroamericani che dichiaravano invece il proprio diritto a rimanere in America e a sentirsi cittadini statunitensi, posizioni queste rappresentate da William Edward Burghardt Du Bois. Cfr. Calchi Novati 1979; Calchi Novati e Valsecchi 2005; Migliorino 1994 e cfr. Capitolo I.5.a e I.6.b.

¹⁷ Si tratta di persone entrate tutte effettivamente in contatto con "ritornati": custodi di forti, guide turistiche, ecc.. Le opinioni raccolte a Dixcove e riassunte nel testo sono emerse anche in colloqui che ho avuto ad Accra e in altre località del Ghana.

¹⁸ Queste opinioni coincidono con quelle che mi sono state espresse da funzionari del ministero degli interni, come si è visto nel terzo capitolo (cfr. Capitolo III.5.a).

Ghana hanno poi notato che non pochi fra essi manifestano una certa arroganza ritenendosi superiori perché portatori di progresso. Alcuni dei ritornati, i panafricanisti più radicali in particolare, sono stati criticati per il loro rinnegare e condannare la società da cui provengono, della quale peraltro replicherebbero paradossalmente gli atteggiamenti e le scale di valori rivelando con ciò la propria “americanità”. Emblematica al riguardo è la testimonianza di Francis Essien, giovane guida turistica originaria di Dixcove da me però incontrata ad Accra:

*«La superiorità si vede nel loro [degli afroamericani] sentirsi più civili o nell’atteggiamento superbo che hanno nei nostri confronti, nel non voler essere come noi ma allo stesso tempo di dichiararsi africani. [...] Sono afroamericani e sono loro a non voler essere africani anche se sono sempre loro a parlare di fratellanza. Il loro sentirsi superiori credo dipenda dalle discriminazioni che hanno vissuto fin dai tempi del commercio schiavistico: hanno visto i loro padroni [essere] arroganti, prepotenti o comportarsi in un certo modo e ora che ne hanno la possibilità economica fanno altrettanto. Guarda come si comportano le comunità nere statunitensi: sono feroci, violente e attaccate ai soldi. Guarda come si comportano loro qua: parlano di fratellanza africana ma poi non si comportano come noi, anzi sono meno vicini e in contatto con noi di molti bianchi, sono più distanti di alcuni europei».*¹⁹

Queste critiche non possono non richiamare alla mente quanto avvenuto tra Ottocento e Novecento in Liberia (cfr. Capitolo I.6.b), esperienza più volte ricordata da miei interlocutori come monito all’entusiasmo espresso da coloro che vedono nei ritorni innanzitutto e soprattutto una fonte di guadagno e un vantaggio per il paese. Albert Aggrey, custode del Fort Metal Cross e tra le mie principali conoscenze a Dixcove, ha più volte ribadito queste opinioni:

«La maggior parte di loro [gli afroamericani] arriva qui sentendosi superiore come accadde in Liberia a fine Ottocento. [...] Secondo te, se

¹⁹ Accra, 02/06/08. F. Essien lavora come guida turistica anche al *Du Bois Centre* (cfr. Capitolo II.2).

*tornassero in Africa, si lascerebbero davvero governare da noi, da africani? Nel caso vorrebbero piuttosto uno stato afroamericano, non vorrebbero quindi vivere nel Ghana così com'è... Sarebbe pericoloso, un giorno ci potrebbero essere scontri com'è avvenuto in Liberia. Ci sarebbero problemi e così chi elenca solo gli aspetti positivi [di questi ritorni] è perché sta pensando solo al proprio tornaconto».*²⁰

Nel riflettere sui ritorni non sempre è emerso il tema della discriminazione, è stata a volte anzi manifestata una certa sorpresa e talora incomprensione per l'eventualità che persone di remota origine africana possano realmente desiderare di trasferirsi in Ghana in nome di un lontano passato. Studi dedicati a vari e differenti aspetti dell'*Homecoming* afroamericano in Africa e delle diaspore contemporanee hanno messo in rilievo che al fenomeno dei ritorni in Ghana si contrappone paradossalmente quello di un opposto movimento migratorio di africani verso le Americhe (*inter alia* McCaskie 2009a; Akyeampong 2010; Schramm 2010). La stessa considerazione mi è stata mossa anche a Dixcove; in altre parole per alcune tra le persone con cui ho discusso dell'argomento è stato difficile concepire – da altre piuttosto è stato solo ironicamente fatto notare – che qualcuno proveniente da paesi percepiti e idealizzati come benestanti voglia decidere di stabilirsi nei luoghi da cui molti sono invece costretti a emigrare. Una considerazione questa ben comprensibile soprattutto in riferimento agli Stati Uniti da cui provengono la maggior parte degli afroamericani in visita o trasferitisi in Ghana e principale meta dell'emigrazione ghanese al di fuori del continente africano.²¹

A Dixcove, come si è detto, il fenomeno dei ritorni è poco o per nulla conosciuto nella sua concretezza. Parlando di questi temi con i miei interlocutori locali, in particolare con quelli originari del luogo ma dimoranti altrove o tornativi dopo esperienze di lavoro in grandi città del Ghana, è emerso tuttavia un altro e interessante aspetto: la consapevolezza che a far ritorno in Africa sia un'esigua minoranza, ideologicamente connotata, dei discendenti dell'antica diaspora atlantica. E' stato inoltre sottolineato come “i ritornanti” siano percepiti

²⁰ Upper Dixcove, 05/03/2008.

²¹ Secondo i dati raccolti dal *Development Centre* dell'università del Sussex, l'emigrazione ghanese verso gli Stati Uniti, tra il 1995 e il 2005, avrebbe riguardato ben il 7% dei flussi migratori dal Ghana (IOM 2009: 57).

come altro da sé perché divisi tra la realtà precedente al loro ritorno, di cui fanno parte da generazioni, e il continente africano; una divisione questa intesa in senso sia fisico-abitativo che identitario-culturale. Un'ulteriore riflessione è quella relativa al fatto che raramente il fenomeno dei ritorni è stabile, trattandosi più spesso di soggiorni temporanei in Ghana. Tutto ciò confermerebbe agli occhi dei miei interlocutori che coloro che ritornano non si sentirebbero compiutamente ghanesi, né sarebbero disposti ad abituarsi ai costumi e alle condizioni di vita del paese. Queste critiche appaiono in un certo senso simmetriche alle diffuse lamentele di afroamericani, in visita o trasferitisi in Ghana, circa il loro essere trattati nel paese come semplici turisti, come si è visto nel precedente capitolo (cfr. Capitolo III.5.a).²²

Interessante inoltre è la duplicità delle espressioni – *African Americans* da una parte, *Afro-Americans* o *black Americans* dall'altra – in uso rispettivamente negli Stati Uniti e in Ghana, in quanto questi termini esplicitano ed evidenziano una doppia componente identitaria: “americana” e “africana”. Gli afroamericani che fanno ritorno in Africa minimizzano spesso la componente “americana” in nome della riscoperta o della rivendicazione della loro “africanità”; al contrario l'identità “americana” è percepita come evidente, forte, se non addirittura predominante da parte dei miei interlocutori, così ad esempio Francis Essien:

«Gli afroamericani vengono in Ghana ma poi se ne vanno; vengono per visitare il paese, per cercare magari le loro origini anche se non tutti vengono da qui, voglio dire che non tutti gli schiavi erano originari di qui. Alcuni di loro [gli afroamericani] rimangono, restano, ma sono pochi. Sia i turisti afroamericani sia quelli che si trasferiscono qui condividono alcune caratteristiche che non li fanno essere ghanesi, che non li fanno diventare africani come invece sentono e dicono di essere. Se vai in un posto perché dici di provenire da lì e di voler tornare ed essere parte di quel posto, devi adattarti, devi imparare a vivere come la gente del posto: “se vai a Roma, fa come i romani”. Ed invece loro fanno

²² Una perfetta testimonianza di questa lamentela è quella pubblicamente espressa da un'afroamericana in lacrime durante le celebrazioni del PANAFEST 2007 a Cape Coast: «Non siamo turisti, non siamo stranieri, siamo fratelli. Sono venuta qui per imparare e riscoprire legami con i miei fratelli, perché mi chiamate straniera? Perché mi trattate come una straniera, come una qualsiasi turista, come un portafogli ambulante?» (University of Cape Coast, 31/07/2007).

tutt'altro, si sentono superiori. Al contrario di molti bianchi nessun afroamericano mangia [...] o si comporta come noi. Hai mai visto afroamericani in un chopbar?²³ O vivere in una delle nostre case? O mangiare nel nostro stesso piatto? No! Perché vengono qui e si sentono superiori. Parlano tanto di fratellanza ma come fai a definirti mio fratello se non vivi come me, se non vuoi condividere le mie usanze? Se andassi all'estero e tornassi senza voler più mangiare, dormire e vivere come i miei amici o i miei stessi parenti, loro smetterebbero di vedermi come un fratello. Io – e penso molti ghanesi – non li vediamo come fratelli, come nostri concittadini. [...] Non è una questione di pelle a renderti “fratello”, è il comportamento a renderti tale».²⁴

Per alcuni, come Albert Aggrey, l'estraneità degli afroamericani sarebbe rivelata dall'ipocrisia dei loro discorsi che mostrerebbero l'impossibilità di una loro reale integrazione in Ghana:

«Non sono ghanesi, non sono africani, ma afroamericani [“Afro-Americans”]. Sono altro dagli africani: non basta il colore della pelle per essere africano o ghanese,²⁵ c'è bisogno di conoscere le tradizioni, di essere cresciuti qui assumendo i gusti ghanesi ad esempio nel cibo o nel vestiario. In questo gli afroamericani sono stranieri quanto i bianchi, ma la differenza è che accettano meno questa diversità: i bianchi sanno di essere diversi, i neri solo perché tali si sentono africani, ma è un'illusione, una falsità. Non vogliono essere chiamati “black Americans” ma “Africans”, ma sono tutto tranne che africani».²⁶

²³ Punto di ristorazione locale.

²⁴ Accra, 02/06/08.

²⁵ “Non basta essere nero per essere africano”: negli Stati Uniti, forse, l'essere nero è un carattere distintivo su cui costruire la propria identità, non così in Africa dove il colore non crea né sottolinea diversità. Gli afroamericani, probabilmente perché cresciuti in un contesto multirazziale dove le differenze di *status* sono o erano correlate strettamente anche al colore della pelle, fanno di esso il carattere distintivo della propria identità e “africanità”. I ghanesi invece, cresciuti in un contesto dove l'essere nero è la norma e non la discriminante che crea differenze e appartenenze, non costruiscono la percezione di sé sul colore della pelle, pur considerandolo naturalmente una caratteristica africana e prova di un legame con i “ritornati” o con i turisti afroamericani. Per un'analisi su questi temi e sui vari appellativi “*black Americans*”, *Afro-Americans*, *African Americans*” cfr: Jackson e Cothran 2003.

²⁶ Upper Dixcove, 21/08/2007.

Per altri miei interlocutori di Dixcove l'inevitabile diversità tra ghanesi e afroamericani comporterebbe la necessità da parte di costoro di apprendere e di seguire le usanze locali nel far ritorno in Ghana. Quando ero a Dixcove mi è stato spesso citato a tal proposito, da più voci e in contesti diversi, il detto britannico «*quando sei a Roma, fa come fanno i romani*»:²⁷ in tal modo veniva espressa la netta convinzione che gli afroamericani che si trasferiscono in Africa debbano comportarsi come coloro che li accolgono e con i quali vogliono integrarsi. Una delle principali cause di incomprensione e di scontro, nell'interazione tra afroamericani e ghanesi,²⁸ risiede proprio nell'opinione diffusa tra questi ultimi che coloro che fanno ritorno siano disposti ad apprendere le usanze e gli stili di vita locali e che conseguentemente debbano scoprire le tradizioni dei loro antenati tramite gli insegnamenti delle persone del luogo.²⁹ E' questo un motivo di contrapposizione: molti degli afroamericani con cui ho avuto modo di parlare a Cape Coast, ad Elmina o al *W.E.B. Du Bois Memorial Centre* di Accra si ritengono invece portatori di una specifica "africanità" e pensano di dover essere accettati come tali, che nessuno possa arrogarsi il compito di insegnare loro cosa siano le tradizioni degli antenati e cosa sia l'Africa d'oggi.³⁰ I "ritornanti" hanno spesso elaborato un proprio immaginario circa il continente degli avi e le antiche tradizioni africane: recandosi in Ghana, alcuni tra loro mantengono i modelli e gli stereotipi elaborati durante la diaspora e non intendono metterli in discussione.³¹

Particolarmente efficace è la definizione che di queste incomprensioni reciproche tra ritornati e ghanesi ha dato Divine Edem Kobla Amenumey,

²⁷ «*When in Rome, do as the Romans do*».

²⁸ Per una testimonianza diretta di ritorno e delle difficoltà affrontate nelle interazioni tra afroamericani e ghanesi si rimanda a Okofu 1999.

²⁹ In questo caso sono ghanesi a ritenere di doversi fare insegnati di africanità nei confronti di coloro che tornano, ma come si è visto parlando del *Du Bois Memorial Centre* (cfr. Capitolo II.2) il convincimento di dover insegnare agli altri la propria storia e le proprie tradizioni è presente in realtà anche tra i maggiori gruppi di ritornati afroamericani proprio nei confronti dei ghanesi.

³⁰ Gli afroamericani giungono addirittura a rimproverare talora ai ghanesi di aver perso le loro tradizioni sotto la spinta dei processi di omologazione alla cultura occidentale, una perdita che si vedrebbe anche nella scelta del vestiario, di nomi o di acconciature poco "africane" e troppo "occidentali". Per una riflessione su aspetti legati a immaginario e globalizzazione cfr. *inter alia* Appadurai 1996 e Hannerz 1998.

³¹ Fenomeno tipico nelle esperienze diasporiche e costante in tutti i movimenti di *Homecoming* è quello di elaborazioni retoriche circa la terra degli antenati da una parte e dall'altra il senso di sorpresa, talvolta di delusione e talora addirittura di rifiuto delle effettive realtà locali provato da coloro che fanno ritorno. Di questi temi si è in parte trattato nel Capitolo II a proposito della Central Region e si rimanda alla bibliografia ivi citata; per fenomeni di turismo delle origini diverso da quello afroamericano rimando a Basu 2005 e 2007; Meethan 2004.

professore di storia all'Università di Cape Coast: è «una questione di incontri tra immaginari».³² Il discorso torna dunque a quanto denunciato anche dai funzionari governativi che sovrintendono al *Joseph Project*, come si è visto nel precedente capitolo. La maggiore difficoltà dell'*Homecoming* afroamericano in Ghana risiede nella reciproca estraneità tra chi torna e chi accoglie e negli obiettivi diversi dei protagonisti. Indagare sulle rispettive rappresentazioni, convinzioni e aspettative si rivela allora utile strumento d'analisi: un modo per arginare i contrasti, le diffidenze e le recriminazioni che per ora ostacolano qualsiasi progetto di effettivo e soddisfacente ritorno, una reale integrazione tra ghanesi e ritornati.

IV.5 Adozioni o ritorni? Possibili *status* dei “ritornati”

Nei processi di interazione legati ai ritorni dalla diaspora atlantica una difficoltà reale è costituita dalla lingua. La condivisione dello stesso linguaggio renderebbe senza dubbio più salda e forte l'integrazione; i ritornati afroamericani rimangono invece sotto il profilo linguistico quasi sempre estranei rispetto al contesto di accoglienza. Infatti, benché la conoscenza dell'inglese sia diffusa in Ghana³³ e gli afroamericani possono dunque, soprattutto nei grandi centri urbani, comunicare con quella parte della popolazione che parla questa lingua, coloro che si trasferiscono nel paese senza apprendere gli idiomi locali rimangono in un certo senso perennemente “stranieri”, in quanto esclusi dagli aspetti della vita familiare connessi ai momenti rituali e agli ambiti tradizionali ed anche per l'impossibilità di piena partecipazione alle interazioni della vita quotidiana.

L'estraneità linguistica rende difficili inoltre quelle pratiche di ampliamento familiare, attuate in passato mediante l'adozione di stranieri o di schiavi, pratiche che costituirebbero possibili modelli cui ricorrere

³² Dichiarazione personale, Cape Coast, 07/08/2007.

³³ L'inglese è la lingua ufficiale del Ghana dove però sono parlate circa settantacinque tra lingue e dialetti, la maggior parte dei quali appartenenti alle famiglie Akan, Mossi, Ewe e Ga-Adangme (Cfr. Europa Regional Surveys of the World 2009).

eventualmente anche oggi per includere nelle famiglie coloro che giungono in Ghana. I discendenti delle persone un tempo adottate fanno parte a pieno titolo dei gruppi familiari in cui sono inseriti;³⁴ al contrario chi fa ritorno ai nostri giorni in Ghana potrebbe essere di per sé potenzialmente incluso all'interno della linea di discendenza “*royal*”³⁵ o libera dell’*abusua*, ma non sarebbe realmente integrato in essa anche per motivi di estraneità linguistica: rimarrebbe pertanto ai margini della famiglia. Più profonda e reale invece è l’integrazione dei discendenti delle cosiddette linee servili o non libere, in quanto nel corso delle generazioni i loro antenati, inseriti nella famiglia, hanno poi pienamente partecipato alla sua vita grazie anche alla condivisione della lingua, contribuendo anzi loro stessi alla sua continuità.³⁶

Differente potrebbe essere la situazione e posizione futura di eventuali discendenti dei ritornati odierni: persone che nascerebbero e crescerebbero in Ghana all'interno della famiglia “ritrovata”, condividendone probabilmente lingua e tradizioni.

Questo richiamo alle pratiche di ampliamento familiare mediante l’istituto dell’adozione utilizzate a lungo in passato potrebbe apparire fuori luogo o azzardato in relazione ai ritorni di afroamericani. In realtà la questione è importante e ha una sua centralità nell’ambito dei fenomeni di cui si sta

³⁴ Esiste un articolato dibattito sulle politiche di ampliamento familiare praticate un tempo in Africa occidentale e sull’integrazione degli stranieri o schiavi all’interno dell’*abusua*: se da un lato vi è chi ritiene, come Valsecchi, che gli individui adottati (schiavi o stranieri) divenissero realmente membri della famiglia per quanto afferenti ad una linea di discendenza servile, altri, come Lovejoy, sostengono invece che gli schiavi domestici rimanessero tali anche una volta adottati. Per una panoramica sul dibattito riguardante la schiavitù domestica e l’adozione in Africa occidentale si rimanda a Lovejoy 1981 e 1983; Meillassoux 1986; Klein 1993; Viti 1998 e 2007; Pétré-Grenouilleau 2004; Valsecchi 2005 e 2008b.

³⁵ Per definire il lignaggio con il diritto a succedere alla guida del seggio ovvero il lignaggio “libero” all’interno del gruppo di discendenza, preferisco utilizzare l’espressione inglese *royal*, coniata dall’etnografia e dall’amministrazione coloniale britannica, e non il termine “reale”, perché a mio avviso questa traduzione in italiano potrebbe produrre fuorvianti interpretazioni dei sistemi politici locali. A livello terminologico, riprendendo le analisi di McCaskie (1995) e di Valsecchi (2005), nel mondo akan lo *status* di libero è espresso dal termine *odehyeε* (pl. *adehyeε*), traducibile appunto come “nato libero”.

³⁶ Come spiega Valsecchi (2005) è la categoria di *gyaasefoɔ*, in twi letteralmente la “gente del focolare”, ad indicare gli individui di condizione non libera integrati nell’*abusua* del padrone. «*Il gyaase agisce come entità corporata di servizio diretto al capofamiglia: è cioè costituito dai suoi servi, attendenti, difensori, ma anche consiglieri più intimi (e influenti): a sovrintendere al gyaase sono i figli del capofamiglia: siano essi figli di madri libere e quindi appartenenti a matrilineaggi diversi da quello del capofamiglia, oppure figli di donne non libere, e quindi assimilati direttamente al suo matrilineaggio. Il membro del gyaase assume una serie di responsabilità nei confronti del suo signore: ne coltiva le terre come suo affittuario, cerca oro per lui, commercia e combatte per lui, serve nella sua casa e, morendo, lo lascia erede delle proprie sostanze*» (2005: 21).

trattando. L'eventuale adozione di un individuo è infatti cosa ben diversa dall'accogliere una persona riconosciuta come parte della famiglia. Adottare un afroamericano significherebbe integrare un individuo riconosciuto come estraneo; accoglierlo implicherebbe invece il riconoscimento del suo discendere dalla stessa famiglia: indicherebbe appunto che la sua comparsa è percepita non come un semplice arrivo ma come un ritorno.

Un eventuale inserimento di afroamericani a Dixcove come sarebbe concepito: come un'adozione o come una reintegrazione? Nel caso di Daniel Brem Wilson si è trattato di una vera e propria reintegrazione dato che, come si è visto, in più famiglie di Upper e di Lower Dixcove si aveva ancora memoria del suo avo (cfr. Capitolo IV.3). Si è già detto anche dell'avvertita esigenza che i ritornati debbano comprovare l'esistenza di antichi legami familiari. D'altra parte non pochi miei interlocutori hanno dichiarato che molti ghanesi, e loro stessi, sarebbero disposti ad accogliere nel gruppo familiare persone alla ricerca delle proprie origini anche se tutt'altro sicuri di avere con esse reali legami di parentela. Come si è detto, si pensa per lo più ai vantaggi e ai benefici che possono essere recati da chi fa ritorno in Africa. In questi casi, nel corso dell'indagine etnografica, è emersa una qualche difficoltà o ambiguità: si immaginerebbe una sorta di adozione piuttosto che una vera e propria riunione come l'intenderebbero invece i ritornati.³⁷

Al di là della questione tra reinserimento o adozione, i discendenti di coloro che furono trasportati come schiavi nelle Americhe in quale linea potrebbero essere inseriti nell'ambito dell'*abusua*: in quella "*royal*" o in quelle servili?

L'interrogativo solleva il problema della concezione che gli abitanti di Dixcove hanno della schiavitù e di come considerano gli afroamericani che fanno ritorno in Ghana, con estrema probabilità, a loro parere, di per sé discendenti di schiavi. Questi aspetti hanno un preciso e diretto rilievo in un eventuale reinserimento dei ritornati all'interno dei differenti segmenti che possono comporre un gruppo di discendenza.

E' interessante notare a questo proposito come a Dixcove, diversamente

³⁷ La questione in realtà non è sulla difficoltà o meno di reintegrare i "ritornati", è antropologicamente noto infatti che la parentela è quanto di più culturale ci sia (*inter alia* Carsten 2000), ma nel modo di compiere questa integrazione perché a certe modalità corrispondono diverse posizioni e ruoli che l'integrato ricoprirà o potrebbe ricoprire all'interno del gruppo familiare.

dai luoghi ove ci sono più intense relazioni con afroamericani, nel fare colloquialmente riferimento agli afroamericani i miei interlocutori hanno più volte usato non la solita espressione inglese *African Americans*, ma il termine *ɔɔnko* (pl. *nnɔnkɔfoɔ*) con il quale in twi era designato uno schiavo originario del Nord, linguisticamente non affine e non integrato nella società come altri tipi di persone non libere (Rattray 1929).

Il termine generale per riferirsi agli schiavi era infatti nell'Asante *domum*, mentre *ɔɔnko* era vocabolo propriamente usato per indicare uno straniero proveniente dalle regioni settentrionali, preso con l'esplicita volontà di farne uno schiavo (Fage 1969a: 394): “*colui che non è un asante ed è stato comprato*” (Schildkrout 1979: 190).³⁸ In Costa d'Oro in effetti lo *status* degli antenati degli afroamericani era proprio quello di uomini divenuti oggetto di mercato, di schiavi.

Nel Ghana odierno la parola *ɔɔnko* è carica di valenze negative perché evocatrice di origini ritenute imbarazzanti e di un passato scomodo in quanto contaminato dalla pratica della schiavitù. Se riferito ad un ghanese il termine *ɔɔnko* è utilizzato con molta circospetta attenzione: considerato un insulto, può dare luogo a denunce se adoperato al di fuori di determinati contesti e senza prove. Nel regno asante un tempo era severamente proibito parlare in pubblico delle origini di un individuo, le trasgressioni potevano essere punite addirittura con la morte (Wilks 1982 e 1993; McCaskie 1995). In contesti politici che hanno avuto una forte connotazione schiavistica richiamare quel passato è potenzialmente esplosivo per gli equilibri sociali: era ed è talmente rischioso da esigere norme molto rigide e cautelative in relazione alla memoria pubblica della

³⁸ Secondo Rattray (1929: 35) il termine *ɔɔnko* «fu un tempo addirittura strettamente usato per designare tutti gli abitanti dei territori settentrionali della Costa d'Oro, che un tempo erano considerati essere schiavi potenziali del potente regno meridionale». Per una panoramica sulla condizione dello straniero e dello schiavo nell'Asante e più in generale in Ghana si rimanda all'estesa letteratura, in particolare a; Rattray 1929; Fage 1969a e 1989; Wilks 1982 e 1993; Yarak 1989; McCaskie 1995; Valsecchi 2005. Per un'analisi delle molteplici forme di dipendenza tra cui la schiavitù si veda anche Viti 1999. La schiavitù rappresentava solo la manifestazione più estrema fra le varie forme di subordinazione dei rapporti sociali in Africa occidentale; come riporta Valsecchi riprendendo l'analisi di McCaskie (1995) è il termine *akoa* (pl. *nkoa*), «traducibile come vincolato, suddito, sottoposto», ad indicare in generale un individuo in condizione di dipendenza: «*Akoa esprime una categoria molto ampia che ricomprende tutte le forme di dipendenza, da quella che vincola lo schiavo nei confronti del suo padrone, a quella che caratterizza il rapporto fra il libero e il superiore gerarchico (il padre, il capo, il condottiero militare, il sovrano), quello fra il posseduto e l'entità sovranaturale, ecc.*» (Valsecchi 2005: 20).

schiavitù.

Nonostante la sua criticità il termine *ɔɔnko* è stato spesso utilizzato con me dai miei interlocutori di Upper e di Lower Dixcove ed è stato soprattutto impiegato frequentemente nelle conversazioni in fante o in ahanta da coloro che a seguito delle mie domande discutevano tra loro sui ritorni di afroamericani. A questo proposito Albert Aggrey mi ha spiegato che, dato il valore del termine, nessuno in Ghana lo utilizzerebbe davanti ad afroamericani:

«Stiamo attenti a non usare la parola ɔɔnko davanti a loro perché non lo gradirebbero...; tra di noi li chiamiamo a volte così perché è quello che sono. [...] Se non si pensasse che sono discendenti di schiavi, perché a tutti gli stranieri che sono giunti qui [in cerca delle proprie origini] si è sempre indicato di rivolgersi ai Mensah Kuma, i discendenti di colui che a Dixcove ha posseduto il più alto numero di schiavi?»³⁹

Il termine *ɔɔnko* è stato con me utilizzato a Dixcove in contesti colloquiali e di carattere confidenziale. Penso tuttavia che vadano messe in rilievo la facilità e la libertà con le quali i miei interlocutori hanno fatto uso di quella espressione a differenza di quanto accaduto in altre località dove ho svolto la ricerca. Nessuno di quanti ho intervistato ad Accra, a Cape Coast, a Elmina e a Prince's Town ha fatto riferimento agli afroamericani indicandoli con il termine che in twi designa gli schiavi provenienti dai territori a Nord dell'Asante, probabilmente nella consapevolezza di quanto questo vocabolo sia lesivo della dignità personale ed anche di come il suo uso possa mettere a repentaglio gli interessi che ruotano attorno ai movimenti di ritorno in Ghana e al turismo delle origini.

Al di là dell'estraneità linguistica, la concezione diffusa a Dixcove che gli afroamericani siano discendenti di schiavi sarebbe decisiva, in caso di movimenti di ritorno, sulle modalità di un eventuale inserimento dei "ritornati" nelle realtà sociali e familiari locali. Le origini servili dei "ritornati" ne contrassegnerebbero lo *status* e determinerebbero dunque la posizione che costoro potrebbero avere all'interno delle linee di discendenza. A un livello

³⁹ Upper Dixcove, 05/03/2008.

ideale e formale, nelle società akan possono ereditare alcuni ruoli alla guida di tutto l'*abusua* solo coloro che discendono dai rami della linea libera; coloro che appartengono alle linee servili invece possono tutto al più assumere cariche solo all'interno degli specifici segmenti familiari di cui sono parte od anche ricevere titoli onorifici non ereditari, quale ad esempio la già menzionata carica di *nkosuohene* (capo del progresso o dello sviluppo) che negli ultimi anni viene in tutto il Ghana sempre più spesso attribuita ad afroamericani ritornati (cfr. Capitolo III.3).

Vari miei interlocutori a Dixcove hanno escluso che un afroamericano che tornasse oggi e un suo futuro discendente potrebbero mai assumere ruoli che non fossero esclusivamente onorari. Questa convinzione è stata da alcuni fondata sulla troppo recente riunione dei "ritornati" con la possibile "ritrovata famiglia africana" e dunque sulla loro non sufficiente conoscenza del contesto familiare e locale oltre che sulla loro estraneità linguistica. A fondamento di quella convinzione altri invece hanno richiamato le palesi origini servili degli eventuali afroamericani che potrebbero far ritorno. Chiarissimo a questo proposito quanto mi ha detto Albert Aggrey:

*«Un afroamericano può essere ben accetto per i soldi e il prestigio che porta ma non potrà mai essere capo, perché sarà comunque un adottato. E' un discendente di schiavi... se vuole diventare capo gli sarà ricordato quel passato. Se uno sposa un'afroamericana magari diverrà ricco ma ai suoi figli, se li si vorrà offendere, si chiederà loro: "conosci le tue antenate?" In questo modo verrà ricordato loro di discendere da schiavi. Insomma, per quanto ricchi, si sa qual è la loro provenienza».*⁴⁰

Analoghi concetti sono stati ribaditi da *nana* Niarko Agyr, capo di una delle famiglie di Upper Dixcove:

«Pure se gli afroamericani venissero accolti e divenissero parte della famiglia, sarebbero esclusi da alcune cariche perché certi ruoli sono distinti e separati tra le linee [di discendenza]: ad esempio non potrebbero diventare capi perché il loro passato non lo permetterebbe.

⁴⁰ Upper Dixcove, 05/03/2008.

*Non li chiamiamo più schiavi, ma in alcune occasioni il passato ritorna e le differenze tra linee riemergono».*⁴¹

Dello stesso parere è stato Kwamena Bentum, l'*abusua panin* della famiglia Mensah Kuma che più di ogni altra a Dixcove è immaginata come il primo gruppo familiare a poter essere coinvolto in eventuali processi di ritorno:

*«Se [gli afroamericani] tornassero da noi, i capi famiglia potrebbero dare loro terra, ma non lo stool, perché apparterrebbero alla linea servile della famiglia».*⁴²

Nel corso della ricerca è stata più volte ripetuta l'affermazione che nell'ambito tradizionale l'origine servile dei "ritornati" li escluderebbe senza ombra di dubbio dalla possibilità di rivestire alcuni incarichi e dal ricoprire determinati ruoli. Tutto ciò si scontra con le intenzioni del *Joseph Project* e il suo voler ridare "dignità" agli afroamericani mediante un superamento delle loro origini servili, come si è visto con le parole del funzionario responsabile del progetto a conclusione del precedente capitolo. In realtà anche a Dixcove si è parlato in parte di dimenticare: mi è stato detto che con il passar delle generazioni l'origine servile potrebbe essere a volte superata, ma probabilmente mai del tutto cancellata. Tutto ciò verrebbe confermato dalle numerose dispute di *chieftaincy* che oggi ancora agitano la vita del paese, pure ad Upper Dixcove, con contrapposte pretese al diritto di salire sul seggio. Queste dispute, come si è detto, sono spesso basate sull'accusa rivolta agli avversari di appartenere a rami servili⁴³ in quanto discendenti di stranieri in passato inglobati nel gruppo principale,⁴⁴ discendenti di stranieri che in determinati periodi e in particolari situazioni hanno forse potuto custodire e governare la famiglia e la comunità.⁴⁵

⁴¹ Ewusajoe, 17/03/2009. Agronomo e a capo della famiglia di Nyarko Agyr di Upper Dixcove. Le parole sopra riportate erano in relazione ad un discorso circa l'arrivo a Dixcove quasi venti anni fa degli afroamericani recatisi nel palazzo di Mensah Kuma alla ricerca delle proprie origini. Cfr *supra* IV. 4.

⁴² Lower Dixcove, 11/03/08.

⁴³ Sulla frequenza di accuse di questo genere in contese di *chieftaincy* si veda anche Valsecchi 2005.

⁴⁴ Per principale si intende *royal*, cfr. *supra* nota 35.

⁴⁵ Una contesa di questo genere è appunto in atto ad Upper Dixcove e coinvolge i tre segmenti "*royal*" ntwea rivendicanti tutti il diritto di alternarsi al seggio che guida la comunità. Quanto i diritti tradizionali di *chieftaincy* si fondino sul diritto primario alla terra lo rivela l'insistenza

IV.6 *Sankofa*: il differente rapporto con la storia

Quanti fra i miei interlocutori a Dixcove hanno avuto relazioni con afroamericani hanno sottolineato più volte, come si è già ricordato, la necessità di rivolgersi agli stranieri di origine africana con l'espressione *African Americans*, da costoro prediletta in quanto sottolineerebbe maggiormente la componente africana della loro identità, cultura e storia. E' proprio in nome di una particolare storia, quella del periodo del commercio interatlantico di schiavi, che questi turisti decidono di visitare il Ghana e, a volte, di farvi ritorno. La memoria di quel passato è dunque una sorta di richiamo ed è naturalmente collegata con i forti europei costieri, come ha sottolineato il custode del Fort Metal Cross, Albert Aggrey:

*«Quando sono in America per loro è più facile dimenticare di quanto lo sia qui perché non hanno luoghi che ricordino loro il commercio atlantico di schiavi. Siamo noi ghanesi che ricordiamo sempre a loro e a noi cosa è avvenuto ed infatti usiamo la parola “slave” perché è la storia che noi tramandiamo e che questi castelli e forti ricordano sempre. [...] Se non ci fossero i forti, se non ci fossero tutti questi discorsi [le politiche governative, internazionali e dei movimenti pro-ritorno] loro probabilmente non tornerebbero, avrebbero dimenticato perché chi ha sofferto ormai è morto e loro potrebbero dimenticare».*⁴⁶

A detta di Aggrey, nel visitare l'edificio, i turisti afroamericani chiedono spesso di ascoltare racconti delle vicende patite in quel luogo dai loro antenati.⁴⁷ La visita viene ad assumere così i connotati quasi di un'esperienza mistica, estremamente toccante in quanto ricollegherebbe emozionalmente i visitatori con i propri avi ridotti in schiavitù e trasferiti a forza nelle Americhe; esplicitate a questo proposito del resto sono le testimonianze a volte presenti nei registri con i

posta in tutte le narrazioni sulle origini di essere la prima famiglia ad essere giunta in quel luogo e ad averlo “addomesticato”, inglobando e associandosi nel tempo altri gruppi giunti successivamente (cfr. Capitolo II.4); su questi temi in generale e per quanto riguarda territori contigui cfr. *inter alia* Perrot 1982 e Grottanelli 1977-78.

⁴⁶ Upper Dixcove, 21/08/ 2007.

⁴⁷ Analoghe testimonianze mi sono state fornite da molti custodi, guide e impiegati dei forti e castelli del Ghana.

commenti dei visitatori, come questa di un turista proveniente da Chicago:

*«Questa visita ed esperienza è stata illuminante, commuovente ed educativa. L'intera esperienza ha avuto un impatto che cambierà la mia vita: non dimenticherò mai la storia dei miei antenati. In quanto afroamericano ho pienamente riscoperto una parte di tradizione e di storia che è stata persa o omessa dai libri di storia americana».*⁴⁸

Lo stesso Albert Aggrey ha sottolineato come molti turisti afroamericani abbiano un rapporto problematico con quella storia, contrassegnato da una forte emotività:

*«Quando arrivano qui in visita al forte, gli afroamericani credono e si comportano come se fossero stati loro a partire come schiavi dall'Africa, non i loro antenati. Bene, capisco che una volta qui possano soffrire e provare forti emozioni e dolore, tuttavia senza dubbio non provano ciò che hanno sofferto i loro antenati.»*⁴⁹

Per Aggrey, e non solo per lui, in molti visitatori afroamericani vi è una forte mancanza di equilibrio nella ricerca delle proprie origini e nel loro rapportarsi con la storia della schiavitù:

*«La storia li rende folli, impazziscono nell'ascoltare e nel voler ascoltare ossessivamente la storia della tratta atlantica. C'è proprio la volontà di continuare a ricordare, di non dimenticare, di non voler vivere da americani. [...] Qualche volta invece bisogna anche dimenticare, [...] è proprio come nella Bibbia: molti ebrei non hanno seguito Mosè e sono rimasti in Egitto, sono rimasti e oggi sono felici mentre chi è tornato [nella Terra Promessa] sta ancora soffrendo... A volte bisogna dimenticare per vivere bene.»*⁵⁰

Nelle società akan tra i simboli *adinkra*, rappresentazioni grafiche di

⁴⁸ Testimonianza sul libro delle firme del Fort Metal Cross in data 28/05/2007.

⁴⁹ Upper Dixcove, 21/08/ 2007.

⁵⁰ Upper Dixcove, 21/08/ 2007.

pensieri, credenze e valori, ne esiste uno denominato *sankɔfa*, espressione twi letteralmente traducibile come “torna indietro e prendi” (*san*, ritorna; *kɔ*, vai; *fa*, prendi). Questo simbolo è rappresentato spesso con un uccello dal becco rivolto all’indietro, verso la coda. Agli *adinkra* è normalmente associato un proverbio che nel caso del *sankɔfa* è “*sɛ wo were fi na wosan kɔfa a yennkyi*”, traducibile come “*non è sbagliato tornare indietro per prendere cosa hai dimenticato*” (Agbo 2006: 3). Questa rappresentazione è spesso interpretata come un invito a guardare al proprio passato per capire chi si è. Il richiamo all’importanza della propria storia e delle proprie origini fa sì che spesso il *sankɔfa* e il suo motto siano utilizzati dagli afroamericani e dalle istituzioni connesse ai movimenti di ritorno.⁵¹ Katharina Schramm (2005) ha fatto notare un particolare spesso trascurato nelle più comuni interpretazioni di questo simbolo e cioè che l’uccello è talvolta raffigurato con un uovo nel becco. Un elemento questo di grande importanza: l’uovo rappresenterebbe la storia e la sua posizione starebbe ad indicare la delicata e fragile relazione che deve intercorrere tra il passato e il presente; se si stringe troppo l’uovo infatti lo si romperà, ma se non lo si terrà abbastanza stretto cadrà e finirà ugualmente per rompersi.⁵² Seguendo questa interpretazione, il *sankɔfa* rappresenta bene quanto Albert Aggrey e altri miei interlocutori a Dixcove hanno messo in evidenza nel parlare del rapporto che molti visitatori afroamericani hanno con la storia dei propri antenati. A detta loro sarebbero tutte vittime di un uso sbagliato della memoria storica, seppure in modo diverso, sia gli afroamericani che si recano in Ghana alla ricerca spasmodica delle proprie radici, sia quelli che richiamano costantemente alla memoria l’esodo dall’Africa e le discriminazioni subite nelle Americhe, sia infine quelli che non sono particolarmente interessati ai legami con l’Africa e rinnegano anche la propria origine giungendo a volte addirittura a “sbiancarsi”.

⁵¹ Durante alcuni scavi a Lower Manatthan (New York), venne riportato in luce nel 1991 un cimitero utilizzato per schiavi e neri liberati. Sul corpo di uno dei defunti venne ritrovato un oggetto, decorato da una cinquantina di chiodi di ferro disposti a formare una raffigurazione interpretata dagli studiosi come un *sankɔfa*. Su quel sito è stato eretto l’*African Burial Ground National Monument* sulla cui facciata è stato riprodotto quel simbolo, divenuto di uso comune. Cfr. <http://www.nytimes.com/2010/01/27/arts/design/27sankofa.html>;

⁵² L’uovo compare spesso anche nelle iconografie locali associate all’autorità: in una di queste è raffigurato un uovo retto da una mano, simbolo di solito scolpito sulla sommità dell’ombrello regale o dei bastoni che rappresentano l’autorità regale. Il detto che accompagna questa rappresentazione è: “*se stringi troppo le dita, si rompe, se lo tieni troppo debolmente, cade*”. L’uovo è il simbolo del potere e l’intera figura indica la necessità di trovare un equilibrio in chi lo gestisce (Valsecchi 2006a).

Se a coloro che tentano di rinnegare o cancellare le proprie origini africane è dai miei interlocutori ricordata l'importanza del conoscere le proprie radici, a quanti appaiono ai loro occhi ossessionati da quella storia vorrebbero suggerire invece l'importanza del dimenticare o del superare. Anche in questo caso molto eloquenti sono le parole del custode del Fort Metal Cross:

«I black Americans, che vogliono essere chiamati African Americans, hanno problemi con il loro passato che invece a volte va dimenticato se si vuole poter vivere serenamente nel presente. Noi ghanesi diciamo che loro hanno una “cultura primitiva” perché pensano solo alla schiavitù e alla vecchia Africa, all’Africa delle tradizioni. Invece dovrebbero superare queste cose così come abbiamo fatto noi o hanno fatto i giamaicani.⁵³ Del resto se non si dimenticasse mai, nessuno vivrebbe bene: cosa dovrebbero fare ad esempio gli ebrei all’Egitto se portassero ancora rancore per la schiavitù vissuta dai loro antenati?⁵⁴ L’hanno invece dimenticata o meglio superata. Bisogna superare a volte le cose, non diventare folli per il passato.»⁵⁵

A Dixcove, come altrove, le guide turistiche e il custode da me intervistati hanno riferito che sono soliti sorvolare con i visitatori afroamericani su alcuni dei più atroci e dolorosi aspetti della storia, come il racconto di particolari sulle violenze subite dagli schiavi all'interno del forte: omettono quegli episodi e dettagli che possono ingenerare sofferenza e rabbia in chi non ha un rapporto equilibrato con il passato, ma che sono a loro detta proprio quello che gli

⁵³ La Giamaica è uno dei paesi di provenienza di molte delle persone di origine africana che hanno deciso di trasferirsi in Ghana. Come si è visto nel Capitolo II.3, ad Accra esiste un'associazione di “ritornati” giamaicani che, generalmente, hanno posizioni meno radicali rispetto agli afroamericani provenienti dagli Stati Uniti e dal Canada. Nel corso della ricerca alcuni miei interlocutori, giamaicani e ghanesi, hanno espresso la percezione di condividere l'un l'altro una maggiore affinità, di avere una certa comunanza di tradizioni e dunque di ritenere più fattibile un ritorno e un'integrazione di “ritornati” giamaicani più che di afroamericani provenienti dal Nord America.

⁵⁴ E' interessante il paragone con il mondo e la diaspora ebraica più volte ripetutomi a Dixcove perché è un parallelismo che solo apparentemente sembra allinearsi ai discorsi del Panafricanismo e del Sionismo nero e alle retoriche che si rifanno alla storia ebraica. Se il Panafricanismo riprende dal mondo ebraico sia il concetto di diaspora sia quello di ritorno ed ora anche quello di olocausto, i miei interlocutori di Dixcove si rifacevano invece esclusivamente ai concetti veterotestamentari di esodo e di diaspora, mai a quello di Sionismo. Il loro concetto di diaspora è legato piuttosto alla Bibbia che non alle teorie panafricaniste.

⁵⁵ A.lbert Aggrey, Upper Dixcove, 30/03/2009.

afroamericani vorrebbero più ascoltare.⁵⁶ Molti dei miei interlocutori hanno sottolineato inoltre l'arbitrarietà delle opinioni che non pochi visitatori afroamericani hanno circa il ruolo che con gli europei società e mercanti africani hanno avuto nei traffici negrieri: la partecipazione di costoro viene spesso sottovalutata o addirittura negata.⁵⁷ Mi è stato poi detto che quasi tutti i "ritornati" ricercano a torto le loro origini nelle realtà politiche costiere dell'antica Costa d'Oro o nell'Ashanti mentre la maggior parte degli schiavi proveniva soprattutto dalle savane delle regioni settentrionali. In effetti l'uso del termine *adonko*, utilizzato come si è visto a Dixcove, sembrerebbe lasciare intravedere una qualche consapevolezza dell'estraneità degli schiavi al regno asante.

La storia dei commerci di schiavi, anziché unire i discendenti di coloro che in un modo o nell'altro ne furono coinvolti, appare creare differenze e incomprensioni. A Dixcove si immagina che i visitatori afroamericani arrivino in Ghana alla ricerca della propria famiglia e di un mondo, quello delle supposte tradizioni dei loro antenati, ritenuto senza discriminazioni, tuttavia nella realtà locale discendere da uno schiavo di per sé evoca un difficile passato che ha ripercussioni e valenze anche nell'attuale realtà sociale. A Dixcove, come in tutto il Ghana del resto, il valore attribuito alle origini servili e alla loro memoria sottolinea le diversità di fondo tra ritornati e ghanesi. La conoscenza del proprio passato è localmente considerata, come si è visto, fondamentale ma anche potenzialmente pericolosa per la sua ambivalenza e per la sua difficile gestione.

Nel suo studio sulla società anyi-ndenye della Costa d'Avorio, Claude Hélène Perrot (1982) ha posto in evidenza come i rapporti tra presente e passato varino da cultura a cultura: in Costa d'Avorio e nel Ghana nell'ambito delle società akan – di cui gli abitanti dell'Ahanta e dunque anche quelli di Dixcove fanno parte – il passato può costituire una minaccia per il presente: va gestito, dosato e fatto emergere solo in particolari contesti, con determinate modalità e

⁵⁶ A differenza di quanto avviene nei castelli di Cape Coast ed Elmina ove le guide sono normalmente dei professionisti, in altri forti, come in quelli di Dixcove e di Prince's Town, sono i custodi a raccontare ai visitatori la storia dell'edificio in modo non sempre corretto o preciso seguendo in genere testi come Lawrence 1963.

⁵⁷ Il ruolo avuto da africani nei commerci interatlantici di schiavi è sminuito o negato da parte di molti turisti ed anche di intellettuali afroamericani che, ad esempio, non hanno accolto con favore la ricostruzione storica di Thornton (1998) (cfr. Cfr. Capitolo 1.2 e 1.3). Altri visitatori afroamericani ne sono invece consapevoli e, a quanto riferitomi da vari custodi e guide turistiche, provano a volte fatica a perdonare gli antenati dei ghanesi di oggi per aver venduto i loro avi.

per specifiche finalità. In queste società la storia non è uno spazio autonomo, costituisce piuttosto un sapere strettamente connesso con l'ambito religioso e con quello del potere. Questo è vero anche per il mondo tradizionale di cui fanno parte Upper e Lower Dixcove, un mondo nel quale senza un preciso motivo e al di fuori di particolari circostanze non è lecito fare irruzione nella storia, anche e soprattutto in riferimento alla memoria della schiavitù.

Le politiche del governo ghanese, di organismi internazionali quali l'UNESCO e le retoriche pro-ritorno di circoli afroamericani hanno invece in un certo senso compiuto un'irruzione in quel passato, evocato al di là di quanto consentito dalla tradizione. Queste diversità nel modo di pensare e porre in atto le politiche della memoria e il rapporto con il passato, se da un lato accomunano in parte gli afroamericani e le autorità ghanesi, dall'altro inducono invece alcuni ghanesi, come ad esempio Albert Aggrey, a parlare di un «*rapporto sbagliato con la storia*» e a considerare rotto in molti turisti delle origini l'equilibrio evocato dall'*adinkra sankɔfa*.

Il passato, o meglio la sua memoria, è uno strumento potente ed efficace su cui poter motivare e assicurare situazioni del presente (*inter alia* Anderson 1991; Borutti e Fabietti 1998). Nelle prossime pagine si discuterà proprio dell'uso strategico che si può fare della storia analizzando quanto è accaduto a Prince's Town a seguito dell'arrivo di un gruppo di afroamericani alla ricerca delle proprie origini. Il loro ritorno ha infatti innescato una serie di funzionali trasformazioni nei racconti locali sui commerci negrieri avvenuti nel forte europeo lì presente, oltre ad aver suscitato il riemergere di contese politiche che hanno reso il primo caso di ritorno di afroamericani dalla promulgazione del *Joseph Project* ben più complesso di quanto mai immaginato dai suoi stessi organizzatori di Accra. In parte connesso al tema di una diversa concezione e utilizzazione del passato è infine anche l'ultimo degli argomenti trattati nel descrivere questo caso di ritorno: la sempre più diffusa pratica di compiere analisi genetiche per ricostruire e avvalorare le proprie appartenenze.

Capitolo V. Il ritorno avvenuto: Prince's Town

«Appena mi avvicinai al fondo della pista, i miei occhi iniziarono a gonfiarsi perché cominciai a pensare ai miei antenati dispersi mentre piangevano la sera, prima di andare a dormire, desiderando di tornare indietro e stare in un luogo familiare; [cominciai a pensare] a coloro i cui cuori furono per sempre lacerati dal commercio di schiavi e infine a coloro che combatterono così da permettere che io possa prendere un aeroplano. (...) Appena ci fu l'annuncio, quando il primo passo fu fatto, comparve anche la prima lacrima. Sankɔfa: sono tornata per prendere ciò che mi appartiene.»

Royster 2010: 2.

«Non ci sono parole per descrivere i sentimenti [di un ritorno]. E a essere onesti, anche se trovassi le parole giuste, tu saresti sempre inadeguatamente equipaggiata per comprenderli. Cosa ho provato non è scritto in un libro di testo, in una pagina di tesi o nelle immagini dei mass media; né può essere trovato in un minuscolo villaggio in Africa occidentale né ricercato con il microscopio. Le particolari esperienze degli Africani Americani nella Diaspora sono uniche, [comprensibili solo] a qualsiasi altro diasporico di origine africana nel mondo.»

Paula D. Royster, intervista online, 03/07/2008.

V.1 Fort Gross Friedrichsburg: suggestioni di un nome

A Prince's Town il Fort Gross Friedrichsburg è stato considerato negli ultimi anni un monumento nel significato latino del termine, diversamente da quanto si registra in altre comunità del Ghana, caratterizzate anch'esse dalla presenza nel proprio territorio di una fortezza di origine europea. Questo è il risultato emerso dalla ricerca che ho svolto in questo centro dell'Ahanta West District nel 2005 sulla percezione che localmente si aveva dell'antico edificio. Il forte prussiano era ritenuto un luogo con il potere di rievocare la memoria di qualcosa – una fase storica – e di richiamare soprattutto legami che recano

beneficio alla comunità e che sono possibili apportatori di ulteriori sviluppi (cfr. Capitolo II.6).



Figura 23. Il Fort Gross Friedrichsburg (da Anquandah 1999: 85).

In effetti è stato l'edificio prussiano ad aver attirato nel 2006 la prima comunità di “ritornati” afroamericani nella Western Region, la prima in assoluto ad aver fatto ritorno in Ghana dopo il lancio del *Joseph Project*. Il nome del forte di Prince's Town ha richiamato l'attenzione e la curiosità di un gruppo di afroamericani di Fredericksburg, cittadina statunitense della Virginia, alla ricerca di una località in Africa occidentale ove porre una sede del proprio centro di ricerche genealogiche, il *Center for African American Genealogical Research, Inc.* (CAAGRI).

Interessati a ipotetiche connessioni e a possibili legami storici tra la propria città e quella ove sorge il Fort Gross Friedrichsburg, il gruppo statunitense ha avviato contatti con Prince's Town, favoriti dai rapporti già instaurati negli Stati Uniti con alcuni immigrati ghanesi e dalla presenza in Ghana come ambasciatrice statunitense di un'afroamericana originaria di Fredericksburg, particolarmente sensibile al tema della tratta degli schiavi e della ricerca delle proprie radici. Tutto ciò è stato di grande aiuto nell'avviare

rapporti sia epistolari che diretti, anche per via diplomatica, come si vedrà più approfonditamente in seguito.

E' stata l'omofonia fra il nome della città statunitense e quello del forte prussiano a dare inizialmente un forte impulso per stabilire queste relazioni. L'omofonia d'altra parte non cela alcun legame storico: il Fort Gross Friedrichsburg deve il suo nome al principe Elettore Federico Guglielmo di Brandeburgo (1620-1688) della casa degli Hohenzollern, sotto il cui regno ebbero avvio le relazioni diplomatiche e commerciali con l'allora Poqueso (la futura Prince's Town) che portarono alla costruzione dell'edificio. La cittadina statunitense di Fredericksburg invece è così denominata da Federico principe del Galles (1707-1751) del casato di Hannover. Insomma si tratta di personaggi diversi, vissuti in epoche differenti. Può colpire e suscitare un certo stupore che proprio persone attive nell'ambito di un centro di ricerche genealogiche e che si presentano come storici si siano lasciate suggestionare per un certo tempo da quella che è solo una semplice omofonia. Solo in un secondo tempo infatti il gruppo afroamericano si è reso conto che questa coincidenza tra i nomi non celava alcun legame storico tra Fredericksburg e il Fort Gross Friedrichsburg, come invece è stato ripetutamente scritto in interventi *online* del CAAGRI¹ e della sua presidentessa, Paula D. Royster.

A Prince's Town, come ho potuto notare al mio arrivo nel 2007, l'erronea ricostruzione storica ha contribuito da un lato ad avvalorare la percezione del Fort Gross Friedrichsburg come un motivo di richiamo turistico, dall'altro a far emergere una particolare attenzione per la tratta atlantica di cui l'edificio è testimonianza, attenzione che prima della venuta di questo gruppo di afroamericani era alquanto marginale. Rispetto a quanto avevo registrato nella mia precedente ricerca, nella percezione dei miei interlocutori a cambiare erano stati non tanto il valore e la funzione dell'edificio quanto il passato che esso richiama e la sua odierna importanza. Se la storia è unica, le memorie e le ricostruzioni del passato sono molteplici e fortemente legate alle situazioni del presente.² Con il mutare di tempi e di esigenze si possono raccontare versioni

¹ Cfr. www.caagri.org

² Per il rapporto tra memoria e passato si rimanda anche, tra gli altri, ad Appadurai 1981; Friedman 1992; Bloch 1998; Bellagamba e Painsi 1999; Fabietti e Matera 1999.

differenti della propria storia e cogliere e valorizzare nuove e diverse prospettive del proprio passato: è quanto sta accadendo a Prince's Town (e, a ben riflettere, anche fra alcuni afroamericani di Fredericksburg negli Stati Uniti) dove la sottolineatura di momenti storici prima trascurati o non ricordati è funzionale alla costruzione di una memoria intesa a stabilire un saldo legame tra luoghi e persone diversi per convalidare la realtà presente e le aspettative che ne conseguono. In seguito ai contatti con gli afroamericani la memoria dell'antico rapporto con i brandeburghesi è andata come sbiadendo, mentre quella del commercio schiavistico appare aver assunto un ruolo di primo piano nella storia del forte localmente elaborata, legando direttamente gli afroamericani agli abitanti di Prince's Town e coinvolgendo anche questi ultimi nel fenomeno della diaspora nera. La realtà o la possibilità della fratellanza con gli afroamericani è infatti stata riportata dai miei interlocutori alla memoria dell'occasionale vendita che i loro antenati avrebbero compiuto dei propri figli.

V.2 Cronaca di un ritorno

A favorire l'arrivo a Prince's Town nel 2006 di esponenti del CAAGRI è stato Kweku Aluade Acquah, con cui il centro di ricerche genealogiche era entrato in contatto quello stesso anno, grazie ad un ghanese emigrato negli Stati Uniti. Figura importante su cui si tornerà in seguito, Aluade Acquah ha introdotto presso la comunità di Prince's Town il gruppo statunitense come lui stesso mi ha spiegato nel ricostruire questo caso di ritorno.

Sia persone di Prince's Town, sia la presidentessa del gruppo di afroamericani mi hanno raccontato che, fin da quella prima visita, i membri del CAAGRI hanno illustrato agli abitanti di Prince's Town la storia degli afroamericani nelle Americhe e la memoria che essi hanno della schiavitù

spiegando inoltre gli scopi dell'istituto e gli obiettivi del loro viaggio in Ghana. I visitatori hanno poi raccolto informazioni sulle famiglie locali, sui loro nomi e sulle vicende storiche del luogo; hanno infine prelevato campioni biologici allo scopo di individuare su basi analitiche eventuali legami di parentela con gli abitanti del luogo.

Dalle ricostruzioni che ho potuto compiere ascoltando entrambi i protagonisti di quell'incontro, parlando con l'allora ambasciatrice statunitense, visitando il sito del CAAGRI e leggendo alcuni interventi di suoi esponenti in riviste telematiche,³ il termine parentela è stato spesso al centro dei colloqui tra i membri del *Center for African American Genealogical Research, Inc.* e i loro interlocutori di Prince's Town. I primi si sono presentati ai secondi parlando di antenati, di radici comuni, di origini, di schiavitù e di famiglia ritrovata. I rappresentanti del gruppo americano hanno inoltre manifestato la volontà di fare di quella prima visita il punto di partenza per un più stretto rapporto tra le due comunità – quella ghanese e quella statunitense – proponendo di istituire un gemellaggio tra di esse e di dare avvio a svariate attività a sostegno di Prince's Town: istituzione di borse di studio per ragazzi e di programmi di scambio per studenti, apertura di una scuola d'informatica, progetti per il miglioramento delle condizioni idriche e sanitarie, promozione di attività imprenditoriali anche mediante l'erogazione di finanziamenti. E' stata espressa poi la volontà del CAAGRI di aprire a Prince's Town un ufficio satellite della sede centrale statunitense per raccogliere campioni genetici in tutto il Ghana e possibilmente in seguito in tutta l'Africa occidentale. Mediante l'istituzione di questa banca dati biologici l'associazione si propone di fare della cittadina ghanese un importante punto di riferimento per tutte le persone dell'antica diaspora africana alla ricerca delle proprie origini.

Con questo viaggio in Ghana era stato fatto un primo passo per rendere effettiva la conoscenza tra le due comunità. Il centro di ricerche afroamericano ha invitato in seguito una delegazione di Prince's Town a recarsi in Virginia per contraccambiare la visita e rafforzare i reciproci rapporti. A questo viaggio negli Stati Uniti del dicembre 2006 hanno partecipato anche funzionari del

³ Cfr. Delano 2007 e Royster 2010.

Ministry of Tourism and Diaspora Relations: alla presenza dell'ambasciatore ghanese negli Stati Uniti e di quello statunitense in Ghana è stata allora solennemente istituita la *Fredericksburg-Prince's Town Sister City Association*, associazione creata nell'ambito della *Sister-Cities International*, organizzazione *no-profit* fondata nel 1956 dal presidente degli Stati Uniti Dwight David Eisenhower. Scopi di quest'ultima organizzazione sono coinvolgere le varie comunità gemellate in attività di reciproca conoscenza, di comprensione culturale e di stimolo per uno sviluppo economico, in una parola di cooperazione globale. Alla presidenza della *Fredericksburg-Prince's Town Sister City Association* sono stati designati Paula D. Royster per gli Stati Uniti, Kweku Aluade Acquah per il Ghana.⁴

Nel corso di quel primo viaggio in Virginia la delegazione di Prince's Town ha invitato i cittadini di Fredericksburg a recarsi nuovamente presso di loro in occasione del Kundum 2007. Gli afroamericani hanno risposto con entusiasmo all'invito: il festival è l'evento culturale "tradizionale" più spettacolare dell'area, è la ricorrenza specifica per unire la comunità e celebrare la memoria fondante degli antenati; quale migliore possibilità dunque per riscoprire le "tradizioni africane"?!

Come si è spiegato nel capitolo dedicato ai luoghi della ricerca (cfr. Capitolo II.4), il festival del Kundum è un elemento particolarmente importante e caratteristico della Western Region. Non ho mai assistito alle celebrazioni di questo festival, ma in molte occasioni a Prince's Town, a Dixcove così come in

⁴ L'associazione ha una struttura organizzativa "gemellare": vi sono due responsabili per ogni incarico, uno per gli Stati Uniti ed uno per il Ghana. Al vertice dell'organizzazione vi sono quindi due presidenti, uno ghanese e uno americano, assistiti rispettivamente da due vicepresidenti. Le attività legali, finanziarie e di comunicazione sono coordinate da un comitato amministrativo. La *Fredericksburg-Prince's Town Sister City Association* prevede poi una lunga lista di incarichi: quello ancora vacante di storico, quello di tesoriere e quello di conservatore che deve occuparsi di sviluppare politiche e programmi volti a salvaguardare il patrimonio storico di Prince's Town. Altri incarichi dell'associazione riguardano il settore educativo, finalizzato alla creazione e gestione di programmi di scambio culturale tra studenti, e quello definito della comunicazione e della tecnologia, dedicato invece alla progettazione, allo sviluppo e alla gestione delle telecomunicazioni tra Prince's Town e Fredericksburg oltre che ad un miglioramento delle infrastrutture della città ghanese. All'interno dell'associazione sono poi stati istituiti incarichi per la cura della situazione sanitaria a Prince's Town, delle politiche giovanili, degli affari culturali e della gestione della biblioteca che l'associazione intende aprire. Vi sono infine responsabili per lo sviluppo urbanistico, per l'ottimizzazione della gestione dei suoli e per l'ufficio legale. Per monitorare e supportare le attività del comitato direttivo e dei singoli settori dell'organizzazione è stato poi istituito un comitato onorario. Dati tratti dal sito dell'associazione (www.caagri.org).

tante altre località della regione la sua importanza e il suo svolgimento mi sono stati illustrati con particolare calore.

Il ciclo del *Kundum* ha inizio a Mpentsen vicino a Sekondi, presso il santuario di *nana* Asafua, spirito ahanta della guerra, in una domenica di giugno, nel periodo di raccolta dell'igname (*yam*). Si tratta di una prima cerimonia di grande rilievo dato che in essa il dio rivela se e quando in quel nuovo anno il festival vero e proprio potrà avere inizio. Dopo un nuovo ciclo di tre settimane avviene la cerimonia che dà avvio al Kundum – lo *Aluo*, il festival dello *yam* – cerimonia che segna inoltre l'inizio del divieto di consumo di questo tubero.⁵ Per i ventuno giorni successivi nelle periferie dei villaggi e delle città vengono svolte attività rituali accompagnate da danze, musiche e canti fino a quando, durante la prima settimana del nuovo ciclo trisettimanale, la cerimonia diviene pubblica: terminano le interdizioni e il festival è celebrato da tutta la comunità per l'intera settimana, fino al sabato successivo. Seguendo le descrizioni di Michael K. Amissah (1965), il lunedì della settimana centrale del Kundum è dedicato alla commemorazione degli antenati che addomesticarono la natura sconfiggendo la fame; il martedì è il giorno dell'*Apatwa*, il momento in cui si ricordano i morti durante l'anno sia con una cerimonia ristretta alle mura domestiche, sia con un'altra condotta dai capi nel palazzo contenente lo *stool* per onorare i defunti dell'intera società. Questi riti assumono una grande importanza perché segnano la fine della visita nel villaggio degli spiriti e degli avi: è un momento critico perché la comunità dei vivi deve essere separata da quella dei morti ma nello stesso tempo rimanere in buona relazione con essi che, se trattati e salutati in maniera degna, proteggeranno i propri cari dal loro mondo. Il mercoledì della settimana del Kundum è il primo dei quattro giorni del festival in cui la gente si dedica alla musica e alla danza tra abbondanti somministrazioni di cibo. Giunto il sabato la festa raggiunge l'apice grazie all'arrivo di tutti i membri della comunità che sono soliti vivere altrove, la comunità cioè si riunisce ricreando l'unità politica e riconoscendo l'autorità del seggio reggente. Intorno alla mezzanotte di questo ultimo giorno avviene una cerimonia privata per consacrare la fine del festival

⁵ Questa proibizione è localmente spiegata con la convinzione che debbano essere gli antenati e le divinità, artefici dell'addomesticamento e della ricchezza della terra, i primi ad assaggiare i nuovi prodotti del ciclo vegetativo.

annuale: i tamburi sono ormai completamente logori e dopo il colpo finale tutti corrono alle proprie case facendo attenzione a non cadere e a non voltarsi, perché la tradizione vuole che chi commette una di queste due azioni non vivrà abbastanza per partecipare al Kundum successivo.⁶

Il Kundum è anche un festival politico, normalmente non celebrato in situazioni di contesa. A causa della più che ventennale disputa che divide i rami della famiglia con il diritto a sedersi sul seggio della città (cfr. Capitolo II.6), a Prince's Town la celebrazione del Kundum è continuata, pur non regolarmente, proprio in virtù della sua importanza sociale: «*il Kundum appartiene alla gente*» mi hanno spesso spiegato i miei interlocutori. Poiché la comunità ha “bisogno” del festival, le celebrazioni sono da anni dirette da un reggente, formalmente mantenutosi neutrale rispetto alla contesa.⁷

Anche il Kundum del 2007 si sarebbe dovuto svolgere in questo modo; proprio per la presenza degli ospiti statunitensi si preannunciava anzi come un'edizione particolarmente attesa, importante e grandiosa, mi hanno raccontato a posteriori le persone di Prince's Town con cui ho parlato di quell'edizione delle celebrazioni. Durante la settimana dei festeggiamenti pubblici però il festival è stato sospeso dalla polizia per diretta richiesta di uno dei due contendenti, *nana* Ndama Kundumuah V. Una richiesta di sospensione motivata da una serie di ragioni: il verdetto della *Western Regional House of Chiefs* espressosi a favore di Ndama Kundumuah V riconosciuto quale legittimo *ohene* di Prince's Town e il mancato consenso da parte delle autorità governative distrettuali alla celebrazione di quel Kundum. Come si è infatti illustrato nel secondo capitolo a proposito dell'abbondanza istituzionale del Ghana (cfr. Capitolo II.1), nel paese la vita del cosiddetto mondo tradizionale s'incontra e viene regolamentata anche da istituzioni governative centrali, regionali e locali. Nel conflitto di Prince's Town hanno avuto ruolo e

⁶ Per un'analisi del festival, cfr. i già citati Amissah 1965; Wade-Brown 1982 e 1989; Valsecchi 1999.

⁷ In epoca recente a Prince's Town la figura di un reggente alla guida del Kundum è comparsa con Ndama Kundumuah III che, adducendo motivi di salute, nominò responsabile del festival un esponente del clan Alonwoba appartenente al ramo familiare Kwaku Aniba. In un secondo momento l'incarico passò invece ad un membro della famiglia Akwanzi Abeleba appartenente al clan Mafole che ancora oggi dirige le celebrazioni del Kundum.

responsabilità capi e organi istituzionali anche al di fuori della singola comunità o dell'*oman* dell'Ahanta.

Per Ndama Kundumuah V il festival del 2007 doveva sancire di fronte alla comunità la sua definitiva consacrazione a capo, non poteva quindi essere un'edizione guidata da un reggente o tanto meno l'affermazione politica del cugino suo rivale. In virtù dell'ultima sentenza sulla contesa le celebrazioni promosse dalla comunità e appoggiate da Ndama Kundumuah IV, che dovevano avere inizio a fine ottobre, furono proibite e sospese; Ndama Kundumuah V, in quanto riconosciuto legittimo *ohene* della città, ottenne l'autorizzazione a celebrare nelle settimane seguenti il "proprio" festival.

Il Kundum era venuto così a caricarsi al massimo grado di valenze politiche: in una situazione di forte contesa il festival diveniva arena della disputa e, ad un tempo, palcoscenico delle manifestazioni e dei riconoscimenti di potere delle due parti coinvolte di fronte alla comunità e all'intero *oman*.

Enormi furono in città il disappunto e il malcontento. Per Ndama Kundumuah IV, per cui la maggior parte degli abitanti parteggia, l'interruzione fu un inaccettabile segno di forza del suo rivale, le successive celebrazioni un intollerabile affronto pubblico. La situazione era estremamente tesa ed era messo a repentaglio il fragile equilibrio che negli ultimi anni aveva moderato in qualche modo la disputa. La notte del 12 novembre 2007, mentre Ndama Kundumuah V si accingeva a dare avvio ai festeggiamenti, sia a Prince's Town che nella vicina Akitakyi la situazione degenerò: sostenitori di *nana* Ndama Kundumuah IV distrussero i tamburi che Ndama Kundumuah V avrebbe dovuto utilizzare nelle celebrazioni⁸ e diedero fuoco ad alcuni edifici di questi e dei suoi alleati. Negli scontri molti uomini furono feriti e costretti alla fuga e i due *subchiefs* che si contendono la guida al seggio di Akitakyi, riproducendo la

⁸ Parte integrante del festival sono i tamburi che con i propri ritmi accompagnano le celebrazioni (Amissah 1965). Secondo una tradizione nzema, che considera il festival un prodotto culturale non autoctono, il termine Kundum avrebbe addirittura un'origine onomatopeica: esso deriverebbe dal suono prodotto dall'*edomgbole*, il tamburo principale suonato durante la festa (Amissah 1965; Valsecchi 1999). I tamburi sono normalmente custoditi nell'*ahenfie*, dove, nel caso di Prince's Town, risiede Ndama Kundumuah IV; per festeggiare il "proprio" festival Ndama Kundumuah V ha dovuto infatti comprare nuovi tamburi che sono stati appunto distrutti per impedirgli di svolgere le celebrazioni.

disputa di Prince's Town ovvero schierandosi e giurando fedeltà l'uno a Ndamu Kundumuah IV e l'altro a Ndamu Kundumuah V, morirono.⁹ Sedato solo dall'intervento dell'esercito il 14 novembre 2007, il conflitto ha provocato uccisioni, distruzioni di proprietà e la fuga di molte persone dalla città.¹⁰

Tornata per una terza stagione di ricerca etnografica a Prince's Town nel febbraio 2008, ho trovato, a quasi tre mesi dagli scontri, una città distrutta, abitata quasi solamente da donne, anziani e bambini, fortemente provati tutti e terrorizzati da quell'esplosione di violenza, nuova manifestazione di una disputa che, come si dirà tra breve, ha antiche e profonde radici. Un proverbio akan del resto recita: «*si può seppellire un cadavere, non si seppellisce mai un litigio*». ¹¹

Gli ospiti statunitensi di Fredericksburg avevano lasciato Prince's Town, ben prima dell'accendersi degli scontri, quando si era diffusa la notizia della sospensione del "primo" festival. Degni di nota sono i commenti che mi hanno rilasciato a proposito di questi episodi e della contesa in generale. L'allora ambasciatrice statunitense in Ghana, Pamela Bridgewater, ha espresso il suo disappunto per quanto accaduto e per le gravi conseguenze che le dispute di *chieftaincy* hanno per lo sviluppo di Prince's Town e del Ghana intero.¹² La direttrice del CAAGRI e presidentessa della *Fredericksburg-Prince's Town Sister City Association* Paula D. Royster, ha invece lapidariamente risposto alle mie domande dichiarando di non essere a conoscenza di alcuna contesa in tutto il paese;¹³ un'affermazione curiosa e sorprendente volta, a mio avviso, a

⁹ Un capo della fazione di Ndamu Kundumuah IV fu ucciso durante uno scontro; un altro capo, schierato con Ndamu Kundumuah V, ferito e senza vie d'uscita da Akitakyi, fuggì in canoa ad Axim e di lì venne trasportato in ospedale dove poi morì. Anche Ndamu Kundumuah V è stato ferito da un proiettile durante gli scontri, come lui stesso mi ha raccontato mostrandomi la cicatrice.

¹⁰ Secondo quanto riferitomi dai miei interlocutori e riportato da giornali e notiziari questi scontri causarono il ferimento di molti, la morte di due individui e la distruzione di ventidue edifici. L'episodio di violenza e il successivo intervento della polizia e dell'esercito hanno inoltre suscitato la fuga di un elevato numero di uomini trasformando per qualche mese Prince's Town e Akitakyi in due "città fantasma", per riprendere la definizione data dei due centri dal commissario della Western Region Police. Si vedano a tal proposito le notizie riportate da *Ghanaweb* (http://ghanaweb-news.com/12112007_18112007.aspx) e *ModernGhana* (<http://www.modernghana.com/news/151539/1/all-calm-in-african-sister-city-after-riots.html>).

¹¹ In twi «*wo sie funu, na wunsie asem*» (Valsecchi 2009: 315).

¹² Incontro avvenuto all'ambasciata statunitense in Ghana. Accra, 24/06/ 2008.

¹³ Intervista *online* sotto forma di questionario, 03/07/2008.

dichiararsi estranea a quanto accaduto.¹⁴ Il gruppo afroamericano infatti, per quanto di per sé estraneo alla contesa, ne è comunque divenuto parte, come ora si illustrerà. La presenza del CAAGRI al Kundum 2007 ha contribuito all'exasperazione del carattere politico della manifestazione e alla rottura di quel fragile equilibrio su cui la vita a Prince's Town si reggeva da alcuni anni nonostante la contesa.

Il gruppo statunitense ha avuto a che fare solo con una delle due fazioni coinvolte nella disputa, sia nei primi contatti epistolari dagli Stati Uniti, sia poi dopo l'arrivo a Prince's Town. Fin dall'inizio del loro rapporto con la cittadinanza di Prince's Town, i rappresentanti del CAAGRI si sono fatti guidare da Kweku Aluade Acquah, sostenitore tra i più attivi e consigliere di *nana* Ndama Kundumuah IV. I visitatori afroamericani hanno quindi dialogato, raccolto storie e campioni biologici, intessuto relazioni solo con uno dei due aspiranti capi e la fazione che lo sostiene. Un particolare questo non di poco conto in un contesto di ricostruzione storico-genetica delle proprie origini; un fatto estremamente rilevante nella specifica situazione di profondo disordine politico esistente a Prince's Town.

Lo schierarsi dei visitatori afroamericani a favore di un capo può essere stato inizialmente un fatto fortuito (in città risiede il solo Ndama Kundumuah IV) o il frutto di una manipolazione, di cui non si è avuta avvertenza, da parte di Kweku Aluade Acquah, tramite del rapporto tra il gruppo e Prince's Town; in un secondo momento si è trattato invece di una scelta deliberata. Anche a seguito dello scoppio della lite, e quindi dell'ovvia presa di coscienza dell'esistenza della disputa, in interviste e sul sito internet del CAAGRI gli afroamericani si sono riferiti e si riferiscono ancora oggi a Ndama Kundumuah IV con l'appellativo di "*chief*", di "*king*" e più recentemente di "*gazetted chief*".¹⁵

¹⁴ L'affermazione della direttrice appare tanto più curiosa se si considerano altre dichiarazioni rilasciate da Paula D. Royster alla stampa (cfr. Delano 2007), dichiarazioni nelle quali nel commentare quanto avvenuto si è invece complimentata per come la crisi politica, a suo dire, fosse stata superata rapidamente. Questa affermazione mostra la parziale e scarsa conoscenza che probabilmente il gruppo del CAAGRI e la sua presidentessa hanno della complessa e antica disputa di Prince's Town.

¹⁵ L'uso più recente da parte del CAAGRI dell'espressione "*gazetted chief*" (utilizzata ancora

Solo al momento della prima visita degli afroamericani a Prince's Town e del seguente invito negli Stati Uniti *nana* Ndama Kundumuah V è venuto a conoscenza del tipo di legami che i visitatori afroamericani stavano stringendo con il suo rivale, da loro ritenuto rappresentante e guida della comunità. Durante il primo soggiorno in Ghana nel 2006, gli esponenti del CAAGRI non avevano infatti conosciuto né cercato *nana* Ndama Kundumuah V, che se ne è lamentato con il governo chiedendo di chiarire la situazione di Prince's Town agli ospiti afroamericani. E' stato in base anche a questa richiesta che il *Ministry of Tourism and Diaspora Relations* è venuto a conoscenza di questo caso di ritorno nella Western Region di discendenti della tratta atlantica.

Nel partecipare al viaggio negli Stati Uniti nel dicembre 2006, nel corso del quale fu sancito il gemellaggio tra Fredericksburg e Prince's Town, funzionari del ministero si sono premurati di far presente agli esponenti del *Center for African American Genealogical Research, Inc.* la complessità della situazione politica di Prince's Town sottolineando la necessità che ogni rapporto del CAAGRI fosse mediato dal ministero stesso. Tutto ciò è stato a me personalmente dichiarato dagli stessi funzionari: per loro la disputa era un valido motivo per presentarsi ai "ritornati" come unici interlocutori. Il suggerimento governativo è rimasto inascoltato: il Kundum 2007, lungi dall'essere un momento di protesta sociale e di "disordine istituzionalizzato", è divenuto il palcoscenico della contesa tra i due aspiranti capi. Nella disputa il gruppo afroamericano è stato inserito come strumento e, al tempo stesso, ha agito come soggetto politico.

nel sito dell'associazione nell'aprile 2011) rivela, a mio parere, sia l'avvertita necessità da parte dell'associazione di motivare il proprio comportamento e di dichiararsi dunque in qualche modo estranea ad ogni responsabilità per l'esplosione della violenza, sia l'incomprensione della complessità della disputa e l'ignoranza del sistema politico "tradizionale" ghanese, mostrata anche dall'uso di appellativi quale quello di "re" (*king*) per riferirsi al capo, uso che genera fuorvianti parallelismi con sistemi di potere monarchici o feudali europei. L'uso dell'espressione "*gazetted*" si rifà al fatto che Ndama Kundumuah IV è stato riconosciuto ufficialmente come *ohene* di Prince's Town da Baidoo Bonso XV e che dunque la sua nomina è stata pubblicata nella "gazzetta", il bollettino con cui il governo riconosce le nomine delle autorità tradizionali sancite dai *Traditional Councils*. Il problema, aspetto rilevante dell'attuale disputa, è che in fasi differenti entrambi i contendenti al seggio di Prince's Town sono stati riconosciuti come legittimi capi da Baidoo Bonso. Se gli afroamericani del CAAGRI volessero attenersi ai riconoscimenti ufficiali dovrebbero dialogare piuttosto con Ndama Kundumuah V, dato che la sua posizione è stata riconosciuta come legittima sia dall'*Ahantahene*, sia dalla *Western Regional House of Chiefs* che ha giudicato il caso.

V.3 Protagonisti, attori e dispute intorno ad un ritorno

Chi sono i protagonisti di questi ritorno? Quali sono le figure principali coinvolte nell'incontro tra le persone recatesi in visita a Prince's Town e coloro che le hanno accolte o hanno tentato di relazionarsi con loro? In quale scenario questi "ritornanti" si sono inseriti?

Per approfondire questi aspetti è necessario partire dal ruolo del *Center for African American Genealogical Research, Inc.* (CAAGRI) e della sua presidentessa, Paula D. Royster, che racconta di aver cominciato ad appassionarsi di genealogie e storie familiari dopo la morte del nonno, spinta dal desiderio di conoscere le proprie origini e la storia della propria famiglia, giungendo così nel 2004 a fondare il CAAGRI. L'associazione si presenta nel proprio sito internet come un'organizzazione *no-profit* costituita da genealogisti, storici ed educatori interessati a riscoprire il proprio passato nell'intento di contribuire ad un futuro migliore per la comunità afroamericana. Il CAAGRI si dichiara formato da attivisti comunitari che mettono al servizio della collettività le proprie conoscenze, capacità, risorse e tempo, consapevoli della necessità di recuperare quanti più dati e informazioni storiche possibili per riuscire a ricostruire le storie familiari di un gruppo, quello composto dai discendenti della tratta schiavistica, che ha profonde lacune nella conoscenza del proprio passato. Questa condizione è tipica della maggior parte degli afroamericani secondo Paula D. Royster:

«in America le famiglie furono separate e vendute in parti distanti del paese, i nomi mutavano di padrone in padrone e come risultato, oggi, molti americani di origini africane non conoscono chi sono le loro famiglie e non sanno dove sono. Fino al 1870 nei documenti ufficiali i nostri antenati erano elencati come proprietà, come beni: nessun nome,

*nessuna data di nascita, nessun documento sul padre e sulla madre. Solo numeri».*¹⁶

Nella convinzione che la propria sia una missione da porre al servizio dell'intera comunità afroamericana, il CAAGRI mette a disposizione la banca dati dell'associazione, fornisce suggerimenti su come compiere ricerche genealogiche e invita esperti e appassionati ad aderire alla causa come volontari.

In queste ricostruzioni l'associazione ricorre soprattutto ad analisi genetiche mediante campioni biologici utili per definire le aree geografiche di provenienza e per individuare potenziali rapporti di parentela, come mi ha spiegato la stessa Paula D. Royster:

*«La schiavitù americana fu brutale, come nessun'altra forma di schiavitù al mondo. Negli Stati Uniti, agli africani non era consentito sposarsi o istruirsi, mentre nei Caraibi e in Europa veniva richiesto loro di leggere e scrivere ed era permesso loro di sposarsi. [...] Di conseguenza le ricerche genealogiche per noi sono alquanto differenti da quelle di qualsiasi altro gruppo di "immigrati" di questo paese. Il DNA ci aiuta a sopperire alle mancanze in cui i documenti ufficiali falliscono. Perché non farlo? Se fossi parte della comunità della Diaspora Africana, non vorresti conoscere da dove provengono le tue origini e con chi potresti essere imparentato?»*¹⁷

Un ruolo rilevante nel caso di ritorno che stiamo ripercorrendo è quello avuto da Kweku Aluade Acquah che ha fortemente influenzato l'incontro dei visitatori afroamericani con la comunità di Prince's Town e che ha avuto parte attiva in quanto avvenuto al Kundum 2007. Commerciante, residente ad Accra,

¹⁶ Intervista online sotto forma di questionario. 03/07/2008.

¹⁷ Intervista online sotto forma di questionario. 03/07/2008.

fratello per via paterna dell'*assemblyman*¹⁸ di Prince's Town, Kweku Aluade Acquah è fortemente coinvolto nella vita politica della cittadina ed è tra i più attivi sostenitori di *nana* Ndama Kundumuah IV e assertore dell'indipendenza di Prince's Town dall'*oman* dell'Ahanta. E' infatti anche il presidente della *Évaloe Youth Association*, fondata nel 1989 dalla fusione della *Youth Association* di Prince's Town con le omonime associazioni delle vicine Cape Three Points e di Egyanbra, per unire e rappresentare le comunità evaloe e le loro rivendicazioni autonomiste rispetto l'*oman* dell'Ahanta. Una realtà politica debole questa che, come si è visto nell'introdurre i luoghi della ricerca (cfr. Capitolo II.4), è stata contestata fin dall'epoca coloniale.

Nel farsi tramite e protagonista dell'incontro tra il gruppo giunto dalla Virginia e la comunità di Prince's Town, Kweku Aluade Acquah sembra aver strumentalizzato con lucidità la presenza degli afroamericani a fini politici, non solo a livello locale. Kweku Aluade Acquah infatti ha accreditato *nana* Ndama Kundumuah IV come il capo legittimo anche nell'intento di respingere la sottomissione di Prince's Town a Busua, considerandola un'ingiustizia nata da un abuso dell'amministrazione coloniale britannica e causa, ancorché remota, della disputa in atto:

«Personalmente non riconosco Baidoo Bonso come mia guida, come mio capo. Non lo riconosco ed essere sotto l'Ahanta blocca Prince's Town, il suo sviluppo.[...] Ho detto poco a proposito di ciò [agli afroamericani], ma sto programmando di raccontare loro tutto su questa storia perché noi necessitiamo di unirli in modo da sconfiggere Baidoo Bonso. Lo farò quando ci sarà l'occasione giusta. [...] Dato che c'è una contesa devo però proteggere [gli afroamericani] e i nostri interessi. [...] Se noi e gli

¹⁸ A causa della disputa l'*assemblyman* di Prince's Town (per questa carica cfr. la nota 3 dell'introduzione) ha acquisito una grande influenza perché è l'unica istituzione e figura di riferimento per regolare la vita della comunità. Già da due mandati la carica è ricoperta da Roland Aluade Acquah che, nonostante il ruolo del fratellastro Kweku, si dichiara formalmente neutrale alla contesa di *chieftaincy*.

afroamericani ci unissimo potremmo rivendicare la nostra causa insieme, uniti, dicendo al governo le nostre intenzioni.»¹⁹

Con l'escludere il gruppo di Fredericksburg da qualsiasi contatto con *nana* Ndamu Kudumuah V e con i suoi sostenitori, Kweku Aluade Acquah ha reso partecipe della disputa il gruppo stesso: basti pensare che la delegazione di Prince's Town recatasi in visita negli Stati Uniti era formata oltre che dallo stesso Aluade Acquah da *nana* Ndamu Kudumuah IV e da tre suoi sostenitori;²⁰ anche la raccolta di campioni biologici e la registrazione di narrazioni di storie locali sono state effettuate nell'ambito solo di famiglie appartenenti alla fazione di Ndamu Kudumuah IV. In quanto presidente ghanese della *Fredericksburg-Prince's Town Sister City Association*, Kweku Aluade Acquah è stato indubbiamente il regista di ogni iniziativa e di ogni contatto del CAAGRI con la comunità di Prince's Town. Kweku Aluade Acquah, al contrario, sostiene di non aver influito affatto sugli orientamenti e sulle scelte degli afroamericani: sarebbero stati costoro a decidere autonomamente di schierarsi con Ndamu Kudumuah IV pur senza dichiararlo esplicitamente. Come che sia, con le proprie azioni gli afroamericani hanno ad un certo punto mostrato ad entrambe le fazioni in lotta di aver operato una scelta, di riconoscere come interlocutore politico locale solo uno dei due contendenti al seggio.

¹⁹ Accra, 21/05/2008.

²⁰ Secondo Ndamu Kudumuah V e chi l'appoggia, Kweku Aluade Acquah e Ndamu Kudumuah IV hanno coinvolto i visitatori afroamericani nella disputa evitando che essi avessero alcun rapporto con loro. Prova e risultato di questa strategia sarebbe il mancato invito di Ndamu Kudumuah V negli Stati Uniti, una mancanza che mostrerebbe che la *Fredericksburg-Prince's Town Sister City Association* non riconosce il suo ruolo di capo di Prince's Town. Secondo Ndamu Kudumuah V, nei piani dei suoi rivali, quella associazione ha anche l'intento di sostituire la *Évaloe Youth Association* con l'obiettivo di ottenere l'indipendenza da Baidoo Bonso che ha riconosciuto Ndamu Kudumuah V quale legittimo capo della comunità. Per Kweku Aluade Acquah, al contrario, tutta la comunità di Prince's Town dovrebbe far parte dell'associazione, anche i sostenitori di Ndamu Kudumuah V se rinunciassero a riconoscerlo come capo legittimo. L'associazione, mi ha dichiarato il suo fondatore, potrebbe essere un modo per sopire le tensioni e pacificare l'intera comunità ma sarà ben difficile che vi possa partecipare Ndamu Kudumuah V dal momento che questi non accetta di rinunciare alle proprie pretese sullo *stool* e di unirsi alla lotta per il conseguimento dell'indipendenza dall'Ahanta.

Gli altri due protagonisti di questo ritorno e dell'episodio del Kundum 2007 sono *nana* Ndama Kundumuah IV e *nana* Ndama Kundumuah V. Membri entrambi del clan Aloonwoba, appartengono a segmenti distinti dell'*abusua* "reale" Dodobo che si alternano alla guida della comunità: gli Anukpɔle Mansa, Yaaba Amangwa, Ekisi Boabae e Kojo Agyabo.

Alla morte di *nana* Ndama Kundumuah III nel 1981, gli anziani e i capi della famiglia hanno designato a succedergli come *ohene* di Prince's Town Joseph Kofi Enwi che ha preso il titolo di Ndama Kundumuah IV. Appartenente al lignaggio Anukpɔle Mansa, Ndama Kundumuah IV ha giurato fedeltà all'*ɔmanhene* dell'Ahanta Baidoo Bonso XV che lo ha così formalmente riconosciuto. Lo stesso Baidoo Bonso XV, in un secondo momento, ha poi dichiarato legittimo *ohene* di Prince's Town *nana* Ndama Kundumuah V, al secolo Kojo Kumah, appartenente al gruppo di discendenza Kojo Agyabo. Giovane imprenditore residente a Simpa,²¹ *nana* Ndama Kundumuah V è nipote del reverendo S.E.A. Quarm, pastore metodista che è stato ed è il vero antagonista di Ndama Kundumuah IV. E' stato infatti *ɔɔfo* (pastore in twi) Quarm nel 1982 a reclamare per la propria linea di discendenza il diritto a sedersi sul seggio di Prince's Town e a guidare l'*ɔman*, contrastando la legittimità della nomina di Ndama Kundumuah IV.

Nonostante i molteplici tentativi e appuntamenti non sono riuscita ad incontrare *ɔɔfo* Quarm, ma negli inevitabili pettegolezzi e dicerie che circolano attorno alla contesa per lo *stool* di Prince's Town questo pastore protestante è costantemente presentato come un uomo dai potenti appoggi politici e finanziari, grazie al ruolo di spicco da lui rivestito nella chiesa metodista ghanese ed anche come persona particolarmente temibile e pericolosa, in quanto esperto di stregoneria. In questa lunga contesa che sta dilaniando Prince's Town, infatti, anche la stregoneria mediante i malefici – *juju* in twi – è stata strumento delle vendette e degli scontri che hanno contribuito a formare quel clima di terrore e sospetto che affligge oggi la

²¹ Centro della Western Region del Ghana, Simpa si trova nel distretto di Tarkwa Nsuaem Municipal, a Nord di quello dell'Ahanta West e di Prince's Town.

comunità.²² Le possibilità economiche di *asfo* Quarm, le sue capacità e gli appoggi di cui può valersi vengono additati come motivi della sua influenza su Baidoo Bonso XV, il quale, accettando in tempi successivi il giuramento di due diversi pretendenti al seggio, ha avuto a sua volta un ruolo decisivo nella radicalizzazione della disputa di *chieftaincy*.

Dopo aver denunciato all'*Ahanta Traditional Council* l'irregolarità della salita al seggio di Ndama Kundumuah IV ed aver visto rifiutata la proposta di annullamento di quella nomina, il reverendo Quarm ha sottoposto il caso al giudizio della *Western Regional House of Chiefs* (WRHC) che invece, proprio nel 2007, gli ha dato ragione. Baidoo Bonso XV, membro della WRHC, sembra aver influito su questa decisione facendo annullare la prima sentenza e convalidando il giuramento ricevuto, in quanto *paramountchief* dell'*Ahanta*, da Ndama Kundumuah V. Oggi la disputa è sotto il giudizio della *National House of Chiefs* cui si è rivolto invece *nana* Ndama Kundumuah IV.²³

Le dispute di *chieftaincy* non sono in Ghana né una novità né una rarità (*inter alia* Berry 2001; Boni 2003; Amanor e Ubink 2008). Come sottolineano Steve Tonah (2005) e Richard Rathbone (2000) sono molti oggi in Ghana ad ambire al ruolo di capo. La contesa di Prince's Town segue modelli e caratteristiche diffuse: la poca chiarezza nell'alternanza alla guida del seggio di una comunità con la conseguente protesta di uno dei lignaggi dell'*abusua* reale; l'aspirazione ai diritti e ai vantaggi che derivano dall'essere capo; la rivendicata esclusione di questo o quel segmento dalla pretesa di salire al seggio in quanto tacciati di discendere da stranieri o da schiavi saliti in passato sullo *stool* solo in veste di reggenti o per situazioni eccezionali.²⁴

²² Per un'analisi della stregoneria nello Nzema si rimanda a Grottanelli 1978; Lanternari 1988; Schirripa 1998; Pavanello 2007.

²³ Ndama Kundumuah IV e la sua fazione accusano Baidoo Bonso di essersi lasciato corrompere dal reverendo Quarm (cfr. Freiku 2008). Accuse di corruzione per favorire Ndama Kundumuah V sono rivolte anche contro *awuale* Attibrukusu III, *paramountchief* di Lower Axim, sostenitore di Baidoo Bonso e presidente della *Western Regional House of Chiefs*. Attibrukusu III è pure vicepresidente della *National House of Chiefs*, proprio per questo alcuni sostenitori di Ndama Kundumuah IV temono che anche questo organo giurisdizionale si pronuncerà a favore di Ndama Kundumuah V.

²⁴ Questo è quanto Ndama Kundumuah IV denuncia contro la famiglia Kojo Agyabo cui appartiene Ndama Kundumuah V. Secondo la ricostruzione storica di Ndama Kundumuah IV, Kojo Agyabo sarebbe salito al seggio di Prince's Town solo nella veste di reggente perché

La disputa di Prince's Town, come si è detto, affonda inoltre le sue radici nel passato coloniale e nelle ripartizioni amministrative attuate dai funzionari britannici. Nel corso della ricerca sia da parte dei sostenitori di Ndama Kundumuah IV che da persone che si dichiarano neutrali rispetto alla disputa è stato spesso affermato che la responsabilità nella nascita della contesa è di quell'ufficiale coloniale, Francis G. Crowther, che, come si è riportato nel presentare l'Ahanta (cfr. Capitolo II.4), suggerì alle autorità nel 1912 di comprendere il seggio di Prince's Town nei territori sottoposti all'*Ahantahene* Baidoo Bonso.

Tra le molte persone che a Prince's Town denunciano la responsabilità britannica sulla situazione presente vi è, ad esempio, anche Kweku Aluade Acquah:

«E' solo dal 1912 con il Crowther Report che noi siamo stati assoggettati all'Ahanta. [...] Dai documenti storici olandesi e brandeburghesi che abbiamo, si capisce che non esiste prima del 1912 un documento che attesti con sicurezza che Prince's Town sia sotto l'Ahanta. E' stato solo il Crowther Report ad affermarlo. Ed in caso era il nostro capo a governare sull'Ahanta: Jan Connie²⁵ aveva conquistato Dixcove, Akwida, Cape Three Points e l'Ahanta. Se non ci fosse stato quel documento Prince's Town ora sarebbe stata un regno e avrebbe governato su tutti questi territori. [...] Gli olandesi per punire Jan Connie che li aveva a lungo combattuti punirono tutta Prince's Town perché insieme al forte vendettero ai britannici anche tutte le proprietà e così ci punirono anche i britannici che ci assoggettarono agli ahanta per distruggere il nostro regno... neanche ci hanno interpellato! Crowther ha fatto quel report per convenienze amministrative, assurdo, tanto più

anch'esso appartenente al clan Aloɔnwɔba; Kojo Agyabo sarebbe quindi stato inserito all'interno della famiglia *royal*, ma la sua origine straniera non avrebbe dovuto consentire la successiva inclusione dei suoi discendenti tra i rami dell'*abusua* che si alternano alla guida del seggio.

²⁵ Cfr. Capitolo II.6.

*che ora non siamo più una colonia britannica, siamo in Ghana e non possiamo davvero stare sotto l'egemonia ahanta».*²⁶

La contesa di Prince's Town si basa dunque anche su questa passata annessione e contrappone chi, come *nana* Ndamu Kunderuah IV, rivendica l'indipendenza della città dall'*oman* dell'Akanta a chi invece, come *nana* Ndamu Kunderuah V, accetta quella dipendenza giurando fedeltà a Baidoo Bonso per garantirsi l'appoggio e ottenerne il riconoscimento come legittimo *ohene* di Prince's Town.

Tornando al presente, sono stati gli afroamericani stessi con i loro discorsi sul ritorno e con l'uso di termini e concetti quali quelli di origini e di antenati comuni, concetti ben conosciuti dai ghanesi e carichi soprattutto di significati culturali, ad avere offerto ai contendenti la possibilità di coinvolgerli nelle proprie politiche e nelle dispute locali. E' nell'insistita retorica sulle radici comuni e sulla parentela che si è presentata alle autorità locali una ghiotta opportunità di utilizzo politico e di controllo dei visitatori statunitensi, in quanto il concetto stesso fa riferimento alla "tradizione" ed è rivelatore di uno specifico desiderio di inserirsi nella "tradizione africana". I legami di parentela con i discendenti della tratta negriera atlantica, reali o presunti che siano, sono diventati così uno strumento per sancire una reciproca appartenenza e per questo sono stati accettati. Il linguaggio della tradizione e della parentela per altro è eminentemente culturale e complesso (*inter alia* Grottanelli 1977; Carlsen 2000), un linguaggio solo in apparenza comune ai ghanesi e agli afroamericani. E' un linguaggio che comporta diritti e doveri e che genera aspettative: in questo caso l'inserimento degli afroamericani nelle dispute e nelle ambizioni politiche locali.

Nelle attese della fazione di *nana* Ndamu Kunderuah IV gli afroamericani, in quanto parenti, non possono esimersi dal sostenere la causa del capo imparentato con loro: grazie ad essi si verrebbe così a costituire una rete che collegherebbe la Western Region agli Stati Uniti e ad Accra come è

²⁶ Accra, 23/04/2009.

stato efficacemente mostrato dal viaggio di una delegazione locale negli USA e dallo stesso interessamento delle autorità governative ghanesi a questo ritorno. In altre parole i “parenti afroamericani” con le varie possibilità da essi offerte verrebbero a favorire il rapporto del capo con le autorità statali e con i vari organi giurisdizionali. Interessante a questo proposito la testimonianza di Kweku Aluade Acquah:

A.A.: *«Nel mondo moderno una parola che per ogni dove tutti capiscono è “lobbying”. E così forse con la loro [degli afroamericani] influenza possiamo fare molto».*

Int. *«Che tipo di influenza?»*

A.A.: *«Be’, economica ma soprattutto politica. [...] Ora [con la loro venuta] ci sono così tanti politici che possono supportarci. La nostra voce tramite gli afroamericani diverrà più profonda, sarà più ascoltata. Se ci unissimo con gli afroamericani potremmo unire i nostri giudizi e parlare al governo».*²⁷

L’autorità governativa, rappresentata nel caso specifico dal *Ministry of Tourism and Diasporan Relations*, è stata tra le altre protagoniste di questa vicenda di ritorno, la prima di cui si ha avuta notizia in Ghana dopo il lancio del *Joseph Project*. Proprio per questo, come si è già detto, il governo, venuto tardi a conoscenza del caso, si è subito interessato ad esso. Alla nascita negli Stati Uniti della *Fredericksburg-Prince’s Town Sister City Association* hanno presenziato funzionari ministeriali; il ministro del turismo e delle relazioni diasporiche si è soprattutto affrettato ad inviare a Prince’s Town un proprio assistente, Abeeku Dickson, con l’incarico di spiegare alla comunità l’importanza dell’arrivo degli afroamericani, cosa costoro ricercassero in Ghana e di illustrare il *Joseph Project* dando istruzioni su come comportarsi. Il ministero si è mostrato particolarmente interessato all’iniziativa statunitense di

²⁷ Accra, 21/05/2008.

aprire un centro di ricerche genetiche e genealogiche a Prince's Town considerandolo un progetto innovativo e un potenziale strumento per incrementare il turismo delle origini; con il nome di “*gene pool*” questa attività è stata infatti inserita nell’ambito delle iniziative promosse dal *Joseph Project*.²⁸

V.4 I tre vertici di un ritorno

Il ritorno avvenuto a Prince's Town ha dato forma ad una serie di relazioni e di dinamiche probabilmente inaspettate da chi ha immaginato i ritorni in Ghana e ha scritto il *Joseph Project*. In questo caso di ritorno gli attori principali non sono stati due, i “ritornanti” di origine africana e il governo ghanese che questi ritorni incita e vuole tutelare o, come spesso riportato in letteratura a proposito di rapporti tra afroamericani e ghanesi, i “ritornanti” e le autorità tradizionali.²⁹ I protagonisti sono stati invece tre: i “ritornanti”, il governo e le autorità tradizionali. Si è venuto così a formare una sorta di triangolo ai cui vertici sono posizionati i capi locali, gli afroamericani ritornati e l'autorità governativa rappresentata dal *Ministry of Tourism and Diasporan Relations*. Questi tre attori politici hanno intessuto una serie di rapporti nel tentativo di concretizzare il ritorno e di governare i processi di costruzione di appartenenza ad esso correlati.

Questo ritorno ha dato avvio ad un incontro fra aspettative, concezioni e posizioni differenti miranti però al medesimo obiettivo: la realizzazione del ritorno stesso. Le posizioni delle varie parti in causa sono state caratterizzate dalla condivisione di uno stesso linguaggio e dall'utilizzo di analoghe retoriche impregnate sui concetti di “origini”, “parentela” e “antenati comuni”.

²⁸ Cfr. Capitolo III.4.

²⁹ Cfr. Benson 2003; McCaskie 2009a; Bob-Milliar 2009.

Tanto nell'ottica ministeriale quanto in quella afroamericana il ritorno significa innanzitutto una riunione. Dal governo ghanese gli afroamericani che intendono ricongiungersi con i propri fratelli sono invitati a comportarsi come il Giuseppe biblico che nel riunirsi ai fratelli ritrovati portò con sé le ricchezze e le conoscenze conseguite nella diaspora. Il governo ghanese per altro lascia inespliciti a livello normativo i vantaggi politici che potrebbero derivare da quei ritorni, come si è spiegato nel terzo capitolo dove si è discusso del rifiuto del Ghana alle richieste di cittadinanza mosse da afroamericani che da tempo hanno scelto di trasferirsi nel paese (cfr. Capitolo III.5.a). I potenziali benefici recati dai ritornanti sono invece chiaramente percepiti a Prince's Town in un'ottica ben più ampia di quella dello sviluppo socio-economico della comunità, sviluppo già in qualche modo conosciuto per alcuni interventi filantropici europei. L'apporto atteso a Prince's Town dagli afroamericani della Virginia è ben altro, è anche politico, e trae fondamento proprio nel modo in cui costoro si sono presentati parlando di ricerca di parentele e delle aspettative che ripongono nel loro riunirsi alla famiglia africana. Non a caso *nana* Ndama Kundumuah IV ha accettato come potenziali congiunti gli esponenti del CAAGRI, riconoscendoli dunque come membri della comunità, perché in quanto tali essi, nella sua prospettiva, possono essere coinvolti non solo economicamente ma anche politicamente nelle vicende che la riguardano.

A differenza del *Joseph Project* che nell'indicare il Ghana alle persone di origine africana come porta d'accesso al continente delle origini ne fa un luogo di pellegrinaggio o, al più, una sorta di patria simbolica,³⁰ Ndama Kundumuah IV con la sua fazione riconosce ai "ritornati" una soggettività politica e offre loro una reale possibilità di partecipare alla vita della "ritrovata famiglia africana". E' proprio quello che cercano molti tra coloro che tornano in Africa: non solo ritrovare le proprie origini remote, ma anche la propria famiglia e inserirsi dunque nelle sue dinamiche assumendo una parte attiva nella "comunità ritrovata".

³⁰ In altre parole qualcosa che non offre agli afroamericani una reale cittadinanza e la piena partecipazione alla vita politica del paese (cfr. Capitolo III.5.a).

Nella scelta di relazionarsi, per realizzare il ritorno, con le autorità locali più che con il governo è emersa la capacità del gruppo afroamericano di proporsi e imporsi come soggetto politico. Le aspettative del *Ministry of Tourism and Diaspora Relations* circa un concreto caso di “ritorno di Giuseppe” ed anche la disputa esistente a Prince’s Town hanno consentito al gruppo del CAAGRI di acquisire una certa autorità e libertà nel negoziare le modalità del proprio ritorno. La strategia politica di un capo, Ndamá Kundumuah IV, ha permesso a sua volta a tutti gli attori coinvolti nell’episodio di avere un ruolo politico.

Il linguaggio e la retorica utilizzati dagli afroamericani e dai capi sono stati gli stessi impiegati dal governo nella formulazione del *Joseph Project* parlando di “radici”, di “origini africane”, di “antenati comuni” e di “tradizione”. A portare gli afroamericani a non ritenere necessaria una mediazione governativa nel ritorno e a ricercare invece un contatto diretto con coloro che rappresentano le tradizioni, ovvero le comunità e i sistemi di potere “tradizionali”, è stata tuttavia probabilmente proprio la ricerca di un’Africa autentica, dell’Africa dei propri antenati, non l’Africa contemporanea degli stati-nazione. Il governo, che aveva ritenuto di poter gestire in prima persona le politiche del ritorno, è venuto dunque in questo caso ad essere messo in secondo piano proprio da coloro cui il *Joseph Project* si riferiva: “ritornanti” da una parte, “comunità tradizionali” dall’altra. Il *Ministry of Tourism and Diaspora Relations* evidentemente non aveva previsto la capacità di una dinamica reattività da parte dei capi. Il caso di Prince’s Town è un buon esempio della vivacità e della flessibilità delle autorità tradizionali rispetto a processi attuali quali quelli dei ritorni afroamericani: come accade spesso mediante la già menzionata carica di *nkosuohene* (Benson 2003; Odotei e Awedoba 2006), anche a Prince’s Town i capi hanno saputo rapportarsi con i ritornanti inserendoli a proprio vantaggio all’interno di quel mondo tradizionale che governano e di cui sono rappresentanti. Queste caratteristiche confermano come il cosiddetto sistema tradizionale sia un soggetto politico fondamentale del Ghana contemporaneo, un sistema che in alcune sue strategie non è poi così dissimile dal potere governativo che lo riconosce.

Nelle prime fasi del ritorno i capi locali hanno saputo rispondere e coniugare meglio o più prontamente rispetto al governo, che inizialmente è

stato escluso da questo incontro, le esigenze, le sensibilità e le aspettative di coloro che tornano. Hanno saputo creare rapidamente una serie di appartenenze e di legami partendo dalle retoriche della “tradizione” tanto esaltate dai progetti di ritorno e dagli afroamericani. Sarebbe però fuorviante considerare il sistema tradizionale in competizione con quello governativo, solo apparentemente posto ai margini.³¹ Se il sistema tradizionale è stato il primo a porsi in relazione con i “ritornanti”, in seguito vi è stata la partecipazione attiva anche del *Ministry of Tourism*³² che a fine 2009 ha elaborato un nuovo progetto insieme al CAAGRI e alla comunità di Prince’s Town. Si tratta del *Sankofa Project*: la costituzione di un’amplissima banca dati relativa alla storia del commercio atlantico di schiavi in cui far confluire raccolte di testimonianze orali di vicende familiari, di documenti di archivio e di campioni biologici.³³

V. 5 Parenti ritrovati: percezioni e aspettative di un ritorno

L’arrivo degli afroamericani a Prince’s Town è stato in generale accolto con favore come ricordato più volte. L’esperienza di precedenti contatti con filantropi tedeschi dovuta alle antiche relazioni con i prussiani e al richiamo turistico rappresentato dal Fort Gross Friedrichsburg induce a dare il benvenuto ad ogni potenziale benefattore.

Coloro con cui sono entrata in contatto a Prince’s Town manifestano circa il ritorno aspettative analoghe a quanto si immagina nella non distante Dixcove, dove, come si è visto, il fenomeno dei ritorni afroamericani non ha avuto ancora manifestazioni significative. In entrambe le comunità coloro che tornano sono considerati di per sé benestanti: riceverli come parenti è ritenuto

³¹ In proposito cfr., più estesamente, Delpino 2011.

³² Come si è detto nel primo capitolo nel 2009 la denominazione ufficiale del ministero, con la vittoria del NDC alle elezioni, è cambiata in *Ministry of Tourism*.

³³ La promozione di questo progetto è avvenuta molto recentemente durante la fase di redazione di questa tesi, ci si limita pertanto a citare l’iniziativa ripromettendosi di studiarla nel prossimo futuro.

quindi una fortuna perché trattandoli come membri della propria famiglia emigrati all'estero si possono da loro ricevere aiuti e sostegni economici.

Si immagina che in questo ritorno ci saranno solo vantaggi sia per la comunità di Prince's Town che grazie agli afroamericani riceverà sviluppo e conoscenze – proprio come è accaduto con il Giuseppe biblico – sia per i ritornanti che riscopriranno le tradizioni africane e impareranno «*ad essere africani*», come mi è stato spesso detto.

Il tema “dell'apprendimento dell'africanità” è uscito con frequenza a Prince's Town così come nel corso di interviste e conversazioni avute a Dixcove, Accra, Cape Coast o in altre zone del Ghana visitate nel corso di questi anni di ricerca. Perché gli afroamericani dovrebbero voler riscoprire le proprie origini se non anche per conoscere i costumi e le usanze di coloro che rappresentano quelle tradizioni? I membri del CAAGRI sono giunti a Prince's Town per ritrovare la propria famiglia, per reinserirsi in essa e hanno scoperto con entusiasmo di avere in comune alcune usanze, accogliendo con emozione la conoscenza di nuovi costumi e rendendosi conto del significato profondo di alcuni gesti tramandatisi per secoli nella diaspora. Rilevante a questo proposito è la testimonianza datami da Paula D. Royster in uno scambio epistolare via internet:

«La gente di Prince's Town ci ha ricevuto con eccezionale calore e sincera generosità. Sono andati ben oltre le nostre aspettative nel farci sentire a casa e tutt'uno con loro. Erano eccitati nel vedere noi, come noi eravamo eccitati nel vedere loro. C'era curiosità da entrambi i lati; in fondo eravamo degli sconosciuti. Abbiamo camminato e parlato, mangiato e riso. Abbiamo scoperto che sono molte più le cose che abbiamo in comune di quelle che ci differenziano. Per esempio, abbiamo scoperto che entrambi offriamo libagioni in occasioni speciali: le nostre sono sicuramente una versione abbreviata, evolutasi e non avrei mai fatto una connessione con l'Africa. Mi è venuto subito in mente quando a Prince's Town hanno fatto quelle libagioni. L'intera delegazione ha

*sottolineato con la stessa sorpresa le connessioni che noi condividiamo da non so quanto tempo con l'Africa senza neanche saperlo».*³⁴

Significativa è anche la descrizione del ritorno che ha dato in un articolo comparso su di un sito sul turismo delle origini afroamericano:³⁵

«Un'immensa celebrazione e una festa erano state preparate per noi. Mi hanno fatto danzare in mezzo a un cerchio di ragazze con almeno venticinque anni meno di me. Con loro sorpresa avevo la loro stessa naturale inclinazione al ritmo, mi mancava solo la loro resistenza. [...] Quando fui stanca di danzare, le ragazze si sono velocemente raggruppate per formare quello che ho identificato come la "Soul Train Line".³⁶ Lo facciamo ancora oggi nelle riunioni, matrimoni o feste di compleanno quando sei o più ballerini neri si uniscono. Una coincidenza? Credo di no. Eccetto pochi, era la prima volta che gli abitanti di Prince's Town vedevano quelli che loro chiamano "Black Americans", sanno poco di noi. Ho visto e sperimentato queste tradizioni per tutta la vita e neanche lo sapevo fossero tali [che avessero un'origine africana]» (Royster 2010: 3).

Pur se accomunati dalle stesse origini, il distacco secolare tra i discendenti di chi fu imbarcato per le Americhe e quelli di coloro che rimasero in Africa ha causato molteplici differenze. Nelle percezioni degli abitanti di Prince's Town gli afroamericani verrebbero in Ghana per apprendere le tradizioni delle loro famiglie e cosa significhi essere africani: in comune per ora hanno solo il sangue e il colore della pelle, per questo si riferiscono ad essi come *black Americans*. Anche per gli abitanti di Prince's Town da me ascoltati

³⁴ Intervista *online* sotto forma di questionario. 03/07/2008.

³⁵ www.africandiasporatourism.com.

³⁶ Danza popolare afroamericana in cui i ballerini si dispongono su due linee lasciando uno spazio al centro dove a turno i danzatori possono esibirsi mostrando la propria abilità.

“l’africanità” è eminentemente culturale, è qualcosa che può essere oggetto di trasmissione e di apprendimento: ritengono quindi di doversi fare maestri di “africanità” con i “parenti ritornati” e che questo sia ciò che quelli desiderano. Sull’argomento Kweku Allu, maestro della scuola primaria, mi ha dichiarato quanto segue:

*«Non capisco molto perché si presentano come africani e soprattutto quando affermano con sicurezza da quale villaggio provengono. Sono passati più di tre secoli, non c'erano documenti: come fanno con esattezza a dire di dove sono? Più che altro lo scelgono, decidono di trovarsi una patria dato che in qualche modo possono invece ricostruire se provengono dal Ghana o dalla Nigeria. Io li considero fratelli, ma cambiati. E' cambiato mio fratello che è emigrato negli Stati Uniti figurarsi loro dopo trecento anni. Sono altro da noi: non conoscono i lignaggi, non conoscono la realtà del villaggio africano da cui dicono di provenire. Questo però non è un problema: sono ben accettati qui come fratelli, basta che accettino di essere diversi perché solo in questo modo potranno imparare ad essere africani, anche se in parte rimarranno sempre altro».*³⁷

La stessa opinione è condivisa anche da Kweku Aluade Acquah:

*«Abbiamo molte differenze culturali. [...] [Gli afroamericani] devono, come dire, anche adattarsi alla cultura di qui perché... se vogliono stare qui... deve accadere ciò. La nostra cultura non muterà [con questo ritorno], ci saranno cambiamenti ma non muterà, manterremo la nostra cultura di qui e quindi, per forza, devono adattarsi a cosa è qui. [...]».*³⁸

³⁷ Prince's Town, 19/02/08.

³⁸ Accra, 21/05/08.

A Prince's Town entrambi i soggetti coinvolti nel ritorno, afroamericani e cittadini del luogo, appaiono dunque per ora concordare sulla necessità di far riscoprire ai “ritornati” le tradizioni africane, una convinzione questa coincidente con le aspettative e con i programmi del *Joseph Project*. Come si è visto a proposito delle varie opinioni e idee sui ritorni a Dixcove, questa concordia di vedute tra ghanesi e afroamericani ritornati non si registra sempre e ovunque. Ad Accra e altrove gli esponenti dei circoli più radicali rifiutano nettamente che sia messa in discussione la loro “africanità” e di dover prendere lezioni a riguardo. Nel caso del ritorno a Prince's Town si è invece avuto un attivo confronto in tema di tradizioni africane con l'insegnamento da parte della comunità ghanese delle proprie tradizioni e con l'illustrazione da parte dei membri del CAAGRI delle tradizioni africane mantenute o variamente elaborate nelle Americhe.³⁹

V.6 Parentela e DNA

Durante la visita del 2007 i rappresentanti del *Center for African American Genealogical Research, Inc.* hanno raccolto campioni di saliva da un gruppo di volontari di Prince's Town al fine di analizzarne il DNA e rintracciare eventuali connessioni con afroamericani;⁴⁰ questa la descrizione che di quell'operazione Paula D. Royster ha dato tre anni più tardi:

³⁹ Alla volontà di condividere con la comunità di Prince's Town le esperienze della diaspora è dovuto poi il dono da parte del CAAGRI del libro di McCartney (2003) sulla storia della schiavitù africana in Virginia.

⁴⁰ La raccolta di campioni biologici – sangue o saliva – non è cosa semplice e banale a Prince's Town dato il valore intimo, sacrale o spirituale che viene in generale attribuito in Ghana a queste sostanze organiche (*inter alia* per lo *nzema* cfr. Grottanelli 1977; Laternari 1988). Resistenze analoghe del resto sono ben note anche in Italia e più in generale in Occidente, come dimostrato dall'uso del sangue o di sostanze organiche in pratiche magiche; sulla variegata percezione del sangue e della sua donazione per studi genetici che si registra in differenti paesi “occidentali” si veda, tra gli altri, Rabinow 1999 e, per un caso italiano, Trupiano 2009.

«Ha richiesto tempo, ma eravamo finalmente in grado di identificare alcuni uomini e donne non imparentati tra loro disposti a partecipare al progetto pilota del Sankofa Project. Il nostro interprete fece un ottimo lavoro nello spiegare cosa stavo tentando di fare e perché era così importante partecipare. I soggetti desiderosi mi permisero di invadere il loro spazio personale prelevando tre tamponi orali e di raschiare l'interno delle loro bocche. In tre minuti e sei settimane avremmo avuto i risultati» (Royster 2010: 4).

Le analisi genetiche sono, per diversi fini, sempre più diffuse nel cosiddetto mondo occidentale. Esami del DNA possono essere eseguiti per stabilire la paternità di una persona, per individuare malattie ereditarie, per studi genetici sulle popolazioni, per costruire una mappa dei genomi umani (*inter alia* Marks 2002, Nash 2004, Solinas 2007, Rabinow 1999, Trupiano 2009), così come per costruire parentele e ricercare le proprie origini (*inter alia* Palmiè 2007, Nash 2008, Nelson 2008, Schramm 2011). Sono diversi modi di usare la genetica ma che sollevano tutti interessanti questioni legate a temi cari alla riflessione antropologica quali la costruzione di identità e di appartenenze e, nel caso della ricerca delle proprie origini, la reificazione di categorie come quelle di razze o etnie in cui caratteristiche genetiche e culturali sono unite a particolari contesti geografici formando una sorta di mappe genetiche-geografiche di appartenenza (*inter alia* Simpson 2000, Marks 2002). Vari siti internet che pubblicizzano esami genealogici genetici⁴¹ affermano, ad esempio, che, mediante le analisi del DNA si può scoprire, per rimanere in tema africano, se una persona è yoruba, igbo oppure asante.⁴² Inoltre, come ha dichiarato Obetsebi-Lamprey nell'illustrare le attività di ricerca genetica contenute nel *Joseph Project*, la riscoperta della propria appartenenza genetica potrebbe in futuro portare alla

⁴¹ Cfr. ad esempio www.africanancestry.com

⁴² Nel caso di analisi compiute da persone di origine irlandese, ad esempio, seguendo il cromosoma Y si può rintracciare il proprio clan di appartenenza o, studiando invece il DNA mitocondriale (quindi materno), tutti gli uomini potrebbero addirittura riscoprire la propria antenata primordiale (*inter alia* Solinas 2007 e Nash 2008).

creazione di “cittadinanze etniche” (Schramm 2011: 26) (in luogo di quelle nazionali che, come si è visto, i ritornati reclamano dal governo ghanese).

Internet è un veicolo essenziale per la popolarizzazione e la diffusione di quest’ultimo più recente uso della genetica, così come lo è per il turismo delle origini in generale, come si è visto nel primo capitolo. Le analisi genetiche volte alla ricerca delle origini di una persona sono infatti spesso correlate al fenomeno dell’*Homecoming*, si rivolgono alla medesima clientela: persone provenienti da situazioni di migrazione che vivono in contesti fortemente multiculturali e che sentono l’esigenza di riscoprire il passato e di rintracciare i propri antenati. Nel caso della diaspora causata dalla tratta negriera atlantica sono rivolte a quella stessa classe media nera che ha le possibilità economiche di compiere viaggi oltre Atlantico per visitare i luoghi da cui potrebbero essere salpati i loro progenitori (Schramm 2011).

Le corrispondenze genetiche che portano ad individuare l’origine dei propri antenati si trovano in base alla condivisione delle mutazioni che nel DNA del cromosoma Y (NRY DNA) o di quello mitocondriale (mtDNA) sono occorse nel corso del tempo: coloro che condividono lo stesso disegno genetico sono “imparentati” e il grado di questa parentela viene dato a seconda della quantità di marcatori corrispondenti (Nash 2008: 223).⁴³ Mediante lo studio del cromosoma Y o del DNA mitocondriale si ricostruiscono così legami e provenienze, rispettivamente attraverso la propria linea di discendenza maschile o femminile.⁴⁴ Diversi studiosi hanno sottolineato l’arbitrarietà della scelta di quale linea seguire per determinare la propria origine e il rischio di intercorrere in modelli precostituiti di genealogia e parentela (Nash 2004 e 2008; Carsten 2000). Tra gli afroamericani le analisi genetiche riguardano

⁴³ In altri termini queste corrispondenze si evidenziano determinando l’aplotipo di un individuo in base all’analisi di un certo numero di marcatori presenti in gruppi di geni talmente vicini sullo stesso cromosoma da venire sempre ereditati assieme. Una volta definito l’aplotipo di un individuo, questo viene confrontato con gli aplotipi di persone diverse ed in base alle differenze e comunanze la persona viene inserita in un aplogruppo, ovvero in un insieme di aplotipi differenti ma originati dallo stesso aplotipo ancestrale. Quanti più marcatori vengono presi in esame tanto più sarà possibile individuare il grado di definizione dell’appartenenza genetica di un individuo ad un gruppo (Solinas 2007). Il costo di questi esami è determinato dalla quantità di marcatori presi in considerazione ed è quindi estremamente variabile, negli Stati Uniti parte da circa cento dollari (Schramm 2011).

⁴⁴ Solo gli uomini, portatori di cromosomi Y e X, possono compiere analisi genetiche sul cromosoma Y oltre che su quello X.

soprattutto la propria ascendenza femminile ovvero il DNA mitocondriale che si ritiene venga trasmesso invariato dalle madri ai figli di ambo i sessi. Quello del mtDNA è il tipo di esame che fa ritrovare più corrispondenze con l'Africa, nel caso afroamericano scegliere di ricostruire la propria ascendenza solo sulla base del DNA mitocondriale significa dunque compiere a priori una doppia scelta identitaria: non solo di costruire la propria origine esclusivamente per via matrilineare, ma anche di prediligere la propria componente africana a discapito di altre possibili definibili per via patrilineare (Schramm 2011). Negli Stati Uniti le analisi del cromosoma Y infatti riportano spesso all'Europa, ad una storia di abusi sessuali verso la popolazione schiava femminile,⁴⁵ ad un'appartenenza che in Nord America non è percepita come distintiva quanto l'essere nero (Jackson e Cothran 2003). Le analisi genetiche volte a riscoprire le origini rischiano in altri termini di essenzializzare le appartenenze, di annullare quell'estrema complessità, anche biologica, tipica di tutte le identità (*inter alia* Fabietti 1995, Amselle 1998) e particolarmente intrinseca a quelle diasporiche che, come ha ben espresso Gilroy (1993) nel caso della storia generata dalla tratta negriera, sono invece il frutto di infiniti scambi e contatti tra le diverse sponde dell'Atlantico.

Non sempre le analisi genealogiche e genetiche portano alla creazione di appartenenze esclusive, tutto dipende dalla lettura che ne viene fatta da chi le compie e da chi le studia (Nelson 2008). In alcune circostanze poi una prova scientifica non è la condizione esclusiva per sentirsi legato ad un posto. E' questo il caso del gruppo di afroamericani giunto a Prince's Town: la presidentessa del CAAGRI ha tenuto ad assicurarmi, nel 2008, quando ancora non si conoscevano i risultati degli esami, che il legame tra le due città sarebbe comunque perdurato anche in assenza di prove certe di connessioni e che Prince's Town e Fredericksburg sarebbero state unite per sempre, così come tutti gli afroamericani con l'Africa in generale:

⁴⁵ Interessante a tal proposito è l'analisi che Pier Giorgio Solinas (2007: 141-143) compie riflettendo sulle diverse provenienze emerse dalle analisi genetiche in India dove seguendo il cromosoma Y, paterno, nelle caste più alte si evidenzia una maggiore affinità con i tipi europei, mentre analizzando il mtDNA, ovvero la linea femminile, di quelle stesse caste compare una provenienza asiatica. Anche in questo caso le analisi genetiche testimoniano un fatto storico nel popolamento dell'India: l'invasione degli arya e la loro unione con le donne locali, popolazione autoctona pro-asiatica (dasyu) .

«Avrò sempre un legame con la madrepatria con o senza il test del DNA. Il nostro impegno con la gente di Prince's Town non è basato su alcune condizioni positive o negative. Potrebbe esserti utile sapere che un cedi⁴⁶ ghanese (la conchiglia originale) fu ritrovato a Ferry Farm, l'ultima residenza di George Washington. Fu ritrovato in uno scavo e nessuno di noi sapeva cosa fosse fino a quando la nostra delegazione ghanese l'ha visto e identificato per gli esperti del museo. Lo storico a Prince's Town mi ha inoltre informato che un mercante di schiavi di nome Royster sposò una nativa di Prince's Town... quindi non sottovaluterei le possibilità di una connessione. Il mondo è molto più piccolo di quello che pensiamo».⁴⁷

A Prince's Town la parentela e le origini comuni possono essere ritenute motivi per giustificare e avvalorare il ritorno ma non sono di per sé considerate, né dalle autorità né dalla gente che ho interpellato, elementi indispensabili per stabilire un rapporto o per creare relazioni di tipo familiare.

La parentela, infatti, non è necessariamente una realtà biologicamente fondata, non può essere sempre geneticamente testata (Nash 2004), ma anzi può essere costruita anche con modalità puramente culturali, come ad esempio la pratica dell'adozione tanto usata in passato, come si è visto nel capitolo precedente in relazione al mercante Mensah Kuma di Dixcove che fece di essa una deliberata strategia politico-sociale. La raccolta dei campioni e le successive analisi genetiche non sono state fin qui ostacolate, quel che interessa è la creazione di relazioni, non le modalità su cui queste si costruiscono. Parentela socialmente costruita e parentela genetica non sono per forza in contrapposizione, sono solo due modi diversi per costruire e delimitare legami (Nash 2004), che a volte poi in parte coincidono. La volontà del gruppo afroamericano di ricercare il

⁴⁶ La moneta in vigore in Ghana che deve il suo nome alle conchiglie che anticamente si usavano come valuta di scambio; chiamate *cowrie*, provenivano soprattutto dall'Oceano Indiano e dall'Oceano Pacifico.

⁴⁷ Intervista *online* sotto forma di questionario. 03/07/2008.

DNA è stata percepita esattamente come un'ulteriore sorta di pratica culturale per costruire appartenenze parentelari. I miei interlocutori di Prince's Town mi hanno detto di aver colto la necessità da parte degli afroamericani di avvalorare su basi scientifiche la scoperta di legami familiari e di comprendere queste esigenze anche se loro sono soliti seguire al riguardo modalità differenti. Sono per tanto ben disposti a prestarsi a queste analisi se esse possono determinare e fondare un rapporto, come dettomi da Emma Prah, proprietaria di un bar a Prince's Town:

«Se non fanno l'esame del sangue loro non sanno da dove vengono. Così quando gli afroamericani sono venuti qui per fare questi esami ero contenta, magari scoprono qualcosa con me e ottengo una sorella americana.⁴⁸ In Ghana non siamo soliti fare queste cose: analizzare il sangue per provare che tu ed io siamo dello stesso [sangue], è davvero difficile che capiti a noi, richiede anche molti soldi... Così se lo fanno loro è meglio e noi scopriamo di avere un parente».⁴⁹

Osservazioni di analogo genere mi sono state fatte da Kweku Aluade Acquah nel raccontarmi il modo con cui è avvenuta la prima raccolta di campioni biologici:

A.A.: «Noi non siamo interessati troppo al sangue, loro [gli afroamericani] sì, sono interessati, perché anche loro vogliono, devono, conoscere le loro radici. [...] E' stato così fatto un test del DNA e un laboratorio sarà costruito a Prince's Town. [...] Il DNA per noi è uno dei progetti nati da questa associazione. Per loro... loro stanno dicendo più o meno che è, come dire, un modo di... come metterla?... una

⁴⁸ Emma Prah sostiene che ogni arrivo è positivo perché potrebbe portare a situazioni di sostegno a distanza come è accaduto a lei per diversi anni nei quali è stata aiutata economicamente da una signora tedesca conosciuta a Prince's Town.

⁴⁹ Prince's Town, 21/02/2009.

restituzione... okey, un modo per riconciliarci, per riconciliare le nostre due popolazioni».

Int.: «Quindi loro ritengono davvero di provenire da Prince's Town?»

A.A.: «Oh, sì!»

Int.: «E lei, e voi, lo credete?»

A.A.: «Beh... Anche se non credessi che provengono davvero da qui, so per certo, lo dicono i documenti, che molte persone furono spedite via da Prince's Town verso il Nuovo Mondo. Alcune erano di Prince's Town, la gente poteva vendere anche i propri figli. [...] Qui, in questo incontro, stiamo trovando delle relazioni reali perché Prince's Town è stata nel circuito dei commerci di schiavi, loro anche a quei tempi erano in questi circuiti commerciali infatti: Fredericksburg e Friedrichsburg... C'è qualcosa ancora di sconosciuto, ma con il tempo magari uscirà fuori la prova concreta, dobbiamo scoprirla. Credo questo».

Int.: «E come è avvenuto il primo test?»

A.A.: «Il test del DNA è stato fatto ai rappresentanti di ognuna delle famiglie di Prince's Town. Quando siamo tornati dall'America [nel 2007] abbiamo contattato rappresentanti di tutte le quattordici famiglie di Prince's Town, quindici con la royal family. Abbiamo contattato anche quelle che non vivono più a Prince's Town e chiesto il loro consenso a partecipare e abbiamo raccolto i campioni».

Int.: «E cosa accadrà se gli afroamericani non scopriranno relazioni?»

A.A.: «Non farà alcuna differenza... e poi, ma non essere sorpresa, mia nonna ha trovato un partner, una relazione negli Stati Uniti! Le troveranno di sicuro e anche se non le troveranno e staranno qui, non farà differenza. Ormai la relazione c'è. Non sono un esperto di test del DNA, ma credo che una volta che è stato accettato nella società come fattore di parentele, forse potremmo fare altrettanto. [...] Alle Barbados e ai Caraibi dicono ci sia un festival simile al Kundum,

*persone di Prince's Town dunque sono lì! [...] Non sorprenderti se ti dico che alcune persone di Fredericksburg hanno trovato contatti e legami anche lì. Le connessioni ci sono! I test del DNA si allargheranno anche a quelle zone».*⁵⁰



Figura 24. Raccolta di campioni biologici per le analisi di mtDNA (da Royster 2010:4).

Le connessioni genetiche sembrano esserci davvero: le analisi effettuate dal CAAGRI sui campioni prelevati hanno rivelato l'esistenza di numerose corrispondenze tra propri iscritti e persone di Prince's Town. La notizia del ritrovamento di un legame tra *nana* Ndama Kundumuah IV e due afroamericani è stata accolta con particolare entusiasmo, come ha dichiarato Paula D. Royster nell'illustrare le attività del CAAGRI a Prince's Town nella già menzionata rivista sul turismo delle origini afroamericano:

⁵⁰ Accra, 21/05/2008.

«Fui sorpresa al momento dei risultati dei campioni. C'erano tante corrispondenze per alcuni, ma solo due per una persona: il re Nana Ndama Kundumuah IV aveva due corrispondenze. L'ironia è che tutte e tre le corrispondenze riguardavano uomini che hanno portato il test del DNA materno. Ho informato i due uomini afroamericani che i loro risultati erano connessi con quelli del re e ho dato loro qualche fondamento sulla storia della città e degli nzema ai quali i risultati dicono che essi appartengono» (Royster 2010: 4).

Anche Ndama Kundumuah IV è stato avvertito della corrispondenza ritrovata, una corrispondenza che poteva essere mutata in parentela. Proprio per questo Ndama Kundumuah IV si è recato una seconda volta in Virginia nel novembre 2008 per incontrare uno dei due uomini, Howard L. Robertson Jr., un imprenditore di Memphis (Tennessee) che le analisi dichiarano suo lontano congiunto avendo in comune nelle ultime quattordici generazioni un'antenata.

Il viaggio a Fredericksburg era l'occasione anche per celebrare quello che il CAAGRI ha denominato *Atonement & Reconciliation Ceremony*, la cerimonia della "Sorpresa e della Riconciliazione".⁵¹ Nel corso di essa Ndama Kundumuah IV ha compiuto libagioni rituali per commemorare la riunione e il reinserimento di un individuo all'interno della sua famiglia. Non si è trattato di adozione, ma di riunione, come lo stesso Ndama Kundumuah IV ha tenuto a spiegarmi con il dirmi che mediante il test del DNA si scopre solo se si è già *naturalmente* parte della famiglia.

⁵¹ Cfr. Royster 2010 e il sito dell'associazione. Questo tipo di cerimonie sono molto diffuse tra le società di ricerche genetiche specializzate per una clientela afroamericana. Secondo Schramm (2011) sono volte a sancire un momento rituale di passaggio, a sottolineare l'importanza e la natura emozionale del ritrovamento dei propri congiunti genetici africani. Non sono in fondo dissimili da quelle manifestazioni create in Ghana per i turisti delle origini, come ad esempio quella del *naming ceremony* di cui si è già trattato.



Figura 25. Abbraccio tra Kundumuah IV e Howard L. Robertson Jr. alla Atonement & Reconciliation Ceremony svoltasi negli Stati Uniti per commemorare la riunione tra i due “parenti ritrovati” (da Royster 2010: 1).

L'imprenditore afroamericano e il capo sono congiunti per via materna⁵² e dunque, dato il principio della matrilinearità che vige a Prince's Town, l'afroamericano ha riscoperto non solo un parente, ma anche il proprio “lignaggio delle origini” ed è stato quindi reinserito nel lignaggio Anukpöle Mansa dell'*abusua* reale Dodobo. Questo “parente ritrovato”, in linea di principio, potrebbe un giorno salire sul seggio di Prince's Town. Secondo Ndama Kundumuah IV, tuttavia, difficilmente il cugino afroamericano tornerà a Prince's Town per più di qualche settimana. Per questo Ndama Kundumuah IV e gli altri anziani stanno progettando di conferire a H.L. Robertson Jr. una carica in occasione di una sua visita futura. Questo cugino fa parte ormai della famiglia e ha quindi diritto a un ruolo, che faciliterà il suo prendersi cura di Prince's Town. Con il ritrovamento di questa parentela le aspettative di Ndama Kundumuah IV coincidono e realizzano ad un primo livello la missione del

⁵² Anche nel caso del CAAGRI gli esami genetici compiuti sui campioni biologici prelevati mediante un tampone orale hanno riguardato il DNA mitocondriale ovvero il DNA materno dei soggetti coinvolti. Secondo la spiegazione fornita da Paula D. Royster questo tipo di esami è in grado di ritrovare tracce genetiche comuni all'interno delle precedenti quattordici generazioni.

CAAGRI: riunire una famiglia separata dalla tratta negriera atlantica. Per un altro aspetto le attese di Ndama Kundumuah IV sono analoghe sia a quelle espresse dal governo ghanese con il *Joseph Project*, sia a quelle manifestatemi da esponenti di Prince's Town e di Dixcove: immaginare e auspicare che il ritorno in Africa dei discendenti della tratta negriera atlantica crei forti legami di appartenenza con le comunità locali e che ciò rechi benefici duraturi ad esse come a tutto il Ghana.

Il caso di ritorno di Prince's Town è la manifestazione di come le analisi genetiche non sono semplicemente la conferma biologica di un'appartenenza già esistente, ma sono piuttosto un moderno modo per creare nuove relazioni (Nash 2008). Come il turismo delle origini e i ritorni afroamericani, la cosiddetta genealogia genetica attribuisce significati a determinati luoghi producendo nuovi legami e determinando nuove appartenenze, che, come si vedrà meglio nel prossimo capitolo, intessono nuove reti tra Africa e Americhe.

Capitolo VI I ritorni: proposte di lettura spaziale

«Come ha scritto Geertz, gli antropologi non studiano i villaggi; essi studiano nei villaggi. E anzi sempre di più non studiano nei villaggi, ma invece negli ospedali, nei laboratori, nei quartieri urbani, negli alberghi per turisti, nel Getty Center (...) Ma, nonostante l'uscita dai villaggi nel senso letterale del termine, la nozione del lavoro sul campo come particolare specie di "residenza" localizzata rimane».

Clifford [1997] 2008: 30.

«Negli ultimi secoli in Africa sono occorsi fondamentali cambiamenti spaziali. In modi differenti, in ogni epoca, forze esterne, il potere degli stati e delle autorità, gli investimenti e discorsi delle persone comuni hanno strutturato le possibilità spaziali degli attori e [i loro] paesaggi mentali, ma non in modo deterministico».

Howard 2010: 36

VI.1 Premessa

Nei capitoli precedenti si è esplorato come i ritorni degli afroamericani si collochino, o meglio si sono collocati tra il 2006 e il 2010, nei contesti di Accra, di Dixcove e di Prince's Town. Il fenomeno dell'*Homecoming* in Ghana è stato analizzato ponendo particolare attenzione alle tre diverse dimensioni che i contemporanei movimenti di ritorno degli afroamericani hanno assunto in questo paese dell'Africa occidentale: quella della programmazione politica, quella dell'immaginario e quella infine di una concreta esperienza di ritorno. Nel corso della ricerca sul campo si è posto l'accento sulla dimensione locale nella convinzione che il ritorno in Africa dei discendenti di coloro che attraversarono l'Atlantico sulle navi negriere sia, nella sostanza, un processo radicato entro specifici luoghi e contesti, la struttura e storia dei quali

determinano a loro volta come il ritorno è vissuto sia dal punto di vista degli afroamericani che soprattutto dei ghanesi. Il fatto che queste località siano state coinvolte nei commerci interatlantici o siano divenute negli scorsi decenni simboli della tratta negriera influenza i movimenti, temporanei o permanenti, di ricerca o di riscoperta delle proprie origini da parte di afroamericani particolarmente sensibili – e spesso pieni di aspettative e progetti – verso i luoghi da cui ebbero forse a passare i loro antenati prima di attraversare l’Atlantico. Anche gli abitanti delle località toccate dal fenomeno del ritorno sono segnati dalle storie e dalle tradizioni locali: queste influenzano il loro immaginario relativo ai ritorni condizionando i modi con cui vengono accolti i ritornati.

Nei capitoli IV e V si è visto come, a livello locale, i rapporti e i traffici che le comunità di Dixcove e di Prince’s Town intrattennero in passato con gli europei (relazioni di cui vi sono memorie e testimonianze materiali) forniscono motivi per auspicare e giustificare ritorni di afroamericani; si è visto anche quanto le esperienze di ritorno da recenti emigrazioni e le relazioni di tipo turistico-filantropico instaurate negli scorsi decenni influiscono sull’immaginario locale circa i ritorni, dando loro una forma specifica. Le particolari esperienze storiche di queste comunità della costa del Ghana, la familiarità o meno di esse con i movimenti afroamericani di ritorno e la loro caratterizzazione sociale fanno sì che coloro che giungono dall’America rivendicando un’origine locale sono percepiti da queste comunità o come discendenti di schiavi o come fratelli che fanno ritorno. Queste due diverse concezioni condizionano a loro volta la possibilità, reale o fittizia, di inserimento dei ritornati nei matrilignaggi locali mediante pratiche di ampliamento familiare, quale ad esempio l’adozione, o mediante celebrazioni di riunificazione, se i ritornati sono ritenuti già di per sé membri del gruppo di discendenza, tornati a casa dopo aver vissuto più o meno a lungo nella diaspora. Anche le modalità con cui i ritorni possono avvenire sono influenzate dalla struttura e dalla situazione socio-politica delle comunità che accolgono i ritornati: chiara esemplificazione al riguardo è quella fornita dall’inserimento del gruppo di afroamericani giunti a Prince’s Town nel 2006 nelle divisioni e nelle contese interne al seggio che guida quella comunità.

Scopo di questo capitolo è ampliare la visuale e considerare gli ambiti più estesi entro cui si iscrivono i ritorni programmati, immaginati e avvenuti tra Accra, Dixcove e Prince's Town. Per compiere questa analisi si ricorrerà alla riflessione antropologica contemporanea sulle nozioni di spazio e di luogo da una parte, all'uso della categoria di spazio nella storiografia africana dall'altra. Nelle prossime pagine verranno allora innanzitutto approfonditi gli aspetti teorici legati all'analisi spaziale e si spiegheranno i concetti di connessione, di regione, di nodi e di reti, più volte utilizzati nel corso della tesi come metafore spaziali. Questi strumenti analitici saranno poi applicati ai casi studio di Accra, di Dixcove e di Prince's Town per evidenziare come ciò che è emerso in questi luoghi, in relazione agli odierni movimenti di ritorno afroamericani, sia connesso e si iscriva all'interno di legami e progetti politici mutevoli, che collegano diverse località del Ghana tra loro, connettono questo paese ad esperienze passate di ritorni in Africa occidentale e lo legano alla storia afroamericana, delineando quegli spazi sociali, intessuti da relazioni e memorie, che ho chiamato le *regioni del ritorno*.

VI.2 La categoria spazio e il dibattito antropologico contemporaneo

Nelle scienze umane lo spazio è divenuto oggetto di riflessione critica e di particolare considerazione in anni relativamente recenti. Ulf Engel e Paul Nugent (2010) ricordano come con la formulazione della teoria sulla relatività di Albert Einstein nel 1905 sia avvenuto il superamento della teoria newtoniana che intendeva lo spazio in modo assoluto e indipendente rispetto ad un osservatore. Da allora la categoria spazio è nuovamente divenuta oggetto di

indagine filosofica,¹ tuttavia è solo a seguito della riflessione post-moderna degli anni Novanta del Novecento che è avvenuta quella che il geografo Edward W. Soja (1996 e 1999) ha definito come una *svolta spaziale*² all'interno delle scienze umane che da allora hanno aperto le analisi storiche³ e sociologiche ad un'attenzione critica per la categoria di spazio.⁴

Fino ad allora la spazialità era stata data per scontata e poco dibattuta, se ne dava una visione piuttosto essenzialista dovuta all'affermazione di studi di scienze politiche e delle relazioni internazionali che, basandosi sul modello degli stati-nazione, percepivano lo spazio in modo riduttivo e statico considerandolo solo come la dimensione in cui avvengono le relazioni sociali. Le scienze politiche erano incorse in quello che il geografo John Agnew, riferendosi alle analisi dei rapporti tra stato e società, ha definito «*il "giacobinismo" di gran parte delle scienze sociali che ha condotto a un "silenzio ufficiale" circa il ruolo delle "località" o del "luogo" nel "mediare" la reale interdipendenza esistente tra le istituzioni dello stato e i processi sociali*» (1991: 2). Si è trattato insomma di una *trappola del territorio* (Agnew 1994) che ha portato a lungo a non dare alla dimensione spaziale adeguata considerazione: a pensare lo spazio come un dato naturale e non, invece, come una dimensione socialmente costruita, prodotto delle azioni e delle percezioni umane.⁵

¹ Engel e Nugent (2010) annoverano tra i primi filosofi contemporanei a pensare lo spazio come categoria concettuale il tedesco Ernest Cassirer (1874-1945), mentre Edward Soja (1989) indica tra i precursori di una discussione sulla spazialità Martin Heidegger (1889-1976) e Jean-Paul Sartre (1905-1980). Engel, Nugent e Soja concordano nel ritenere l'opera del filosofo Henri Lefebvre, *La production de l'espace* (1972), la prima elaborazione teorica sullo spazio e la spazialità. Nel processo di rivalutazione della dimensione spaziale in filosofia e nella altre scienze umane John Agnew (1987) e Soja (1996) sottolineano inoltre il ruolo avuto da Michel Foucault.

² Espressione che è stata poi ripresa da Engel e Nugent (2010) ad indicare appunto la forte attenzione conferita allo spazio negli studi sull'Africa.

³ Allen M. Howard (1976: 365) ricorda tuttavia come nella storiografia europea e americana vi fossero state collaborazioni tra geografi, storici ed economisti nello studio di realtà regionali già tra gli anni Sessanta e Settanta del Novecento. Secondo Howard invece, questa interdisciplinarietà era invece quasi assente, con qualche eccezione, per quanto riguarda gli studi storici sull'Africa subsahariana.

⁴ Soja (1996 e 1999) propone inoltre un nuovo modello di analisi che lui stesso definisce *thirdspace*, indicando con questa espressione la necessità di superare la marginalità in cui è stato confinato il fattore della dimensione spaziale, cui va dedicato nelle scienze sociali un'attenzione non inferiore a quella attribuita alle ricerche storiche e antropologiche. Nel sottolineare la multidimensionalità in cui gli uomini vivono Soja invita dunque le scienze umane a seguire un'analisi "trialettica", a tenere conto cioè di tutte e tre le prospettive di analisi.

⁵ Cfr. anche Soja 1996 e i saggi raccolti in Massey, Allen e Sarre 1999.

Anche in antropologia prima della riflessione post-moderna lo spazio era percepito quasi come un tutt'uno con la "natura", come una sorta di contenitore ben circoscritto e definito di una determinata comunità, delle sue tradizioni, istituzioni e consuetudini (Olwing e Hastrup 1997), come parte di quel fattore ambientale che si riteneva influisse sulla formazione e sull'elaborazione della "cultura" di un determinato gruppo umano in uno specifico contesto geografico (Steward 1955; Polgar 1974; Ellen 1982). Luoghi e culture erano insomma considerati strettamente associati gli uni alle altre. Così è stato appunto fino agli anni Ottanta e Novanta del Novecento, quando i concetti di spazio e di luogo sono diventati oggetto di dibattito anche nella letteratura antropologica, in quanto entrambi necessari alla riflessione sui fenomeni di rapida globalizzazione che hanno caratterizzato la nostra epoca e tuttora la contraddistinguono.

Si è parlato allora, per esempio, di *delocalizzazione* delle culture (*inter alia* Kearney 1995 e Massey 1996) intendendo con ciò la capacità delle culture stesse di svincolarsi dal territorio e dai suoi abitanti.⁶ Si è teorizzata la nozione di luoghi come *spazi praticati* (Olwing e Hastrup 1997),⁷ non più intesi solo come realtà territoriali, ma anche e soprattutto come prodotti culturali storicamente determinati, costruiti, strutturati e formati dalle relazioni presenti e passate degli uomini che, vivendo in quelle località, hanno dato e danno loro forma.⁸ Le culture non devono per forza essere "localizzate", associate cioè a territori fissi e determinati come nella vecchia antropologia: anche nei contesti più mobili e deterritorializzati, come ad esempio quelli determinati da flussi migratori, si trovano infatti "siti di cultura", ovvero luoghi che svolgono un ruolo centrale per l'elaborazione di identità comuni in relazione a coloro che vi vivono e conferiscono loro significati o funzioni particolari. Karen Fog Olwing e Kirsten Hastrup hanno fatto riferimento in particolare al caso dei templi e delle case di famiglia: siti locali e al contempo globali, nodi che tengono insieme legami transnazionali. Nella stessa ottica, in relazione all'*Homecoming*

⁶ Altro concetto elaborato dalle riflessioni sulle relazioni tra cultura e ambiente è quello di paesaggio culturale. *Inter alia* cfr. Turri 1983.

⁷ L'idea di spazi praticati si rifà anche a Michel De Certeau (1980).

⁸ Secondo Olwing e Hastrup la ricerca etnografica deve quindi distaccarsi dall'associazione fissa e rigida tra culture e aree geografiche e la pratica etnografica deve seguire quella che le due studiose definiscono un'analisi processuale, che cioè mostri quanto i luoghi siano prodotti storici nati da demarcazioni significative dello e nello spazio.

nero, possono essere considerati i forti e i castelli del Ghana in quanto luoghi o nodi identitari connessi ai commerci interatlantici, che hanno un ruolo essenziale nell'attrarre afroamericani (cfr. Capitolo V), per immaginare o progettare ritorni di discendenti di schiavi (cfr. Capitoli III e IV), per dare vita infine a nuove comunità (cfr. Capitolo V).

Il concetto stesso di *globalizzazione*, che ha influito a riflettere sul rapporto tra spazio e cultura, è divenuto uno strumento analitico quando inteso come «*una questione di aumento di interconnettività di lunga distanza, almeno tra confini nazionali, ma preferibilmente anche tra continenti*» (Hannerz 1996: 17). Nonostante la grande diffusione dell'idea di globalizzazione (cfr. *inter alia* Geschiere e Meyer 1999), non tutti l'hanno però ritenuta una categoria soddisfacente e adatta per riflettere sulla realtà. Per Frederick Cooper (2001), ad esempio, è un concetto troppo onnicomprensivo e assoluto per essere davvero utile: sminuisce o annulla il potere e l'importanza delle antiche storie di rapporti transnazionali, così come svia l'attenzione dalle reti e dalle istituzioni che hanno o possono avere in particolari contesti un ruolo nel determinare eventuali processi e fenomeni. Per Cooper, in altre parole, servono strumenti analitici più precisi, che sottolineino i legami spaziali tra fenomeni e la loro storicità, quali ad esempio, a seconda dei singoli casi di cui si tratta, quelli di rete, di relazioni e di internazionalizzazione.

In una prospettiva analoga si è collocato anche Arjun Appadurai (1996) che, sviluppando proprio il tema delle connessioni spaziali e delle culture, ha elaborato le nozioni di *flussi* e di *paesaggi identitari* (*ethno-scapes*). Con questi due concetti e metafore spaziali Appadurai ha definito quelle correnti globali che rendono così interattivo il mondo contemporaneo, da lui descritto come un sistema globale in cui i processi culturali si sviluppano sempre più attraverso flussi transnazionali di persone e di cose, mediante l'intreccio, la sovrapposizione, l'interazione istantanea e ad alta velocità della comunicazione e dei contatti tra uomini e, infine, mediante l'accentuata mobilità del materiale culturale. In un mondo siffatto, in un contesto globale così deterritorializzato, l'assunto antropologico di un'interrelazione tra spazio, stabilità e riproduzione culturale e una lettura dei processi culturali basata su una prospettiva spaziale centro/periferia erano per Appadurai inadeguati, legati a quella vecchia pratica etnografica contestata dall'antropologia post-moderna. Secondo l'antropologo,

compito dell'etnografia contemporanea era ed è invece quello di muoversi in un'ampia concezione di spazio, non in un semplice "luogo etnografico circoscritto". L'antropologia deve articolare la riflessione tra dimensioni diverse, comprendere qual è la natura della dimensione locale intesa come esperienza vissuta in un mondo in cui le formazioni identitarie operano sempre più secondo modi che trascendono confini territoriali specifici. In questa prospettiva tuttavia la dimensione locale non è semplicemente quella dove i processi globali si riflettono ed hanno effetto, ma, piuttosto, è il livello in cui, mediante particolari disgiunture tra quelli che Appadurai definisce flussi, gli attori sociali creano e realizzano le connessioni tra le varie dimensioni dando vita a nuovi prodotti culturali e a forme identitarie originali, ad un tempo locali e transnazionali.⁹

Le nozioni di flussi e di connessioni elaborate da Appadurai hanno avuto e hanno tuttora ampia diffusione in molte analisi antropologiche, in particolare quelle riguardanti fenomeni caratterizzati da una forte mobilità.¹⁰ Questi concetti risultano particolarmente efficaci ed utili per cogliere e per interpretare la complessità, la multidimensionalità e la mobilità di situazioni, processi e prodotti culturali. E' tuttavia necessario collocare correttamente nella storia questi fenomeni per non rischiare di dare di essi una lettura limitante o addirittura fuorviante (Cooper 2001 e Amselle 2001). A mio avviso infatti la nozione di flussi è particolarmente utile per lo studio dei ritorni di afroamericani in Ghana solo se non si dimentica che essi sono una rinnovata e ulteriore forma delle secolari interconnessioni tra Africa e Americhe (cfr. Capitolo I.6.b e I.6.c). Nel loro concreto realizzarsi queste interconnessioni sono uniche e originali, come per altro proprio Appadurai ha efficacemente sottolineato nel discutere dei prodotti e dei fenomeni culturali risultanti dall'incontro di questi flussi globali in specifiche località.

⁹ Secondo questa visione la globalizzazione non conduce ad un'omogeneizzazione culturale, come molti suoi teorici hanno paventato, perché quando un elemento da un ambito culturale passa ad un altro muta, non rimane lo stesso: ciò che trasmigra da una società ad un'altra tende sempre e rapidamente ad assumere fisionomie e significati "locali".

¹⁰ Ci si riferisce agli studi post-coloniali e sulla globalizzazione. Oltre alle opere cui si è già fatto riferimento in questo paragrafo cfr. anche Glick Schiller e Fouron 2001; Braziel e Mannur 2003.

Altra metafora spaziale tesa a cogliere le connessioni tra i concetti di cultura, spazio e identità e i legami tra spazio, differenze e cambiamenti culturali¹¹ è quella di *strade* elaborata da James Clifford (1994 e 1997). Nell'istanza di interpretare il mondo contemporaneo e di cogliere quei tratti di interconnettività e di mescolamento su cui si è soffermata tutta l'antropologia post-moderna, Clifford (1997) ha utilizzato il termine *routes* nelle sue molteplici valenze metaforiche: strade, itinerari, viaggi e rotte. Secondo l'antropologo mobilità e spostamento¹² sono caratteristiche costitutive delle culture, l'interconnessione tra di esse la regola; la dimensione della mobilità delle culture non può essere intesa solo in termini di trasferimento e di estensione. L'antropologia per Clifford ([1997] 2008: 14) deve quindi essere *translocale* come l'oggetto di cui si occupa, frutto dell'intersecarsi di livelli regionali, nazionali e transnazionali. Clifford fa proprie infatti le nozioni di flussi e di paesaggi elaborate da Appadurai ed anche e soprattutto quelle di "creolizzazione", di ibridismo e di meticciamento che autori diversi (*inter alia* Glissant 1981; Hannerz 1992 e 1996; Canclini 1990; Amselle 1999; cfr. anche Stewart 2007) hanno elaborato quali allegorie di quella mobilità e connettività proprie ai fenomeni e ai prodotti culturali dell'epoca contemporanea e che portano ai sincretismi costitutivi delle culture.

Di *connessioni* ha parlato in particolare Jean-Loup Amselle (2001) che per spiegare la complessità dell'Africa occidentale e della storia umana in generale ha utilizzato i concetti di meticcio e di meticciamento (Amselle 1999), poi però abbandonati in quanto a suo dire troppo legati alla biologia e, soprattutto, perché sottintendenti in un certo qual modo un'idea di una qualche passata purezza culturale originaria, in seguito perduta con l'accrescersi dei contatti umani e con la conseguente mescolanza di culture (Amselle 2001).¹³ Pur se in accordo con la visione di un mondo globalizzato composto da un miscuglio di culture, anche Amselle ritiene che gran parte delle formulazioni teoriche post-moderne, come quelle di Appadurai ma anche di Clifford, abbiano spesso un

¹¹ A questo proposito si veda anche Gupta e Ferguson 1992, 1997a e 1997b, su cui si tornerà pure più avanti.

¹² Mobilità e spostamento intesi in senso fisico ma anche simbolico, nel senso che si può viaggiare anche attraverso strumenti e canali di mobilità che non prevedono reali spostamenti. Cfr. Clifford [1997] 2008: 39.

¹³ Per gli stessi motivi Amselle ha ripudiato anche il termine creolizzazione che la linguistica ha mutuato dalla biologia.

forte limite nell'assenza di storicizzazione,¹⁴ abbiano il difetto di non aver sempre operato riflessioni di lunga durata e dunque di non intendere che tutte le culture, e non solo quelle odierne, sono il prodotto storico di connessioni. Storicizzare per l'antropologo francese significa comprendere che la globalizzazione non è fenomeno caratteristico della nostra epoca post-coloniale, ma è il frutto di una serie di processi iniziatisi molto tempo fa, basti pensare ad esempio, come riporta lo stesso Amselle (2001: 51), ai processi di islamizzazione dell'Africa occidentale che hanno avuto inizio almeno dal X secolo. I fenomeni osservati dall'antropologia hanno radici storiche che vanno analizzate nelle loro cause e nel loro divenire. E' proprio per sottolineare questi aspetti che lo studioso ha costruito la sua analisi parlando di *connessioni*, rifacendosi a una metafora elettrica o informatica (ma che a sua volta si richiama ad una dimensione spaziale) con la quale «*si riesce a mettere al centro della riflessione l'idea di triangolazione, cioè di ricorso ad un terzo elemento per fondare la propria identità*» (Amselle 2001: 7).¹⁵

In questa tesi più che di *globalizzazione*, di *flussi* o di *strade* è apparsa particolarmente utile l'idea delle *connessioni*. Si è fatta propria la prospettiva di Amselle di disconnettere gli oggetti della ricerca per comprenderne i processi di formazione: analizzare per connessioni consente efficacemente di afferrare la storicità, la politicità, la contingenza e la costruttività del contemporaneo *Homecoming* afroamericano. Molte delle ricerche sui viaggi delle origini compiuti in Ghana, a mio avviso non colgono appieno il significato dei fenomeni indagati proprio perché non riconnessi ai contesti storici, sociali e politici nei quali si collocano e dai quali sono determinati.¹⁶ Per comprendere le forme odierne dei ritorni afroamericani in Ghana – ed è questo l'assunto della presente ricerca – occorre per l'appunto esaminarli in un più ampio

¹⁴ Le critiche mosse da Amselle alle posizioni dell'antropologia nord americana post-moderna sono molteplici; tra le altre, in relazione alla pratica etnografica e al concetto di campo, vi è quella di non operare un'analisi che vada al di là del periodo coloniale e per tanto di cadere in contraddizione. Amselle sottolinea infatti che se l'epoca contemporanea fosse davvero diversa dalle precedenti a causa dell'odierna globalizzazione, ciò implicherebbe che fossero esistite in precedenza culture “chiuse” alle quali sia possibile applicare quei metodi di ricerca intensiva e localizzata utilizzati da Bronislaw Malinowski, metodi che l'antropologia americana post-moderna ha aspramente criticato e rigettato (cfr. Amselle 2001, Capitolo I).

¹⁵ Non troppo diversa è la metafora dell'atlantico nero elaborata da Paul Gilroy (1993) come critica al modello afrocetrico nordamericano e di cui parleremo tra breve.

¹⁶ Riterrei che questa critica possa essere espressa in relazione ad esempio ai lavori di Osei Tutu 2002 e 2007; Finley 2004; MacGonagle 2006; Benton e Shabazz 2009.

contesto sia storico che spaziale, in altre parole è necessario approfondire i legami che in vario modo, a seconda delle congiunture storiche, hanno collegato e collegano varie zone dell'Africa, in particolare occidentale, con l'America centro-settentrionale. Un'attenzione alla dimensione spaziale consente di cogliere processi, sfumature e relazioni che sono dietro a determinati fenomeni e la loro complessità e ricchezza. In riferimento alla dispersione di persone di origine africana tra Africa, Americhe ed Europa, è ad esempio grazie all'idea di reti e di relazioni che Paul Gilroy (1993) ha sviluppato interessanti considerazioni intorno al tema dell'Atlantico nero, metafora spaziale degli scambi, dei contatti e delle connessioni tra i continenti coinvolti nei commerci schiavistici.

Come si vedrà nel prossimo paragrafo la prospettiva di studio antropologica per reti e connessioni ha punti di contatto con il metodo dell'analisi spaziale, particolarmente usato nella storiografia africanistica dell'ultimo decennio.

VI.3 L'analisi spaziale e la storiografia africanistica: regioni, nodi e reti dei ritorni

Come si è detto in apertura del paragrafo precedente un cambiamento nel modo in cui la categoria di spazio è stata concepita e utilizzata nelle scienze umane è avvenuto negli anni Novanta del Novecento. Engel e Nugent (2010) hanno sottolineato come la svolta spaziale nella sua applicazione agli studi africanistici abbia avuto ulteriori ragioni proprio in relazione a quello specifico momento storico. il "fallimento" in Africa del modello degli stati-nazione, tipologia statuale questa su cui si incentrava all'epoca l'attenzione degli studi di scienze politiche, ha suscitato infatti tra gli africanisti interesse e riflessione per nuovi luoghi e dimensioni spaziali: *«questi possono essere localizzati ai*

margini geografici, nelle zone interne di frontiera ed anche nelle capitali dove negli ultimi decenni sono proliferati nuovi ed incontrollati insediamenti urbani; quel che essi hanno in comune è che non sono costituiti dallo stato e anzi in buona parte sono lasciati a loro stessi» (Engel e Nugent 2010: 3). Per Engel e Nugent, inoltre, altra caratteristica sostanziale della svolta spaziale negli studi africanistici è stato il superamento dell'analisi delle stratificazioni sociali e dei rapporti tra classi e stato, in favore dell'osservazione delle reti e dei legami che creano connessioni e obblighi: di qui l'avvio degli studi sui processi migratori, sulle diaspore e sulle politiche di appartenenza. Negli studi sull'Africa in generale, sia storici che antropologici, lo spazio è quindi divenuto una categoria analitica che, tra gli altri effetti, ha permesso di cogliere movimenti e processi transnazionali tra dimensioni locali e globali.

La storiografia sull'Africa ha sviluppato solo recentemente, a parte alcune anticipazioni già negli anni Sessanta e Settanta del Novecento,¹⁷ un filone di ricerche in cui la spazialità ha assunto il carattere di categoria concettuale tesa a meglio comprendere i radicali cambiamenti avvenuti nell'Africa subsahariana nel corso dei secoli.¹⁸ La centralità dello spazio è stata formalizzata nella cosiddetta teoria dell'analisi spaziale che, per Allen M. Howard e Richard M. Shain (2005), sottolinea i nessi esistenti in Africa tra spazio e tempo, senza per altro definire precise metodiche applicative e senza escludere il ricorso anche ad altri strumenti di indagine. Con il termine spaziale infatti ci si riferisce semplicemente alle *«relazioni tra gruppi, luoghi, segmenti di reti, sub-regioni e altre entità che hanno una distribuzione sul territorio»* (Howard 1976: 366): *«l'analisi spaziale non è tracciare mappe di tratti o “aree culturali”, ma riguarda piuttosto forme di integrazione e comunicazione che hanno formato regioni o le hanno mantenute»* (Howard e Shain 2005: 71).

La prospettiva da cui muovono Howard e Shain è la considerazione dello spazio sociale non come qualcosa di semplicemente esistente “là fuori”, né come uno sfondo passivo degli eventi; nelle realtà umane al contrario la

¹⁷ Per quanto riguarda il Ghana in particolare cfr. Dickson 1969 e più in generale Howard 1976.

¹⁸ Impliciti in questi cambiamenti sono per Howard (2010: 11) una maggiore integrazione con mercati e idee globali, una massiccia crescita e spostamenti delle popolazioni, forti modifiche nei processi lavorativi, investimenti nell'ambiente e nelle infrastrutture, trasformazioni nelle strutture politiche.

componente spaziale, come quella temporale, è, piuttosto, in costante cambiamento perché essa, effetto dell'accumulazione di azioni e pensieri del passato, esercita anche una forte influenza sull'azione e sui pensieri contemporanei. Mediante un'analisi del fattore spaziale si mira quindi a cogliere, anche da un punto di vista storico, come forze globali e regionali abbiano influito nel modellare spazi locali e come lo spazio sia un fattore attivo e determinate nella storia (Howard 2010: 11 e 12).

Howard (2010) distingue tre tipi differenti di spazio: quello fisico, quello sociale e quello analitico. Il primo è la dimensione nella quale si muovono le persone ed è oggetto di studio della fisica; il secondo è quello costruito dalle relazioni, dalle percezioni, dai significati e dalla materialità che gli conferiscono le persone; il terzo è una costruzione mentale astratta elaborata dagli uomini per comprendere i primi due tipi di spazio. Nella prospettiva dell'analisi spaziale lo spazio sociale è il più importante, ma allo stesso tempo non può essere compreso se isolato dalle altre due tipologie da cui dipende e con cui è interrelato. Secondo Howard è lo spazio fisico infatti a divenire sociale nel momento in cui le persone interagiscono e creano relazioni, costruiscono e attribuiscono un nome alle cose, conferiscono particolari significati a determinati luoghi, percepiscono similitudini e differenze tra località o compiono ragionamenti sulle relazioni tra le persone distribuite sul territorio. Tutte queste azioni, sottolinea ancora Howard, sono spesso fonte di contestazioni, ma all'interno di un gruppo di persone si raggiunge sempre, anche se a volte solo temporaneamente, un accordo generale o una comprensione comune circa lo spazio sociale.

Nell'analisi storica e sociologica delle realtà africane la svolta spaziale consiste nel guardare a questa dimensione sociale dello spazio prestando particolare attenzione ai significati attribuiti nel tempo a determinati luoghi, ai modi in cui il potere tenta di modellarli ed anche alle relazioni sorte tra gli individui all'interno di un territorio. Nell'applicare il metodo dell'analisi spaziale al caso concreto dei ritorni afroamericani in Ghana si è trattato dunque di osservare, cogliere e analizzare i diversi significati attribuiti nel tempo, a seconda delle contingenze storiche, ai forti costieri (cfr. Capitoli IV e V), ma anche di riflettere sulle politiche relative a questi edifici messe in atto da

organizzazioni internazionali, dal governo ghanese e da attivisti afroamericani e sulle contese che ne sono derivate, come si è detto nel discutere delle località della Central Region più coinvolte nel turismo delle origini (cfr. Capitolo II.3). Tutto ciò ha richiesto infine uno sforzo per comprendere e ricostruire le reti e le relazioni che i ritorni – reali o immaginati – sono andati creando tra la Western Region, Accra, il Ghana intero, la Virginia e più in generale gli Stati Uniti.

Nell'uso del metodo dell'analisi spaziale, sia in antropologia che nella storia dell'Africa, elemento comune è il voler focalizzare la riflessione «*sui processi spaziali che collegano e incrociano i centri*» in quanto «*un approccio interattivo verso i luoghi illumina i legami tra le persone e le reti mediante cui gli individui trasformano possibilità in realtà*» (Howard e Shain 2005: 12). In altre parole ogni ricerca, sia storiografica che antropologica, deve tendere – ed è l'aspetto su cui si è costruito il presente lavoro – a comprendere che i fenomeni localmente osservati sono influenzati da ambiti più vasti, che contribuiscono a modellare lo spazio creando quelle che l'analisi spaziale africanistica definisce regioni.

Secondo Jan Bender Shetler (2005)¹⁹ le *regioni* possono essere definite come estensioni geografiche di reti di interazione tra varie comunità locali. Shain (2005) ha sottolineato inoltre che le regioni possono essere discontinue, cioè non occupare spazi contigui: una regione può infatti intersecarsi con altre all'interno del medesimo territorio e, soprattutto, è un prodotto processuale temporalmente determinato, frutto provvisorio e mutevole di azioni, di ideologie, di rapporti economici e di potere. Secondo Howard (2010) le regioni sono originate e mantenute in essere da azioni e mobilità di persone e di gruppi e da flussi di ogni tipo. Le regioni dunque non sono solo categorie analitiche, ma spazi reali in quanto percepiti come tali dalle persone.

Applicare una prospettiva di questo genere ai ritorni in Ghana dei discendenti della tratta negriera atlantica e provare ad utilizzare questa griglia

¹⁹ Bender Shetler ha applicato l'analisi spaziale nello studio delle comunità di agricoltori del Serengeti occidentale che nella seconda metà del 1800, a seguito degli attacchi masai, si riorganizzarono a livello sociale e territoriale. Nell'interpretazione della studiosa la riorganizzazione portò, con il formarsi di nuove identità comuni e di un nuovo senso di appartenenza, anche la realizzazione di un nuovo assetto spaziale che ha avuto riflesso pure nell'affermarsi di un'altra e differente narrazione delle proprie origini, metafora della nuova costruzione identitaria.

concettuale nei casi studio che ho presentato, significa ritenere che quel commercio di schiavi abbia modellato particolari regioni tra Africa e Americhe creando reti attorno a specifici nodi. Questi nodi possono essere persone, mercanti, cacciatori di schiavi ecc., o possono essere anche costituiti da località: le zone ove avvennero razzie di schiavi, mercati negrieri, regni particolarmente coinvolti nella tratta o i porti al di qua e al di là dell'oceano Atlantico punti di partenza e di arrivo delle navi cariche di merce umana. La tratta transatlantica, in altre parole, ha avuto in Africa un forte impatto anche a livello spaziale determinando il formarsi di spazi sociali particolari o il declino, permanente o temporaneo, di altri. In Costa d'Oro, ad esempio, la ricerca e i commerci di schiavi hanno portato l'affermarsi del regno dell'Asante e degli stati fante (cfr. Capitolo I.4) ed anche la decadenza o l'abbandono di città e stati quali Begho²⁰ e Bono Manso;²¹ questi ultimi invece costituivano in precedenza nodi importanti delle reti formate dai commerci transahariani di oro e di noce di kola, commerci che modellarono altre e differenti regioni tra Africa occidentale e Mediterraneo. Altro effetto dei commerci negrieri atlantici sullo spazio sociale è infine, come si è visto nel caso di Dixcove, anche il perdurare in alcune località del Ghana dell'uso del termine *twi adonko*, parola che ha connotazioni risalenti all'epoca della tratta e che rivela il permanere della consapevolezza di un'associazione spaziale tra schiavi, discendenti di schiavi e le aree settentrionali del paese da cui in effetti proveniva la maggior parte dei prigionieri o delle persone offerte in tributo al regno asante e alle altre

²⁰ Detta anche Bighu, è un'antica città situata nel Nord-Ovest dell'odierna regione Brong-Ahafo del Ghana, in un'area di transizione fra foresta e savana. Sito abitato già agli inizi dell'era cristiana, durante l'XI e il XII secolo crebbe come crocevia di traffici e durante il XIV e XV secolo ebbe un notevole sviluppo urbano come capitale del regno akan di Banda e grande emporio meridionale di merci quali oro, noci di kola, avorio e sale per i commercianti diula di Djénne. Diviso in quattro quartieri a base etnica e professionale, ospitava una cospicua presenza islamica; Begho era appunto il nodo di un'altra rete rispetto a una di quelle tracciate dai commerci interatlantici di schiavi, fu ad esempio cruciale nell'introduzione di elementi di cultura mande. Segnata da conflitti civili nel XVII secolo e investita poi dall'espansione dell'Asante, Begho decadde e fu abbandonata intorno agli anni Venti del XVIII secolo.

²¹ Bono Manso (o Bono Mansu) è un sito archeologico del Ghana, nella regione Brong-Ahafo. L'antica città di Bono Manso, situata come Begho in un'area di transizione tra savana e foresta, esisteva già nel XIII secolo, ma fu nel primo Quattrocento che si sviluppò come centro di produzione aurifera, collegato col mercato diula di Begho e come capitale del regno centralizzato di Bono, il più antico fra quelli akan di cui si abbia ricordo. Nel periodo del suo massimo splendore il centro urbano raggiunse gli otto-diecimila abitanti. Dopo la sottomissione da parte dell'Asante nel 1723, il centro politico si spostò a Takyiman e Bono Manso fu abbandonata; da allora la zona fu oggetto di numerose razzie schiavistiche. Cfr. anche Capitolo III nota 29.

realtà politiche della Costa d'Oro, persone che venivano poi destinate in parte al commercio schiavistico (cfr. Capitolo I.3, I.4 e Capitolo IV.5).

Le regioni del ritorno qui considerate sono costituite dalle aree interessate dai movimenti turistici e dai trasferimenti dei discendenti della tratta atlantica. Esse sono formate e delineate, come si è visto, dal vario intrecciarsi di reti attorno a nodi o punti di attrazione. Con il termine *nodi* ci si riferisce a tutti quei luoghi, a quegli edifici, a quelle persone, a quelle istituzioni che hanno un ruolo nell'incentivare i ritorni di afroamericani nel paese e più in generale in Africa e che in vario modo creano connessioni – ovvero reti – tra ritornati e movimenti pro-ritorno. Questi nodi possono essere luoghi fisici come un fiume, un mercato, un santuario o anche un ufficio distrettuale. Nel caso dei ritorni di afroamericani, i nodi sono per lo più costituiti da realtà legate alla tratta negriera. Nei capitoli IV e V si è visto ad esempio come presso Dixcove e Prince's Town vi siano forti di origine europea: essi possono essere considerati nodi fisici della rete dei ritorni, seguendo le definizioni di Howard, ed infatti ritorni di afroamericani sono realmente avvenuti in quei luoghi o sono localmente ritenuti possibili. Nodi di questa rete possono essere anche il fiume di Assin Manso, conosciuto come *Donkor Nsuo* (“il fiume dello schiavo”), ove i prigionieri venivano lavati prima di essere condotti sulla costa (cfr. Capitolo II.3.b), o i resti delle mura di fango erette a Gwollu per difendersi dai predatori di schiavi (cfr. Capitolo II.3). Un nodo infine può essere anche l'*African Burial Ground National Monument* di New York, di cui si è parlato nel IV capitolo,²² sorto laddove è stato recentemente rinvenuto un antico luogo di sepoltura della popolazione nera di quella città. Nella prospettiva dell'analisi spaziale i nodi possono essere costituiti anche da persone o da enti quali le organizzazioni internazionali e nazionali connesse alla valorizzazione della memoria della tratta atlantica come, ad esempio, l'UNESCO, il *Diaspora African Forum* o il *Ministry of Tourism and Diaspora Relations*. Possono essere considerati nodi anche le agenzie di viaggio specializzate nell'organizzazione per afroamericani di “tour delle origini” (cfr. Capitolo II.2) oppure, infine, gli attivisti pro-ritorno propugnatori in Ghana e nelle Americhe della causa afrocentrica e del Sionismo nero (cfr. Capitolo II.3).

²² Cfr. Capitolo IV.6 nota 51.

L'analisi spaziale, come si è detto, sviluppa la propria osservazione dal locale al globale, tende cioè a collegare processi e fenomeni specifici con ambiti più vasti tra cui flussi e movimenti transnazionali: le *reti* costituiscono lo strumento analitico che rende possibile questo processo. Secondo Howard e Shain le reti possono essere di vario tipo: commerciali, politiche, parentali, religiose, ideologiche e così via. Nel caso dei ritorni afroamericani l'elemento fondante è quello costituito dal traffico atlantico di schiavi: sono reti dunque intessute di memorie, di ideologie, di aspetti identitari, di relazioni politiche, conseguenze tutte dell'antico commercio di uomini dall'Africa alle Americhe.²³ Le reti derivate dalla tratta atlantica seguono in una certa misura le traiettorie spaziali del traffico schiavistico e mettono in contatto quelli che sono divenuti i nodi o i centri dei ritorni in Africa.²⁴ Le reti che nel loro insieme delineano le regioni del ritorno sono ad esempio i movimenti dell'Afrocentrismo, del Panafricanismo o del Sionismo nero (cfr. Capitolo I.5.a), le attività messe in piedi da attivisti del ritorno o gli itinerari proposti dalle agenzie che si occupano del turismo delle origini (cfr. Capitolo II.2 e II.2). Come si è visto nei casi etnografici considerati in questo studio, le reti e i nodi che le compongono non sono sempre in contatto tra loro; del resto, come spiegano Howard e Shain, le reti non presuppongono necessariamente scambi diretti tra i nodi che connettono: elemento unificante può essere, ad esempio, l'adesione comune ad un movimento o ad una religione. Le reti inoltre variano di densità ed estensione e mutano nel tempo così come nello spazio che è in continua trasformazione. Analizzare le relazioni e i contatti che creano connessioni e delineano regioni serve proprio a far luce sulla processualità, sulla contingenza, sulla storicità e sulla politicità di alcuni fenomeni e movimenti ed è quello che nei prossimi paragrafi si tenterà di fare utilizzando

²³ Non vengono qui naturalmente considerati gli spostamenti e le tratte rivolte verso l'Asia, l'Oriente, il Mediterraneo e l'Europa (cfr. Capitolo I).

²⁴ Le regioni sono anche il frutto di contingenze storiche e politiche, per questo i ritorni afroamericani non seguono semplicemente all'inverso le rotte mercantili negriere ma piuttosto i particolari legami storici e politici che hanno reso in tempi e congiunture differenti luoghi di ritorno, tra gli altri, la Sierra Leone, la Liberia e il Ghana. Questi paesi dell'Africa occidentale, già posti sotto l'egemonia britannica o statunitense e per questo anglofoni, hanno potuto sviluppare un rapporto particolare con il Nord America e i movimenti panafricanisti e sionisti colà sviluppatisi, a differenza di quanto verificatosi ad esempio in Congo o in Angola, territori che pur furono tra i maggiori serbatoi di schiavi (cfr. Capitolo I.2), ma che per motivi politici e linguistici, in quanto ex colonie belga, francese e portoghese, non hanno sviluppato legami particolari con il mondo anglosassone.

le nozioni di reti e di nodi nel riflettere su quanto emerso localmente a proposito dei ritorni.

VI.4 Per un'analisi spaziale tra Accra, Dixcove e Prince's Town

Per gli attivisti pro-ritorno il richiamo ad un'africanità ancestrale, oltre ad essere la base su cui si costruisce ed è motivata la volontà di creare connessioni o di tornare in Africa, è anche l'elemento su cui si tenta di costruire e rafforzare il sentimento di un'identità comune con gli africani. E' questo aspetto dunque a permeare e a sostenere le reti che hanno indotto e inducono il fenomeno dei ritorni di afroamericani nel continente. E' proprio sulla memoria della tratta atlantica, spesso molto differente tra i discendenti dei deportati e di coloro che invece rimasero in Africa (Akyeampong 2001; Holsey 2008), che i promotori e i protagonisti dei ritorni lavorano intessendo consapevolmente le proprie reti. Con la diffusione di altre e differenti memorie della schiavitù si persegue il fine di convalidare una specifica identità da un lato, dall'altro di rafforzare determinate iniziative e di propagare movimenti e ideologie. Spesso, come ricordato da Howard (2005: 75), alcune memorie sono indebolite, sono alterate o scompaiono del tutto a seguito del manifestarsi di nuove esigenze e del diffondersi di nuove o di altre percezioni identitarie in specifici luoghi e territori.

VI.4.a. I nodi dei ritorni

Secondo Howard, del quale in questa ricerca si seguono le indicazioni di metodo, i nodi che strutturano le regioni dei ritorni sono di varia natura. Elementi essenziali, come si è visto, sono i castelli, i forti e gli avamposti commerciali costieri:²⁵ *luoghi di contesa* (Bruner 1996) e ad un tempo *luoghi di memorie* (Nora 1989). I forti e i castelli del Ghana costituiscono un esempio perspicuo della variabilità delle percezioni spaziali, del loro essere prodotto storico di forze e di flussi sia globali che locali. Solo con il diffondersi e con l'affermarsi di sensibilità, di movimenti, di correnti e di reti pro-ritorno questi edifici, intorno agli Ottanta del Novecento, sono gradualmente divenuti centri carichi di significato per il Sionismo nero e per il cosiddetto turismo delle origini: cardini geografici e simbolici su cui s'impennano i movimenti e le politiche dei ritorni. Sono proprio questi passaggi simbolico-semantiche e il nuovo ruolo attribuito a questi edifici da una serie di attori a renderli oggetto di contesa tra quanti conferiscono loro alcuni valori e quanti, contestandoli, ne sottolineano piuttosto quasi esclusivamente le relazioni con i traffici schiavistici. I significati specifici attribuiti ad alcuni luoghi non ne escludono altri: un edificio può divenire il nodo di una rete ed essere oggetto di particolari letture, ma può essere allo stesso tempo portatore anche di altri significati. Il contrasto nasce quando si cerca di far prevalere e imporre una lettura sulle altre (cfr. Capitolo II.3; Bruner 1996).

La molteplicità di letture che di un luogo possono essere proposte è emersa nel corso della ricerca a Dixcove e a Prince's Town. A Dixcove il Fort Metal Cross e la casa del mercante Mensah Kuma, localmente ritenuti elementi in grado di attirare movimenti turistici, sono considerati sotto varie prospettive. Entrambi gli edifici sono ritenuti luoghi provvisti di una certa sacralità: il forte in quanto fondato con un sacrificio umano e legato al primato di un *abusua* sul territorio, la casa di Mensah Kuma in quanto eretta da un *big man* di grande reputazione, luogo della sua sepoltura e dove è posto e custodito il seggio della

²⁵ Non solo in Ghana. Tra i tanti monumenti dell'Africa occidentale costiera che potrebbero essere ricordati penso, ad esempio, alla Maison des Esclaves dell'isola di Gorée in Senegal o al forte di São João Baptista a Ouidah in Benin.

famiglia. Entrambi gli edifici ricordano d'altra parte anche i rapporti commerciali con gli europei: essi vengono quindi connessi, ancorché non del tutto propriamente,²⁶ con la tratta negriera atlantica e, conseguentemente, sono considerati potenziali propiziatori di ritorni.

Quanto emerso a Prince's Town fornisce a mio avviso un esempio ancora più efficace di come un forte costiero possa essere portatore di una molteplicità dinamica di memorie. Il Fort Gross Friedrichsburg, come si è visto (cfr. Capitolo V), agli occhi degli abitanti di Prince's Town fino al 2006 e all'arrivo afroamericano aveva un ruolo prettamente di richiamo turistico, soprattutto in relazione con la Germania. Dopo i contatti con il CAAGRI ha acquisito invece anche e soprattutto la valenza di nodo per connettersi alla rete dei ritorni afroamericani. Tutto ciò esemplifica validamente a mio giudizio come i nodi non siano elementi univoci e fissi, ma piuttosto realtà mutevoli e soggettive che in determinati momenti della storia possono assumere significati e ruoli strategici per alcuni gruppi senza tuttavia perdere necessariamente le funzioni e i significati precedenti. I nodi possono collocarsi contemporaneamente in relazione a reti differenti.

Come si è già sottolineato i nodi possono essere costituiti anche da persone, enti e istituzioni. Un esempio al riguardo può essere il *W.E.B. Du Bois Memorial Centre for Pan African Culture* di Accra che costituisce un punto di riferimento per ritornati nordamericani e caraibici e che si propone al contempo come centro di interazione e di "educazione" tra ritornati e ghanesi.²⁷ In quanto mausoleo di uno dei padri del Panafricanismo, il *W.E.B. Du Bois Memorial Centre* è anche luogo nodale per la divulgazione tra i ghanesi del messaggio panafricanista, del pensiero afrocentrico e dell'ideologia del Sionismo nero.

Nodi del ritorno sono anche gli esponenti delle piccole ma attive comunità di afroamericani residenti in Ghana come quella di Elmina e di Cape Coast di

²⁶ Mi riferisco al fatto che in realtà il mercante Mensah Kuma è vissuto nella seconda metà dell'Ottocento, quando dunque i commerci schiavistici atlantici erano già stati aboliti (cfr. Capitolo IV.1).

²⁷ I vari gruppi di ritornati ed in particolari quelli da me intervistati presso il *W.E.B. Du Bois Memorial Centre for Pan African Culture* ritengono di doversi impegnare nell'insegnare ai ghanesi la storia afroamericana e nel trasmettere loro le conoscenze e capacità acquisite nella diaspora (cfr. anche Capitolo III). Impiego il termine educazione perché spesso, nel riferirsi alle attività riguardanti il ritorno, istituzioni ghanesi e soprattutto afroamericani ritornati hanno sottolineato la necessità di educare i ghanesi ad accogliere gli afroamericani.

cui fanno parte i coniugi Robinson e *Rabbi* Kohain Nathanyah HaLevi, direttore del PANAFEST (cfr. Capitolo II.3 e Capitolo III.5.a). Ricordo infine Leonard e Rosalind Jeffries, frequentatori assidui della Central Region e autentici perni degli odierni ritorni in Ghana di afroamericani (cfr. Capitolo II.3). Paladini dell'Afrocentrismo, i Jeffries sono oggi sostenitori radicali dell'unità culturale delle genti di origine africana, propugnatori dell'orgoglio nero e della necessità di far ritorno in Africa liberandola dall'egemonia bianca, da cui africani e afroamericani debbono sempre affrancarsi;²⁸ sono i nodi della prima tra le reti del ritorno che ora ricostruirò.

VI.4.b Tre reti dei ritorni

1. *Black Psychologist*

Con altri intellettuali d'origine africana, il gruppo cosiddetto dei *black psychologist* in particolare,²⁹ i coniugi Jeffries hanno creato e vanno intessendo tuttora una rete tra il Ghana e le Americhe. I membri di questo gruppo di intellettuali, di professionisti e di accademici afrocentrici – tra cui psicologi, storici, critici d'arte – investiti talora in Ghana di titoli onorifici tradizionali, hanno stabilito rapporti con comunità e istituzioni ghanesi, con gruppi di neri americani, studenti universitari in particolare. Invitati all'inaugurazione del *Joseph Project* nell'estate 2007, i coniugi Jeffries hanno riproposto con forza in quell'occasione il loro invito a liberare l'Africa dall'egemonia bianca e asiatica mediante la creazione di un *black network* socio-politico ed economico.³⁰ Di questa rete i Jeffries intenderebbero essere un nodo fondamentale: all'organizzazione cui attendono da tempo di viaggi in Ghana per

²⁸ In Internet sono diffusi gli innumerevoli discorsi di Leonard Jeffries. Cfr. www.youtube.com/watch?v=hxUMhYII504&feature=related.

²⁹ Cfr. Capitolo II.2 e II.3.b.

³⁰ Mi riferisco alle parole pronunciate da Leonard Jeffries in occasione dell'*Emancipation Day* ad Assin Manso il 1 agosto 2007. Per Jeffries l'Africa andrebbe riscattata favorendo le imprese e gli investimenti di persone di origine africana ed anche il loro trasferimento in Africa e il loro coinvolgimento politico nei governi delle varie nazioni africane.

afroamericani alla riscoperta delle loro radici, hanno unito il progetto di istituire una fondazione intitolata al panafricanista James E.K. Aggrey³¹ e al teorico afrocentrico John Henrik Clarke da collocare nel forte di Anomabu.³² Nelle aspettative dei coniugi Jeffries la fondazione avrebbe dovuto costituire una sede di propaganda dell'Afrocentrismo, essere quindi elemento nodale della rete che avrebbe dovuto unire Anomabu ad Accra, a Kumasi (dove spesso la coppia risiede),³³ agli Stati Uniti e potenzialmente a qualsiasi altro luogo ove si trovi una comunità di figli della diaspora atlantica. L'indicazione del forte di Anomabu come sede della fondazione ha un'alta valenza simbolica in quanto il forte stesso fu teatro di uno dei maggiori mercati negrieri della costa. Il progetto è tuttavia fallito. Dal 2009 il forte è stato richiesto in gestione al *Ghana Museums and Monuments Board* anche dalla onlus Amicus presieduta dal reverendo Cesar Atuire, sacerdote cattolico ghanese.³⁴ L'edificio è entrato così a essere oggetto delle mire di due tra le molteplici reti che attraversano oggi il Ghana: quella afrocentrica intessuta dal gruppo dei *black*

³¹ Figlio di "King Aggrey di Cape Coast", un personaggio rilevante nella politica della Gold Coast (cfr. nota 79 del Capitolo II), J.E.K. Aggrey (1875-1927) fu un intellettuale, missionario ed educatore di Anomabu. Dopo aver studiato sia in Costa d'Oro che negli Stati Uniti, dove si addottorò alla Columbia University (1923), Aggrey tornò in Costa d'Oro fondandovi insieme ad altri il prestigioso Achimota College; viaggiò frequentemente in molte colonie britanniche africane e negli Stati Uniti. Conosciuto anche come "Aggrey of Africa", si distinse come educatore affermando in particolare la necessità di integrazione e di armonia tra bianchi e neri ed impegnandosi contro qualsiasi forma di discriminazione scolastica sia di razza che di genere. Per maggiori approfondimenti si rimanda alla letteratura esistente tra cui Smith 1929 e Macartney 1949.

³² Località costiera tra Accra e Cape Coast, Anomabu è stato un importante centro mercantile. Nel 1630 gli olandesi vi costruirono un avamposto commerciale che abbandonarono nel 1664 a causa delle interferenze britanniche. Nel 1674 gli inglesi eressero in quella località un proprio forte, Fort Charles II, e grazie alle politiche non monopolistiche della *Royal African Company*, che consentivano di vendere i propri prodotti anche a non dipendenti della compagnia in cambio del 10% del ricavato della vendita, Anomabu divenne uno dei maggiori mercati di schiavi della Costa d'Oro. A causa di incomprensioni e malcontenti con la popolazione locale, nel 1731 gli inglesi abbandonarono la località distruggendo il forte per evitare che vi si insediassero compagnie di altre nazionalità. Nel 1751 i francesi tentarono di erigere una propria postazione e di inserirsi nei commerci locali, ma nel 1753 furono respinti dagli inglesi. Nello stesso anno il parlamento britannico stabilì la costruzione di un nuovo forte che fu completato nel 1757. Ampliato a metà Ottocento sotto il regno di William IV d'Inghilterra, l'edificio prese da allora il nome di Fort William. Cfr. Van Dantzig 1980.

³³ Non lontano da Kumasi, ad Agogo nell'Ashanti, Leonard Jeffries è stato insignito del titolo di *nkosuohene* (McCaskie 2009a).

³⁴ Cesar Atuire è amministratore delegato dell'Opera Romana Pellegrinaggi, importante organizzazione delle diocesi di Roma. Tra le attività progettate dalla onlus Amicus, fondata dal rev. Atuire nel 2002, è l'istituzione nel forte di Anomabu del Baobab College, centro universitario che intende essere «luogo di studio, formazione, riflessione, diffusione della cultura, incontro e accoglienza per giovani ghanesi, uomini e donne, che non sono "il problema" da risolvere, ma "la preziosa risorsa" per la soluzione dei problemi del Paese» (<http://www.amicus-onlus.org/it/cosa/university>).

psychologist e quella formata da questa associazione che si avvale delle molteplici possibilità di relazioni della Chiesa cattolica.

2. Il Diaspora African Forum

Di tutt'altro genere è la rete che mette capo al *Diaspora African Forum* (DAF), organismo istituito dall'Unione Africana nel 2006 nell'ambito dell'*Economic Social and Cultural Council of the African Union* (ECOSOCC) con lo scopo di «abbracciare e incoraggiare gli africani nella diaspora a tornare a casa e a partecipare pienamente allo sviluppo sociale ed economico della loro madrepatria»³⁵ (Cfr. Capitolo II.3). Si tratta di una rete, dalle grandi possibilità di ulteriore sviluppo, frutto sia di intrecci politici e diplomatici a livello internazionale e locale, sia di una serie di relazioni personali.

L'istituzione e l'attività del DAF sono strettamente legate a Erieka Bennett, *head of mission* dell'ente, un'afroamericana che da anni vive in Africa, un personaggio estremamente influente nell'ambito di organismi panafricani e del governo ghanese.³⁶ Bennett è inoltre in stretto contatto con personaggi africani e afroamericani assai noti quali ad esempio il rev. Jesse Louis Jackson, attivista statunitense per i diritti civili, Martin Luther King III e Julius Garvey, discendenti delle due celebri personalità, nonché lo storico Ali Mazrui.³⁷

Queste brevi indicazioni su Erieka Bennett, sul DAF e il carattere sovranazionale dell'ente bastano di per sé a tratteggiare l'estesissima rete di cui il DAF stesso costituisce un nodo. E' una rete in cui convivono e si fondono

³⁵ www.diasporaafricanforum.web.com.

³⁶ Erieka Bennett ha fra l'altro partecipato attivamente all'elaborazione dell'*African Growth and Opportunity Act* (AGOA) approvato dall'Unione Africana nel 2000, ha avuto un ruolo nella fondazione del *New Partnership for Africa's Development* (NEPAD), è consulente dell'*Economic Community Of West African States* (ECOWAS) e dal 2007 è consigliere del presidente del Ghana. Presidente dell'*African Communications Agency*, istituzione che promuove nel mondo l'immagine del continente africano, Bennett ha ricevuto importanti riconoscimenti a livello internazionale tra cui lo statunitense *Trumpet Awards* e il sudafricano *Pan African Women of Excellence Awards*; per l'attività specifica svolta al DAF la *World Bank and International Monetary Fund African Society* ha attribuito a Bennett nel 2007 il *Global Leadership Award*. Cfr. *Inter alia* www.diasporaafricanforum.web.com; <http://gh.linkedin.com/pub/erika-bennet/22/a48/34a>; www.asi.org.net.

³⁷ Questi sono solo alcuni dei più noti tra gli amici di Bennett e sostenitori del DAF; per una lista ben più ampia cfr. http://diasporaafricanforum.com/?page_id=2.

apporti di varia origine, internazionali e locali: dall'azione di intellettuali e imprenditori afroamericani, panafricanisti e talora afrocentrici, che intendono esercitare un ruolo attivo nel continente africano, a quella di circoli finanziari per lo più fortemente legati al Nord America³⁸ ed espressione di gruppi e *lobby* neri,³⁹ a quella infine di ambienti diplomatici e politici africani anche del più alto livello.⁴⁰

Prodotto come si è visto di una serie di relazioni politiche e diplomatiche, il DAF è al tempo stesso nodo di riferimento di un'altra rete: quella dei ritorni afroamericani in Ghana e in Africa. A questa rete se ne aggiungono anche altre, di piccole e grandi dimensioni: tutte promuovono e gestiscono i movimenti di ritorno e si propongono di farne il volano per incrementare lo sviluppo locale, prospettive queste che non possono non suscitare l'attenzione delle autorità africane. Non sorprende quindi che il DAF sia stato quasi subito coinvolto nel primo caso di ritorno in Ghana avvenuto dopo l'istituzione del *Joseph Project*: l'arrivo a Prince's Town di un gruppo di afroamericani che ha inserito quella comunità in una nuova rete, ben al di là dei progetti del governo ghanese.

3. *Prince's Town, CAAGRI, DAF e Ministry of Tourism and Diaspora Relations*

Nel caso di ritorno di Prince's Town e nel rapporto instauratosi tra gli afroamericani del CAAGRI e la comunità locale (o parte di essa) trova buona illustrazione e conferma quanto suggerito da Akhil Gupta e da James Ferguson (2002). Nel riflettere sulla spazialità, questi due antropologi hanno soffermato la loro attenzione sulla molteplicità di attori che caratterizza la realtà contemporanea e sulle difficoltà che gli stati nazionali odierni incontrano nel

³⁸ Costante nel DAF è l'attività di ricerca di fondi, favorita anche dall'istituzione a Washington di un proprio ufficio di coordinamento. Un esempio al riguardo è l'iniziativa denominata *Sankofa Wall*, la possibilità, per un'offerta minima di 100 dollari, di collocare una targa con il proprio nome o quello di un proprio antenato nella sede del centro ad Accra, quale gesto in qualche modo simbolico di un ritorno nella terra da cui i propri antenati furono portati via a forza.

³⁹ Il New Patriotic Party è particolarmente legato al Nord America dove sono emigrati molti sostenitori e esponenti di questo partito. Ne parleremo meglio nel prossimo paragrafo.

⁴⁰ Ricordo che tra gli amici di Bennett e tra i sostenitori delle sue attività vi è tra gli altri Kufuor, presidente del Ghana dal 2000 al 2008.

costruire e nell'affermare il proprio controllo sul territorio, in conseguenza della complessità recata dai flussi transnazionali e dagli attori sovranazionali con cui le comunità locali possono entrare in diretta relazione. Gupta e Ferguson hanno infatti invitato gli antropologi della contemporaneità ad osservare quella che è stata da loro definita la *spazializzazione dello stato*, ovvero quell'insieme di pratiche con cui uno stato cerca di imporre la propria autorità e il proprio controllo sul territorio nazionale. Occorre, in altre parole, che l'antropologia si occupi del ruolo svolto dallo stato nel formare e nell'ordinare le comunità locali che, nel loro insieme, costituiscono lo stato stesso (Gupta e Ferguson 2002: 981).

Secondo Gupta e Ferguson il ruolo dello stato e le modalità con cui esso si organizza territorialmente sono andati complicandosi con l'emergere della globalizzazione e con l'affermarsi di un'economia sovranazionale sempre più influente nella vita dei singoli paesi. Nel loro articolo i due antropologi si riferivano ai tanti attori sociali che oggi caratterizzano le realtà politiche dei paesi ex-coloniali quali l'India e soprattutto l'Africa (*inter alia* Bellagamba 2009b; Bellagamba e Klute 2008; Ferguson 2006; Ubink 2008 e Valsecchi 2006a), tra cui le organizzazioni non governative e gli organismi internazionali. Con la loro dimensione sopranazionale questi ultimi infatti pongono nuove sfide ai processi di costruzione spaziale del potere: può succedere a volte che essi scavalchino il governo centrale entrando in rapporto diretto con le comunità locali ed inserendole in reti transnazionali in cui i governi hanno una partecipazione e un controllo solo parziali e, soprattutto, non scontati. Di questa molteplicità di attori di cui parlavano Gupta e Ferguson a proposito delle contemporanee spazializzazioni di potere fanno parte anche, a mio avviso, i ritorni di afroamericani: si tratta infatti di movimenti transnazionali (come lo fu il commercio negriero di cui in qualche modo sono conseguenza) che collegano località del continente africano con altre americane, formando talora reti e comunità transatlantiche che congiungono le Americhe con il Ghana e più in generale con l'Africa. Queste reti e questi movimenti spesso coinvolgono direttamente le comunità locali che si rivelano particolarmente capaci di intercettare questi flussi e utilizzarli a proprio beneficio. Si pensi, ad esempio, a quelle comunità che hanno creato il titolo di "capo dello sviluppo e

del progresso” conferendolo a visitatori e filantropi afroamericani o a concittadini emigrati all’estero (cfr. Capitolo III.3). Ancor più perspicuo al riguardo è appunto il caso di Prince’s Town (cfr. Capitolo V) ove un ritorno di afroamericani ha connesso una cittadina della Western Region del Ghana con la Virginia e con Accra. Questo ritorno ha inserito quella comunità in una rete di intrecci in cui hanno parte movimenti afroamericani, ideologie e iniziative panafricaniste, ricerche identitarie, aspirazioni politiche di capi locali ma anche il governo ghanese con i suoi progetti. Quest’ultimo è entrato solo in un secondo momento in questa rete e ha dovuto imporre la propria presenza e autorità su di un fenomeno, quello appunto del ritorno a Prince’s Town di afroamericani, che aveva inizialmente del tutto trascurato il governo e le politiche da esso promosse. Nel caso dell’*Homecoming* afroamericano in Ghana, l’invito di Gupta e Ferguson ad un’analisi spaziale serve dunque a mio avviso a sottolineare non tanto o non solo la spazializzazione dello stato, ma anche e piuttosto quella del potere in generale, cioè dei rapporti politici che i ritorni dall’antica diaspora atlantica mettono o possono mettere in campo.

Quanto accaduto a Prince’s Town è avvenuto al di fuori dei progetti e delle sollecitazioni del *Ministry of Tourism and Diaspora Relations*. Gli esponenti del CAAGRI infatti, promotori e protagonisti di quel ritorno, non erano a conoscenza del *Joseph Project*; giunti a Prince’s Town indipendentemente dall’invito promosso dal governo ghanese mediante il progetto, hanno trovato ciò che cercavano nell’incontro con la comunità locale senza avvertire la necessità di entrare in rapporto diretto con il ministero. Il capo locale Ndama Kundumuah IV e i suoi sostenitori hanno gestito a loro volta l’incontro a proprio beneficio senza farne partecipi le autorità ministeriali ad Accra o anche quelle distrettuali ad Agona Nkwanta (cfr. Capitolo II.4). Come si è detto nel V capitolo, il coinvolgimento del *Ministry of Tourism and Diaspora Relations* è avvenuto solo in un secondo tempo quando, con l’appoggio anche dell’ambasciatrice statunitense e del DAF, una delegazione di cittadini di Prince’s Town e *nana* Ndama Kundumuah IV hanno chiesto il rilascio del passaporto per recarsi negli Stati Uniti a ricambiare la visita degli afroamericani.

In quella fase Prince's Town e Fredericksburg venivano a essere coinvolte in una nuova rete di cui facevano parte vari attori, di livello anche internazionale, e dalla quale paradossalmente era invece escluso il governo ghanese che, con il varo del *Joseph Project* nel 2007, aveva inteso incentivare e concretizzare il suo proporre il Ghana come madrepatria per tutti gli africani dell'antica diaspora atlantica. Quanto avvenuto a Prince's Town potrebbe di primo acchito apparire un esemplare realizzazione di ciò che il *Joseph Project* prevedeva: il ritrovarsi dei protagonisti di un ritorno in una comunità locale è infatti proprio quanto auspicato dal progetto e non avrebbe potuto quindi che avere di per sé l'approvazione e il sostegno di Accra.

Prima di questo caso, il *Joseph Project* era più un proclama di intenti, nel solco di una rinnovata tradizione panafricanista specificamente ghanese, che un programma articolato nei suoi contenuti. La presentazione del *Joseph Project* in occasione del bicentenario dell'abolizione da parte britannica dei commerci interatlantici di schiavi, oltre che a ragioni ideali rispondeva anche e soprattutto ad assicurare grande visibilità mediatica al Ghana e agli esponenti del New Patriotic Party allora al potere. L'arrivo degli afroamericani a Prince's Town, nel dare conferma al ministero delle potenzialità del progetto,⁴¹ ha anche reso consapevole il governo della necessità di avere ruolo nel concreto svolgersi dei ritorni.⁴² Di qui appunto l'invio a Prince's Town da parte del *Ministry of Tourism and Diaspora Relations*, appena avuta conoscenza del fatto, di un funzionario e stretto collaboratore del ministro per dare istruzioni agli abitanti e per illustrare loro i benefici che il ritorno avrebbe recato alla comunità e a tutto il Ghana. Si voleva quindi da un lato assicurare l'effettivo successo di quel

⁴¹ Il ritorno a Prince's Town aveva particolare importanza per il *Ministry of Tourism and Diaspora Relations* in quanto avrebbe rappresentato il primo caso di successo del progetto da presentare all'opinione pubblica e alla stampa in risposta alle accuse di fallimento che gli erano state mosse contro.

⁴² La volontà del *Ministry of Tourism and Diaspora Relations* di esercitare un controllo sul *Joseph Project* non differisce da quella di vigilare su tutti i progetti turistici rivolti agli afroamericani. Ritenendo carenti le iniziative private nel settore del turismo delle origini, il ministero intende organizzare e gestire eventi di richiamo legati alla diaspora atlantica fino a quando l'iniziativa privata non sarà in grado di promuovere attività autonome in questo ambito. A questo proposito Hasty nella sua ricerca sull'*Emancipation Day* (2003a) sottolinea come il governo di Accra motivi questa sua linea di condotta con la convinzione che tra i suoi compiti vi sia anche quello di esercitare una duplice forma di protezione: mediante il controllo delle attività turistiche il ministero da un lato vuole tutelare i viaggiatori da eventuali inconvenienti, dall'altro intende proteggere i ghanesi da una possibile cattiva influenza o da comportamenti negativi degli stranieri.

ritorno, dall'altro affermare il ruolo e la presenza dell'autorità governativa. Significativa in questo senso la presenza a Fredericksburg in Virginia dell'ambasciatore del Ghana negli Stati Uniti e di funzionari ministeriali in occasione della visita della delegazione di Prince's Town e della cerimonia che ha sancito il gemellaggio tra le due cittadine.

Nell'ideare il *Joseph Project* le autorità governative avevano immaginato che le parti in causa fossero essenzialmente due,⁴³ governo nazionale e ritornanti, non aveva ipotizzato la possibilità da un lato che le autorità tradizionali avessero un ruolo indipendente rispetto al ministero, dall'altro che i ritornanti potessero autonomamente scegliere i propri interlocutori ghanesi ovvero potessero prediligere i rapporti con le autorità locali piuttosto che con quelle ministeriali. Gli attori coinvolti nel ritorno a Prince's Town sono usciti dunque dai piani di chi voleva essere il regista del *Joseph Project*, quasi inconsapevoli del fatto che il Ghana è una moderna realtà statale con puntuali politiche e strumenti di governo con i quali non si può non confrontarsi. Con il nuovo progetto *Sankɔfa* nell'ottobre 2009 (cfr. Capitolo V.4) il governo ghanese ha posto riparo a tutto ciò, ribadendo la propria volontà di far parte della rete intessuta con il ritorno a Prince's Town e con le attività ivi promosse dal CAAGRI; questo nuovo progetto vede coinvolti infatti tutti e tre gli attori: il ministero del turismo,⁴⁴ la comunità di Prince's Town e i ritornanti afroamericani alla ricerca delle proprie origini.

A Prince's Town si è manifestato anche l'interesse di organismi internazionali ad affermarsi anch'essi come nodi attivi e come registi dei ritorni. Ai tre principali protagonisti – comunità di Prince's Town, ritornanti e ministero – si è infatti aggiunto il DAF. Venuto a conoscenza dell'episodio di ritorno, questo organismo ha accolto con piacere l'avvenimento, ma non ha sentito la necessità di segnalarlo ai funzionari del *Ministry of Tourism and*

⁴³ Tutto ciò mi è stato personalmente confermato da Abeeke Dickson (Accra, 15/04/2009), funzionario governativo e stretto collaboratore del ministro Obetsebi-Lampitey. Lo stesso Dickson è stato inviato dal ministro a Prince's Town per istruire gli abitanti su come comportarsi con i ritornanti afroamericani.

⁴⁴ Il progetto *Sankɔfa* è stato siglato dopo le elezioni del dicembre 2008 che hanno visto la vittoria del National Democratic Congress (NDC) di John Atta Mills che ha riportato il nome del *Ministry of Tourism and Diaspora Relations* alla dicitura di *Ministry of Tourism*. (cfr. Capitolo I.3).

Diaspora Relations pur consapevole del grande interesse del governo ghanese per un ritorno che avrebbe segnato il primo successo del *Joseph Project*. Lo specifico episodio avvenuto a Prince's Town mette bene in luce quindi la variabilità e la dinamicità dei processi di costruzione delle reti in cui i vari attori o nodi esercitano ruoli, anch'essi mutevoli, in stretta relazione gli uni con gli altri ma non necessariamente coincidenti nei fini.

VI.5 Politicità e storicità dei ritorni contemporanei

Le reti sono dinamiche e mutevoli come le forze e le relazioni politiche che danno loro struttura: nell'applicare un'analisi spaziale a fenomeni contemporanei non si può non considerare anche la sfera politica nazionale, a differenza degli studi sul periodo pre-coloniale (Howard 1976; 2005 e 2010). Per cogliere appieno tutte le sfumature dei movimenti contemporanei di ritorno e dei fenomeni da essi suscitati occorre a mio avviso interrogarsi sul perché i due partiti che si sono alternati alla guida del Ghana dagli anni Novanta si siano interessati al fenomeno dell'*Homecoming* afroamericano. E' necessario dunque riflettere sui differenti motivi e sui modi con cui i vari governi, ora guidati dal National Democratic Congress (NDC) ora dal New Patriotic Party (NPP), hanno tentato di rispondere e di indirizzare quei movimenti.

Nel primo capitolo, nel trattare della ripresa di politiche panafricaniste compiuta da Rawlings negli anni Novanta con l'istituzione dell'*Emancipation Day* e del PANAFEST (cfr. Capitolo I.6.d), non si è accennato alla presenza dell'allora presidente al primo convegno annuale dei *black psychologist* tenutosi in Africa, ad Accra, nell'Agosto del 2000.

Nel discorso di apertura di quell'incontro,⁴⁵ riportato da McCaskie (2009a: 53), Rawlings diede il benvenuto ai partecipanti esortandoli ad instaurare

⁴⁵ Intitolato "*Sankofa, The Healers' Journey*".

nuove relazioni sociali ed economiche con l'Africa, a unirsi con i ghanesi per dare avvio ad un nuovo rinascimento africano. Pur invitando gli afroamericani a riscoprire le proprie origini, il presidente sottolineò peraltro con forza la necessità di guardare al futuro elaborando progetti economici per affrancare l'Africa dall'egemonia occidentale incarnatasi un tempo nei traffici atlantici, in seguito nel colonialismo e poi nei programmi economici stabiliti ed imposti dalla Banca Mondiale e dal Fondo Monetario Internazionale. L'intervento venne accolto con estremo favore, ben diversamente da quanto era accaduto due anni prima quando, come riferisce Hasty (2003a: 60 e 2003b: 143), Rawlings, in occasione dell'inaugurazione dell'*Emancipation Day*, aveva invece raggelato la platea afroamericana definendo la tratta atlantica una "benedizione" perché aveva diffuso nel mondo "un'armata" di africani. Con queste parole, pur se inopportune, il presidente del Ghana intendeva in realtà suscitare un sentimento di solidarietà tra le persone di origine africana e sottolineare la necessità che gli africani nella diaspora aiutassero economicamente il continente originario.

E' per ragioni di carattere essenzialmente economico e politico che Rawlings dopo anni di indifferenza per i temi della diaspora è andato manifestando un coinvolgimento e una sensibilità particolari per essi e per le istanze afroamericane. Questa apertura verso gli afroamericani e un "nuovo Panafricanismo" ha avuto inizio a partire dagli anni Ottanta con il graduale coinvolgimento del Ghana in quei processi di liberalizzazione economica e poi anche politica orchestrati dal Fondo Monetario Internazionale e dalla Banca Mondiale (Hasty 2003a e 2003b). La possibilità di ottenere fondi e prestiti aprendosi agli investimenti stranieri e al commercio internazionale, portò Rawlings a considerare il turismo, in particolare il promettente settore del turismo delle origini, quale chiave per accedere ai finanziamenti internazionali.⁴⁶ La stampa indipendente di quel periodo denunciò che il presidente si faceva in questo modo promotore più di un transafricanismo di

⁴⁶ Nel suo studio sulla stampa ghanese Hasty (2003b) ha sottolineato come proprio in quegli anni si è registrato un profondo cambiamento nel linguaggio e nelle retoriche utilizzate pubblicamente da Rawlings: «nei mezzi di comunicazione statale le immagini di clientelismo carismatico associate allo sviluppo nazionale sono state gradualmente sostituite dal linguaggio astratto di un'economia razionale e di una disciplina sociale, le condizioni necessarie per [ricevere] investimenti stranieri» (Hasty 2003b: 137).

natura economica che di un nuovo Panafricanismo (Hasty 2003b), richiamandosi ad una continuità tra il suo partito (NDC) e il Convention People's Party (CPP) di Kwame Nkrumah.

I motivi della sensibilità del NDC per le richieste afroamericane pro-ritorno erano anche di natura politica. Sia Hasty (2003a e 2003b) che McCaskie (2009a) hanno sottolineato come, con il perdurare della crisi economica negli anni Novanta e il sempre più evidente calo di consensi attorno a sé, il presidente temesse di incorrere in una sconfitta nelle elezioni del 2000. Preoccupato per le possibili accuse e per gli eventuali processi a seguito dei crimini commessi durante il suo regime, Rawlings, favorendo le istanze degli attivisti afroamericani, ritenne di poter trovare potenziali protettori, oltre che investitori. Nell'ultimo periodo in cui fu alla guida del paese s'iniziò infatti a lavorare all'*Act of Abode* che avrebbe conferito anche agli afroamericani la possibilità di ottenere la residenza ghanese e che fu poi approvato sotto il successivo governo (cfr. Capitolo III.5.a). Contrario a qualsiasi apertura alla diaspora ghanese contemporanea, in larga parte formata da oppositori del regime, il National Democratic Congress e Rawlings tendevano invece ad aprire parzialmente il paese agli stranieri, rivolgendosi in particolare agli attivisti afroamericani, accogliendone almeno in parte le richieste di concessione di maggiori diritti.⁴⁷

Con la vittoria nelle elezioni del 2000 del New Patriotic Party guidato da Kufuor sono radicalmente cambiate le politiche ghanesi per la diaspora afroamericana, non tanto nell'accoglienza riservata ai turisti delle origini e ai ritornati, ma con una presa di distanza dalle retoriche degli attivisti pro-ritorno più radicali. I rapporti tra il governo di Accra e i *black psychologist* si raffreddarono: il governo di Kufuor smise di sovvenzionare il PANAFEST e oppose soprattutto un netto rifiuto alle richieste di molti residenti afroamericani di ottenere la cittadinanza ghanese che il NPP, al contrario degli avversari politici, conferì ai ghanesi della diaspora contemporanea⁴⁸ tra le cui fila vi sono

⁴⁷ Per questi temi cfr. anche Akyeampong 2000.

⁴⁸ Mi riferisco all'emanazione nel 2001 della *Dual Citizenship Law*, legge che era stata fortemente osteggiata dal NDC (cfr. Capitolo III.5.a).

alcuni esponenti del partito e tanti suoi elettori, come si è poco fa detto, spesso oppositori politici di Rawlings fuggiti dal Ghana durante la sua dittatura.

Un allontanamento da un certo tipo di istanze afroamericane pro-ritorno particolarmente legate al New Democratic Congress avvenne, come ha sottolineato McCaskie (2009a), anche nell'Asante, la principale realtà politica tradizionale del Ghana, con la nomina nel 1999, poco prima della vittoria elettorale del NPP, di un nuovo *asantehene*, Osei Tutu II.⁴⁹ Con questa nomina si fecero più rigidi e selettivi i criteri per il conferimento del titolo di *nkosuohene*,⁵⁰ carica che prima, invece, durante il governo NDC veniva largamente attribuita ad afroamericani in linea con la lettura fatta da quel partito dei ritorni, ovvero nella prospettiva dei benefici economici e politici che ci si attendeva gli afroamericani ritornati portassero al Ghana e alle comunità che li avevano insigniti di quella carica. A mutare fu soprattutto la prospettiva con cui accogliere i "ritornati" all'interno delle comunità: essi furono considerati solo come una tra le opportunità di sviluppo per l'Asante,⁵¹ superando così un certo atteggiamento di passiva dipendenza da attese filantropiche (McCaskie 2009a) e la necessità di accogliere positivamente le retoriche afrocentriche.

Un'analoga attitudine in relazione ai ritorni afroamericani e agli attivisti pro-ritorno è avvenuta anche a livello governativo con il New Patriotic Party, soprattutto dopo la riconferma al potere ottenuta nelle elezioni del 2004. Il governo NPP è sembrato considerare i movimenti di ritorno afroamericani più sotto l'aspetto utilitaristico che non sotto quello ideologico mirando ai benefici che il turismo delle origini avrebbe potuto recare. Questo nuovo atteggiamento per le istanze afroamericane pro-ritorno si è fatto evidente nell'attribuzione nel

⁴⁹ Formatosi in Gran Bretagna ove studiò economia ed ebbe poi esperienze di lavoro presso grandi aziende nei settori della finanza e della gestione del personale, l'attuale *asantehene* si trasferì successivamente per circa un decennio in Canada per fare poi ritorno nel 1989 in Ghana ove aprì un'azienda di forniture per il settore minerario, azienda che dirige tuttora (cfr. <http://www.ghanaweb.com/GhanaHomePage/people/pop-up.php?ID=153>).

⁵⁰ McCaskie (2009a) riferisce che nell'Asante era avvenuta una vera e propria competizione per il controllo dei seggi di *nkosuohene* tra capi, sostenitori od oppositori, del New Democratic Congress.

⁵¹ Valsecchi (2006a) e McCaskie (2009a) sottolineano il ruolo avuto nel 2004 da Osei Tutu II nel favorire il governo nazionale nelle trattative con la Banca Mondiale e con il Fondo Monetario Internazionale. Osei Tutu II inoltre, amico personale del presidente della Banca Mondiale, è stata la prima autorità tradizionale di tutta l'Africa a ricevere direttamente un finanziamento dell'ente di quaranta milioni di dollari per progetti di sviluppo nel suo regno.

2006 delle competenze relative alla diaspora afroamericana al dicastero preposto al turismo. La stessa disposizione è emersa anche nel *Joseph Project* al di là delle retoriche accattivanti utilizzate ed è stata apertamente ribadita dallo stesso presidente Kufuor. Nel porgere il benvenuto a tutte le persone di origine africana in occasione dell'inaugurazione del nuovo progetto (Cfr. Capitolo III.2), il presidente infatti non ha mai unito la causa politico-economica ghanese a quella degli afroamericani più radicali e, diversamente da Rawlings, non si è espresso contro l'egemonia occidentale. In quell'occasione Kufuor ha piuttosto richiamato gli afroamericani giunti in visita in Ghana a sfruttare l'opportunità della loro permanenza nel paese per recuperare il proprio passato, conciliarsi con esso e perdonare coloro che vendettero i loro avi, tra costoro, *in primis*, gli antenati dei ghanesi di oggi. In quello stesso anno, come ha sottolineato McCaskie (2009a), in un discorso celebrativo per il bicentenario dell'abolizione da parte britannica della tratta schiavistica, il presidente ha additato il *New Partnership for Africa's Development* (NEPAD) quale esempio della miglior strada da seguire per lo sviluppo dell'Africa, una forma di collaborazione (e quasi di compensazione) del mondo occidentale verso il continente africano e, al tempo stesso, un nodo per connettersi con la diaspora africana. E' in questa prospettiva apertamente economica, più che politica e ideologica, che il Ghana del NPP ha aperto in effetti le sue porte al *Diaspora African Forum*, la cui direttrice non a caso ha sostenuto la creazione del NEPAD e ha partecipato ad essa (cfr.VI.4.b.2). Con il passaggio dal NDC al NPP al governo del Ghana e con il cambiamento degli orientamenti politici in tema di ritorni, alcune reti sono decadute (ad esempio quella costituita dai *black psychologist*) altre si sono formate e rafforzate (ad esempio quella intessuta dal *Diaspora African Forum*), inaugurando nuove strategie e forse una nuova fase dell'*Homecoming* afroamericano.

Nel 2009 il New Democratic Congress, con John Atta Mills, è tornato a vincere le elezioni in Ghana; tra le prime azioni del nuovo governo vi è stata quella di denominare il ministero competente in materia di turismo con la semplice dicitura di *Ministry of Tourism*. Da allora il governo NDC non ha intrapreso nessuna nuova azione nei confronti della diaspora afroamericana: l'*Emancipation Day* continua a svolgersi annualmente, il PANAFEST è

rimasto una fondazione privata senza finanziamenti statali, il *Joseph Project* non ha registrato significativi sviluppi ed anche quel *Sankofa Project*, istituito nel 2009 dal CAAGRI proprio con il neo-eletto governo NDC, non aveva avuto ancora effettiva realizzazione nel dicembre 2011. Del resto oggi Rawlings non ha più bisogno di alleanze politiche con attivisti afroamericani, l'*Homecoming* nero rimane in Ghana un semplice settore turistico e un investimento economico.



Figura 26. Il benvenuto ghanese ai “fratelli della diaspora” ad Elmina in occasione del lancio del *Joseph Project* nel 2007 (da Ministry of Tourism and Diasporan Relations 2007: 11).

Conclusioni

Come si è visto nel corso del lavoro le *regioni del ritorno*, non diversamente da strutture territoriali reali, hanno un ricco passato in cui a fasi di vitalità se ne sono alternate altre di scarso o minore dinamismo. Fondato sulla tratta atlantica e modellato da quell'esperienza, quel passato è frutto anche delle politiche coloniali, del problematico rapporto tra la popolazione statunitense di origine africana e il resto della società nel XIX e in buona parte del XX secolo, dei movimenti anticoloniali del Novecento, delle iniziative e dei progetti avviati in Africa sullo scorcio del secolo passato da organismi sovranazionali (UNESCO, UNWTO, ecc.) e soprattutto dai governi avvicendatisi alla guida del Ghana negli ultimi venti anni.

Nell'accostarsi a questa realtà così complessa, stratificata, variegata e intrisa di connotazioni ideologiche e di elementi identitari si pongono non pochi problemi. Mi riferisco a quella pretesa impossibilità che bianchi ed occidentali avrebbero ad avvicinarsi ai temi della tratta schiavistica, della diaspora afroamericana e del ritorno in quanto non personalmente partecipi di quelle esperienze dolorose. Questa posizione, presente in letteratura (Benton e Shabazz: 2009), è emersa più volte nel corso della ricerca etnografica nei colloqui che ho avuto con attivisti pro-ritorno residenti sia in Africa che nelle Americhe. A conclusione di questo lavoro ritengo di poter affermare il mio profondo disaccordo con questa tesi: da una parte infatti la comprensione di questi fenomeni è possibile a tutti coloro che si avvicinano a questi temi di ricerca con corrette metodologie e un adeguato bagaglio di conoscenze, dall'altra una distanza da una certa emotività ed un'estraneità a coinvolgimenti identitari consentono di essere liberi dai condizionamenti di questi filtri ideologici ed emozionali. In pieno accordo con quanto George Shepperson ha sottolineato fin dal 1968, sono peraltro persuasa che occorra nutrire molto rispetto anche per queste posizioni più radicali o irrazionali, in quanto manifestazione delle grandi sofferenze originate dalla schiavitù e acuite dalle discriminazioni razziali;

radicate anch'esse nella realtà storica queste sofferenze sono perciò da assumere come un necessario dato di riflessione intorno a questi temi.

Alla complessità di queste esperienze corrisponde in un certo senso una grande varietà di posizioni anche in relazione all'*Homecoming*. Se molteplici sono le modalità mediante le quali esprimere e realizzare l'appartenenza ad un luogo determinato e ad una particolare comunità, è pur vero che «*l'appartenenza è un qualche cosa legato alla sfera emotiva, al sentirsi "a casa"*» (Yuval Davis 2006: 197): non è sempre dunque uno *status* spiegabile e documentabile razionalmente. L'appartenenza è per altro anche un qualcosa di profondamente legato alla memoria ed è proprio riflettendo in questa direzione che la storica afroamericana Saidiya Hartman, nel commentare la propria esperienza di turista delle origini, ha affermato l'impossibilità di un vero ritorno in Africa: «*[...] E' un ritorno tardivo. Si è arrivati troppo tardi per recuperare un'autentica identità o per stabilire la propria parentela con un luogo o con della gente. Fondamentalmente questi incontri o viaggi avvengono troppo tardi, troppo dopo l'evento [della tratta atlantica] per essere considerati un ritorno. In breve, tornare a casa non è possibile*» (2002: 262-263).

Tutte queste posizioni, nella loro varietà e talora contraddittorietà, sono emerse nel corso della ricerca durante la quale ho registrato testimonianze di entusiasmo per il ritorno nella terra degli avi, come ad esempio quella di Imhaküs Nzingah Okofu (cfr. Capitolo II.3.b) o quella di Paula D. Royster, anch'essa pienamente soddisfatta dell'esperienza del ritorno ed assertrice dell'impossibilità per un bianco di condividere e addirittura di comprendere quelle emozioni (cfr. Capitolo V). Ho tuttavia raccolto anche opinioni di senso opposto, come ad esempio quella appena riferita di Saidiya Hartman, quelle di Albert Aggrey a Dixcove (cfr. Capitolo IV) e di un funzionario del *Ministry of Tourism and Diaspora Relations* ad Accra (cfr. Capitolo III).

Un'eterogeneità di posizioni sul tema dell'*Homecoming* si è rivelata anche nelle testimonianze raccolte in Ghana tra cittadini ghanesi. Questa ricerca ha affrontato il tema dei ritorni afroamericani proprio da punti di vista ghanesi, registrando la varietà delle prospettive locali e la ricchezza e complessità dei processi innescati in Ghana dai movimenti delle origini. Dopo aver considerato il fenomeno della tratta negriera atlantica in quanto elemento fondante la

memoria identitaria di quegli afroamericani che decidono di fare ritorno e dopo aver discusso del concetto di diaspora e dei movimenti di ritorno (Capitolo I), ho presentato le località del Ghana dove i ritorni avvengono e dove ho svolto la ricerca (Capitolo II). Si è riflettuto quindi sulle retoriche, sulle aspettative, sui processi e sui progetti promossi in singole località del Ghana (Capitoli III, IV e V) senza dimenticare tuttavia la prospettiva anche globale di queste realtà. In questo modo si è colta la politicità che caratterizza i ritorni ed anche la loro storicità (Capitolo VI).

A conclusione di questa ricerca ritengo di poter affermare che i ritorni e le strutture spaziali che essi determinano, intessendo tra Africa e Americhe quelle che l'analisi spaziale definisce *reti*, non sono fenomeno contemporaneo di rapida realizzazione: sono piuttosto il frutto di processi di lungo periodo, sono realtà che conoscono fasi ora di maggiore apparenza ora di quasi nascondimento ed altre di un nuovo manifestarsi in forme diverse. In questa ricerca si è considerato il crearsi, in vesti nuove e per effetto di dinamiche differenti, di una rinnovata fase di movimenti di ritorno da parte dei discendenti della tratta schiavistica in Africa occidentale, di cui il Ghana di oggi, come già negli anni Sessanta del secolo scorso, costituisce un *nodo* centrale. Volgendo lo sguardo da una prospettiva locale e nazionale ad una internazionale, ampliando l'analisi ad una dimensione storicamente più vasta, si giunge ad constatare che i contemporanei ritorni dei discendenti della tratta negriera atlantica – siano essi trasferimenti permanenti o solo viaggi delle origini – non sono altro che l'emergere di un nuovo periodo di vitalità di quei contatti e di quei legami che da secoli connettono con fasi e flussi differenti l'Africa occidentale e l'America centro-settentrionale. Il turismo delle origini e i ritorni sanciscono una nuova epoca nella storia di quelle fluide strutture spaziali – le *regioni del ritorno* – che si sono andate costruendo sulle azioni e sui processi suscitati dai movimenti delle origini.

Appendice

- Programmi turistici di viaggi delle origini:

- A. 10 DAY ATONEMENT PILGRIMAGE TOUR
(agenzia Landtour, www.landtour.com):

Net Cost: \$ 2,321.38 per person

Day 1 Arrive in Accra

Ghana is an ancestral home for many and Pan Africanism torch bearer. You will be met at the airport by representatives of Land Tours and transferred to your hotel for a welcome drink and Cultural Performance. **Dinner and overnight at your hotel in Accra.**

DAY 2 Accra City Tour

After a hearty breakfast, depart for a sightseeing tour of Ghana's capital city, Accra. Your drive will take you through the administrative and economic districts of the city capital. This 130-year-old city has a blend of colonial and contemporary architecture that symbolizes the cultural mix of the city.

Some points of interest during your tour are the **W. E. B. Dubois Center for Pan African Culture** – This is the center where Dr. Dubois (an academic and civil rights champion) spent the last 2 years working on a Pan-African encyclopedia under the invitation Dr. Nkrumah. You will be given a guided tour through his research library. The pinnacle point of the tour is the visit to the **Independence Black Star/Square** and **Kwame Nkrumah Memorial Park** – the square marks the point where three ex-military men tried to present grievances to the colonial governor and were shot during a peaceful demonstration; to the east of the square you will also get a view of the present presidential seat at the Osu Castle (formerly Christiansborg Castle). On the other hand the Nkrumah Memorial Park was created as a grand memorabilia of the founder of Ghana, pointing the way forward.

For lunch you will be given the opportunity to sample some local Ghanaian cuisine at one of our famous “*chop bars*” – local restaurant. A favorite for most tourists is the “*fufu*”, a starchy meal with a dough-like consistency.

After lunch, visit the **Arts Centre** – a large arts and crafts market where you can find handicrafts from all over Ghana and West Africa; here you will have the opportunity to use your bargaining skills.

Your tour will end with a visit to the **Coffin Makers Shop** at Teshie (a suburb of Accra). Here you will get the chance to see how different coffins are carved by hand into various forms, representative of the occupation, interest or hobby of the deceased. After your tour depart for a drive to Kumasi, capital of the Ashanti Kingdom (**Approximately 4 hours drive**) Upon arrival at your hotel check-in and have dinner and rest after a long eventful day .

DAY 3 Kumasi-Tamale

After breakfast at hotel, depart early in the morning from Kumasi to Tamale (**approximately 6 hours drive**). Stop en route at Kintampo, Assin Bono. Both these areas were slave markets. Enjoy this scenic drive through the land where it all took place. Notice the change in climate and terrain, which has a direct bearing on the population of Africans that the slave trades targeted. Relax from your long trip.

DAY 4 Receive Atonement at Salaga

Depart for the **2 hour drive** to Salaga. Salaga was one of the major towns. Meet with the traditional leader and visit the site where the slave trade started in the Gold Coast- the Salaga slave Market. Here you will find families whose ancestors were slave raiders and the replicas are still available in some of the family homes. The atonement will be sealed by the sharing of food. Drive back to **Tamale for dinner and overnight.**

DAY 5 Tamale-Kumasi

Breakfast in hotel. Tour the city of Tamale before departure to Kumasi, seat of the Ashanti Empire. (**approximately 6 hours drive**). **Dinner and overnight at hotel in Kumasi.**

DAY 6 Naming Ceremony/Kumasi City Tour

This day will be spent in celebration by reclaiming your real and true African name. You will be led in a procession to the Paramount Chief's Palace grounds where the whole village has already assembled with the Paramount Chief ready to perform the special naming ceremony which begin after a round of hearty welcome and speeches. Participating in the naming ceremony are no less than a few hundred locals.

The naming ceremony, a spiritual and memorable experience begins with the drumming of the "*frontomfrom*" drums and dancing performed by the local-village dancers who will also extend an invitation to the group to participate in the unique cultural dance.

Afterwards explore Kumasi, the seat of the Ashanti Empire, pay a visit to the **Manhyia Palace Museum** – to get the sense of a day in the life of an Ashanti ruler (Asantehene), and to also obtain firsthand information on the legacies of the **Ashanti**

kingdom - A regal history that dates back to 1700 is told with relics and artifacts.

Enjoy a drive through the city with monuments dedicated to the memory of the great Ashanti people. Your next stop is the **National Cultural Center**; this features the Prempeh II Jubilee Museum and various studios of the brass makers, potters and batik makers. Return to hotel for a rest after the days tour.

DAY 7 Ashanti Craft Villages-Elmina

After breakfast at your hotel check out and depart to visit the three famous craft villages. **Ahwiaa**, the wood carvers' village, **Ntonso**, the home of Adinkra and **Bonwire**, the Kente weaving village. You will have an opportunity to see how African crafts are made and to buy directly from the artisans who make them. After lunch depart to Elmina (**approximately 3 1/2 hour drive**). **Dinner and overnight at hotel in Elmina.** .

DAY 8 Memorial at Elmina Castle

This morning visit Elmina Castle. This is another infamous castle and slave dungeon. It was built by the Portuguese in 1482 and is also known as St. George's Castle. This castle was the first European structure built in Sub-Saharan Africa. Explore the grounds and rooms full of haunting history. Stroll down to the beach for a memorial ceremony where each pilgrim will throw bread into the waters in remembrance of ancestors. **A wreath with a candle is solemnly pushed into the waters *****and a respectful one minute silence is observed in remembrance of those who died in the Middle Passage (before reaching the Americas). After lunch, enjoy a tour of the colonial town of Elmina. Elmina's rich history is captured in its buildings. They tell the stories of the people of Elmina and the interaction with those who came from outside. Visit the colorful and Asafo houses that were used as a place for warriors to prepare mentally and spiritually before going to war. They are wonderful examples of how art is used in daily lives of Africans. After dinner depart for Cape Coast Castle to join other pilgrims for Panafest's midnight vigil. Return for overnight at your hotel in Elmina. **Dinner and overnight at hotel in Elmina.**

DAY 9 The Door of Return at Cape Coast Castle/Assin Manso

After breakfast at your hotel depart for a visit to Cape Coast Castle where you will go by boat to Cape Castle and enter through the door that was the last door African ancestors passed through on their way to board the ships to the new world. At that time it was a symbol of hopelessness and was known as the Door of No Return. But to modern pilgrims it is a Door of Return, of hope and healing. Explore the grounds of this infamous castle with its slave dungeons. Every part of the castle has historical significance. This castle also houses the West African Historical Museum established by the Smithsonian Institute in collaboration with the Ghanaian Government in 1994. History will unfold the story of the slave trade whose impact is still being felt today, beyond the shores of Africa. Watch the film 'Crossroads of People, Crossroads of Trade'. After lunch depart for a drive through a former slave route to **Assin Manso**. Visit the site of "Donkor Nsuo", the former Slave River and

market, the final transit point for enslaved Africans. This is the final resting place for two ancestors whose mortal remains were returned from the USA and Jamaica and re-interred there. The group drives from Assin Manso back to Elmina for dinner and overnight. **Farewell Dinner and overnight at Elmina.**

DAY 10 Elmina/ Accra City Tour Departure

After breakfast, depart for a scenic drive to Accra (**approximately 2 ½ hour drive**). After lunch visit the National Center for Arts. Here you will have an opportunity to use your skills as you bargain for artifacts from Ghana and West Africa. Early dinner before transfer to the airport for departure back to the United States.

B. 10 DAY FOOTPRINT TOUR

(agenzia Landtour, www.landtour.com):

Net Cost: \$ 4,819.70 per person

Important Note to Client:

*** Please note that this itinerary and costing will have to be customized to suit which ever birth region/village you may have traced your roots to.*

DAY 1 Arrival in Ghana

You will be met at the airport by representatives of Land Tours and transferred to your hotel. Where you will be served a chilled welcome drink as you are given a brief orientation of your tour program. Relax and overnight in your hotel.

DAY 2 Accra City Tour

After a hearty breakfast, depart for a sightseeing tour of Ghana's capital city, Accra. Your drive will take you through the administrative and economic districts of the city capital. This 130-year-old city has a blend of colonial and contemporary architecture that symbolizes the cultural mix of the city. Some points of interest during your tour are the **W. E. B. Dubois Center for Pan African Culture** – This is the center where Dr. Dubois (an academic and civil rights champion) spent the last 2 years working on a Pan-African encyclopedia under the invitation Dr. Nkrumah. You will be given a guided tour through his research library.

The pinnacle point of the tour is the visit to the **Independence Black Star/Square** and **Kwame Nkrumah Memorial Park** – the square marks the point where three ex-military men tried to present grievances to the colonial governor and were shot during a peaceful demonstration; to the east of the square you will also get a view of the present presidential seat at the Osu Castle ((formerly Christiansborg Castle). On the other hand the Nkrumah Memorial Park was created as a grand memorabilia of the founder of Ghana, pointing the way forward. For lunch you will be given the opportunity to sample some local Ghanaian cuisine at one of our famous “*chop bars*” – local restaurant. A favorite for most tourists is the “*fufu*”, a starchy meal with a dough-like consistency. After lunch, visit the **Arts Centre** – a large arts and crafts market where you can find handicrafts from all over Ghana and West Africa; here you will have the opportunity to use your bargaining skills. Your tour will end with a visit to the **Coffin Makers Shop** at Teshie (a suburb of Accra). Here you will get the chance to see how different coffins are carved by hand into various forms, representative of the occupation, interest or hobby of the deceased. After a long day return to your hotel to relax.

DAY 3 Family Reunion

This morning after going through Ghana’s middle belt, en-route you will pass through Ghana’s main forest zone to “*Ejisu*” a town in the Ashanti Region. On arrival you will be taken to meet the village **Chief** – a person who holds the leadership position for the village, nothing major takes place in the village without the approval of the village Chief. The Village Chief then adopts you into a family; making the necessary introductions between you and your “*Abusuapani*” - Family head. With your new introduced family, you will be given a narration of your family history along with folk stories (**Anansesem**) so you can be better informed of your roots and cultural heritage.

Later, depart for a tour of the village, ending up at the Paramount Chiefs Palace; where you will then be introduced as one of the village citizens. After this long and emotional day return to your hotel for a goodnight’s rest.

DAY 4 Naming Ceremony

This day will be spent in celebration by reclaiming your real and true African name. You will be led in a procession to the Paramount Chief’s Palace grounds where the whole village has already assembled with the Paramount Chief ready to perform the special naming ceremony which begins after a round of hearty welcome and speeches. Participating in the naming ceremony are no less than a few hundred locals.

The naming ceremony, a spiritual and memorable experience begins with the drumming of the “*frontomfrom*” drums and dancing performed by the local-village dancers who will also extend an invitation to the group to participate in the unique cultural dance. After which your family head and elders of your village will jointly select a name for you after a great personality in your family or community.

After receiving an African name and an official welcome into a clan, the village elders (men and women) will take you through some cooking and dressing lessons. Overnight at hotel in Kumasi.☑

DAY 5 Kumasi City Tour/Ashanti Craft Villages

After breakfast, visit the **Manhyia Palace Museum** – to get the sense of a day in the life of an Ashanti ruler (Asantehene), and to also obtain firsthand information on the legacies of the **Ashanti kingdom** - A regal history that dates back to 1700 is told with relics and artifacts.

Enjoy a drive through the city with monuments dedicated to the memory of the great Ashanti people. Your next stop is the **National Cultural Center**; this features the Prempeh II Jubilee Museum and various studios of the brass makers, potters and batik makers. After your tour depart for a drive to Elmina City located in the Central Region, en-route visit the Craft Villages - **Ahwiaa**, which is known for its woodcarving and **Bonwire** which specializes in “*Kente*” weaving. Continue on to your hotel in Elmina for some much needed rest.

DAY 6 Cape Coast and Elmina Slaves Castles

Today’s tour will highlight the infamous Forts, Castles and Slave Dungeons of Ghana. Here you will experience the physical evidence of the slave trade whose impact is still felt beyond the shores of Africa today.

Visit the **Cape Coast Castle** built by the Swedes in 1653; which was later taken over by the British. This castle also houses the **West African Historical Museum** established by the Smithsonian Institute in collaboration with the Ghanaian Government in 1994.

After lunch, visit the **Elmina Castle** built by the Portuguese in 1482 and also known as *St. George's Castle*. This castle was the first European structure built in Sub – Saharan Africa. Be mindful of the colorful harbor which nestles below the Elmina Castle, full of pirogues preparing to go to sea, this sight offers one of West Africa’s greatest photo opportunities.

On return to your hotel participate in “**KASA**” (**Talk Time**) as everyone shares his or her experience about the tour so far and their life experiences. Overnight at hotel in Elmina.

DAY 7 Kakum National Park

After a hearty breakfast, and following check-out formalities depart to explore the historic Denkyira Kingdom particularly **Kakum National Park**, one of West Africa’s surviving tropical rain forests. Extending over 360sq km of diverse and dense vegetation, a blend of true rainforest and semi deciduous forest. Kakum is the home to over 40 large mammals and 400 bird species as well as many species of butterflies, flora and fauna. The most popular attraction is the Canopy walkway which is made up of seven bridges extending 330m, hanging 40m above the forest

floor.

You will be given a choice between a 2km nature walk through the forest to discover the wide variety of exotic floral species and the medicinal values they offer or be even more daring and take a walk on the canopy walkway. After your day hike, you have the option of having lunch at the *Kakum Rainforest Café* which sells a variation of snacks to local Ghanaian meals. After lunch depart for your return drive to Accra. On arrival go through check-in formalities and overnight in Accra.

DAY 8 Aburi Botanical Garden/Kokrobitey (Sundays Only)

After breakfast, depart for a drive to **Aburi Botanical Gardens** - this eco-paradise created in 1890 is home to a variety of tropical and sub-tropical plants and trees. The oldest tree on the grounds is older than 155 years old, which has survived through the British Colonial Era. You can opt to have lunch on the grounds of the garden, which has served as a beautiful picnic location to many a tourist. After lunch, your tour will take you to the wonderful **Woodcarvers' Village**, a great place to pick up that special souvenir from your trip. On your return to Accra pay a visit to the **Kokrobitey African Arts and Music Academy** and experience a wonderful traditional dance performance by some of Ghana's best drumming and dance ensembles. They will soothe and excite you with their music, entertain you with their dance and thrill you with their acrobatic stunts. After an exhilarating day, return to the hotel for relaxation and overnight.

an exhilarating day, return to the hotel for relaxation and overnight.

DAY 9 Day at Leisure

After breakfast, spend the remainder of the day at leisure in preparation towards your journey back home. You can opt to do some last minute shopping on this day. Overnight at hotel in Accra.

DAY 10 Departure

Spend the most part of this day at Leisure and last minute shopping. Check out and transfer to airport for check-in for final departure back home.

RETURN TO OUR ROOTS: 8 days 7 nights

(Agenzia Sunseekers - www.sunseekerstours.com):

Of special interest to people of African descent living in the Diaspora, our "Return to our roots" exposes visitors to the major landmarks of the Slave Trade Era and explores the culture and identity of our African ancestors.

DAY 1:

Welcome to Ghana!...your journey to Africa begins when you are met at the airport by your Sunseekers Tour staff and transferred to your hotel. Settle in and later you will receive a brief orientation before enjoying a Welcome Dinner and a Ghana Naming Ceremony at the hotel. Overnight in Accra.

DAY 2:

After breakfast, depart on a city tour of Accra – visiting the Kwame Nkrumah Mausoleum and Park, National Museum, W.E.B. Du Bois Center for Pan Africanism and the Artist Alliance Gallery. Drive past the Independence Arch and Black Star Square, Accra's ceremonial ground. View in the distance Christiansburg Castle, the official residence of President of Ghana. We end the day with a visit to Makola market and finally, to the Arts and Crafts market. In these two markets you will find fantastic bargains for everything from beads, bronze and wood carvings to textile, pottery, jewelry and antiques. Try out your bargaining skills on the local vendors and "shop till you drop". Return to your hotel at the end of the day with dinner and overnight in Accra.

DAY 3:

After breakfast, depart to Kumasi, the capital of the Ashanti Region. We drive through several scenic villages and charming towns, passing through tropical forests. Enroute we will stop to visit a cocoa farming village and interact with the chief and his people. We arrive in Kumasi in the early afternoon and have lunch (on your own). After lunch, take a city tour of Kumasi, visiting the Manhyia Palace and Palace Museum, the National Cultural Centre, Prempeh II Jubilee Museum, the Okomfo Anokye Sword, the University of Science and the Technology School of Art and Sculpture and the Kumasi Central Market – the largest open-air market in West Africa. In the late afternoon check into your hotel. The rest of the evening is free to your leisure. Dinner and overnight in Kumasi.

DAY 4:

After breakfast, we visit a few Ashanti craft villages to observe craftsmen at work and to purchase souvenir gift items from the wide assortment of handcrafts on sale. We begin with Ahwiaa, which is known for its woodcarvers and their fabulous walking sticks, masks and fertility dolls. The next step is Ntonso, a village famous for its production of adinkra cloth with many hand-stamped designs. Before lunch we finish with a visit to Bonwire which is home to Ghana's legendary Kente cloth, the handwoven cloth worn by royal families. After lunch (on your own) we leave Kumasi for Elmina in the Central Region. We drive through the heart of the Ashanti Region's gold mining district and stop in Assin Manso, the burial site of the remains of two former slaves exhumed from New York's Wall Street and from Jamaica. Assin Manso was the last stop for slaves enroute to the coast and this is where they had the "Last Bath" in the "Slave River". We arrive in Elmina in the late afternoon and check into your hotel. Dinner and overnight in Elmina.

DAY 5:

Depart after breakfast to visit the Elmina castle built by the Portuguese in 1482 and later used as an auction market for slaves for a comprehensive guided tour. See the Slave dungeons and the condemned cell where slaves who attempted to escape were incarcerated. This UNESCO World Heritage Site marks the first place where Europeans landed in West Africa. The castle/fort changed hands several times between the Dutch, the Portuguese and finally the British. We continue to Cape Coast Castle and the West Africa Historical Museum. The guide will conduct you to the slave quarters and Negotiating Hall where our ancestors were bargained for and sold. Here you will have an opportunity to pay a solemn homage to our ancestors. Return to the hotel with lunch (on your own). The rest of the afternoon is free for you to enjoy the beach or make use of the hotel pool and recreations facilities. Dinner and overnight in Elmina.

DAY 6:

After breakfast, we depart for Kakum National Park, a pristine rainforest that features nature trails and aerial walkway above the tree canopy. Enjoy an informative short hike along a trail where a ranger guide informs you about the plants and trees and their medicinal uses. The more adventurous may want to try the Aerial Walkway which reaches a height of 120 feet, affording a panoramic view of the flora and fauna of the rainforest. After lunch (on your own), we continue to Accra. En route we pass through colourful fishing villages, coconut-lined beaches, and plantations of pineapples and sugar cane. We arrive in Accra late afternoon and transfer to your hotel. Check in and enjoy an evening of leisure.

DAY 7:

Sleep in and later have a lunch at one of Accra's many restaurants (on your own). Then take the rest of the day for your own leisure activities. You might enjoy an afternoon journey to the Arts and Crafts Market to pick up more souvenirs and gifts. Sunseekers can help you arrange a taxi or private car for there or other places you want to visit. In the evening you might want to explore some of Ghana's vibrant nightlife, ranging from throbbing discos and local pubs to sports bars and quiet jazz bistros. Dinner and overnight in Accra.

DAY 8:

Have a breakfast and then spend the rest of the day at your leisure, with last minute shopping and packing for the trip home. Check out of the hotel at 12.00 noon and put your bags in storage. You might enjoy the afternoon at the La Pleasure Beach, Accra's weekend playground. Relax on the white sand and listen to roving musicians, while you soak up the sights of acrobats and hawkers with souvenirs. Enjoy a Farewell Dinner outside the hotel and then transfer to the airport for departure and your flight home.

- Commenti e testimonianze scritte sul libro dei visitatori del castello di Cape Coast¹

“Davvero interessante, per favore provate a modernizzare qualcuna delle prigioni del castello. Grazie” (07/03/2007, un visitatore ghanese).

“I nostri antenati soffrirono enormemente. Provate a ristrutturare le prigioni per renderle più attraenti. Grazie per la lezione.” (07/03/ 2007, un visitatore ghanese).

“Un posto davvero emozionante. Credo che tutti dovrebbero visitarlo. Grazie per la storia” (17/03/2007, un visitatore polacco).

“Usate questo luogo come esempio per far cessare la perpetuazione delle discriminazioni e dei crimini contro l’umanità” (18/03/2007, un visitatore statunitense).

“Il luogo è bello, ma l’aria nelle stanze non è sufficiente, bisogna compiere alcune migliorie per attirare più persone” (24/03/2007, un visitatore ghanese).

“Ho fatto ritorno. Sono tornato ancora. Luogo del ritorno (Sankofa).” (26/03/2007, un visitatore africano).

“Conservazione magnifica della città storica, emozionante vedere tutto con i miei occhi. Tuttavia, il nostro tour è stato frettoloso e poco sensibile, impersonale e la guida difficilmente sapeva rispondere a domande semplici. Inoltre sembra piuttosto ironico che i cartelli esplicativi del museo siano scritto solo in inglese. Tutti i discendenti delle vittime della tratta schiavistica devono essere considerati. E’ prioritario che ci siano almeno cartelli anche in fante e twi per coloro che non hanno studiato l’inglese. Questo forte e la sua storia sono punti importanti del passato dell’umanità e tutti devono avere la possibilità di conoscerli e imparare. Grazie!” (31/03/2007, un visitatore statunitense).

“Richiedo e raccomando che si riaperta la cappella nel castello dato che un tempo c’era una cappella e tanto più che invece il santuario è stato mantenuto. Permettete che nessuna storia venga distorta” (29/03/2007, un visitatore ghanese).

“Per cortesia smettete di far pagare gli africani della diaspora per entrare nelle prigioni degli schiavi. Fate pagare di più gli europei in modo da coprire il costo del nostro ingresso. Dopotutto sono loro i veri responsabili per questo terribile e

¹ La provenienza di chi ha lasciato il commento è fedele a quanto è stato scritto dai visitatori.

violento comportamento del passato ed anche del presente!” (15/04/2007 un visitatore statunitense).

“Sono tornato per ricevere potere dal santuario” (19/05/2007, un visitatore statunitense).

“Ho trovato davvero ironico che in questo castello, il luogo dove molti africani morirono, si compiono un tal genere di discriminazioni. Il cartello dei prezzi dice esplicitamente “ghanesi e non-ghanesi”. Questo luogo si dichiara essere per l’uguaglianza, ma in realtà c’è razzismo. Come afroamericano mi rattrista. Queste pietre su cui cammino sono quelle su cui i miei antenati morirono e ancora oggi, nel 2007, su di esse si erge la vergogna della disuguaglianza. Il mio cuore è triste, cosa ci sta a fare la “door of return”? Qual è il suo fine se continuiamo sulla stessa strada? Sono triste” (23/06/2007, un visitatore afroamericano statunitense).

“La visita è stata incredibile, ho pianto per quella gente, per i miei padri che passarono di qui e sopravvissero, che i loro discendenti possano vivere. Sono davvero felice di essere venuto qui” (10/07/2007, un visitatore giamaicano).

“Questo è un luogo tragico e bello. Ho guardato i bambini giocare sulla spiaggia giusto fuori il castello e mi sono animata nel vedere che un luogo così doloroso possa trasformarsi in un posto gioioso per gli innocenti. Spero che la mia generazione e quelli che verranno possano apprezzare la tragedia che questo luogo custodisce e usare la conoscenza per procedere. La nostra è una storia di forza e così deve essere il nostro futuro”. (19/07/2007, un visitatore statunitense).

“Il mio avo Kojo potrebbe essere passato attraverso questa porta. Sono qui per compiere il ritorno alla sua terra” (30/07/2007, un visitatore giamaicano).

“Sono tornato a casa e la casa porta a memorie migliori” (30/07/2007, un visitatore giamaicano).

“Ho sentito lo spirito dei miei antenati durante la visita. Condividerò questa esperienza a casa. Dio vi benedica” (02/08/2007, un visitatore afroamericano).

“Sono venuta, ho visto e ho pianto per la mia gente” (08/08/2007, un visitatore statunitense).

- Dual Citizenship Law, Right of Abode e Application for Right of Abode

ACT 591 Citizenship Act, 2000

Dual citizenship

16. (1) A citizen of Ghana may hold the citizenship of any other country in addition to his citizenship of Ghana.

(2) Without prejudice to article 94 (2) (a) of the Constitution, no citizen of Ghana shall qualify to be appointed as holder of any office specified in this subsection if he holds the citizenship of any other country in addition to his citizenship of Ghana

(a) Chief of Justice and Justices of the Supreme Court;

(b) Ambassador or High Commissioner;

(c) Secretary to the Cabinet;

(d) Chief of Defence Staff or any Service Chief;

(e) Inspector-General of Police;

(f) Commissioner, Custom, Excise and Preventive Service;

(g) Director of Immigration Service;

(h) Commissioner, Value Added Tax Service;

(i) Director General, Prisons Service;

(j) Chief Fire Officer;

(k) Chief Director of a Ministry;

(l) the rank of a Colonel in the Army or its equivalent in other security services; and

(m) any other public office that the Ministry may by legislative instrument prescribe.

(3) A citizen of Ghana who

(a) loses his Ghanaian citizenship as a result of the acquisition or possession of the citizenship of another country shall on the renunciation of his citizenship of that country become a citizen of Ghana;

(b) acquires the citizenship of another country in addition to his Ghanaian citizenship shall notify in writing the acquisition of the additional citizenship to the Minister in such form and such manner as may be prescribed.

(4) A citizen of Ghana who is also a citizen of any other country shall whilst in Ghana be subject to the laws of Ghana as any other citizen.

(5) A citizen who has lost his citizenship as a result of the law in Ghana which prohibited the holding of dual citizenship by a Ghanaian may on an application to the Minister be issued with a certificate of citizenship which shall be effective from the date of issue.

(6) A certificate issued under subsection (5) shall specify whether the citizenship is by birth, registration or naturalisation.

ACT 573 Immigration Act, 2000

Right of Abode

17. (1) Subject to this section the Minister may on an application and with the approval of the President grant the status of right of abode to any of the following persons

- (a) a Ghanaian by birth, adoption, registration or naturalization within the meaning of the Citizenship Act who by reason of his acquisition of a foreign nationality has lost his Ghanaian citizenship; and
- (b) a person of African descent in the Diaspora

(2) A Ghanaian citizen to whom paragraph (a) of subsection (1) applies shall produce to the Minister such documentary and other evidence that the Minister may require testifying to the loss of his Ghanaian citizenship by reason of having acquired another citizenship.

(3) A person of African descent in the Diaspora qualifies to be considered for the status of a right of abode if he satisfies the Minister that he

- (a) is of good character as attested to by two Ghanaians who are notaries public, lawyers, senior public officers or other class of persons approved of by the Minister;
- (b) has not been convicted of any criminal offence and been sentenced to imprisonment for a term of twelve months or more;
- (c) is of independent means
- (d) is in the opinion of the Minister capable of making a substantial

contribution to the development of Ghana; and

(e) has attained the age of eighteen years

Consequences of indefinite residence status and right of abode status

18. (1) A person with indefinite residence status or a person with right of abode status is

(a) entitled to remain indefinitely in Ghana;

(b) entitled to enter Ghana without a visa;

(c) entitled to work in Ghana either as self employed or as an employee without a work permit; and

(d) subject to the laws of Ghana

(2) A non-Ghanaian child or other non-Ghanaian dependant of a person with

(a) indefinite residence status; or

(b) right of abode status

(3) A dependency permit may on an application be issued by the Director and shall be subject to such conditions as shall be specified therein.

(4) For the purposes of subsection (2) “a child” means a natural or an adopted child under the age of eighteen years.

High Court may revoke the right of abode status

19. (1) The High Court may on an application by the Attorney-General deprive a person with a right of abode status of that status on the ground that

(a) the activities of that person are mimical to the security of the State or prejudicial to public order, public health, morality or public interest;

(b) the right was acquired by fraudulent misrepresentation or any other illegal or irregular means; or

(c) the holder of the status no longer qualifies under this Act.

THE IMMIGRATION REGULATIONS, 2001 (LI 1691).

Regulation 13—Application for Right of Abode

(1) A person who wishes to be considered for the grant of right of abode shall submit an application as in

Form H in the Schedule to the Minister through the Director.

(2) A Ghanaian national who by the acquisition of another nationality cannot hold a Ghanaian nationality because of the laws governing the acquired nationality and who wishes to be granted right of abode shall not be required to produce documentary evidence of financial standing.

(3) A person of African descent in the Diaspora who wishes to be considered for the grant of right of abode, shall be subject to a verification process which requires among other things

(a) an attestation by two Ghanaians who are notaries public, lawyers, senior public officers or other

class of persons approved by the Minister to the effect that the applicant is of good character and

that they have known the applicant personally for a period of at least five years;

(b) a declaration by the applicant to the effect that the applicant has not been convicted of any criminal offence and been sentenced to imprisonment for a term of twelve months or more;

(c) production by the applicant of documentary evidence of financial standing;

(d) the applicant satisfying the Minister that the applicant is capable of making a substantial contribution to the development of Ghana; and

(e) that the applicant has attained at least the age of eighteen years.

ii[sic](2) An applicant for right of abode shall submit the application in person

iii[sic](3) For the purposes of verification under subregulation (3) the applicant must have resided in the country

(a) throughout the period of twenty-four months immediately preceding the date of the application; and

(b) during the seven years immediately preceding the period of twenty-four months referred to in

paragraph (a), for a period amounting in the aggregate to not less than five years.

FORM H

APPLICATION FOR RIGHT OF ABODE

(Regulation 13)

1. Name in full

Mr/Mrs/Miss.....

2. Previous names (if

any).....

3. ationality.....

4. Passport/Travel Certificate No.....Place & Date of

Issue.....

5. Address (in full) in Ghana.....Tel. No.

(a) Postal (office/business)

.....

(b) Residential (Street & H/No).....Tel.

No.....

19

Copyright © DataCenta Ltd.

6. Address

(overseas).....
.....

7. Name & address of
spouse/sponsor(relationship).....
.....
.....
.....
.....

8.
Profession.....
.....

9.
Occupation.....
.....

10. Source of
Income/Business.....
.....

(a) Net income per
annum.....
..

11. How long resident in
Ghana.....

(a) Date of issue of last Residence
Permit.....

(b) Date of Expiry of last Residence
Permit.....

12. Date of first Residence Permit in
Ghana.....

13. Name of character referees in Ghana (where
applicable).....

1. (a) Address (postal)
.....
..... Tel. No
.....

(b) Profession
.....
.....

(c) Residential address:.....Tel.
No.....

2. (a) Address (postal)
.....
.....Tel.
No.....

(b) Professional v (sic).....
.....

20
Copyright © DataCenta Ltd.
(c) Residential address..... Tel. No
.....

14. Apart from present nationality do you hold any other? Yes No

If yes state which and since
when.....

(Passport.....details of the other nationality)

15. Do you hold residence status in any country apart from Ghana? Yes No

If YES give

details.....
.....

16. Do you own immovable property in Ghana? Yes No.

If YES (Location:

address).....
..

17. Have you ever been convicted? Yes No.

If YES, state offence, where and when

.....

I solemnly declare that the above particulars given by me are true in substance and in fact.

.....

Date Signature/Thumbprint

Attachments:

(a) Two (2) current passport-size photographs

(b) Introductory letter from sponsor (where applicable)

(c) Original copy or of Marriage/Birth certificate (if applicable)

(d) Attestation by two(2) character referees (where applicable)

OFFICIAL USE ONLY

To be filled by Schedule officer

Recommendation:

Carte geografiche

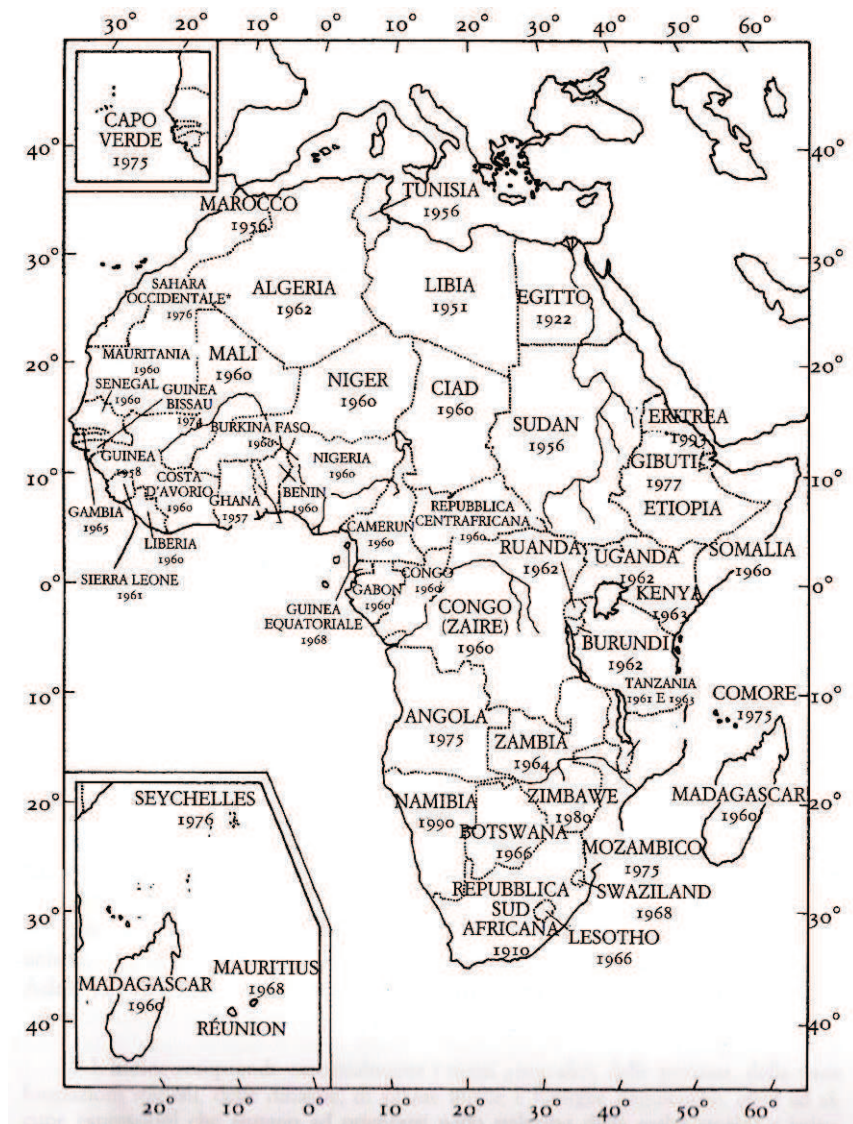
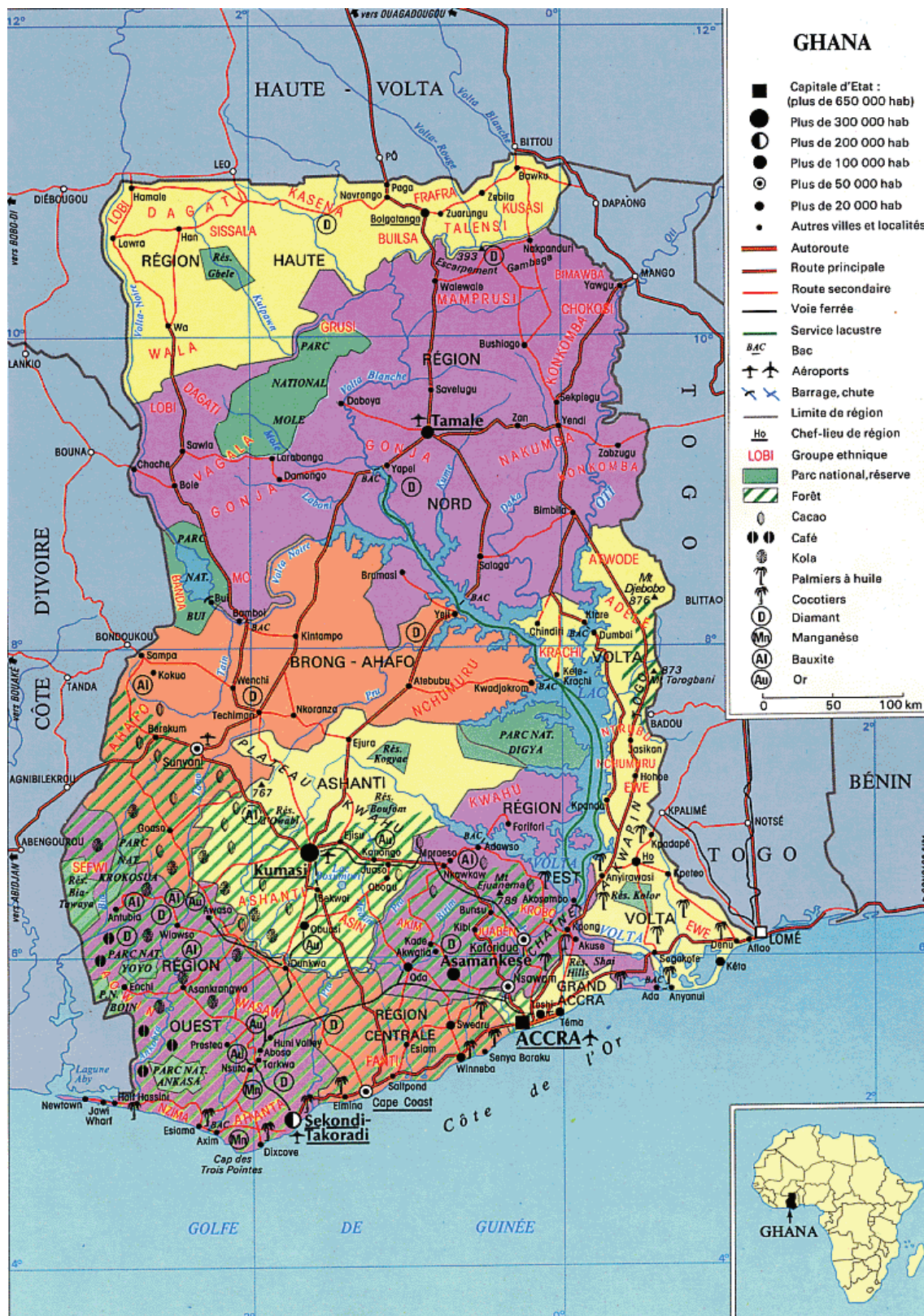


Figura 27. Carta dell'Africa indipendente (da Calchi Novati e Valsecchi 2005: 341).



Bibliografia

- Aboagye P.A.K, 1965, *Nzema – English, English-Nzema Dictionary*, Accra, Ghana Publishing Corporation.
- Adande J. e Tchitchi T.Y., 2007, “The Benin Slave Route: State of Current Research and Prospects”, in K. Anquandah (ed.), *The transatlantic slave trade: landmarks, legacies, expectations*, Accra, Sub-Saharan Publishers, pp.241-249.
- Adams A. e Sutherland-Addy, 2007, *The legacy of Efua Sutherland: Pan-African cultural activism*, Banbury, Ayebia Clarke Publishing LTD..
- Addo E., 2011, “Diversification of the Tourist Landscape on Ghana’s Atlantic Coast: Forts, Castles and Beach Hotel/Resort Operations in the Tourism Industry”, *Journal of Tourism Consumption and Practice*, Vol. 3, No.1, pp. 1-26.
- Ade-Ajayi J.F., 2007, “Remembering the Slave Trade”, in K. Anquandah (ed.), *The transatlantic slave trade: landmarks, legacies, expectations*, Accra, Sub-Saharan Publishers, pp. 365-370.
- Adi H., 2000, “Pan-Africanism and West African Nationalism in Britain”, *Africa Studies Review*, Vol.43, No.1 Special Issue on the Diaspora, pp.69-82.
- Adi H. e Sherwood M., 2003, *Pan-Africanism history: political figures from Africa and the diasporas since 1787*, London, Routledge.
- Adjaye J.K., 1999, “Amistad and the lessons of history”, *Journal of Black Studies*, Vol.29, No.3, pp.455-459.
- Afari-Gyan K., 1991, “Kwame Nkrumah, George Padmore and W.E.B. Du Bois”, *Research Review*, Vol.7, No.1&2, pp.1-10.
- Affergan F., 1998, *Per una antropopoietica dell’evento*, in S. Borutti e U. Fabietti (eds.), *Fra antropologia e storia*, Milano, Mursia, pp.117- 135.
- Agbo A.H., 2006, *Values of Adinkra & Agama Symbols*, Kumasi, Bigshy Designs and Publications.

- Agnew J.A., 1987, *Place and politics: the geographical mediation of state and society*, Boston, Allen & Unwin. (Ed. it. 1991).
- Agnew J.A., 1994, "The territorial trap: the geographical assumption of international relations theory", *Review of International Political Economy*, Vol.1, pp.53-80.
- Agnew J.A., 1998, *Geopolitics: Re-Visioning World Politics*, London-New York, Routledge.
- Agovi J.K.E., 1979, *Kundum: Festival Drama Among the Ahanta-Nzema of South-West Ghana*, Legon, PhD thesis, Institute of African Studies.
- Agovi K., 1987, "Black American dirty dozens and the tradition of verbal insult in Ghana", *Research Review*, Vol.3, No.1.
- Ahanta West District, 2004, *Annual Action Plan 2004*.
- Akyeampong E., 2000, "Africans in the Diaspora: the Diaspora and Africa", *African Affairs*, Vol.99, pp.183-215.
- Akyeampong E., 2001, "History, Memory, slave-trade and slavery in Anlo (Ghana)", *Slavery and Abolition*, Vol. 22, No. 3, pp.1-24.
- Alex-Assensoh Y., 2010, "African Americans, African Immigrants and Homeland-Diaspora Development in Africa", *African Diaspora*, Vol. 3, No. 2, pp.207-234.
- Alfieri C., 2006, "Rappresentazioni del territorio e questioni patrimoniali presso i bobo del Burkina Faso", in U. Fabietti (ed.), *Il patrimonio culturale*, *Antropologia*, Vol.6, No.7, pp.107-128.
- Allangba H.N., 1986, "Une colonisation oubliée: l'épisode brandebourgeois-prussien en Afrique aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècle", *Annales de l'Université d'Abidjan*, Série I (Histoire), Vol. XIV, pp.9-25.
- Allovio S., 2006, *Culture e congiunture: saggi di etnografia e storia mangbetu*, Milano, Guerini Scientifica.
- Alpers E.A., 1983, "The Story of Swema: Female Vulnerability in Nineteenth-Century East Africa," in C. Robertson e M.A. Klein (eds.), *Women and Slavery in Africa*, Madison, University of Wisconsin Press, pp. 185–219.
- Amamoo J.G., 2007, *Ghana. 50 years of independence*, Accra, Jafint Ent.

- Amanor K.S. e Ubink J.M. (eds.), 2008, *Contesting land and custom in Ghana. State, chief, and the citizen*, Leiden, Leiden University Press.
- Ameve K., *The Divine Acts. Holy scriptures for Sankofa faith*, Accra, Damess Paper Products LTD.
- Amissah K., 1965, *The Music of Ahanta Kundum*, University of Ghana, Legon, Diploma thesis (African Music).
- Amoako J., 2006, "Ethnic Identity, Conflict, and Diasporic Constructions in the New World: The case of Asante in North America", in K. Konadu-Agyemang, K. B. Takyi e J.A. Arthur (eds.), *The New African Diaspora in North America: trends, community, building, and adaption*, Lanham (MD), Lexington Books, pp. 107-120.
- Amos A.M. e Ayesu E., 2002, "«I am Brazilian»: history of the Tabon, Afro-Brazilians in Accra, Ghana", *Transactions of the Historical Society of Ghana* (New Series) Vol. 6, pp. 35-58.
- Amselle J.-L., 1998, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Bibliothèque scientifique Payot. (Ed. it. 1999).
- Amselle J.-L. e M'Bokolo E., 1999, *Au coeur de l'ethnie: ethnie, tribalisme et état en Afrique*, Paris, La Découverte. (Ed. it. 2008).
- Amselle J.-L., 2001, *Branchements: anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion. (Ed. it. 2001).
- Anderson B., 1991, *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, London-New York, Verso. (Ed. it. 2000).
- A. Annor Adjaye III, 1999, "Local Government vis-à-vis Chieftancy in Ghana: Interplay of Authority, Power and Responsibilities", in P. Valsecchi e F. Viti (eds.), *Mondes Akan, Akan Worlds*, Paris, L'Harmattan, pp.81-94.
- Anquandah K., 1999, *Castles & forts of Ghana*, Paris, Atalante, Paris.
- Anquandah K. (ed.), 2007, *The transatlantic slave trade: landmarks, legacies, expectations*, Accra, Sub-Saharan Publishers.
- Appadurai A., 1989, "The past as a scarce resource", *Man*, Vol.16, N.S, pp.201-219.
- Appadurai A., 1996, *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press. (Ed. it. 2001).

- Appiah K.A., 1992, *In my Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, London-Methuen (NY), Oxford University Press.
- Appiah K.A., 1997, "Cosmopolitan Patriots", *Critical Inquiry*, Vol.23, pp. 617-639.
- Appiah K.A., 1998, "Race, Pluralism and Afrocentricity", *The Journal of Black in Higher Education*, No.19, pp.116-118.
- Arhin K. (Nana Arhin Brempong), 1999, "The Nature of Akan Government", in P. Valsecchi e F. Viti (eds.), *Mondes Akan. Identité et pouvoir en Afrique occidentale. Akan Worlds. Akan worlds, identity and power in West Africa*, Paris, L'Harmattan, pp.69-80.
- Arhin K., 2006, "Chieftaincy, an Overview" In I.K. Odotei e A.K. Awedoba (eds.), *Chieftaincy in Ghana: Culture, Governance and Development*, Accra, Sub-Saharan Publishers, pp.27-41.
- Asante M.K., 1983, "The Ideological Significance of Afrocentricity in Intercultural Communication", *Journal of Black Studies*, Vol. 14, No.1, pp.3-19.
- Asante M.K., 1991, "The Afrocentric Idea in Education", *The Journal of Negro Education*, Vol.60, No.2, pp.170-180.
- Asiedu A.B., 2004, "Tourism in Ghana. Reflections on development trends and critical research agenda for the future", *Legon Journal of Sociology*, Vol.1, No.1, pp.19-41.
- Atta-Poku A., 1996, "Asanteman Immigrant Ethnic Association: an effective stool for immigrant survival and adjustment problem solution in New York City", *Journal of Black Studies*, Vol. 27, No. 1, pp. 56-76.
- Austen R., 2001, "The Slave Trade as History and Memory", *The William and Mary Quarterly*, Vol. 58, No.1, pp.229-244.
- Austin N.K., 2002, "Managing Heritage Attractions: Marketing Challenges at Sensitive Historical Sites", *International Journal of Tourism Research*, Vol.4, pp. 447-457.
- Azasu K., 1999, *African Traditional Religion. Afrikania, a brief exposition*, Accra, Afrikania Renaissance Books LTD.

- Azevedo J.M., 2005, *Africana studies : a survey of Africa and the African diaspora*, Durham (N.C.), Carolina Academic Press.
- Baesjou R., 1998, "Trade conflicts in Eighteenth – Century Western Gold Coast, and the formation of the Nzema state", in M. Pavanello, *Prospettive di studi Akan. Saggi in memoria di V.L. Grottanelli*, Roma, CISU.
- Bailey A.C., 2005, *African Voices of the Atlantic Slave Trade. Beyond the silence and the shame*, Boston, Beacon Press.
- Bailyn B., 2001, "Considering the Slave Trade: History and Memory", *The William and Mary Quarterly*, 3rd Ser, Vol.58, No.1, New Perspectives on the Transatlantic Slave Trade, pp.245-252.
- Baku K. (ed.), 2003, *Chieftaincy in Africa: Culture, Governance and Development*, Summary of International Conference Proceedings, Legon, Institute of African Studies.
- Balkenhol M., 2011, "Emplacing Slavery: Roots, Monuments and Politics of Belonging in the Netherlands", *African Diaspora*, Vol. 4, No. 2, Special Issue on States, Diasporas, Citizenship: New Forms of Political Subjectivity in Africa and Beyond, pp.135-162.
- Barberani S., 2009, "*Heritage*, turismo, autenticità", in A. Brivio e G. Parodi da Passano (eds.), "Africa: Turismo e Patrimonio. Dossier", *Africa e Mediterraneo*, Vol. 65-66, pp. 10-13.
- Barth F., 1994, "I gruppi etnici e i loro confini" in V. Maher (ed.), *Questioni di etnicità*, Torino, Rosenberg & Sellier, pp.33-71 (Ed. or. 1969).
- Barthes R., 1973, *S/Z*, London, Cape.
- Baronian M.A., Besser S. e Jansen Y. (eds.), 2007, *Diaspora and memory : figures of displacement in contemporary literature, arts and politics*, Amsterdam, Rodopi.
- Basu P., 2005, "Roots-Tourism as Return Movement: Semantics and the Scottish Diaspora", in M. Harper (ed.), *Emigrant Homecomings: The Return Movement of Emigrants, 1600-2000*, Manchester, Manchester University Press, pp.131-154.
- Basu P., 2007, *Highland Homecomings. Genealogy and heritage tourism in the Scottish diaspora*, London-New York, Routledge.

- Bayart J.F., 1990, *L'état en Afrique: la politique du ventre*, Paris, Fayard.
- Bean R.N., 1974, "A note on the relative importance of slaves and gold in West African Exports", *Journal of African History*, Vol. XV, pp.351-356.
- Beier de Haan R., 2004, "Patrimonio materiale e immateriale", *Antropologia Museale*, Vol.3, No.7, pp.27-31.
- Bellagamba A., 1998, "Ghana: l'emancipazione degli schiavi nel periodo coloniale", in *AFRICA* (IsIAO), Vol.LIII, No. 1, pp.47-70.
- Bellagamba A. e Pains A., 1999, *Costruire il passato. Il dibattito sulle tradizioni in Africa e in Oceania*, Torino, Paravia Scriptorium.
- Bellagamba A., 2000, *Ricordati di ieri. Storia e storie in una regione del Gambia*, Torino, L'Harmattan Italia.
- Bellagamba A. e Cafuri R. (eds.), 2001, "Musei dell'Africa contemporanea: patrimoni culturali, politica e memoria collettiva", *Etnosistemi*, Vol.8.
- Bellagamba A., 2005, "L'emancipazione nell'archivio coloniale. Funzionari coloniali, proprietari e schiavi nel Protettorato del Gambia (1890ca-1930)", in P. Solinas, (ed.), *Dipendenza. Antropologia delle relazioni di dominio*, Lecce, Argo, Vol. 3, pp. 41-68.
- Bellagamba A. e Klute G., 2008, "Tracing Emergent Powers in Contemporary Africa-Introduction", in A. Bellagamba e G. Klute (eds.), *Beside the State. Emergent Powers in Contemporary Africa*, Cologne, Rüdiger Köppe Verlag, pp.7-21.
- Bellagamba A., 2008b, "Antropologia, storia dell'Africa, storia di famiglia: I Baldeh di Fuladu attraverso le generazioni", in P. Valsecchi (ed.), *Africa tra stato e società. Scritti in omaggio a Giampaolo Calchi Novati*, Milano, Franco Angeli, p.45-65.
- Bellagamba A., 2009a., "Back to the Lands of Roots. African American Tourism and the Cultural Heritage of the River Gambia", *Cahiers d'études africaines*, Vol. 1-2, No. 193-194, pp.453-476.
- Bellagamba A. (ed.), 2009b, *Inclusi/Esclusi. Prospettive africane sulla cittadinanza*, Torino, Utet.
- Bender Shetler J., 2005, " 'Region' as Historical Production: Narrative Maps from the Western Serengeti, Tanzania", in A.M. Howard e R.M. Shain (eds.),

The Spatial Factor in African History. The Relationship of the Social, Material and Perceptual, Leiden-Boston, Brill, pp.141-176.

- Bennett H.L., 2000, "The Subject in the Plot: National Boundaries and the "History" of the Black Atlantic", *African Studies Review*, Vol.43, No. 1, Special Issue on the Diaspora, pp.101-124.
- Benot Y., 1969, *Idéologies des indépendances africaines*, Paris, Maspero. (Ed. it. 1976).
- Benson S., 2003, "Connecting with the past, building the future: African Americans and chieftaincy in Southern Ghana", *Ghana Studies*, Vol. 6, pp.109-133.
- Benson S., 2004, " 'They came from the North': historical truth and the duties of memory along Ghana's slave route", articolo inedito.
- Benton A. e Shabazz K.Z., 2009, " 'Find their level'. African American Roots Tourism in Sierra Leone and Ghana", *Cahiers d'études africaines*, Vol. 1-2, No. 193-194, pp.477-512.
- Berliner D., 2005, "The abuses of memory: Reflections on the memory boom in anthropology", *Anthropological Quarterly*, Vol. 78, No. 1, pp. 197-211.
- Berry S., 2001, *Chiefs Know Their Boundaries. Essay on Property, Power, and the Past in Asante, 1896-1996*, Oxford, James Currey.
- Biney A., 2009, "The development of Kwame Nkrumah's political thought in exile 1966-1972", *Journal of African History*, Vol. 50, pp. 81-100.
- Bloch M., 1998, "Memoria autobiografica e memoria storica del passato più remoto", in S. Borutti e U. Fabietti (eds.), *Fra antropologia e storia*, Milano, Mursia, pp.40-55.
- Boadi K.N., 2000, "The Ontology of Kwame Nkrumah's Consciousness and the Democratic Theory and Practice in Africa: a Diopian Perspectives", *Journal of Black Studies*, Vol.30, No.4, pp.475-501.
- Boahen A.A., 1966, *Topics in West African History*, Essex, Longman Group Ltd.
- Boahen A.A., 2000, *Ghana: Evolution and Change in XIX and XX*, Accra, Sankofa Educational Publishers Ltd.

- Bob-Milliar G.M., 2009, "Chieftaincy, diaspora, and development: The institution of Nkɔsohene in Ghana", *African Affairs*, Vol. 108, No. 433, pp. 541-558.
- Boi P. (ed.), 2007, *W.E.B. Du Bois, le anime del popolo nero*, Firenze, Le lettere.
- Bonacci G., 2008, *Exodus! L'histoire du retour des Rastafariens en Ethiopie*, Paris, Scali.
- Boni S., 1997, "L'ɔman di Sefwi Wiaso (c.1650-1887)", *AFRICA* (IsIAO), Vol.LII, No.1.
- Boni S., 2003, *Le strutture della disuguaglianza. Capi, appartenenze e gerarchie nel mondo Akan dell'Africa occidentale*, Milano, Franco Angeli.
- Boni S., 2008, "Traditional ambiguities and authoritarian interpretations in Sefwi land disputes", in K.S. Amanor e J.M. Ubink,(eds.), *Contesting land and custom in Ghana. State, chief, and the citizen*, Leiden, Leiden University Press, pp.81-111.
- Borutti S. e Fabietti U. (eds.), 1998, *Fra antropologia e storia*, Milano, Mursia.
- Boyarin D. e Boyarin J., 1993, "Diaspora: Generational Ground of Jewish Identity", *Critical Inquiry*, Vol. 19, No. 4, pp. 693-725.
- Boyarin J., 1994, *Remapping memory. The Politics of TimeSpace*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Brah A., 1996, *Cartographies of Diaspora: Contesting identities*, London, Routledge.
- Braziel E. e Mannur A., 2003, *Theorizing Diaspora: a reader*, Oxford, Blackwell Publishing.
- Bredwa-Mensah, 2007, "Landscapes of Slavery: The Danish Plantation Complex in the Akuapem Mountains, Southeastern Gold Coast (Ghana)", in K. Anquandah (ed.), *The transatlantic slave trade: landmarks, legacies, expectations*, Accra, Sub-Saharan Publishers, 148-163.
- Brent Hayes E., 2001, "The Uses of Diaspora", *Social Text*, Vol. 19, No. 1, pp. 45-73.

- Brent Hayes E., 2003, *The Practice of Diaspora: literature, translation and the Rise of Black internationalism*, Cambridge, Harvard University Press.
- Brichet N., 2011, "Awkward Relations and Universal Aspirations: Common Global Heritage in Ghana", *History and Anthropology*, Vol. 22, No.2, pp.149-168.
- Brivio A. e Parodi da Passano G., 2009a, "Introduzione", in A. Brivio e G. Parodi da Passano (eds.), "Africa: Turismo e Patrimonio. Dossier", *Africa e Mediterraneo*, Vol. 65-66, pp. 2-9.
- Brivio A. e Parodi da Passano G., 2009b, "Turismo e Patrimonio: il caso del Bénin. Introduzione", in A. Brivio e G. Parodi da Passano (eds.), "Turismo e Patrimonio il caso del Bénin. Dossier", *Africa e Mediterraneo*, Vol. 67, pp.2-9.
- Brow J., 1990, "Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past", *Antropological Quarterly*, Vol.63, No.1, pp.1-6.
- Brown J.N., 1998, "Black Liverpool, Black America and the gendering of Diasporic place", *Cultural Anthropology*, Vol.13, No.3, pp.291-235.
- Brubaker R., 2005, "The 'diaspora' diaspora", *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 28, No.1, pp. 1-19.
- Bruner E., 1996, "Tourism in Ghana: The Representation of Slavery and the return of Black Diaspora", *American Anthropologist*, Vol. 98, No. 2, pp.290-304.
- Bruner E., 2005, *Culture on Tour. Ethnographies of Travel*, Chicago, University of Chicago Press.
- Buah F.K., 1998, *A History of Ghana*, Oxford, McMillan.
- Busia K.A., 1968, *The Position of Chiefs in the Modern political System of Ashanti*, London, Frank Cass.
- Byfield J., 2000, "Introduction: Rethinking the African Diaspora", *African Studies Review*, Vol. 43, No. 1 Special Issue on the Diaspora, pp.1-9.
- Cafuri R., 2000, "Silenzi della memoria: la tratta degli schiavi nei musei africani", *AFRICA (IsIAO)*, Vol.LV, No.2, pp. 244-260.
- Cafuri R., 2004, "L'etnologia e i musei in Africa: siti archeologici, paesaggi culturali e memorie orali", *Antropologia Museale*, Vol. 3, No.6, pp. 14-20.

- Calchi Novati G.P., 1979, "Nazionalismo africano", in A. Triulzi (ed.), *Storia dell'Africa*, Firenze, La Nuova Italia, pp.143-158.
- Calchi Novati G.P., 1983, *La decolonizzazione*, Torino, Loescher.
- Calchi Novati G.P. e Valsecchi P., 2005, *Africa: la storia ritrovata*, Roma, Carocci.
- Calchi Novati G.P., 2010, "Dal panafricanismo ideale al panafricanismo reale e l'opera di Kwame Nkrumah", *Africa* (IsIAO), Vol. LXV, No. 1-4, pp. 58-81.
- Callahan A.D., 2006, *The Talking Book. Africans Americans and the Bible*, New Haven & London, Yale University Press.
- Campbell G., Miers S., e Miller J.C., 2005, "Women in Western Systems of slavery: introduction", *Slavery and Abolition*, Vol. 26, No.2.
- Canclini N.G., 1990, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Mexico, Grijalbo. (Ed. it. 2000).
- Cardona G.R., 1977, "Profilo della lingua Nzema", in V. Grottanelli, *Una società guineana: gli Nzema I: I fondamenti della cultura*, Torino, Bollati Boringhieri, pp.95-142.
- Carsten J. (ed.) 2000, *Cultures of relatedness*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Casentini G., 2009, "Uscire dalla marginalità: la costruzione del discorso politico in un distretto periferico", *Africa* (IsIAO), Anno LXIV - No. 3-4, pp. 316- 337.
- Casey E.S., 1993, *Getting Back into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place-World*, Bloomington, Indiana University Press.
- Chabal P. e Daloz J.P., 2004, "Retour sur une lecture hétérodoxe du politique en Afrique noire", in A. Triulzi e M.C. Ercolessi (eds.), *State, Power, and New Political Actors in Postcolonial Africa*, Milano, Fondazione Feltrinelli, pp.113-129.
- Christian M., 2002, "An African-Centered Perspective on White Supremacy", *Journal of Black Studies*, Vol.33, No.2, 13th Cheikh Anta Diop Conference Selected Proceedings, pp.179-198.
- Cinnamon J.M., 2005, "Genealogical memory, and Constructions of Social Space in Northern Gabon", in A.M. Howard e R.M. Shain (eds.), *The Spatial*

- Factor in African History. The Relationship of the Social, Material and Perceptual*, Leiden-Boston, Brill, pp. 177- 220.
- Claridge W., 1915, *A History of the Gold Coast and Ashanti*, London, J. Murray.
 - Clarke K.M., 2006, "Mapping Transnationality: Roots Tourism and the Institutionalization of Ethnic Heritage", in K.M. Clarke e D.A. Thomas (eds.), *Globalization and Race: transformations in the cultural production of blackness*, Durham, Duke University Press, pp.133-153.
 - Clifford J. e Marcus G.E. (eds.), 1986, *Writing Culture: Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press. (Ed. it.1997).
 - Clifford J., 1988, *The predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge (Mass.)- London, Harvard University Press. (Ed. it. 1993).
 - Clifford J., 1994, "Diasporas", *Cultural Anthropology*, Vol.9, No. 3, Further Inflections: Toward Ethnographies of the Future, pp.302-338.
 - Clifford J., 1997, *Routes: travel and translation in the late twentieth century*, Cambridge London, Cambridge University Press. (Ed. it. 2008).
 - Cohen R., 1996, "Diasporas and the Nation-State: From Victims to Challengers", *International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1944-)*, Vol.72, No. 3, Ethnicity and International Relations, pp.507-520.
 - Cohen R., 1997, *Global Diasporas: An Introduction*, Seattle, University of Washington Press.
 - Cohen R. e Vertovec S., 1999, *Migration, Diasporas and Transnationalism*, Aldershot, Edward Elgar.
 - Coles T. e Timothy D.J., 2004, *Tourism, Diaspora and Place*, London - New York, Routledge.
 - Comaroff J. e Comaroff J., 1992, *Ethnography and the historical imagination*, Boulder, Westview Press.
 - Conniff M.L. e Davis, T.J., 1994, *Africans in the Americas : a history of the black diaspora*, Caldwell (N.J.), Blackburn Press.
 - Connor K.R., 1996, "To Disembark: The Slave Narrative Tradition", *African American Review*, Vol.30, No.1, pp.35-57.

- Cooper F.L., 1979, "The Problem of Slavery in African Studies", *Journal of African History*, Vol. 20, No.1, pp. 103-25.
- Cooper F.L., 2001, "What is the concept of globalization good for? An African's historian perspective", *African Affairs*, Vol. 100, pp. 189-213.
- Cordell D.D., 1996, "'Words and Things' and 'Words and Beings': Different Experiences; Different Vision of the Same Africa?", *Canadian Journal of African Studies/Revue Canadienne des Études Africaines*, Vol.30, No.2, pp.257-262.
- Crone G.R. (ed. e trad.), 1937, *The Voyages of Cadamosto*, London, Hakluyt, Soc., 2nd ser., 1.
- Crowther F.G., 1912, *Ahanta Memorandum*, ADM 11/1/1700, PRAAD, Accra.
- Cugoano O., 2000 [1787], "Narrative of the enslavement of Ottobah Cugoano, a native of Africa, published by him in the year 1787", in *The Negro's Memorial; or, Abolizionist's catechism; by an Abolitionist*, University of North Carolina, Chapel Hill. (scaricabile dalla rete <http://docsouth.unc.edu/neh/cugoano/menu.html>).
- Curtin P.D.(ed.), 1967, *Africa Remembered: Narratives by West Africans from the Era of the Slave Trade*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Curtin P.D., 1969, *The Atlantic Slave Trade. A Census*, Madison (Wisconsin), Wisconsin University Press.
- Davis B.D., 1966, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Ithaca, Cornell University Press. (Ed it. 1971).
- Davis R., 1997, *The myth of Black Ethnicity*, London, Ablex Publishing Corporation.
- De Bruijn M., van Dijk R. e Gewald J.-B., 2007, *Social and Historical Trajectories in Africa*, in P. Chabal, U. Engel e L. de Haan (eds.), *African Alternatives*, Leiden- Boston: Brill.
- de Certeau M., 1980, *L'Invention du Quotidien*, Vol. 1, Arts de Faire. Union générale d'éditions. (Ed. it 2001).
- Dei L.A. e Boakye K., 2007, "Developing the Slave Route for Tourism-Community Dynamics, Policy Implications and Strategies for the Root

- Tourism Product”, in K. Anquandah, *The transatlantic slave trade: landmarks, legacies, expectations*, Accra, Sub-Saharan Publishers, pp. 347-357.
- de Jong F. e Rowlands M., 2008, “Introduction: Postconflict heritage”, *Journal of Material Culture*, Vol.13, No. 2, pp.131-134.
 - de Jong F. e Rowlands M. (eds.), 2008, *Reclaiming heritage: Alternative imaginations in West Africa*, Walnut Creek, Left Coast Press.
 - Deku K., 1993, “The truth about Castles in Ghana and Africa”, *Ghanaian Weekly Spectator*, Accra, May 15, pp.5 e 14.
 - Delano F., 2007, “All calm in African sister city after riots”, *Modern Ghana* (giornale online), Friday 28 December.
 - Delgado-Tall S., 2001, “The New Negro Movement and The African Heritage in a Pan-Africanist Perspective”, *Journal of Black Studies*, Vol. 31, No.3, pp.288-310.
 - Delpino G., 2006, “Patrimonio monumentale e comunità costiere. Un’indagine antropologica e storica sui forti europei dell’Ahanta West, Ghana”, *AFRICA* (IsIAO), Vol. LXI, No. 3-4, pp.592-609.
 - Delpino G. e de Virgilio R., 2007, *Insight. Due diari di ricerca tra America e Africa*, Lanuvio (RM), Aracne.
 - Delpino G., 2009, “Il turismo delle origini. Esperienze di incontro con la diaspora nera in Ghana”, in A. Brivio e G. Parodi da Passano (eds.), “Africa: Turismo e Patrimonio. Dossier”, *Africa e Mediterraneo*, Vol. 65-66, pp.57-60.
 - Delpino G., 2010, “Ritorni Difficili. Afroamericani in Ghana tra aspettative e progetti”, *Il Politico*, Vol. LXXV, No.3, pp.27-42.
 - Delpino G., 2011, “Building up Belonging. Diasporic “homecomers”, Ghanaian government and Traditional Rulers: a case of return”, *African Diaspora*, Vol. 4, No.2, Special Issue on States, Diasporas, Citizenship: New Forms of Political Subjectivity in Africa and Beyond, pp.163-184.
 - Deveau J.-M., 2005, *L’Or et les esclaves. Histoire des forts du Ghana du XVI au XVIII siècle*, Paris, Karthala.

- De Witte M., 2004. "Afrikania's dilemma: Reframing African authenticity in a Christian public sphere", *Etnofoor*, Vol. 17, No. 1-2, pp. 133-155.
- Diène D., 1998, "Background objective of the project", *The Slave Route Newsletter*, No.1, p.2.
- Dickson K.B., 1969, *An Historical Geography on Ghana*, Cambridge.
- Donkoh W.J., 2007, "Legacies of the Transatlantic Slave Trade in Ghana: Definitions, Understandings and Perceptions", in K. Anquandah, *The transatlantic slave trade: landmarks, legacies, expectations*, Accra, Sub-Saharan Publishers, pp. 305-325.
- Dovlo E., 2002, "Rastafari, African Hebrews and black Muslims: Return 'home' movements in Ghana", *Exchange*, Vol.31, No.1, pp. 2-22.
- Drake S.C., 1993, "Diaspora studies and Pan-Africanism", in J.E. Harris (ed.), *Global Dimensions of the African Diaspora*, Washington, D.C., Howard University Press, pp.451-514.
- Dresch P., James W. e Parkin D.J (eds.), 2000, *Anthropologists in a wider world: essays on field research*, New York, Berghahn Books.
- Drescher, S., 1994, "Whose Abolition? Popular Pressure and the Ending of the British Slave Trade", *Past and Present*, Vol. 143, pp. 136-66.
- Du Bois W.E.B., 1989, *The Souls of Black Folk*, London, Penguin.
- Ebron P.A., 1998, "Enchanted Memories of Regional Difference in African American Culture", *American Anthropologist*, New Series, Vol.100, No.1, pp.94-105.
- Ebron P., 1999, "Tourists as Pilgrims: Commercial Fashioning of Transatlantic Politics", *American Ethnologist*, Vol. 26, No.4, pp.910-932.
- Ellen R., 1982, *Environment, Subsistence and System. The Ecology of Small-Scale Social Formations*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Eltis D., 2001, "The Volume and Structure of the Transatlantic Slave Trade. A Reassessment", *The William and Mary Quarterly*, Vol. LVIII, No.1.
- Engel U. e Nugent P., 2010, "Introduction. The spatial turn in African studies", in U. Engel e P. Nugent (eds.), *Rescaling Africa*, Leiden, Brill, pp. 1-10.

- Ephson I.S., 1970, *Ancient Forts and Castles of the Gold Coast (Ghana)*, Accra, Ilen Publication Co. Ltd..
- Equiano O., 1789, *The Interesting Narrative of the Life of Olandah Equiano or Gustavus Vassa, the African*, 1789, a cura di P. Edwards, 1967, London, Heinemann. (Ed. it. 2008).
- Europa Regional Surveys of the World, 2009, *Ghana. Africa South of the Sahara 2010*, 39th Edition, London-New York, Routledge.
- Fabietti U., 1991, *Storia dell'antropologia*, Bologna, Zanichelli.
- Fabietti U., 1995, *L'identità etnica*, Roma, NIS.
- Fabietti U. e Remotti F., 1997, *Dizionario di Antropologia*, Bologna, Zanichelli.
- Fabietti U. e Matera V. (eds.), 1999, *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Roma, Meltemi.
- Fabre G. e Benesch K., 2006 *African diasporas in the New and Old worlds: consciousness and imagination*, Amsterdam-New York, Rodopi.
- Fage J.D., 1969a, "Slavery and the slave trade in the context of West African history", *Journal of African History*, Vol. x, No.,3, pp. 393-404.
- Fage J.D., 1969, *A History of West Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Fage J.D. e Oliver R., 1974, *A short history of Africa*, London, Rex Collings.(Ed. it. 1995).
- Fage J.D., 1980, "Slaves and Society in Western Africa c.1445- c. 1700", *Journal of African History*, Vol. XXI, pp.289-310.
- Fage J.D., 1989, "African Societies and the Atlantic Slave Trade", *Past & Present*, No. 125, pp. 97-115.
- Fairhead J., Geysbeek T., Holsoe S.E., Leach M. (eds.), 2003, *African-American Exploration in West Africa. Four Nineteenth-Century Diaries*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press.
- Falzon M.-A. (ed.), 2009, *Multi-sited ethnography: theory, praxis and locality in contemporary research*, Farnham, Ashgate Publishing Limited.
- Fanon F., 1952, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Edition du Seuil. (Ed. it.1996).

- Fauvelle-Aymar F.-X., Chrétien J.-P. e Perrot C.-H. (eds.), 2000, *Afrocentrismes*, Paris, Karthala.
- Ferguson J., 2006, *Global Shadows. Africa in the Neo-Liberal World Order*, Durham, Duke University Press.
- Finley C., 2001, "The Door of (No) Return", *Common Place*, Vol. 1, No. 4, scaricabile dalla rete <http://www.common-place.org/vol-01/no-04/finley/>
- Finley C., 2004, "Authenticating Dungeons, Whitewashing Castles: the Former Sites of the Slave Trade on the Ghanaian Coast", in B. MacLaren e D.M. Lasansky (eds.), *The Tourism of Architecture /The Architecture of Tourism*, Oxford-New York, Berg, pp.109-128.
- Fischer M.M.J., 1999, "Emergent Forms of Life: Anthropologies of Late or Postmodernities", *Annual Review of Anthropology*, Vol.28, pp.455-478.
- Fitzgerald P., 2005, " 'Come back, Paddy Reilly': aspects of Irish return migration, 1600-1845", in M. Harper *Emigrant Homecomings: The Return Movement of Emigrants 1600-2000*, Manchester, Manchester University Press, pp. 32-54.
- Fortes M., 1950, "Kinship and Marriage Among the Ashanti", in A.R. Redcliffe Brown e C.D. Forde (eds.), *African Systems of Kinship and Marriage*, London-New York-Toronto, Oxford University Press, pp.252-284.
- Franklin V.P., 2002, " 'Location, Location, Location': The Cultural Geography of African Americans: Introduction to a Journey", *The Journal of African American History*, Vol.87, The Past before U.S., pp.1-11.
- Freiku S., 2008, "Another chieftaincy ruckus-Princess Town in flames", *Modern Ghana* (giornale online), Wednesday 30 April.
- Friedman J., 1992, "The Past in the Future: History and the Politics of Identity", *American Anthropologist*, Vol.94, No.4, pp.837-859.
- Foulche-Delbosc (ed. e traduttore), 1897, Eustache de la Fosse, "Voyage à la côte occidentale d'Afrique", *Revue Hispanique*, iv, 177-181.
- Fumanti M., 2010, " 'Virtuous Citizenship': Ethnicity and Encapsulation among Akan-Speaking Ghanaian Methodists in London", *African Diaspora* Vol. 3, No.1, pp. 13-42.

- Gaines K.K., 2006, *American Africans in Ghana*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.
- Garvey M.A., 1969 [1923], *Philosophy and opinions of Marcus Garvey*, Vols. I & II, curato da A Garvey, New York-Amsterdam, Atheneum.
- Geiss I., 1974, *The Pan African Movement*, London, Methuen & Co. Ltd.
- Geertz C., 1973, *The interpretation of cultures*, New York, Basic Books. (Ed. it. 1987).
- Geschiere P. e Meyer B. (eds.), 1999, "Globalization and Identity: Dialectics of flow and closure. Introduction", in P. Geschiere e B. Meyer, *Globalization and Identity: Dialectics of flow and closure*, Malden, Blackwell Publishing, pp. 601-615.
- Geschiere P., 2009, "Autoctonia: locale o globale?", in A. Bellagamba (ed.), *Inclusi/Esclusi. Prospettive africane sulla cittadinanza*, Torino, Utet, pp.3-31.
- Ghana Tourist Board, *Domestic tourism statistics 2002-2004*, (http://www.touringghana.com/documents/Facts_&Figures.asp).
- Ghana Tourist Board, 2006, *Domestic Tourism Revenue*.
- Ghana Tourist Board, 2007, *Fact and Figures on Ghana's Slave Castles, Forts and Lodges*.
- Ghana Tourist Board, 2008, *Tourist Statistical Fact Sheet on Ghana*.
- Gilroy P., 1993, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, London-New York, Verso. (Ed. it. 2003).
- Ginzburg Migliorino E., 1986, *L'emancipazione degli afroamericani. Il dibattito negli Stati Uniti prima della guerra civile*, Milano, Franco Angeli.
- Ginzburg Migliorino E., 1994, *La marcia immobile. Storia dei neri americani dal 1770 al 1970*, Milano, Selene.
- Glick Schiller N. e Fouron G., 2001, *Georges Woke Up Laughing: Long Distance Nationalism and the Apparent State*, Durham, Duke University.
- Glissant E., 1981 [1997], *Le Discours antillais*, Paris, Gallimard.
- Goldschmidt H., 2006, "The voices of Jacob on the streets of Brooklyn: Black and Jewish Israelites in and around Crown Heights", *American Ethnologist*, Vol. 33, No.3, pp. 378-396.

- Gomez M.A., 1998, *Exchanging our Country Marks: the Transformations of African identities in the Colonial and Antebellum South*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- Gomez M.A., 2004, *Reversing Sail. A history of the African Diaspora*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gomez M.A., 2006, *Diasporic Africa: a reader*, London-NewYork, New York University Press.
- Gordon I.V., 1976, "Teaching the African Experience, a Pan-Africanist Approach", *African Studies Review*, Vol.19, No.3, pp.109-117.
- Gordon E.T. e Anderson M., 1999, "The African Diaspora: Toward an Ethnography of Diasporic Identification", *The Journal of American Folklore*, Vol.112, No.445, Theorizing the Hybrid, pp. 282-296.
- Greene S.E., 2003, "Whispers and Silences: Explorations in African Oral History", *Africa Today*, Vol. 50, No. 2, pp. 40-53.
- Gribaldo A., 1998, "Riproduzione e persona tra gli Nzema del Ghana sud-occidentale", in M. Pavanello, *Prospettive di studi Akan. Saggi in memoria di V. L. Grottanelli*, Roma, CISU, pp.57-80.
- Grottanelli V. (ed.), 1977, *Una società guineana: gli Nzema I: I fondamenti della cultura*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Grottanelli V. (ed.), 1977, "Presentazione degli Nzema", in V. Grottanelli (eds.), *Una società guineana: gli Nzema I: I fondamenti della cultura*, Torino, Bollati Boringhieri, pp.14-94.
- Grottanelli V. (ed.), 1978, *Una società guineana: gli Nzema II: Ordine morale e salvezza terrena*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Gupta A. e Ferguson J., 1992, "Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference", *Cultural Anthropology*, Vol. 7, No. 1, Space, Identity, and the Politics of Difference, pp. 6-23.
- Gupta A. e Ferguson J. (eds.), 1997a, *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, Duke University Press.
- Gupta A. e Ferguson J. (eds.), 1997b, *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, University of California Press.

- Gupta A. e Ferguson J., 2002, "Spatializing states: toward an ethnography of neoliberal governmentality", *American Ethnologist*, Vol. 29, No.4, pp.981-1002.
- Haley A., 1976, *Roots: The saga of an American family*, Garden City, NY, Doubleday & co. (Ed. it. 1978).
- Hall S., 1993, "Culture, Community, Nation", *Cultural Studies*, Vol.7, No.3, pp. 349-363.
- Hamilton R.S., 2007, *Routes of passage : rethinking the African diaspora*, East Lansing Michigan State University Press.
- Hammond S.N., 2000, *In my Father's Land. A son to the child*, Accra, Afram Publications.
- Hannerz U., 1992, *Cultural complexity: studies in the social organization of meaning*, New York, Columbia University Press. (Ed. it. 1998).
- Hannerz U., 1996, *Transnational connections: culture, people, places*, London-New York, Routledge.
- Harper M. (ed.), 2005, *Emigrant Homecomings: The Return Movement of Emigrants 1600-2000*, Manchester, Manchester University Press.
- Harris, J.E., 1968, "Introduction to the African Diaspora", in O.T. Ranger, *Emerging Themes in of African History*, Nairobi, East African Publishing House, pp.147-151.
- Harris L.R. Jr., 1982, "Coming of Age: The Transformation of Afro-American Historiography", *The Journal of Negro History*, Vol.67, No.2, pp.107-121.
- Harris J.E. (ed.), 1993, *Global Dimensions of the African Diaspora*, Washington D.C., Howard University Press.
- Hartman S., 2002, "The time of Slavery", *The South Atlantic Quarterly*, Vol.101, No.4, pp.757-777.
- Hasty J., 2003a, "Rites of Passage, Routes of Redemption: Emancipation Tourism and the Wealth of Culture", *Africa Today*, Vol. 49, No. 3, pp.46-76.
- Hasty J., 2003b, " 'Forget the past or go back to the slave trade!': Trans-Africanism and Popular History in Postcolonial Ghana", *Ghana Studies*, Vol. 6, pp.135-161.

- Hayford, J.E.C., 1970, *Gold Coast native institutions: with thoughts upon a healthy imperial policy for the Gold Coast and Ashanti*, London, Frank Cass & Co.
- Haynes J., 1998, "Kwame Nkrumah and African Liberation", *Third World Quarterly*, Vol. 10, No.1, pp.351-358.
- Henige D., 1986, "Measuring the Immensurable. The Atlantic Slave Trade, West African Population and the Pyrrhonian critic", *Journal of African History*, Vol. XXVII, pp.295-313.
- Henry S.E., 1999, "Ethnic Identity, Nationalism, and international stratification: The Case of the African America", *Journal of Black Studies*, Vol. 29, No.3, pp.438-454
- Hilliard III A.G., 1992, "The Meaning of KMT (Ancient Egyptian) History of Contemporary African American Experience", *Phylon (1960-)*, Vol. 49, No.1/2, pp.10-22.
- Hobsbawm E.J., 1983, *Introduction: Inventing Traditions*, in E.J. Hobsbawm e T. Ranger (eds.), *The invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-14 (Ed. it. 2002).
- Holloway J.E., 2005, *Africanisms in American Culture*, Bloomington, Indiana University Press.
- Holsey B., 2004, "Transatlantic dreaming: Slavery, tourism, and diasporic encounters", in F. Markowitz F. e H.A. Stefansson (eds.), 2004, *Homecomings: Unsettling paths of return*, Lanham, Lexington Books, pp.166-182.
- Holsey B., 2008, *Routes of Remembrance: Refashioning the Slave Trade in Ghana*, Chicago, University of Chicago Press.
- Horton J.A.B., 1866, "Letters on the Political Condition of the Gold Coast", in E.A. Ayandele (ed.), 1970, *Horton J.A.B., Letters on the Political Condition of the Gold Coast*, London, Frank Cass & Co. LTD.
- Howard A.M., 1976, "The Relevance of Spatial Analysis for African Economic History: The Sierra Leone-Guinea System", *Journal of African History*, Vol. XVII, No.3, pp. 365-388.
- Howard A.M. e Shain R.M., 2005, "Introduction: African History and Social

- Space in Africa”, in A.M. Howard e R.M. Shain (eds.), *The Spatial Factor in African History. The Relationship of the Social, Material and Perceptual*, Leiden-Boston, Brill, pp.1-19.
- Howard A.M., 2005, “Nodes, Networks, Landscapes, and Regions: Reading the Social History of Tropical Africa 1700s-1920”, in A.M. Howard e R.M. Shain (eds.), *The Spatial Factor in African History. The Relationship of the Social, Material and Perceptual*, Leiden-Boston, Brill, pp.21-140.
 - Howard A.M., 2005, “Re-Making on the Past: Spatial Structures and Dynamics in the Sierra Leone-Guinea Plain, 1860-1920s”, in A.M. Howard e R.M. Shain (eds.), *The Spatial Factor in African History. The Relationship of the Social, Material and Perceptual*, Leiden-Boston, Brill, pp.291-348.
 - Howard A.M., 2010, “Actors, places, regions, and global forces: An essay on the spatial history of Africa sine 1970”, in U. Engel e P. Nugent, *Respacing Africa*, Leiden, Brill, pp. 11-44.
 - Howe S., 1998, *Afrocentrism. Mythical pasts and imagined homes*, London, Verso.
 - Howell A.M. (ed.), 1998, *The Slave Trade and Reconciliation: A Northern Ghanaian Perspective*, Navrongo-Accra, Bible Church of Africa-SIM Ghana.
 - Howell A.M., 2007, “ ‘Showers of Arrows’: The Reactions and Resistance of the Kasena to Slave Raids in the 18th and 19th Centuries”, in K. Anquandah, *The transatlantic slave trade: landmarks, legacies, expectations*, Accra, Sub-Saharan Publishers, pp. 189-209.
 - Inikori J., 1992, “Slavery and Atlantic Commerce, 1650-1800”, *The American Economic Review*, Vol. 82, No. 2, *Papers and Proceedings of the Hundred and Fourth Annual Meeting of the American Economic Association*, pp.151-157.
 - International Organization of Migration, 2009, *Migration in Ghana. A country Profile 2009*.
 - Jackson G.G., 1982, “Black Psychology: An Avenue to the Study of Afro-Americans”, *Journal of Black Studies*, Vol.12, No.3, pp.241-260.

- Jackson J.V. e Cothran M.E., 2003, "Black versus Black: The Relationships among African, African American, and African Caribbean Persons", *Journal of Black Studies*, Vol.33, No. 5, pp.576-604.
- Jeffries L., 1991, "Our sacred mission", scaricabile dalla rete www.africawithin.com/jeffries/our_sacred_mission.htm.
- Jewsieswicki B. e Mundimbe V.Y., 1993, "Africans' Memories and Contemporary History of Africa", *History and Theory*, Vol.32, No.4, Beiheft 32: History Making in Africa, pp.1-11.
- July R.W., 1968, *The origins of modern African thought*, London, Faber & Faber.
- Kaba L., 2001, "The Atlantic Slave Trade was not a 'Black on Black Holocaust' ", *African Studies Review*, Vol. 44, No. 1, pp.1-20.
- Kalra V.S., Kaur R e Hutnyk J (eds.), 2005, *Diaspora and hybridity*, London, Sage.
- Kearny M., 1995, "The local and the global: the Anthropology of Globalization and Transnazionalis", *Annual Review of Anthropology*, Vol. 24, pp.547-565.
- Kein-Foxworth M., 1985, "The Effect of Advertising Stimuli on American Perception of Africa: A Descriptive Analysis", *Journal of Black Studies*, Vol.16, No.2, pp.155-168.
- Keita M., 2002, "Race, the Writing of History, and Culture Wars", *Journal of Black Studies*, Vol. 33, No. 2, pp.166-178.
- Kilani M., 1998, L'archivio, il documento, la traccia. Antropologia e storia, in S. Borutti e U. Fabietti (eds.), *Fra antropologia e storia*, Milano, Mursia, pp.24- 39.
- King K., 1969, "J. E. K. Aggrey: Collaborator, Nationalist, Pan-African", *Canadian Journal of African Studies/ Revue Canadienne des Études Africaines*, Vol.3, No.3, pp. 511-530.
- Klein H.S., Engerman S.L., Haines R., Shlomowitz R., 2001, "Transoceanic Mortality: The Slave Trade in Comparative Perspective", *The William and Mary Quarterly*, Third Series, Vol. 58, No. 1, New Perspectives on the Transatlantic Slave Trade, pp. 93-118.

- Klein M., 1986, "Towards a Theory of Slavery", *Cahiers d'Études africaines*, Vol. XXVI, No. 104, pp.693-697.
- Klein M., 1989, "Studying the History of Those Who Would Rather Forget: Oral History and the Experience of Slavery", *History in Africa*, Vol.16, pp.209-217.
- Klein M., 1990, "The Impact of the Atlantic Slave Trade on the Societies of the Western Sudan", *Social Science History*, Vol.14, No.2, pp.231-253.
- Klein M., 1993, "Modern European Expansion and Traditional Servitude in Africa and Asia", in M.A. Klein (ed.), *Breaking the Chains: Slavery, Bondage and Emancipation in Modern Africa and Asia*, Madison, University of Wisconsin Press, pp.3-36.
- Klein M., 1998, *Slavery and Colonial Rule in the French West Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kleist N., 2009, "Chiefs without Borders? The transnationalization of Ghanaian chieftaincy", *paper* presentato alla Third European Conference on African Studies (ECAS), Leipzig, 4-7 June.
- Kleist N., 2011, "Modern chiefs: tradition, development and return among traditional authorities in Ghana", *African Affairs*, Vol.110, No.441, pp.
- Konadu-Agyemang K., Takyi B.K. e Arthur J.A., 2006, *The New African Diaspora in North America: trends, community, building, and adaption*, Lanham (MD), Lexington Books.
- Krause K. e Schramm K. (eds.), 2011, "Thinking through Political Subjectivity", *African Diaspora*, Vol. 4, No. 2, Special Issue on States, Diasporas, Citizenship: New Forms of Political Subjectivity in Africa and Beyond, pp.115-134.
- Kreamer C., 2004, "The Politics of Memory: Ghana's Cape Coast Castle Museum Exhibition 'Crossroad of people, crossroad of trade'", *Ghana Studies*, Vol.7, pp. 79-91.
- Labi K.A., 2006, "The Transformation of European forts, castles and flags into local fante asafo iconography", *Research Review*, Vol. 22, No. 1, pp.83-97.
- LaCapra D., 2001, *Writing History, Writing Trauma*, Baltimore, MD, Johns

Hopkins University Press.

- Lake O., 1995, "Toward a Pan-African Identity: Diaspora African Repatriates in Ghana", *Anthropological Quarterly*, Vol. 68, No. 1, pp.21-35.
- Lamoussé-Smith W.B., 2007, "African Resistance to Slavers and Myths for Diasporan Disunity", in K. Anquandah, *The transatlantic slave trade: landmarks, legacies, expectations*, Accra, Sub-Saharan Publishers, pp. 225-240.
- Land Tours Ghana Limited, 2007, *Panafest '07, brochure*.
- Lanfant M.F., Allock J.B. e Bruner E.M., 1995, *International Tourism. Identity and Change*, London, Sage publications.
- Lanternari V., 1988, *Dei, Profeti, Contadini: incontri nel Ghana*, Napoli, Liguori.
- Larson P.M., 1999, "Reconsidering Trauma, Identity, and the African Diaspora: Enslavement and Historical Memory in Nineteenth-Century Highland Madagascar", *The William and Mary Quarterly*, Vol. 56, No. 2, pp. 335-362.
- Larson P.M., 2008, "Horrid Journeying: Narratives of Enslavement and the Global African Diaspora", *Journal of World History*, Vol. 19, No. 4, pp. 431-464.
- Law R. e Mann K., 1999, "West Africa in the Atlantic Community: the Case of the Slave Coast", *The William and Mary Quarterly*, 3rd Ser, Vol.56, No. 2, Africa and American Atlantic Worlds, pp.307-334.
- Lawrence A.W., 1963, *Trade castles and forts of West Africa*, London, Jonathan Cape, The Trinity Press.
- Lenclud G., 2001, "La tradizione non è più quella di un tempo", in P. Clemente e F. Mugnaini (eds.), *Oltre il folklore*, Roma, Carocci, pp.123- 133.
- Lentz C. e Nugent P., 2000, "Ethnicity in Ghana: a comparative perspective", in C. Lentz e P. Nugent (eds.), *Ethnicity in Ghana. The limits of invention*, Basingstoke, Macmillan, pp. 1-28.
- Lombard J., 1967, *Autorités traditionnelles et pouvoirs européens en Afrique noire: le declin d'une aristocratie sous le regime colonial*, Paris, Colin.
- Lovejoy P.E., 1981, *The Ideology of Slavery in Africa*, Sage, Beverly Hills.

- Lovejoy P. E., 1982, "The Volume of the Atlantic Slave Trade: A Synthesis", *The Journal of African History*, Vol. 23, No.4, pp. 473-501.
- Lovejoy P.E., 1983, *Transformations in Slavery*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lovejoy P. E. (ed.), 2003, *Identity in the shadow of slavery*, New York, Continuum.
- Lovejoy P.E., 2011, "'Freedom Narratives' of Transatlantic Slavery", *Slavery and Abolition*, Vol. 32, No. 1, pp. 91-107.
- Lovell N. (ed.), 1998, *Locality and Belonging*, London, Routledge.
- Lynch H.R., 1967, *Edward Wilmot Blyden- Pan-Negro Patriot 1832-1912*, London, Oxford University Press.
- Lynch H.R., 1978, *Selected Letters of Edward Wilmot Blyden*, Millwood (N.Y.), KTO Press.
- MacCartney W., 1949, *Dr. Aggrey*, London, S.C.M. Press.
- MacGonagle E., 2006, "From Dungeons to Dance Parties: Contested Histories of Ghana's Slave Forts", *Journal of Contemporary African Studies*, Vol. 24, No. 2, pp.249-260.
- Mackillop A., 2005, "The Highlands and the returning nabob: Sir Hector Munro of Novar, 1760-1807", in M. Harper, *Emigrant Homecomings: The Return Movement of Emigrants 1600-2000*, Manchester, Manchester University Press, pp. 233-260.
- Maher V. (ed.), 1994, *Questioni di etnicità*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- Mamdani M., 1996, *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton, Princeton University Press.
- Mangiameli G., 2010, *Le abitudini dell'acqua*, Milano, edizioni Unicopoli.
- Manning P., 1983, "Contours of Slavery and Social Change in Africa", *The American Historical Review*, Vol. 88, No. 4., pp. 835-857.
- Manning P., 1990, *Slavery and African Life. Occidental, Oriental and African Slave Trades*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Mannix D.P. e Courley M., 1962, *Black Cargoes: a History of the Atlantic Slave Trade, 1518-1861*, New York, Viking press. (Ed. it. 1964).

- Manuh T. (ed.), 2005, *At home in the world? International Migration and development in contemporary Ghana and West Africa*, Accra, Sub-Saharan Publishers.
- Manuh T. e Asante R., 2005, "Reaping the Gains of Ghanaians Overseas: An Evaluation of the Home Coming Summit of 2001", in T. Manuh (ed.), *At home in the world? International Migration and development in contemporary Ghana and West Africa*, Accra, Sub-Saharan Publishers, pp. 292-310.
- Marcus G.E., 1995, "Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography", *Annual Review of Anthropology*, Vol. 24, pp.95-117.
- Marcus G.E. e Fischer M.E., 1986, *Anthropology as cultural critique: An experimental moment in the human sciences*, Chicago, University of Chicago Press.
- Markowitz F., 1996, "Israel as Africa, Africa as Israel: "Divine Geography" in the Personal Narratives and Community Identity of the Black Hebrew Israelites", *Anthropological Quarterly*, Vol. 69, No. 4 (Oct.), pp. 193-205.
- Markowitz F. , 2004, "The home(s) of homecomings", in F. Markowitz e H.A. Stefansson (eds.), *Homecomings: Unsettling paths of return*, Lanham, Lexington Books, pp.21-33.
- Markowitz F. E Stefansson H.A (eds.), 2004, *Homecomings: Unsettling paths of return*, Lanham, Lexington Books.
- Marks J., 2002, *What It Means to Be 98% Chimpanzee: Apes, People and their Genes*, Berkley, CA., University of California Press.
- Martin B.L., 1991, "From Negro to Black to American: The Power of Names and Naming", *Political Science Quarterly*, Vol. 106, No.1, pp.83-107.
- Mason J.J. e Odonkor M., 2007, "Historic Slave Routes Tourism: Potential for Tourism Development in Ghana and the West Africa Sub-Region, in K. Anquandah, *The transatlantic slave trade: landmarks, legacies, expectations*, Accra, Sub-Saharan Publishers, pp. 358-362.
- Massey D., "Spaces of Politics", in D. Massey, J. Allen, P. Sarre, *Human geography Today*, Cambridge, Polity Press, pp.278-293.

- Mauny R. (ed. e traduttore), 1956, Duarte Pacheco Pereira, *Esmeraldo de situ orbis*, Bissau, Centro de Estudos da Guine Portuguesa, xix.
- Mazama A., 2001, "The Afrocentric Paradigm: Contours and Definitions", *Journal of Black Studies*, Vol.31, No.4, pp.387-408.
- Mazama A., 2002, "Afrocentricity and African Spirituality", *Journal of Black Studies*, Vol. 33, No. 2, pp. 218-234.
- Mazrui A.A., 1992, "The Dual Memory: Genetic and Factual", *Transition*, n.57, pp.134-146.
- Mazrui A.A., 1994, "Global Africa: From Abolitionists to Reparationists", *African Studies Review*, Vol. 37, No. 3, pp. 1-18.
- Mazzucato V., van de Boom B. e Nsowah-Nuamah N.N.N., 2007, "Origin and Destination of Remittances in Ghana", in T. Manuh (ed.), *At home in the world? International Migration and development in contemporary Ghana and West Africa*, Accra, Sub-Saharan Publishers, pp. 139-152.
- Mazzucato, V., van den Boom B. e Nsowah-Nuamah N.N.N., 2008, "Remittances in Ghana: Origin, destination and issues of measurement", *International Migration*, Vol. 46, No. 1, pp. 103-122.
- McCartney M., 2003, *A study of the Africans and African Americans on Jamestown Island and at Green spring, 1619-1803*, Williamsburg, Colonial Williamsburg Foundation.
- McCaskie T., 1995, *State and Society in pre-colonial Asante*, Cambridge, Cambridge University Press.
- McCaskie T.C. e Benson S., 2004, "Asen Praso in History and Memory", *Ghana Studies*, Vol. 7, pp. 93-113.
- McCaskie T.C., 2007, "The Life and Afterlife of Yaa Asantewaa", *AFRICA*, Vol.77, No.2, pp.151-179.
- McCaskie T.C., 2009a, "African American Psychologists, The Atlantic Slave Trade and Ghana: A History of the Present", in B. Rossi (ed.), *Reconfiguring Slavery. West African Trajectories*, Liverpool, Liverpool University Press, pp.45-62.
- McCaskie T.C., 2009b, "Asante origins, Egypt, and the Near East. An Idea and its History", in D.R. Peterson e G. Macola (eds.), *Recasting the Past:*

- history writing and political work in modern Africa*, New African Histories Series, Athens (OH), Ohio University Press, pp. 125-148.
- McDougall E.A., 1998, "A Sense of Self: The Life of Fatma Barka", *Canadian Journal of African Studies* 32, No. 2, 285–315.
 - McSheffrey G., 1983, "Slavery, indentured servitude, legitimate trade and the impact of abolition in the Gold Coast, 1874-1901: a reappraisal", *Journal of African History*, Vol. 24, pp. 349-368.
 - Meillassoux C., 1986, *Antropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, Paris, Presses Universitaires de France. (Ed. it. 1992).
 - Meethan K., 2004, " 'To Stand in the Shoes of My ancestors': Tourism and genealogy", in T. Coles e D.J. Timothy (eds.), *Tourism Diasporas and Space: Travel to distant Lands*, London, Routledge.
 - Middell M., 2010, "Global history and the spatial turn: from the impact of area studies to the study of critical junctures of globalization", *Journal of Global History*, Vol.5, pp. 149–170.
 - Ministry of Tourism and Diasporan Relations, 2007, *Akwaaba Anyemi. Golden Jubilee Year 2007, brochure*.
 - Ministry of Tourism and Diasporan Relations, 2007, *Ghana Tourism News*, Vol.7.
 - Morikawa S., 2001, "The significance of Afrocentricity for non-Africans", *Journal of Black Studies*, Vol.31, No.4, pp.423-436.
 - Mudimbe V., 1988, *The Invention of Africa. Gnosis, philosophy and the order of knowledge*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press.
 - Murdoch S., 2005, "Children of the diaspora: the 'homecoming' of the second-generation Scot in the seventeenth century", in M. Harper (ed.), *Emigrant Homecomings: The Return Movement of Emigrants 1600-2000*, Manchester, Manchester University Press, pp. 55-76.
 - Nash C., 2004, "Genetic kinship", *Cultural Studies*, Vol.18, No.1, pp. 1–33.
 - Nash C., 2008, *Of Irish Descent: Origin Stories, Genealogy, and The Politics of Belonging*, Syracuse, Syracuse University Press.
 - Nelson A., 2008, "Bio Science: Genetic genealogy testing and the pursuit of African ancestry", *Social Studies of Science*, Vol. 38, No. 5, pp. 759-783.

- Neville H.A. e Hamer J., 2001, "WE make Freedom", *Journal of Black Studies*, Vol.31, No.4, pp.437-461.
- Nora P., 1989, "Between memory and history: 'Les lieux de mémoire' ", *Representations*, Vol. 26, pp. 7-25.
- Northrup D., 2006, "Becoming African: Identity Formation among Liberated Slaves in the Nineteenth-Century Sierra Leone", *Slavery and Abolition*, Vol. 27, No.1, pp.1-21.
- Novick P., 1999, *The Holocaust in the American Life*, Boston, Houghton Mifflin.
- Ntumy S., 1995, "A Summary Report on Ahanta Survey", *Research Review*, Supplement No.9, pp. 42-57.
- Ntumy S., 2002, *The Phonology of Ahanta*, Legon, Institute of African Studies.
- Nukunya G.K., 2003, *Tradition and Change in Ghana*, Oxford, African Books Collective
- Nwokei G.U., 2001, "African Conceptions of Gender and the Slave Traffic", *The William and Mary Quarterly*, 3rd Ser., Vol.58, No.1, New Perspectives on the Transatlantic Slave Trade, pp.47-68.
- O. Addo Dankwa III, 2004, *The institution of Chieftaincy in Ghana: the Future*, Accra, Konrad Adenauer Foundation.
- Obeng S. (ed.), 1997, *Selected Speeches of Kwame Nkrumah*, vol.1, 2, 3, 4, 5, Accra, Afram Publications Ltd..
- Odotei I.K. e Awedoba A.K., 2006, *Chieftaincy in Ghana: Culture, Governance and Development*, Accra, Sub-Saharan Publishers.
- Ogunleye T., 1996, "The Self-Emancipated Africans of Florida: Pan African Nationalism in the "New World"", *Journal of Black Studies*, Vol.27, No.1, pp.24-38.
- Ogunleye T., 1997, "African American Folklore: its Role in Reconstructing African American History", *Journal of Black Studies*, Vol.27, No.4, pp.435-455.
- Okofu, I.N., 1999, *RETURNING HOME AIN'T EASY, But It Is A BLESSING!*, Cape Coast, One Africa Tours & Speciality Services Ltd..

- Olwig F.K. e Hastrup K., 1997, *Siting Culture. The shifting anthropological object*, London-New York, Routledge.
- Olwig F.K., 2007, *Caribbean Journeys: An Ethnography of Migration and Home in Three Family Networks*, Durham-London, Duke University Press.
- O' Neil J., 1951, *Report on Forts and Castles of Ghana*, Accra, Ghana Museums and Monuments Board.
- Opoku-Agyemang N.J., 2007, "The Living Experience of the Slave Trade in Sankana and Gwollu: Implications for Tourism", in K. Anquandah, *The transatlantic slave trade: landmarks, legacies, expectations*, Accra, Sub-Saharan Publishers, pp. 210-224.
- Oppong J.R., 2004, "Ghana: Internal, international and transnational Migration", in M.I. Toro-Morn e M. Alicea, *Migration and Immigration*, Westport, Greenwood Press, pp.81-96.
- Oquaye M., 2004, *Politics in Ghana 1982-1992*, Accra, Tornado Publication.
- Osei K., 2002, *Civilization began in Africa*, Kumasi, Vytall Print Publishers.
- Osei Tutu B., 2002, "The African American Factor in the commodification of Ghana's slave castles", *Transactions of the Historical Society of Ghana*, New Series, Vol. 6, pp.115-133.
- Osei-Tutu B., 2004, "African American Reactions on the Restorations of Ghana's Slave Castles", *Public Archeology*, Vol.3, pp. 195-204.
- Osei Tutu B., 2007, "Transformations and Disjunctures in the Homeland: African American Experiences in Ghana" in J.K. Anquandah (ed.), *The transatlantic slave trade: landmarks, legacies, expectations*, Accra, Sub-Saharan Publishers, pp.326-342.
- Owusu T., 2000, "The Role of Ghanaian Immigrant Associations in Toronto, Canada", *International Migration Review*, Vol. 34, No. 4, pp. 1155-1181.
- Owusu T., 2006, "Transnazionalism among African Immigrants in North America: The Case of Ghanaians in Canada", in K. Konadu-Agyemang, B.K. Takyi, J.A. Arthur (eds.), *The New African Diaspora in North America: trends, community, building, and adaptation*, Lanham, Lexington, pp. 273-286.

- Palmié S., 2007, "Genomics, Divination, 'Racecraft'", *American Ethnologist*, Vol. 34, pp. 203-220.
- Palumbo B. e Signorini I., 1992, Le inspiegabili stranezze di un sistema crow, *L'uomo, Società, Tradizione, Sviluppo*, Vol. V, No. 1/2, pp.221-255.
- Palumbo B., 1992, *Marriage, land, and kinship in a Nzema village*, *Ethnology*, Vol.31, No.3, pp.233-258.
- Palumbo B., 1994, "Storia, spazio e potere in un villaggio nzema", *Etnosistemi*, Vol. 1, No. 1, pp. 102-126.
- Palumbo B., 1995, "Come Venere in cielo: paradigmi di identità nzema", in P. Solinas (ed.), *Luoghi d'Africa: forme e politiche dell'identità*, Roma, Nuova Italia Scientifica, pp.129-204.
- Pashington O., 1998, "Re-membling through oath: installation of African Kings and Queen", *Journal of Black Studies*, Vol.28, No.3, pp.334-356.
- Patterson O., 1977, "Slavery", *Annual Review of Sociology*, Vol. 3, pp.407-447.
- Patterson T.R. e Kelley R.D.G., 2000, "Unfinished Migrations: Reflections on the African Diaspora and the Making of the Modern World", *African Studies Review*, Vol. 43, No.1 Special Issue on the Diaspora, pp.11-45.
- Pavanello M., 1992, "Gyima e Nvasoe: La filosofia economica degli Nzema del Ghana sud occidentale", *L'uomo, Società, Tradizione, Sviluppo*, Vol. V, No.1/2, pp.165-188.
- Pavanello M., 1995, "Parentela e potere tra gli Nzema. Note preliminari di una ricerca tra gli Akan del Ghana sud-occidentale", *L'uomo, Società, Tradizione, Sviluppo*, Vol. VIII, No.2, pp.273-306.
- Pavanello M., 1997, "Una conversazione apparentemente sconclusionata: la posta in gioco tra padri, figli, zii e nipoti", *Etnosistemi*, Vol. IV, No.4, pp.115-127.
- Pavanello M. (ed.), 1998, *Prospettive di studi Akan. Saggi in memoria di V. L. Grottanelli*, Roma, CISU.
- Pavanello M., 2000, *Il formicaleone e la rana. Liti, storie e tradizioni di Apollonia*, Napoli, Liguori.
- Pavanello M., 2007, *Il segreto degli antenati*, Torrazza Coste (PV), Altravista.

- Peil M., 1995, "Ghanaians Abroad", *African Affairs*, Vol. 94, n.376, pp.345-67.
- Pellecchia U., 2009, "Votare l'abbondanza. Il processo elettorale 2008 nel Sefwi (Ghana), tra autorità e dipendenza ", *Africa* (IsIAO), Anno LXIV - No. 3-4, pp. 338-356.
- Perbi A., 1992, The relationship between the domestic slave trade and the external slave trade in pre-colonial Ghana, *Research Review* (NS), Vol. NOS.1&2, pp. 64-74.
- Perbi A., 2004, *A History of Indigenous slavery in Ghana*, Accra, Sub-saharan Publishers.
- Perbi A., 2005, "Power and responsibilities of freed slaves and their descendants in colonial and post-colonial Ghana", in P. Hernaes, *The "traditional" and the "modern" in West African (Ghanaian) history*, Trondheim, Department of History, Norwegian University of Science and Technology, pp. 215-226.
- Perbi A., 2005, *Paper presented on 4 July 2005 to the Fulbright-Group Study Abroad from Rutgers University, U.S.A at Legon*, Accra.
- Perbi A. e Bredwa-Mensah Y., 2007, "Slave Camps in Pre-Colonial Ghana: the case of Jenini in the Brong Ahafo region", in K. Anquandah (ed.), *The transatlantic slave trade: landmarks, legacies, expectations*, Accra, Sub-Saharan Publishers, pp.138-147.
- Perkins B.L., 1994, "Traditional Institution in Coastal Development: Asafo Companies in Cape Coast History", *African Diaspora ISPs*. Paper 33.
- Perloff R.M., 2000, "The Press and Lynching of African Americans", *Journal of Black Studies*, Vol.30, No.3, pp.315-330.
- Perrot, H.-C., 1982, *Les Anyi-Ndenye et le Pouvoir aux XVIII et XIX siècles*, Paris, Publications de la Sorbonne.
- Perrot, H.-C (ed.), 2000, *Lignages et territoires en Afrique aux XVIII et XIX siècles*, Paris, Karthala.
- Perrot, H.-C (ed.), 2000b, *Le passé de l'Afrique par l'oralité*, Paris, Centre de Rechercher Africaines.

- Perrot, C.H. e Fauvelle-Aymar F.X., 2003, *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala.
- Pétré-Grenouilleau O., 2004, *Les traites négrières. Essai d'histoire globale*, Paris, Edition Gallimard. (Ed. it. 2006).
- Pétré-Grenouilleau O., 2009, "La Galaxie histoire-monde", *Le Débat*, No. 154, p.41-52.
- Pezzoli G. (ed.), 2005, *In Viaggio. Scritti, immagini e immaginario africano nell'epoca delle scoperte*, Milano, Centro Studi Archeologia Africana.
- Pezzoli G., 2005, *Africa. Una figurata scrittura*, Milano, Centro Studi Archeologia Africana.
- Philips J.E., 2005, *Writing African history*, Rochester (N.Y.), University of Rochester Press.
- Pichillo U., 2009, "Della democrazia e del voto: note etnografiche dalla campagna elettorale 2008 in Ghana", *Africa* (IsIAO), Anno LXIV - No. 3-4, pp. 357-378.
- Polgar S. (ed), 1975, *Population, Ecology, and Social Evolution*, Paris- Den Haag, Mouton.
- Porter D.B., 1971, *Early Negro Writing 1760-1837*, Boston, Beacon Press.
- Posnansky M., 2006-2007, "Appreciating the global dimension of Ghana's past", *Transactions of the Historical Society of Ghana New Series*, No. 10, pp.49-63.
- Price R. e Price S., 2003, *The root of roots, or, How Afro-American anthropology got its start*, Chicago, Prickly Paradigm Press.
- Quartey S. M., 1977, "Development of the human geography of Ahantaland before 1600", *The Ghana Social Science Journal*, Vol. IV, No.1, pp.116-27.
- Rabinow P., 1999, *French DNA*, Chicago, Chicago University Press.
- Ranger T., 1983, "The invention of Tradition in colonial Africa", in E.J. Hobsbawm e T. Ranger (eds.), *The invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 211-262. (Ed. it. 2002).
- Rapport N. e Dawson A. (eds.), 1998, *Migrants of Identity: Perceptions of "home" in a world of movement*, Oxford, Berg.

- Rathbone R., 2000, *Nkrumah & the Chiefs. The Politics of Chieftaincy in Ghana 1951-60*, Oxford, James Currey.
- Rattray R.S., 1929, *Ashanti law and Constitution*, Oxford, OUP.
- Rattray R.S., 1930, *Akan- Ashanti folk tales*, Oxford, Clarendon Press.
- Reed A., 2004, "Sankofa Site: Cape Coast Castle and Its Museum as a Markers of Memory", *Museum Anthropology*, Vol. 27, No. 1-2, pp.13-23.
- Remotti F., 1998, *Per un'antropologia della storia. Apporti di Walter Benjamin*, in S. Borutti e U. Fabietti (eds.), *Fra antropologia e storia*, Milano, Mursia, pp.56-74.
- Renault F., 1988, "The Structure of the Slave Trade in Central Africa in the XIX Century", *Slavery and Abolition*, Vol. 3.
- Republic of Ghana, 1992, *Constitution of the Republic of Ghana 1992*, Accra, Ghana Publishing Company Limited.
- Riccio B, 2005, "Talkin' about migration - some ethnographic notes on the ambivalent representation of migrants in contemporary Senegal", *Stichproben - Vienna Journal of African Studies*, Vol. 8, No. 5, pp. 99-118.
- Richards E., 2005, "Running home from Australia: intercontinental mobility and migrant expectations in the nineteenth century", in M. Harper (ed.), *Emigrant Homecomings: The Return Movement of Emigrants 1600-2000*, Manchester, Manchester University Press, pp. 77-104.
- Richards S.L., 2005, "What Is to Be Remembered?: Tourism to Ghana's Slave Castle-Dungeons", *Theatre Journal*, Vol. 57, No. 4, (December), pp. 617-637.
- Richardson D., 2001, "Shipboard Revolts, African Authority, and the Atlantic Slave Trade", *The William and Mary Quarterly*, Third Series, Vol. 58, No. 1, New Perspectives on the Transatlantic Slave Trade, pp. 69-92.
- Rodney W., 1966, "African Slavery and other Forms of Social Oppression on the Upper Guinea Coast in the Context of the Atlantic Slave Trade", *Journal of African History*, Vol. 7, pp. 431-43.
- Rodney W., 1972, *How Europe Underdeveloped Africa*, London, Bogle-L'Ouverture.

- Romero P.W., 1976, "W.E.B. Du Bois, Pan-Africanists and Africa 1963-1973", *Journal of Black Studies*, Vol.6, No.4, pp.321-336.
- Royster P., 2010, "The Miracle of Genealogy and DNA; An Effort to Reunite in Ghana", *African Diaspora Tourism* (rivista online), Friday 30 April.
- Sanders Thompson V.L., 2001, "The Complexity of African American Racial Identification", *Journal of Black Studies*, Vol.32, N.2, pp.155-165.
- Safran, W., 1991, "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return", *Diaspora*, No. 1, pp. 83-99.
- Savishinsky N., 1994, "Rastafari and the Promised Land: The Spread of a Jamaican Socioreligious Movement among the Youth of West Africa", *African Studies Review*, Vol. 37, No.3, pp.19-50.
- Schaumloeffel M.A., 2008, *Tabom: The Afro-Brazilian community in Ghana*, Barbados, Lulu.Com.
- Schildkrout E., 1979, "The Ideology of Regionalism in Ghana", in W.A. Shack e E.P. Skinner (eds.), *Strangers in African Societies*, Berkeley, University of California Press, pp. 183-207.
- Schirripa P., 1992, "Politica e tradizione in un movimento religioso africano: il caso di *Afrikania* in Ghana", *L'Uomo. Società, tradizione sviluppo*, Vol. V, n.s., No. 1-2, pp.207-220.
- Schirripa P., 1995, "Affari di famiglia. Note preliminari sulla proprietà e la trasmissione del potere spirituale tra gli Nzema del Ghana sud-occidentale", *L'uomo, Società, Tradizione, Sviluppo*, Vol.VIII, No.2, pp.213-237.
- Schirripa P., 1998, "Vivere con gli dei. Note sulla possessione nzema", in M. Pavanello, *Prospettive di studi Akan. Saggi in memoria di V. L. Grottanelli*, Roma, CISU, pp.81-98.
- Schramm K., 2004, "Panafricanism as a Resource: The W.E.B. DuBois Center for Pan African Culture, Ghana", *African Identities*, Vol. 2, No.2, pp.151-171.
- Schramm K., 2005a, "The Transatlantic Slave Trade: Contemporary Topographies of Memory in Ghana and the USA", *Transactions of the Historical Society of Ghana*, Vol. 9, No.1, pp.125-40.

- Schramm K., 2005b, “‘You have your own history, keep your hands off ours!’: On being rejected in the field”, *Social Anthropology*, Vol. 13, No. 2, pp. 171-183.
- Schramm K., 2008, “Slave Route Projects: Tracing the Heritage of Slavery in Ghana” in M. Rowlands e F. de Jong (eds.), *Reclaiming heritage: Alternative imaginations in West Africa*, Walnut Creek, Left Coast Press, pp.71-98.
- Schramm K., 2009, “Negotiating Race: Blackness and Whiteness in the Context of Homecoming to Ghana”, *African Diaspora*, pp. 3-24.
- Schramm K., 2010, *African Homecoming: Pan-African Ideology and Contested Heritage*, Walnut Creek, Left Coast Press.
- Schramm K., 2011, “Genomics en route: Ancestry, heritage and the politics of identity across the Black Atlantic”, in K. Schramm, D. Skinner e R. Rottenburg (eds.), *Identity Politics after DNA: Re/Creating Categories of Difference and Belonging*, Oxford, Berghahn, pp. 167-192.
- Scott D., 1991, “That Event, This Memory: Notes on the Anthropology of African Diasporas in the New World”, *Diaspora*, No.1, pp. 262-284.
- Senghor L.S., 1962, “On Negrohood: Psychology of the African Negro”, *Diogenes*, pp.1-15.
- Shepperson G., 1960, “Notes on Negro American Influences on the Emergence of African Nationalism”, *The Journal of African History*, Vol. 1, No. 2, pp. 299-312.
- Shepperson G., 1962, “Pan-Africanism and "Pan-Africanism": Some Historical Notes”, *Phylon* (1960-), Vol. 23, No.4, pp. 346-358.
- Shepperson G., 1968, “The African Abroad or the African Diaspora”, in T. Ranger (ed.), *Emerging themes of African History*, Nairobi, East African Publishing House, pp.152-176.
- Shack W.A. e Skinner E.P. (eds.), 1979, *Strangers in African Societies*, Berkeley, University of California Press.
- Shetler J.B., 2003, “Interpreting Rupture in Oral Memory: The Regional Context for changes in Western Serengeti Age Organization (1850-1895)”, *The Journal of African History*, Vol. 44, No.3, pp.385-412.
- Shetler J.B., 2005, “Region as Historical production: narrative Maps from

- Western Serengeti, Tanzania”, in A.M. Howard e R.M. Shain (eds.), *The Spatial Factor in African History. The Relationship of the Social, Material and Perceptual*, Leiden-Boston, Brill, pp. 141-176.
- Simpson B., 2000, “Imagined genetic communities: Ethnicity and essentialism in the twenty first century”, *Anthropology Today*, Vol.16, No.3, pp. 3-6.
 - Singleton T., 1999, “The Slave Trade remembered on the former Gold Coast and Slave Coasts”, *Slavery and Abolition*, Vol. 20, No. 1, pp.150-169.
 - Sithole M., 1986, “Black Americans and United States Policy towards Africa”, *African Affairs*, Vol.85, n.340, pp.325-350.
 - Skinner E.P., 1993, “The dialectic between diasporas and homelands”, in J.E. Harris (ed.), *Global Dimensions of the African Diaspora*, Washington D.C., Howard University Press, pp.11-40.
 - Smith E.W., 1929, *Aggrey of Africa: a study in Black and white*, London, Student Christian Movement.
 - SNV Western Portfolio, 2008, *Tourism destination baseline study*.
 - Soja E.W., 1989, *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, London, Verso Press.
 - Soja E.W., 1996, *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Oxford, Basil Blackwell.
 - Soja E.W., 1999, “Thirdspace: Expanding the Scope of the Geographical Imagination”, in D. Massey, J. Allen, P. Sarre, *Human geography Today*, Cambridge, Polity Press, pp. 261-294.
 - Solinas P.G., 2007, “Lettere degli antenati. Antropologia, genealogia, genetica” in L. Sarti e M. Tarantini (eds.), *Evoluzione, preistoria dell’uomo e società contemporanea*, Roma, Carocci, pp.125-146.
 - St Clair W., 2006, *The Grand Slave Emporium. Cape Coast Castle and the British Slave Trade*, London, Profile Books.
 - Stefansson H.A., 2004, “Homecomings to the future: from diasporic mythographies to social projects of return”, in F. Markowitz e H.A. Stefansson (eds.), *Homecomings: Unsettling paths of return*, Lanham, Lexington Books, pp.2-21.
 - Steward J.H., 1955, *Theory of Cultural Change. The Methodology of*

- Multilinear Evolution*, Urbana, University of Illinois Press. (Ed. it. 1977).
- Stewart C. (ed.), 2007, *Creolization: history, ethnography, theory*, Walnut Creek, Left Coast Press.
 - Timothy J.D. e Teye V.B., 2004, "American Children of the African diaspora: Journeys to the motherland", in T. Coles e J.T. Dallen, *Tourism, Diaspora and Place*, London - New York, Routledge, pp. 111-123.
 - Thomson A., 2005, " 'My wayward heart': homesickness, longing and return of British post-war immigrants from Australia", in M. Harper M. (ed.), *Emigrant Homecomings: The Return Movement of Emigrants 1600-2000*, Manchester, Manchester University Press, pp. 105-130.
 - Thornton, J., 1998, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*, Cambridge, Cambridge University Press. (Ed. it. 2010).
 - Timothy J.D. e Teye V.B., 2004, "American Children of the African diaspora: Journeys to the motherland", in T. Coles e J.T. Dallen, *Tourism, Diaspora and Place*, London - New York, Routledge, pp. 111-123.
 - Tölölyan K., 1996, "Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment", *Diaspora*, No. 5, pp. 3-36.
 - Tonah S., 2005, "Chieftaincy succession disputes and the challenge to traditional authority in Mamprugu- Northern Ghana", *Research Review*, NS 21, Vol.1, pp.45-57.
 - Triggs A.J., *Twelve Months of Summer, Scraps from the diary of a trip to West Africa in the years 1867-68*, manoscritto inedito, Balme Library, Legon, University of Ghana.
 - Tuhiwai Smith L., 1999, *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous People*, London- New York, Zed Books.
 - Turner D.D. e Asante M.K., 2002, "An Oral History interview : Molefi Kete Asante", *Journal of Black Studies*, Vol.32, No.6, pp.711-734.
 - Ubink J.M., 2008, *Traditional Authorities in Africa: Resurgence in an era of democratization*, *Research & Policy Note*, Leiden, Leiden University Press.
 - Ubink J.M., 2008, *In the land of the chiefs. Customary law, land conflicts, and the role of the state in peri-urban Ghana*. Leiden, Leiden University Press.

- UNDP/UNWTO Integrated Tourism Development Programme, *A Special Africa - A Different Africa*, opuscolo.
- UNESCO, 1998, "The slave trade route: Plural and complementary", *The Slave Route Newsletter*, No.1.
- Turri E., 1983, *Antropologia del paesaggio*, Milano, Edizioni di comunità.
- Trupiano V., 2009, *Geni, Popolazioni e Culture*, Roma, Cisu.
- Van Dantzig A., 1980, *Forts and castles of Ghana*, Accra, Sedco Publishing Limited.
- Valsecchi P., 1994, "Per una storia dello Nzema: le origini (secoli XVII e XVIII)", *Etnosistemi*, Vol. 1; pp. 82-101.
- Valsecchi P., 1999, "Groups, Politics, Trade and War in the Western Gold Coast (18th Century): Nzema History beyond", in P. Valsecchi e F. Viti (eds.), *Mondes Akan. Identité et pouvoir en Afrique occidentale. Akan Worlds. Akan worlds, identity and power in West Africa*, Paris, L'Harmattan, pp. 241-272.
- Valsecchi P., 1999, "Calendar and the Annual Festival in Nzema. Notes on Time and History", *AFRICA* (IsIAO), Vol. LIV, No. 4, pp.489-513.
- Valsecchi P., 2001, "The "True Nzema": a layered identity", *AFRICA*, Vol. 7, No. 3, pp.391-425.
- Valsecchi P., 2002, *I signori di Appolonia. Poteri e formazione dello Stato in Africa Occidentale fra XVI e XVII secolo*, Roma, Carocci.
- Valsecchi P., 2003, "Kingship, chieftaincy and politics. A view from Nzema (Ghana)", in C.-H. Perrot e F.-X. Fauvelle-Aymar, *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, pp. 63-81.
- Valsecchi P., 2004, "La violenza del potere nello Nzema (Ghana-Costa d'Avorio) ", in F. Viti, *Guerra e violenza in Africa occidentale*, Milano, Franco Angeli, p. 83-116.
- Valsecchi P., 2005, "Il *big man* è uno schiavo. Status personale e potere in Costa d'Oro tra Sei e Ottocento", in Solinas P.G. (ed.), *La dipendenza. Antropologia delle relazioni di dominio*, Lecce, Argo, pp.15-40.

- Valsecchi P., 2006a, "Linguaggi di potere. La "rinascita" delle autorità tradizionali in Africa occidentale", in P. Valsecchi (ed.), *Cultura, politica, memoria nell'Africa contemporanea*, Roma, Carocci, pp.17-52.
- Valsecchi P. (ed.), 2006, *Cultura, politica, memoria nell'Africa contemporanea*, Roma, Carocci.
- Valsecchi P., 2008a, " 'He Who Sets the Boundary'- Chieftaincy as a "Necessary Institution" in Modern Ghana" in A. Bellagamba and G. Klute (eds.), *Beside the State. Emergent Power in Contemporary Africa*, Cologne, Rüdiger Köppe Verlag, pp.139-161.
- Valsecchi P., 2008b, "Dipendenza e status personale in Africa occidentale (secolo XIX)" in F. Viti (ed.), *Dipendenza personale, lavoro e politica*, Modena, Edizioni il Fiorino pp.11-42.
- Valsecchi P., 2008c, "Di storia, politica e altro. Note al confine", in P. Valsecchi (ed.), *Africa tra stato e società. Scritti in omaggio a Giampaolo Calchi Novati*, Milano, Franco Angeli, p. 147-166.
- Valsecchi P. (ed.), 2008d, *Africa tra Stato e società. Scritti in omaggio a Giampaolo Calchi Novati*, Milano, Franco Angeli.
- Valsecchi P., 2009, "Elezioni Ghana 2008. Conflittualità e linguaggi della politica in Ghana", *AFRICA* (IsIAO), Vol.LXIV, No.3-4, pp. 303-315.
- Valsecchi P., in corso di pubblicazione, "'My dearest child is my slave's child': Personal status and the politics of succession in south-western Ghana (19th-20th century)", nel convegno *Tales of Slavery: Narrative of Slavery, the Slave Trade and Enslavement in Africa/Les voix de l'esclavage: histoires d'esclavage, capture et traite d'esclaves en Afrique*, New College, University of Toronto, 20 to 23 May 2009.
- Van Dantzig A., 1980, *Forts and castles of Ghana*, Accra, Sedco Publishing Limited.
- Van Dantzig A., *The Ahanta "rebellion" of 1837, dattiloscritto non pubblicato*, Legon, Institute of African Studies.
- Van der Geest K., 2010, "Local perceptions of migration and livelihood in Northwest Ghana: the home community's perspective", *Africa*, Vol.80, No.4, pp. 595-619.

- Vansina J., 1961, *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique centrale. (Ed. it.1977).
- Vatta B., 1998, "Quale parentela tra gli Nzema? Due rapporti prototipici a confronto", in M. Pavanello, *Prospettive di studi Akan. Saggi in memoria di V. L. Grottanelli*, Roma, CISU.
- Verharen C.C., 2002, "Black to the Future: A Philosophy for a Global Village", *Journal of Black Studies*, Vol.33, No.2, 13th Cheikh Anta Diop Conference Selected Proceedings, pp. 199-217.
- Viazzo P.P., 2000, *Introduzione all'antropologia storica*, Roma-Bari, Laterza.
- Viti F., 1995, "Luoghi comuni: appartenenza politica e identità locale. La costruzione dell'etnia baule (Costa d'Avorio)", in P. Solinas, *Luoghi d'Africa. Forme e Pratiche dell'identità*, Roma, NIS, pp. 205-279.
- Viti F., 1998, *Il potere debole. Antropologia politica dell'Aitu nvle (Baule, Costa d'Avorio)*, Milano, Franco Angeli.
- Viti F., 1999, "Un pouvoir contre l'État. Anthropologie politique du Baule (Côte-d'Ivoire)", in P. Valsecchi e F. Viti (eds.), *Mondes Akan. Identité et pouvoir en Afrique occidentale. Akan Worlds. Akan worlds, identity and power in West Africa*, Paris, L'Harmattan, pp. 289-314.
- Viti F., 2005, "Cosa resta della schiavitù? Continuità e rotture nei rapporti di dipendenza personale in Africa occidentale", in P. Solinas, (ed.), *Dipendenza. Antropologia delle relazioni di dominio*, Lecce, Argo, Vol. 3 - pp.69-98.
- Viti F., 2007, *Schiavi, servi e dipendenti. Antropologia delle forme di dipendenza personale in Africa*, Milano, Raffaello Cortina.
- Viti F., 2008, "Centro e periferia negli Stati dell'Africa precoloniale", in P. Valsecchi (ed.), *Africa tra stato e società. Scritti in omaggio a Giampaolo Calchi Novati*, Milano, Franco Angeli, p.13-32.
- Yarak L.W., 1989, "West African Coastal Society in the Nineteenth Century: The Case of the Afro-European Slaveowners of Elmina", *Ethnohistory*, Vol.36, No.1, pp.44-60.
- Yefru W., 2000, "The African challenge to Philosophical Paradigm", *Journal of Black Studies*, Vol.30, No.3, pp.351-382.

- Yelvington K.A., 2006, *Afro-Atlantic dialogues: anthropology in the diaspora*, Santa Fe, School of American Research Press/ Oxford, James Currey.
- Yuval-Davis N., 2006, "Belonging and the politics of belonging", *Patterns of Prejudice*, Vol.40, No.3, pp.197-214.
- Wade-Brown A., 1982, "Il capodanno tra gli Nzema del Ghana: festa della comunità o del potere?", *L'Uomo. Società, tradizione sviluppo*, Vol. VI, No. 2, pp.151-76.
- Wade-Brown A., 1989, "Festa e sistema politico: il caso del "Kundum" tra gli Nzema del Ghana", *La critica Sociologica*, Vol. 90-91, pp.121-38.
- Welman C.W., 1930, *The Native States of The Gold Coast, II, Ahanta*, London, The Crown Agents For The Colonies.
- Werbner P., 2000, "Introduction: The Materiality of Diaspora--Between Aesthetic and 'Real' Politics", *Diaspora*, Vol. 9, No. 1, pp. 5-20.
- Werbner P. e Zimmermann B., 2006, "Beyond Comparison: histoire croisée and the challenge of reflexivity", *History and Theory*, Vol.45, pp.30-50.
- Wilks I., 1982, "The State of the Akan and the Akan State: A Discursion", *Cahiers d'Études Africaines*, Vol. 22, No. 3-4 (87-88), pp. 231-249.
- Wilks I., 1993, "Land, Labor, Gold, and the Forest Kingdom of Asante: A Model of Early Change", in I. Wilks (ed.), *Forests of Gold: Essays on the Akan and the Kingdom of Asante*. Athens, Ohio University Press, pp. 41-90.
- Wilks I. (ed.), 1993, *Forests of Gold. Essays on the Akan and the Kingdom of Asante*, Athens, Ohio University Press.
- Wilks I., 1998, "Unity and Progress: Asante Politics Revisited", *Ghana Studies*, Vol.1, pp.151-179.
- Wilks I., 2001, *Akwamu 1640-1750: A study of the rise and fall of a West African empire*, Trondheim, Department of History of the Norwegian University of Science and Technology-NTNU.
- Williams M.W., 1991, "Pan-Africanism and Zionism: the Delusion of Comparability", *Journal of Black Studies*, Vol.21, No.3, pp.348-371.
- Wolf E.R., 1988, "Inventing society", *American Ethnologist*, Vol. 15, No. 4, pp.752-61.

- Worden N., 2009, "The changing politics of slave heritage in the Western Cape, South Africa", *Journal of African History*, Vol. 50, pp. 23-40.
- World Travel & Tourism Council, 2008, *The 2008 travel & tourism economic research*. (<http://www.wttc.org>).
- World Travel & Tourism Council, 2010, *The 2010 travel & tourism economic research*. (<http://www.wttc.org>).
- Wright M., 1993, *Strategies of Slaves & Women: Life-Stories from East/Central Africa*, New York, Lilian Barber Press.
- Zachary G.P., 2001, "Tangled Roots: For African Americans in Ghana, the Grass Isn't Always Greener: seeking the Motherland, they found echoes of History And Chilly Welcome", *Wall Street Journal*, March 14: A4 and A10.
- Zeleza P.T., 2005, "Rewriting the African diaspora: Beyond the Black Atlantic", *African Affairs*, Vol. 104, No. 414, pp. 35-68.
- Zeleza P.T., 2010, "African Diasporas: Toward a Global History", *African Studies Review*, Vol.53, No.1, pp. 1-19.

Video

- Glover D., 2003, *The Forts & Castles of Ghana*, Bet Jazz.

Indice delle illustrazioni

Figura 1. Rappresentazione della stiva di una nave negriera	pag.29
Figura 2. Visita nelle prigioni maschili del castello di Cape Coast	pag.92
Figura 3. Altare nelle prigioni maschili del castello di Cape Coast	pag.92
Figura 4. Il murales all'ingresso del percorso turistico verso il fiume Praso o Slave River	pag.95
Figura 5. Carta della Costa d'Oro di M.D. Anville, 1729	pag.99
Figura 6. Possibili corrispondenze tra nomi ed emblemi clanici ahanta ed evaloe.	pag.103
Figura 7. Lower Dixcove vista dal Fort Metal Cross	pag.113
Figura 8. Il Fort Metal Cross di Dixcove nel 1727	pag.115
Figura 9. Il Fort Metal Cross nel 1750	pag.116
Figura 10. La casa di Mensah Kuma vista dal versante occidentale con sullo sfondo il Fort Metal Cross	pag.118
Figura11. Prince's Town vista dal Fort Gross Friedrichsburg	pag.120
Figura 12. Il Fort Gross Friedrichsburg	pag.122
Figura 13. Prigioni del Fort Gross Friedrichsburg	pag.125
Figura 14. Paesaggio di Prince's Town	pag.126
Figura 15. Locandina dell' <i>Emancipation Day 2007</i> , PANAFEST 2007 e <i>Joseph Project</i>	pag.127
Figura 16. La <i>Porta del Ritorno</i>	pag.138
Figura 17. Il Fort Metal Cross fotografato dalla piscina costruita nel 2006	pag.176
Figura 18. Il Fort Metal Cross, interno	pag.176
Figura 19. Il Fort Metal Cross, interno	pag.177
Figura 20. Lato occidentale della casa di Mensah Kuma	pag.177

Figura 21. Lato orientale della casa di Mensah Kuma	pag.178
Figura 22. Lato orientale della casa di Mensah Kuma	pag.178
Figura 23. Il Fort Gross Friedrichsburg	pag.202
Figura 24. Raccolta di campioni biologici per le analisi di mtDNA	pag.236
Figura 25. Abbraccio tra Kundumuah IV e Howard L. Robertson Jr. alla Atonement & Reconciliation Ceremony svoltasi negli Stati Uniti per commemorare la riunione tra i due “parenti ritrovati”	pag.238
Figura 26. Il benvenuto ghanese ai “fratelli della diaspora” ad Elmina in occasione del lancio del <i>Joseph Project</i>	pag.273
Figura 27. Carta dell’Africa indipendente	pag.297
Figura 28. Carta politico-economica del Ghana	pag.298