

Antropologia della contemporaneità

a cura di Marco Gardini

Traiettorie Riproduttive e Mobilità tra Africa ed Europa



Antropologia della contemporaneità

a cura di Marco Gardini

Traiettorie Riproduttive e Mobilità tra Africa ed Europa

Contributi di:

Valentina Fusari

Aurora Massa

Serena Scarabello

Giulia Consoli

Paolo Gaibazzi

Chiara Quagliariello

Valentina Vergottini

Marco Gardini

Selenia Marabello

Ledizioni

© 2025 Ledizioni LediPublishing
Via Antonio Boselli, 10 – 20137 Milano – Italy
www.ledizioni.it
info@ledizioni.it

Traiettorie Riproduttive e Mobilità tra Africa ed Europa
a cura di Marco Gardini

Prima edizione: Novembre 2025

ISBN 9791256005093

ISBN eBook 9791256005109

In copertina: *Mattia Scappini "DI LIQUIDA FORMA", terracotta, 2025.*
Progetto grafico: ufficio grafico Ledizioni

Informazioni sul catalogo e sulle ristampe dell'editore: www.ledizioni.it
Le riproduzioni a uso differente da quello personale potranno avvenire, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume, solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da Ledizioni.

Indice

Migrazioni, genitorialità e traiettorie riproduttive tra Africa ed Europa: un'introduzione	9
<i>Marco Gardini</i>	
Madri d'Eritrea, lavoratrici d'Italia: esperienze di (ri)produzione nel Nord Italia	29
<i>Valentina Fusari</i>	
Troppi o troppo pochi? Narrazioni e pratiche riproduttive delle donne eritree in Italia	51
<i>Aurora Massa</i>	
Desideri e scelte di maternità tra generazioni di donne italo-ghanesi: soggettività, mobilità e culture della fecondità	77
<i>Serena Scarabello</i>	
Il vento, la bacchetta e il certificato: vite di donne tra Marocco centro- meridionale e Italia settentrionale.	103
<i>Giulia Consoli</i>	
I figli che (non) bastano: oltre l'accumulazione patriarcale nel Gambia transnazionale	131
<i>Paolo Gaibazzi</i>	
Madri migranti e corpi materni neri, un'eccezione alla regola? Riflessioni su razzismo ostetrico e assistenza differenziale a Mayotte	151
<i>Chiara Quagliariello</i>	
"Una famiglia è come un cappello che ti protegge dalla pioggia": mobilità, (in)dipendenza e scelte riproduttive nel Bénin meridionale	179
<i>Valentina Vergottini</i>	

Genitorialità in movimento: migrazioni e traiettorie riproduttive sugli altipiani del Madagascar	205
<i>Marco Gardini</i>	
Postfazione: Sul confine della ri/produzione: note a margine di una ricerca	227
<i>Selenia Marabello</i>	
Gli autori	237

Migrazioni, genitorialità e traiettorie riproduttive tra Africa ed Europa: un'introduzione

MARCO GARDINI

I contributi raccolti in questo volume sono il risultato di ricerche sul campo condotte in diversi contesti dell'Africa e in Italia e sono stati presentati durante un workshop dal titolo "Scelte riproduttive e mobilità tra Africa ed Europa", tenutosi il 23 gennaio 2025 presso l'Università di Pavia e organizzato nell'ambito del progetto WAD ("Women of the African Diaspora: 'Herstories' beyond Numbers in Lombardy")¹. L'obiettivo era intrecciare i dibattiti antropologici sulla parentela a quelli sulle migrazioni, esplorando la relazione tra mobilità transnazionale e traiettorie riproduttive di donne e uomini provenienti da vari contesti africani (Eritrea, Ghana, Marocco, Gambia, Benin, Comore, Madagascar). Ispirandosi agli scambi suscitati da questo incontro, questa colletanea di saggi esplora le micro e macro-politiche che influenzano nuove relazionalità parentali nello spazio euro-africano, così come le modalità attraverso cui i contesti migratori segnano le esperienze di coloro che diventano genitori in diaspora.

Tanto in Africa quanto in Europa, l'incremento nell'uso di tecniche contraccettive, abortive o di fecondazione assistita, così come le diverse cam-

1 La pubblicazione di questo volume è stata possibile grazie a fondi del progetto WAD ("Women of the African Diaspora: 'Herstories' beyond Numbers in Lombardy", Rif. 2021-1202 – Bando 2021 – Ricerca sociale, Fondazione Cariplo, CUP: F15F21002440007, Responsabile scientifico; Prof. Marco Gardini). Il progetto, della durata di tre anni, ha indagato scelte riproduttive e storie di vita delle donne della diaspora eritrea, ghanese e marocchina che vivono sul territorio lombardo. Il workshop è stato l'evento conclusivo del progetto. Oltre agli autori dei contributi qui raccolti, il workshop ha coinvolto il Prof. Bruno Riccio (Università di Bologna) e il Prof. Magnus Course (Università di Edimburgo). A loro vanno i miei più sentiti ringraziamenti per i commenti e le stimolanti riflessioni. Ringrazio anche Federica My e Gloria Frisone per il lavoro che hanno svolto nell'organizzazione di questo evento.

pagne volte a favorire scelte “responsabili” o “razionali” (cioè indirizzate, a seconda dei contesti, ad assecondare le politiche di incremento o di riduzione della natalità), hanno offerto agli individui la possibilità di esercitare un maggior grado di controllo sulle proprie traiettorie riproduttive e hanno contribuito a riplasmare gli immaginari relativi alla genitorialità e al numero di figli che è considerato “bene” (“razionale”, “responsabile”) avere. Lungi dal coinvolgere solo le scelte individuali, questi temi sono sempre più al centro del dibattito pubblico e politico. Le discussioni sul calo della natalità in Europa, sull’invecchiamento della popolazione e sull’impatto demografico delle migrazioni dai Paesi del continente africano sono spesso attraversati da rappresentazioni fortemente stereotipiche, se non francamente razziste, che tendono a contrapporre le scelte riproduttive “europee” (considerate coerenti per definizione con l’attuale contesto socio-economico, ma “dannose” sul lungo periodo perché al di sotto dei tassi di natalità necessari per mantenere stabile il tasso di sostituzione) a quelle “africane” (che invece sarebbero “incontrollate” o “sovrabbondanti”). Questa rappresentazione permea tanto i discorsi di chi considera le migrazioni come “salvifiche” per frenare l’inverno demografico quanto quelli di coloro che le considerano “pericolose” perché parte di un fantomatico piano di “sostituzione etnica”: di fatto, entrambi questi approcci contribuiscono a riprodurre una contrapposizione arbitraria, essenzializzante e culturalista che i saggi contenuti in questo volume ci aiutano a demistificare.

In primo luogo, i casi qui presentati ci illustrano storie e scenari che problematizzano l’idea che i comportamenti riproduttivi siano semplicemente il frutto di una scelta individuale, completamente autonoma e svincolata da altri fattori. Le politiche migratorie, le condizioni socioeconomiche, le aspettative sociali, i modelli di genitorialità, le appartenenze religiose, l’accesso al mercato del lavoro, le relazioni di genere e il capitale sociale che una famiglia è in grado di attivare sono tutti elementi che influenzano le traiettorie riproduttive, talvolta creando discrasie profonde tra il numero di figli avuti e quelli desiderati o tra forme di parentela e relazionalità estremamente differenti. Va poi sottolineato come non sempre la genitorialità sia vissuta o pensata come una “scelta”: in alcuni casi essa può essere formulata nei termini di un destino, di una necessità o di un desiderio che non può essere realizzato. In altri termini, pensarla in quanto scelta (per quanto condizionata) è solo una possibilità – culturalmente e storicamente situata – fra tante.

In secondo luogo, questi contributi ci mostrano l'estrema variabilità dei modelli, dei principi e delle condizioni che modellano le traiettorie riproduttive tanto in Africa quanto in Europa: una variabilità che, da un lato, impedisce di operare generalizzazioni essenzializzanti rispetto a qualsivoglia "comunità", "diaspora" o "gruppo" preso in esame, ma che, dall'altro, consente di sottolineare similitudini profonde non solo tra persone provenienti da contesti africani diversi, ma anche tra questi e i cosiddetti "autoctoni". Proprio perché influenzati dall'articolazione di molteplici fattori (socioeconomici, politici, abitativi, ideologici, religiosi, valoriali), i comportamenti riproduttivi risultano per loro natura plurali e sfaccettati, storicamente e culturalmente situati e non riducibili a visioni lineari, meccaniciste o essenzializzanti della vita sociale.

L'analisi delle storie di vita che permea molti dei saggi qui contenuti permette di cogliere come soggetti diversi per origine, classe, genere, status legale abbiano rinegoziato i propri comportamenti riproduttivi a fronte di scenari socioeconomici e politici più ampi, come l'esperienza della genitorialità e della riproduzione sia stata plasmata dal percorso migratorio o, viceversa, come l'abbia influenzato e, infine, come le persone incorporino il confronto/scontro tra immaginari, modelli e politiche della genitorialità molto diversi tra loro. Al fine di cogliere questa pluralità e fermo restando il focus etnografico di ogni saggio specifico (alcuni più incentrati su donne anziane, altri su donne più giovani, altri ancora su uomini o su coppie), il volume esplora le traiettorie riproduttive di persone di origini e generazioni differenti. Questo approccio, tra l'altro, consente di cogliere i modi in cui le esperienze riproduttive sono pensate, vissute e rappresentate in fasi diverse del ciclo di vita e a partire da differenti posizionamenti di genere. Mettendo in dialogo le storie di vita con scenari sociopolitici di scala più ampia, questi saggi offrono uno sguardo etnograficamente denso su come le traiettorie riproduttive nella mobilità contribuiscano a rimodellare relazioni intergenerazionali e di genere e sulle difficoltà e opportunità del diventare genitore in contesti diasporici.

Parentela e mobilità

Nel corso degli ultimi venti anni, gli studi antropologici sulla parentela e quelli sulla mobilità hanno assistito a importanti mutamenti di paradigma.

Distanziandosi da approcci di carattere normativo, gli studi sulla parentela hanno iniziato a concentrare maggiore attenzione sulle molteplici forme di relazionalità che sottendono i modi attraverso cui soggetti diversi definiscono e negoziano la parentela, dando forma a pratiche di cura e intimità capaci di trascendere i modelli “classici” attraverso cui questa è solitamente pensata (ad es. Carsten 2000, 2004; Declich 2020; Grilli, Mattalucci 2022, 2024). Al contempo, gli studi sulle migrazioni hanno evidenziato come i piani nazionali o transnazionali attraverso cui si esprimono le mobilità (o immobilità) umane contemporanee costituiscano punti di riferimento imprescindibili per l’analisi di reti sociali (parentali o non) che, travalicando i confini del locale, rimodellano profondamente le relazioni di genere, di classe, di generazione e di appartenenza politica o religiosa, tanto nei contesti di partenza quanto in quelli di arrivo (ad es. Salazar, Smart 2011; Gaibazzi, Bellagamba, Dünnwald 2017; Riccio, ed. 2019; Markussen 2020).

Questo volume si colloca all’interno di un crescente filone di studi che negli ultimi anni ha esplorato le esperienze e le sfide della genitorialità in contesti diasporici. La letteratura sull’argomento ha concentrato particolare attenzione sul peso e la ridefinizioni delle relazioni affettive e di parentela all’interno delle reti migratorie (Coe 2013; Cole, Groes 2016; Decimo, Gribaldo 2017; Belloni, Bruzzi, Fusari 2018; Taliani 2019; Andrikopoulos, Duyvendak 2020; Declich 2020) e sulle sfide e le difficoltà che le donne migranti incontrano in vari casi nell’accesso ai servizi dedicati alla maternità o nell’essere riconosciute in quanto “buone madri” (Marchetti, Polcri 2013; Lowe 2019; Quagliariello 2019, 2021; Crivellaro, Tarabusi 2021; Benchekroun 2025). Al contempo, gli studi hanno sottolineato come la migrazione contribuisca a riplasmare i modelli genitoriali e le esperienze tanto delle madri (Gedalof 2009; Feldman-Savelsberg 2016; Marabello 2020, 2023; Crivellaro 2021; Suerbaum, Lijnders 2023) quanto dei padri (Parreñas 2008; Della Puppa 2014; Chereni 2015), dando particolare enfasi a come i soggetti si sforzino di conciliare le temporalità prodotte da regimi di mobilità sempre più restrittivi e da un mercato del lavoro sempre più precario con quelle relative alla genitorialità (Griffiths, Rogers, Anderson 2013; Andersson 2014; Jacobsen, Karlsen, Khosravi 2020; Massa, Scarabello 2024). L’analisi delle esperienze di maternità e paternità dei migranti ha contribuito ad arricchire lo studio delle traiettorie riproduttive all’interno dei contesti d’arrivo, a loro volta interessati da profondi cambiamenti sociali

e demografici (Krause 2005, 2012; Krause, Marchesi 2007; Decimo 2008; D'Aloisio 2007; Gribaldo 2007, 2010; Mattalucci 2017).

Come suggerito da Alessandra Gribaldo (2016, p. 47):

L'analisi dei racconti e delle pratiche degli attori sociali permette di superare una concezione lineare e “modernizzante” degli esiti di fecondità e contribuisce alla comprensione dei significati incorporati nella costruzione della famiglia e nei comportamenti riproduttivi. In particolare, la dimensione migratoria si presenta come tema che si presta a rimettere in discussione gli stereotipi relativi alle traiettorie procreative: attraverso l'indagine qualitativa è possibile arricchire il dibattito sulla transizione demografica e le questioni relative alla soggettività, all'*agency* e alla nozione di scelta, includendo contesti attraversati da stratificazioni di identità, ineguaglianze, aspettative, rinegoziazioni, come lo sono *in primis* quelli migratori.

La letteratura antropologica su questi temi ha sottolineato la pluralità dei comportamenti riproduttivi dei migranti e quanto questi siano difficilmente riducibili a modelli astratti o a interpretazioni deterministiche o essenzializzanti. Le traiettorie riproduttive sono certo influenzate da condizioni lavorative, abitative, economiche o legali, ma riflettono anche particolari rappresentazioni del sé, le progettualità legate ai propri immaginari del futuro e il peso di determinate aspettative e pressioni sociali, così come i rapporti intergenerazionali e le relazioni sociali che i soggetti sono in grado di attivare. Si tratta di aspetti che mutano nel tempo e che sono costantemente rinegoziati all'interno delle coppie e delle più ampie reti parentali di scala locale o transnazionale. Traiettorie riproduttive e genitorialità sono dunque esperienze socialmente e culturalmente situate, in cui donne e uomini riaffermano, negoziano o contestano le molteplici – e spesso divergenti – aspettative che sono su di loro riposte. L'analisi di queste traiettorie consente di cogliere i modelli, i desideri e gli spazi di *agency* che elaborano per se stessi e per i propri figli, nonché i limiti e le costrizioni che plasmano le loro vite.

In questa introduzione mi concentro su tre dei molti fili rossi che legano i contributi di questo volume e che credo emergano come particolarmente rilevanti nel più ampio dibattito su parentela e mobilità. Il primo riguarda il peso dei fattori politico-economici e delle aspettative sociali sulle traiettorie riproduttive di coloro che hanno affrontato un percorso di migrazione. Il secondo analizza come i soggetti incorporino, riproducano o criticino i differenti universi morali (religiosi, politici o legati ai propri immaginari

del futuro) che sottendono le loro traiettorie procreative; mentre il terzo mostra come un approccio capace di conciliare osservazione partecipante e studio delle traiettorie biografiche sia fondamentale per gettare luce sulle intersezioni e le discordanze tra temporalità di scala e natura differente e rimettere in discussione visioni generalizzanti, essenzializzanti o esotizzanti delle traiettorie riproduttive e genitoriali.

Scelte di genitorialità in migrazione, tra condizionamenti politici, economici e sociali

Il peso giocato dalla specificità delle traiettorie migratorie e dei fattori politici ed economici sulle scelte riproduttive è uno dei temi centrali che attraversano tutti i saggi di questo volume. Discutendo delle storie di sei donne eritree appartenenti a diverse generazioni e giunte in Nord Italia tra il 1958 e il 1970, Valentina Fusari analizza come abbiano riformulato i loro ruoli di genere a fronte di esigenze lavorative e di specifiche responsabilità verso i propri familiari e verso la lotta di liberazione dell'Eritrea. L'inserimento nel lavoro domestico e nelle reti diasporiche ha influenzato profondamente le loro traiettorie riproduttive, distanziandole dalle aspettative familiari e sociali e portando queste donne a formulare narrazioni compensative, poggiate sul senso di sacrificio e sull'impegno politico. Tali interpretazioni sembrano cambiare di segno il tema della maternità al servizio della patria: dal loro punto di vista ritardare o rinunciare al ruolo materno ha consentito di contribuire fattivamente alla lotta di liberazione. Indagando il significato storico, sociale e politico delle loro carriere produttive e riproduttive, Fusari sottolinea come la condizione di subalternità esperita da queste donne abbia compromesso il loro desiderio di diventare madri.

Sempre in merito alla diaspora eritrea in Italia, ma concentrandosi su donne che hanno lasciato l'Eritrea nel corso degli anni Duemila a causa della deriva repressiva del governo di Asmara, Aurora Massa esplora le scelte, le negoziazioni, le frustrazioni e i desideri legati al numero di figli. Si tratta di donne che hanno dovuto fare i conti, fuori e dentro l'Europa, con regimi di frontiera escludenti, nuove forme di razzismo e crisi economica e che, seppur talvolta geograficamente immobilizzate, vivono in reti sociali e universi morali transnazionali. Sulla base di un'etnografia condotta a Milano e a Roma, il saggio ricostruisce le riflessioni delle donne rispetto alla fecondità

propria e altrui, indagando i molteplici e talvolta contraddittori significati che avere un numero di figli ritenuto “alto” o “basso” può assumere lungo i diversi assi di differenziazione sociale. Il numero dei figli diviene così un prisma attraverso cui fare luce sui modi in cui le donne si relazionano con le aspettative e le pressioni subite nello spazio sociale transnazionale eritreo, sui propri percorsi migratori e riproduttivi e sulle esperienze e difficoltà vissute nel contesto di approdo, caratterizzato da un perdurante “inverno demografico”.

L'analisi dei processi di trasformazione e delle difficoltà relativi all'essere una madre migrante in Italia è anche al centro del capitolo di Serena Scarabello. Il saggio esplora le esperienze di maternità di donne italo-ghanesi, ponendo al centro i processi decisionali che accompagnano il divenire madre in diaspora e proponendo di leggerli attraverso la chiave delle relazioni intergenerazionali. Con l'obiettivo di illuminare i modi in cui le aspirazioni, i dubbi, le preoccupazioni sono gestite, affrontate e vissute, Scarabello indaga e intreccia tra loro le riflessioni di donne con prole più o meno numerosa, evidenziando le tensioni che si sono generate attorno alle loro traiettorie di fecondità su più livelli (individuali e collettivi) e in più ambiti sociali (locali e transazionali). Da un lato, questo consente di far emergere in che modo gli elementi socio-politici alla base delle tendenze demografiche italiane entrino in gioco nelle traiettorie riproduttive; dall'altro, come le rappresentazioni e le aspettative sulla “maternità africana” siano negoziate e risignificate attraverso le generazioni, anche in relazione ai desideri, alle risorse individuali e alla variabile intensità dei percorsi riproduttivi, in termini di tempi e numerosità dei figli attesi, desiderati o nati.

L'articolata intersezione tra migrazione, percorso di vita e riproduzione è indagata approfonditamente nel capitolo di Giulia Consoli. Sulla base dei racconti di tre donne d'origine marocchina nate tra gli anni Sessanta e Settanta e residenti in Italia, Consoli (p. 125) esplora “come alcune esperienze coniugali e riproduttive si siano intrecciate, o meno, a desideri di mobilità tra Marocco e Italia e quali tensioni abbiano segnato, in diversi momenti, queste traiettorie”. Il saggio mostra l'estrema pluralità delle esperienze di migrazione e quanto le traiettorie riproduttive non possano essere disgiunte dalla specificità dei percorsi migratori, a loro volta non riducibili a due punti geografici e temporali (“la partenza” e “l'arrivo”) e difficilmente sintetizzabili all'interno di una “storia di vita”. L'insieme delle aspirazioni, dei desideri, degli immaginari del futuro entrano con forza nelle narrazioni

del sé e dei percorsi che sono stati intrapresi, negoziati o abbandonati. Come sostiene Consoli (p. 126), ad esempio:

[...] se mobilità, matrimonio e maternità si sono, in molte esperienze, evidenziati come un importante crocevia di senso intimamente intrecciato, nella narrazione dei vissuti qui condivisi è la sfera formativa ad essere emersa, d'altra parte, con comune protagonismo. In una centralità significativamente giocata su entrambe le sponde del Mediterraneo, questa sfera ha interpretato, alle volte, un utile strumento di genere per determinare la scansione spaziale e temporale della triade sopra evidenziata, altre volte, un obiettivo aspirazionale di complessa gestione nei simultanei desideri produttivi e riproduttivi.

Gli ultimi quattro saggi esplorano l'intreccio tra mobilità e traiettorie riproduttive in diversi contesti del continente africano. Nel suo capitolo, Paolo Gaibazzi discute le forme di riproduzione e messa in discussione dell'ideale patriarcale nel *milieu* Soninke del Gambia contemporaneo, mostrando le sfumature e i ribaltamenti discorsivi della logica legata all'accumulo di mogli, figli e dipendenti. A differenza dei saggi precedenti, prevalentemente incentrati sulla maternità, questo capitolo mette al centro i diversi punti di vista maschili sul tema delle scelte riproduttive. Anche qui i dibattiti sul numero di figli da avere, in base alle risorse economiche e sociali disponibili, hanno un peso sulle relazioni transnazionali tanto nei contesti di arrivo quanto in quelli di partenza. Come evidenziato da Gaibazzi (p. 131-132):

La migrazione ha acquisito negli anni un carattere più incerto, soprattutto a causa del restringimento dei canali legali di accesso alla mobilità, sia individuale che familiare, verso mete migratorie desiderabili. Ostacoli legali ed economici limitano spesso la capacità procreativa delle famiglie transnazionali non conviventi. In aggiunta, discorsi di vario genere, dal controllo demografico in Africa, alle responsabilità familiari di matrice secolare e musulmana, alimentano dibattiti sul controllo delle nascite e l'investimento nei figli.

L'impatto delle politiche anti-migratorie sulle esperienze di maternità è particolarmente evidente nel saggio di Chiara Quagliariello. Basato su ricerche condotte a Mayotte, un territorio d'oltremare francese, il capitolo esplora le molteplici difficoltà delle donne provenienti dalle isole Comore che partoriscono sull'isola, così come delle donne di Mayotte che spesso si

trovano costrette a spostarsi su altri territori francesi per potere portare a termine la gravidanza. Le forme di violenza istituzionale e razzismo ostetrico, lo scarso investimento pubblico nei servizi dedicati alla gravidanza, al parto e al post-parto, la limitata presenza di pediatri e le leggi particolarmente repressive nei confronti dei migranti compongono un quadro particolarmente fosco dove i diritti riproduttivi sono lungi dall'essere garantiti. Tuttavia, come sostiene Quagliariello (p. 174-175):

In pochi casi i rischi di essere catturate sull'isola, o respinte in mare, da parte della polizia sembrano condurre alla scelta di rinunciare alla moltiplicazione delle esperienze di gravidanza tra le migranti, così come quanto vissuto dalle donne di Mayotte all'interno dei centri ospedalieri dell'isola non sembra demotivarle da possibili future gravidanze (Abasse, Diall, Quagliariello 2020). Quello che accade all'opposto, in prevalenza, è una 'ricerca di invisibilità' attraverso nascite che avvengono fuori dai centri ospedalieri, nel primo caso, e la scelta di spostarsi fuori dal territorio di Mayotte per usufruire di una migliore assistenza ospedaliera, nel secondo caso, con numerose conseguenze negative per le donne in entrambe le situazioni.

Il capitolo di Valentina Vergottini ci porta invece nel Benin meridionale e traccia la storia di Arielle, una giovane donna la cui vita è stata scandita da due traiettorie migratorie: in primo luogo la sua, trasferitasi dal villaggio d'origine al contesto urbano di Cotonou alla ricerca di fortuna; poi, quella del suo unico figlio dal Benin alla Nigeria, dove la famiglia paterna gli ha fornito l'educazione scolastica a cui lei non avrebbe potuto provvedere. Nel primo caso, Vergottini mostra come l'assenza di reti familiari nel contesto urbano sia stata rilevante nel definire le aspirazioni materne di Arielle, tutte volte alla creazione di nuovi legami. Il saggio indaga poi come la separazione dal figlio l'abbia invece portata a ridefinire la sua identità di madre in un'ottica transnazionale. Indirizzando tutte le sue ambizioni proprio al mantenimento di quell'unico legame, Arielle ha infatti deciso di avviare relazioni segrete con uomini differenti, sottoponendosi, sempre segretamente, a iniezioni periodiche di contraccettivi ormonali e utilizzando il proprio corpo come mezzo di negoziazione per ottenere da questi uomini i soldi necessari ai continui viaggi attraverso la frontiera nigeriana. La sua storia è significativa nell'analizzare come la mobilità possa produrre condizioni di

vulnerabilità e precarietà che, a loro volta, influenzano i desideri riproduttivi, le aspirazioni di vita e le scelte che le donne operano sui propri corpi.

Il saggio di Marco Gardini si concentra, invece, sulle traiettorie di vita di tre coppie malgascse che si sono dovute confrontare con forme di mobilità (interne o transnazionali) molto diverse tra loro. Il capitolo si confronta con le ambiguità del nesso tra migrazioni e traiettorie riproduttive sugli altipiani del Madagascar, analizzando i modi in cui le identità di genere e i modelli di genitorialità possono essere rafforzati o criticati. Lo studio delle relazioni tra genitorialità e migrazione getta luce su come queste due dimensioni si influenzino vicendevolmente e consente di cogliere modi differenti attraverso cui i soggetti cercano di far fronte a precarie condizioni economiche, riduzione dei terreni disponibili, regimi di mobilità sempre più restrittivi e pressioni sociali in molti casi contrastanti. Come si sostiene nel saggio (p. 220-221):

Il tipo, la durata e le condizioni della migrazione sono elementi che impattano profondamente sulla scelta di avere figli, sul loro numero e sulle relazioni tra i soggetti e le loro reti di parentela. Discutere di genitorialità in Madagascar senza tenere conto di questa dimensione significherebbe non cogliere il ruolo della mobilità nella ridefinizione delle reti di parentela e di relazionalità del presente e del passato, riproducendo quindi uno stereotipo eccessivamente statico, territorializzante e normativo.

Il volume si conclude con un commento di Selenia Marabello, che riflette su alcuni dei principali nodi concettuali sviluppati dai saggi raccolti in questo volume.

Universi morali: modelli familiari, religione e aspirazioni per il futuro

Oltre alle strutture economiche e politiche che inevitabilmente influenzano le traiettorie riproduttive negli spazi della mobilità, i saggi qui raccolti evidenziano anche come queste siano spesso incardinate all'interno di universi morali cangianti e ricchi di sfumature, connessi in maniera più o meno esplicita a modelli familiari specifici, a cornici di natura religiosa o a

particolari valori e immaginari del futuro (Decimo 2008; Cole, Groes 2016; Suerbaum, Lijnders 2023).

Nel caso delle donne eritree incontrate da Fusari, il fatto di non aver potuto avere avuto figli è letto e riformulato attraverso una narrazione che le ha volute “madri della patria”, cioè donne che, grazie alla loro migrazione e al loro lavoro come domestiche, hanno contribuito alla lotta indipendentista attraverso l’invio costante di rimesse e la militanza politica, al punto da essere accumulate alla figura delle guerrigliere. Tuttavia, come sostiene Fusari (p. 44-45):

nonostante entrambe le categorie vengano dipinte come promotrici di nuovi modelli di femminilità e maternità, è possibile – muovendo dal piano propagandistico a quello personale – rintracciare un senso di sacrificio e rinuncia, se non di rammarico, per il non essere diventate madri o per non averlo potuto essere come si sarebbe voluto e come la società si sarebbe aspettata.

Le contraddizioni tra universi valoriali divergenti è anche al centro di una delle storie discusse da Massa. Presentando il caso di Melat, una donna con quattro figli e profondamente religiosa, Massa mostra come le reti sociali locali e transnazionali della donna le ricordino costantemente che avere “troppi” figli in Italia non le consente di partecipare attivamente all’invio di rimesse verso il Paese di origine o di potersi permettere una mobilità verso altri Paesi europei:

La compresenza e il contrasto tra più orizzonti morali e modelli di sé innerva la traiettoria di Melat. La preminenza attribuita alla volontà divina ha avuto un ruolo centrale nel modellare la sua traiettoria riproduttiva, rendendola madre di quattro figli, e il suo percorso di migrazione, inibendo l’agognata mobilità secondaria. Questa preminenza è tuttavia entrata in contrasto con le pressioni ricevute dalla donna da parte di quelle reti transnazionali che non condividevano il suo orizzonte religioso, con la sua aspirazione a rispondere a tali pressioni e con l’intimo desiderio di garantire un futuro migliore ai suoi figli. (Massa, p. 72)

Nei casi analizzati da Scarabello la scelta di avere più o meno figli delle sue interlocutrici ghanesi emerge come il prodotto di un insieme composito

fatto di modelli familiari, esperienze vissute, desideri, dimensioni emotive, appartenenze generazionali e aspirazioni che restituiscono un

[...] quadro complesso e difficilmente modellizzabile sulla base della storia migratoria o della “cultura” di appartenenza. Proprio tale complessità ha consentito di far emergere i diversi modi in cui le soggettività femminili e materne possono venire costruite, ma anche i numerosi elementi che incidono nei percorsi e nelle scelte individuali. I modelli di fecondità possono venire variamente appropriati, scomposti e ricomposti, sulla base della storia di vita, ma anche delle condizioni socio-economiche, dei desideri, delle idee e delle aspirazioni per il futuro. (Scarabello, p. 96)

Questo intreccio fra aspirazioni, valori e scelte riproduttive fa da cornice anche alle traiettorie esplorate da Consoli. Particolare attenzione è qui prestata ad alcuni elementi (il vento, la bacchetta e il certificato) che nelle narrazioni delle donne marocchine sembrano incarnare particolari concezioni del “destino”, intendendo con questa espressione l'insieme di quegli eventi che hanno guidato particolari percorsi migratori e riproduttivi. Gli sforzi compiuti per conciliare mobilità, matrimonio, maternità, sfera lavorativa e formazione illustrano bene la pluralità di esigenze, talvolta contrastanti, che si intrecciano nei desideri e nelle aspirazioni di donne la cui *agency* è stata spesso sottovalutata dalla letteratura sui ricongiungimenti familiari.

La rinegoziazione dei modelli poliginici e patriarcali, così come delle implicazioni cosmologiche e religiose che li sottendono, è discusso nel saggio di Gaibazzi, che descrive efficacemente le tensioni che possono emergere tra uomini, appartenenti alla stessa famiglia ma dislocati diversamente lungo le reti transnazionali, rispetto alle loro scelte riproduttive e matrimoniali. Il saggio esplora l'emergere di nuove cornici valoriali che rimettono in discussione la valorizzazione locale di una prole numerosa o, perlomeno, che cercano di formulare un'economia morale della proporzionalità tra numero di figli, risorse disponibili ed esigenze di formazione.

Il nesso tra traiettorie riproduttive, aspirazioni per il futuro e *agency* dei soggetti emerge anche nei capitoli relativi a Mayotte e al Benin. Nel suo saggio, Quagliariello illustra quanto la mobilità verso l'isola di Réunion risulti essere l'unica strategia possibile per vedersi garantire un'assistenza sanitaria adeguata durante e dopo il parto, visto che a Mayotte questi servizi sono fortemente ridotti per disincentivare l'arrivo di migranti dalle Comore. Le

critiche che tanto le sue interlocutrici comoriane quanto quelle di Mayotte elaborano nei confronti del personale sanitario, delle carenze dei servizi di welfare e di altre categorie di donne in gravidanza ci mostrano come le traiettorie riproduttive diventino spesso un terreno di acceso scontro politico, in cui ordini valoriali differenti si confrontano intorno al tema delle ingiustizie riproduttive e delle marginalizzazioni sociali.

Anche la storia di vita analizzata da Vergottini nel suo capitolo sul Benin ci parla di come i soggetti si muovano attivamente tra posizionamenti e ordini valoriali diversi:

Arielle, infatti, riuscendo a padroneggiare diversi modelli sociali di riferimento, si posizionava strategicamente al loro interno a seconda di chi fosse il/la suo/a interlocutore/trice: sapeva cosa dire agli uomini per ottenere da loro più soldi, sapeva come comportarsi con la famiglia del figlio per apparire ai loro occhi come una “buona madre” e, infine, sapeva anche cosa raccontare alle ostetriche dell’ABPF per ottenere i metodi contraccettivi senza essere soggetta al loro giudizio. [...] (Vergottini, p. 199)”.

Questo confronto/scontro tra ordini valoriali differenti emerge anche nelle traiettorie riproduttive delle coppie malgascie presentate da Gardini. In questo caso, la scelta del numero di figli da avere è al centro di una fitta rete di negoziazioni, non necessariamente dall’esito positivo, che coinvolge le più ampie reti di parentela e in cui modelli di genere, desideri per il futuro e valori legati alla genitorialità entrano in contraddizione tra loro e devono essere rinegoziati.

Temporalità micro e macro: l’analisi delle storie di vita

In maniera più o meno esplicita, tutti di saggi qui raccolti combinano in maniera lucida e consapevole l’osservazione partecipante con la raccolta e l’analisi delle traiettorie biografiche. L’intreccio di queste metodologie di ricerca ha una tradizione consolidata in antropologia, che ha consentito di decostruire e problematizzare assunti di carattere omogeneizzanti, di mostrare come determinate strutture e rappresentazioni siano riprodotte o rimesse in discussione dai soggetti e di cogliere tanto i processi di produzione quanto l’*agency* delle soggettività individuali (Ortner 2006). Le storie di vita

offrono, infatti, la possibilità di cogliere come soggetti in ineguali posizioni di potere diano senso alle proprie esperienze a seconda del momento in cui decidono di raccontarsi, come attingano a diversi repertori culturali e sociali per selezionare o tacere i fatti che ritengono rilevanti per se o per il proprio interlocutore e come si orientino e navighino (o si perdano e affondino) nei più ampi scenari sociali, economici e politici nei quali vivono (Mintz 1979; Linde 1993; Peacock, Holland 1993).

L'analisi delle traiettorie biografiche diventa inoltre uno strumento estremamente utile per travalicare i confini di una rigida contrapposizione tra agency e struttura e cogliere il nesso tra le temporalità di livello micro delle vite individuali e quelle macro, relative cioè ai più ampi contesti economici e politici all'interno dei quali i soggetti vivono e si muovono. Come sostenuto da Massa e Scarabello (2024, p. 11), infatti:

Oltre allo spostamento nello spazio, la migrazione implica anche continuità e discontinuità sul piano temporale (Griffiths, Rogers, Anderson 2013). I racconti e la vita quotidiana dei migranti e delle migranti sono spesso imbevuti di ricordi nostalgici del passato, di aspirazioni proiettate nel futuro (Carling, Collins 2018) e dei tempi vuoti e sincopati del presente. I regimi di frontiera agiscono infatti anche come “regimi di temporalità” che, provocando accelerazioni, ritardi e interruzioni, plasmano i ritmi della mobilità, con conseguenze non solo sui percorsi migratori ma anche sulle esperienze intime (Andersson 2014, Jacobsen, Karlsen, Khosravi 2020), inclusa la genitorialità.

Conciliare osservazione partecipante con l'analisi delle traiettorie biografiche consente di analizzare come i soggetti si destreggino tra le molteplici esigenze, difficoltà e temporalità della migrazione, del lavoro e della famiglia e come le loro storie rappresentino finestre privilegiate per osservare fenomeni che trascendono le esperienze del singolo. Questa tema riemerge in tutti i saggi di questo volume ed è di importanza fondamentale per evitare alcuni rischi insiti in un uso acritico delle storie di vita come strumento analitico. Tra questi c'è senz'altro quello di non considerare quanto le narrazioni del sé cambino a seconda del momento in cui sono elaborate, dell'interlocutore a cui sono affidate, delle ragioni per cui sono esplicitate e delle norme sociali e culturali che definiscono, a seconda del contesto, cosa è raccontabile e cosa no. Prestare invece attenzione a questi aspetti diventa centrale per cogliere quanto le auto-narrazioni relative alle traiettorie riproduttive siano sempre

socialmente e culturalmente plasmate, strategiche e, spesso, orientate verso il futuro (Fusari, Vergottini, questo volume).

Un secondo limite di un'analisi esclusivamente biografica è il rischio di contribuire a riprodurre un sistema che iper-sollecita particolari individui o gruppi marginalizzati a raccontare le proprie storie per ottenere il riconoscimento di particolari diritti o per sensibilizzare l'opinione pubblica rispetto a certi temi. Come evidenziato da Massa in questo volume, questo è particolarmente vero per i migranti, le cui traiettorie biografiche sono spesso richieste da vari attori (giornalisti, autorità giudiziarie e forze di polizia, associazionismo di varia natura, ricercatori) per fini molto diversi tra loro. Ciò implica spesso uno scollamento profondo tra "vita" e "storia" dato dall'impossibilità di riassumere e condensare in una narrazione del sé la molteplicità di eventi, fattori, esperienze e sentimenti che hanno costituito la traiettoria biografica del singolo (Consoli, questo volume). La ricerca sul campo offre l'opportunità di intrecciare relazioni di lungo periodo con i propri interlocutori, le cui "storie" non sono solo "raccolte" o "ascoltate" nel corso di interviste, ma seguite, testimoniate e discusse in molteplici occasioni (Declich 2020; Marabello 2020).

Infine, un terzo elemento di attenzione riguarda il rischio di schiacciare la ricerca su un individualismo estremo, perdendo di vista la dimensione propriamente sociale dei fenomeni e il loro intersecarsi con questioni di carattere politico ed economico più ampie. Al contrario, un'analisi che sappia contestualizzare le traiettorie biografiche all'interno delle loro dinamiche storico-politiche di produzione e delle relazioni sociali che le informano (Scarabello, Gardini questo volume) può essere uno strumento privilegiato per comprendere questioni che travalicano le esperienze del singolo o del gruppo e gettare luce su fenomeni di scala transnazionale (Gaibazzi, Quagliariello, questo volume).

I saggi contenuti in questo volume ci mostrano come conciliare l'analisi delle storie di vita con la frequentazione prolungata degli interlocutori sul campo consenta di evitare questi rischi. L'osservazione partecipante permette di esplorare il contesto sociale e relazionale nel quale gli individui vivono e si muovono e così la "storia individuale" diventa parte di una narrazione a più voci in cui la traiettoria del singolo si intreccia a quelli di altri, non esclusa quella del ricercatore stesso (Massa, Gardini, questo volume). L'analisi delle biografie offre la possibilità di andare oltre modelli analitici che tendono a riprodurre forme di nazionalismo metodologico e riprodurre

visioni stereotipate di gruppi considerati “altri” (Scarabello, Gaibazzi, questo volume). La conoscenza etnograficamente densa delle reti relazionali dei soggetti, tanto nei contesti di partenza quanto in quelli d’arrivo, fa cogliere come le scelte procreative e i modelli di famiglia siano negoziati e discussi su scale più ampie (vedi Gaibazzi, Gardini, Fusari, questo volume) e come i soggetti operino scelte strategiche per conciliare valori e necessità talvolta in contraddizione tra loro (vedi Consoli, Quagliariello, Vergottini, Scarabello, questo volume). Inoltre, ci offre la possibilità di cogliere l’impatto che le politiche di contrasto alla migrazione hanno sulle esperienze e le temporalità del diventare genitore in diaspora.

Più in generale, queste storie ci invitano a riflettere su come la genitorialità obblighi a un riposizionamento all’interno del percorso migratorio che influenza enormemente la scelta di mettere al mondo o meno un altro figlio e una costante ridefinizione dei desideri dei singoli alla luce dei molteplici ostacoli economici e sociali che caratterizzano molti percorsi di mobilità. Le traiettorie biografiche qui proposte lasciano intravedere le strategie immaginate o direttamente attivate per conciliare carichi di cura, desideri e bisogni personali, mostrando come queste includano anche la possibilità di attingere a repertori socioculturali sul ruolo genitoriale tra loro diversi ma che possono venire assemblati in vari modi. In un contesto politico caratterizzato da narrazioni spesso generalizzanti sui “migranti” o che tendono a sottolinearne l’eccezionalità (Ciabbarri 2020), uno sguardo che riesca a cogliere la pluralità delle loro esperienze di mobilità (Riccio 2019), l’ordinarietà delle loro scelte quotidiane (Lambek 2010; Das 2012) e l’insieme delle infrastrutture sociali che riescono a tessere (Simone 2004; Coe 2013; Benchekroun 2025) risulta sempre più necessario, tanto analiticamente quanto politicamente.

Bibliografia

- Andersson, R., (2014), Time and the Migrant Other: European Border Controls and the Temporal Economics of Illegality, *American Anthropologist*, 116, 4, pp. 795-809.
- Andrikopoulos, A., Duyvendak, J.W, (2020), Migration, Mobility and the Dynamics of Kinship: New Barriers, New Assemblages, *Ethnography*, 21 (3), pp. 299-318.

- Baldassar, L., (2021), Famiglie transnazionali e cura degli anziani: la mobilità della cura e la migrazione dell'invecchiamento, in J. Favi (ed.), *Invecchiare. Prospettive antropologiche*, Roma, Meltemi, pp. 147-185.
- Belloni, M., Bruzzi, S., Fusari, V., (2018), Mobilità e relazioni affettive: uno sguardo interdisciplinare, *Studi Emigrazione*, LV (212), pp. 499-512.
- Benchebkroun, R. (2025), *Precarious Motherhood Navigating Relationships and Support Post-migration in the UK*, London, UCL Press.
- Carling, J., Collins, F., (2018), Aspiration, Desire and Drivers of Migration, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 44, 6, pp. 909-926.
- Carsten, J., (2000), *Cultures of Relatedness*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (2004), *After Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Chereni, A., (2015), Fathering and Gender Transformations in Zimbabwean Transnational Families, *Forum: Qualitative Social Research*, 16, 2.
- Ciabbarri, L., (2020), *L'imbroglione mediterraneo. Le migrazioni via mare e le politiche della frontiera*, Milano, Raffaello Cortina.
- Coe, C., (2013), *The Scattered Family: Parenting, African Migrants, and Global Inequality*, Chicago, University of Chicago Press.
- Cole, J., Groes, C., eds., (2016), *Affective Circuits: African Migrations to Europe and the Pursuit of Social Regeneration*, Chicago, University of Chicago Press.
- Crivellaro, F., (2021), Così lontane, così vicine. Famiglie migranti, ruoli familiari e nuove configurazioni di genitorialità, *Archivio Antropologico Mediterraneo*, 23, 2, pp. 1-18.
- Crivellaro, F., Tarabusi, F., (2021), Madri d'altrove e welfare educativo per l'infanzia: alleanze ambivalenti fra spazi di cura e saperi materni, *Antropologia*, 8, 3: 187-207.
- D'Aloisio, F., (2007), Introduzione, in D'Aloisio, F., a cura di, *Non sono tempi per fare figli. Orientamenti e comportamenti riproduttivi nella bassa fecondità italiana*, Milano, Guerini scientifica, pp. 11-35.
- Das, V., (2012), Ordinary Ethics, in D. Fassin (ed.) *A Companion to Moral Anthropology*, New York, John Wiley & Sons, Inc. New York, pp. 133-149.
- Decimo, F., (2008), Immigrazione, riproduzione e identità: prospettive di ricerca sulla fecondità degli stranieri in Italia, *POLIS*, XXII, 2, pp. 307-329.
- Decimo, F., Gribaldo, A., eds., (2017), *Boundaries within: Nation, Kinship and Identity among Migrants and Minorities*, Cham, Springer.

- Declich, F., (2020), Kinship Ties on the Move: An Introduction to the Migratory Journeys of Kindred, *Anuac*, 9, 1, pp. 87-109.
- Della Puppa, F., (2014), *Uomini in movimento*, Milano, Rosenberg & Sellier.
- Feldman-Savelsberg, P., (2016), *Mothers on the Move: Reproducing Belonging between Africa and Europe*, Chicago, University of Chicago Press.
- Gaibazzi, P., Bellagamba, A., Dünnwald S., eds., (2017), *Eurafrican Borders and Migration Management: Political Cultures, Contested Spaces and Ordinary Lives*, New York, Palgrave Macmillan
- Gedalof, I., (2009), Birth, Belonging and Migrant Mothers: Narratives of Reproduction in Feminist Theory, *Feminist Review*, 93, pp. 81-100.
- Gribaldo, A., (2007), La “produzione” del genitore. Vincoli culturali alla fecondità a Bologna in D’Aloisio, F., a cura di, *Non sono tempi per fare figli. Orientamenti e comportamenti riproduttivi nella bassa fecondità italiana*, Milano, Guerini scientifica, pp. 115-130.
- Gribaldo, A., (2010), Scelte moderne, identità ambivalenti. Genere, classe e fecondità nell’Italia urbana, in Ribeiro Corossacz, V., Gribaldo, A., a cura di, *La produzione del genere*, Verona, Ombre Corte, pp. 71-91.
- Gribaldo, A., (2016), Migrazione e fecondità: note su modernità e scelte riproduttive, *L’Uomo*, 1, pp. 31-55.
- Griffiths, M., Rogers, A., Anderson, B., (2013), Migration, Time and Temporalities, *COMPAS Research Papers*.
- Grilli, S., Mattalucci, C. (2022), Parentele del terzo millennio. Un’introduzione, *Rivista di antropologia contemporanea*, 2/2022, pp.181-200.
- Grilli, S., Mattalucci, C. (2024), Introduzione. Relazionalità contemporanee: tra normatività e trasgressioni, *Antropologia: Rivista Semestrale*, 11, 2, pp. 9-22.
- Jacobsen, C.M., Karlsen, M.-A., Khosravi, S., eds., (2020), *Waiting and the Temporalities of Irregular Migration*, London and New York, Routledge.
- Krause, E., (2005), *A Crisis of Births. Population Politics and Family Making in Italy*. Belmont: Thomson/Wadsworth.
- Krause, E., (2012), “They Just Happened”: The Curious Case of the Unplanned Baby, Italian Low Fertility, and the “End” of Rationality. *Medical Anthropology Quarterly*, 26, 3, pp. 361-382.
- Krause, E., Marchesi, M., (2007), Fertility Politics as “Social Viagra”: Reproducing Boundaries, Social Cohesion, and Modernity in Italy, *American Anthropologist*, 109, 2, pp. 350-362.

- Lambek, M., (2010), Introduction, in M. Lambek, ed., *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*, New York, Fordham University Press, pp. 1-36.
- Linde, C. (1993), *Life Stories: The Creation of Coherence*, Oxford, Oxford University Press.
- Lowe, L., (2019), Refusing Caesarean Sections to Protect Fertile Futures: Somali Refugees, Motherhood, and Precarious Migration, *American Ethnologist*, 46, 2, pp. 190-201.
- Marabello, S., (2020), Sul tempo delle madri forzate: tattiche e aspirazioni, *Studi Emigrazione*, LVII, 220, pp. 547-563.
- Marabello, S., (2023), Nascere madri in migrazione. Pratiche inaspettate di libertà?, *Antropologia*, 10, 1, pp. 113-130.
- Marchetti, M., Polcri, C., (2013), Gravidanza, parto, puerperio in un contesto d'immigrazione: un approccio antropologico per la calibrazione culturale dei servizi socio-sanitari, *AM*, 35-36, pp. 247-278.
- Massa, A., Scarabello S., (2024), Introduzione. Maternità e migrazioni: temporalità, rappresentazioni, equilibri, *Antropologia*, 11,1, pp. 7-22.
- Mattalucci, C., a cura di, (2017), *Antropologia e riproduzione. Attese, fratture e ricomposizioni della procreazione e della genitorialità in Italia*. Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Mintz, S. W. (1979), The Anthropological Interview and the Life History, *The Oral History Review*, 7, 18–26.
- Ortner, S. (2006), Subjectivity and Cultural Critique, *Vibrant*, III, 1, 37-41.
- Parreñas, R.S., (2008), Transnational Fathering: Gendered Conflicts, Distant Disciplining and Emotional Gaps, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 34, 7, pp. 1057–1072.
- Peacock, J. L., Holland, D. C. (1993), The Narrated Self: Life Stories in Process, *Ethos*, 21, 4, 367–383.
- Quagliariello, C., (2019), Salute riproduttiva, genere e migrazioni. Il continuum di violenze nei vissuti di donne e madri “dalla pelle nera”, *Mondi Migranti*, 1, pp. 195-216.
- Quagliariello, C., (2021), *L'isola dove non si nasce. Lampedusa tra esperienze procreative, genere e migrazioni*, Milano, Unicopli.
- Riccio, B., a cura di, (2019), *Mobilità. Incursioni etnografiche*, Mondadori, Milano.
- Salazar N., Smart A. (2011), Anthropological Takes on (Im)Mobility, *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 18, 6, pp. i-ix.

- Simone, A., (2004), People as Infrastructure: Intersecting Fragments in Johannesburg, *Public Culture*, 1, 3: 407-429.
- Suerbaum, M., Lijnders, L., (2023), Mothering Practices in Times of Legal Precarity: Activism, Care, and Resistance in Displacement, *Ethnic and Racial Studies*, 46, 2, pp. 191-212.
- Taliani, S., (2019), *Il tempo della disobbedienza. Per un'antropologia della parentela in migrazione*, Verona, Ombre corte.

Madri d'Eritrea, lavoratrici d'Italia: esperienze di (ri)produzione nel Nord Italia

VALENTINA FUSARI

Introduzione

Il 12 maggio 1972, sulle pagine del *Corriere della Sera* si leggeva che la “tradizionale figura della servetta che scendeva dai monti, giovanissima, entrava in una famiglia e vi si incorporava, fino a confondersi in essa, fino a divenire negli anni la «tata» dei figli e dei figli dei figli” non esisteva più (Visentin 1972, p.15). Questa figura era ormai un ricordo, sostituita da collaboratrici domestiche che “venivano dal caldo”, dai “grembiulini neri” del Corno d’Africa.

Le donne provenienti dal Corno d’Africa, infatti, rientrano nei primi circuiti migratori postcoloniali strutturati stabilmente verso l’Italia. Per le donne eritree, i canali di reclutamento incardinati su reti sociali risalenti alla presenza italiana di epoca coloniale in Eritrea garantirono mobilità per il lavoro femminile oltre le destinazioni di prossimità. Come conseguenza di tali traiettorie, le eritree divennero una presenza consolidata in Italia, tanto che alcune vi trascorsero gran parte della loro vita adulta, sostenendo i familiari rimasti in patria, assistendo i progetti migratori dei connazionali, supportando i fronti di liberazione. Per queste donne il lavoro domestico residenziale, inteso come insieme di pratiche – pulire la casa, preparare i pasti, assistere e accudire bambini e anziani – esercitate all’interno dello spazio domestico per soddisfare i bisogni dei componenti di un nucleo familiare, rappresentò la principale nicchia lavorativa.

Il trascorso migratorio e l’inserimento in un così peculiare settore professionale hanno consentito, nel corso del tempo, di rilevare alcune questioni cruciali, quali le politiche che regolavano i flussi migratori, i modelli

di welfare e di lavoro dignitoso, le dinamiche di definizione dell'alterità, il posizionamento di pubblico e privato, le scelte riproduttive, la ridefinizione dei modelli di femminilità e maternità. I nodi tematici che legano migrazioni femminili e lavoro domestico sono, quindi, alla base di un corpus conoscitivo che nel tempo si è arricchito e articolato, insistendo sui processi che hanno messo in crisi il confine tra *tempo di vita* e *tempo di lavoro*, fino a mutare il senso delle relazioni intime e a trasformare le aspettative e i desideri delle donne coinvolte¹. Gli studi volti a evidenziare il carattere transnazionale delle relazioni sociali mantenute dalle migranti hanno contribuito a delineare come la migrazione femminile imponga una rinegoziazione dei ruoli di genere e delle responsabilità familiari sia nelle società di provenienza che in quelle di arrivo (Parreñas, 2000; Bonizzoni 2012; Gribaldo 2016; Taliani 2019). La migrazione femminile da lavoro, infatti, si accompagna a nuovi modi di intendere e praticare la maternità (Feldman-Savelsberg 2016; Suerbaum, Lijnders 2023; Massa, Scarabello 2024). Se la letteratura sulle famiglie transnazionali ha evidenziato come frontiere e distanze consentano comunque di mantenere un senso di reciproca appartenenza, di maturare progetti di avanzamento sociale e di partecipare a un regime di scambi e responsabilità reciproche, solo considerando anche gli studi dedicati alla storia del lavoro domestico è possibile comprendere le tensioni e le costanti riformulazioni tra esperienza migratoria, aspettative e ambizioni familiari, nonché tra figli desiderati e figli avuti (Tognetti Bordogna 2004; Boccagni 2011; Colombo, Caponio 2011; Sarti 2014; Massa 2024).

Questo saggio, al fine di indagare il significato storico, sociale e politico delle carriere riproduttive delle migranti eritree, prende in considerazione le storie di vita di donne nate in Eritrea fra gli anni Trenta e i primi anni Cinquanta e giunte in Italia fra i 19 e i 30 anni. Esse sfuggono alla dicotomia con cui generalmente si classifica la diaspora eritrea, composta da coloro che lasciarono il paese durante la trentennale guerra di liberazione (Generation Nationalism) e da chi è partito da un paese libero (Generation

1 Data l'ampiezza delle tematiche relative al nesso fra dinamiche di mobilità e traiettorie riproduttive, risulta qui impossibile dar conto in modo esaustivo della relativa letteratura teorica e dei casi di studio disponibili. Si intende segnalare che i riferimenti bibliografici citati vanno considerati come significativi per l'analisi del caso in esame, ma non rappresentano una panoramica completa del dibattito scientifico sull'argomento. La selezione è quindi funzionale agli obiettivi specifici della ricerca, senza pretesa di sistematicità o completezza rispetto allo stato dell'arte.

Asylum), in particolare dopo l'introduzione del programma di sviluppo noto come Wefri Warsay Yika'alo nel 2002 (Treiber, Hepner 2021). Si tratta, *mutatis mutandis*, di generazioni sandwich, nate durante il colonialismo italiano (1882-1941) o l'amministrazione britannica (1941-1952), per le quali il contatto con gli italiani era parte integrante, seppur non sempre diretta, della quotidianità. Al momento della loro partenza, l'Eritrea mostrava qualche incertezza sociopolitica, mentre l'annessione come quattordicesima provincia dell'impero etiopico diede avvio alla trentennale guerra di liberazione (1961-1991) che, sotto la guida prima dell'Eritrean Liberation Front (ELF) e, a seguito della secessione di inizio anni Settanta, dell'Eritrean People's Liberation Front (EPLF), vide il coinvolgimento attivo della diaspora (Hepner 2003; Kibreab 2007; Hirt, Mohammad 2018). Il progetto migratorio di queste donne, quindi, era *in primis* orientato al sostegno delle famiglie rimaste in Eritrea, mentre solo in seconda battuta – e in particolare dopo l'ascesa al potere del Derg in Etiopia (1974) – si orientò alla causa nazionalista. Inoltre, il prolungarsi della guerra di liberazione comportò una riformulazione dei progetti migratori, inizialmente di breve o media durata.

Queste eritree, portatrici di una loro memoria dell'Eritrea coloniale, giunsero in un'Italia in cui il Comitato per la documentazione dell'Opera dell'Italia in Africa si accingeva a chiudere i ventidue volumi che avrebbero consegnato ai posteri la memoria ufficiale dell'esperienza coloniale italiana (Morone 2010; Lucchetti 2022) e in cui l'immaginario collettivo inerente all'alterità africana risentiva delle rappresentazioni di stampo coloniale, facendo riemergere *cliché* esotizzanti e spesso razzisti (Gallini 1996; Triulzi 2002). Nonostante l'incontro non avvenisse più all'interno di rapporti codificati dal dominio coloniale, gli ambienti domestici, intimi, familiari all'interno del territorio italiano rimanevano permeati dalla colonialità (Mignolo 2011; Astolfo, Allsopp 2023). Inoltre, l'arrivo di queste donne avvenne in un *vacuum* legislativo, poiché al tempo ancora mancava una legislazione organica per la gestione dei flussi migratori (Colucci 2018) e altrettanto lacunosa dal punto di vista normativo appariva la disciplina del rapporto di lavoro domestico (Crippa 1979; Sarti 2016).

Muovendosi all'interno di questa esile cornice legislativa, questo saggio testimonia come le esperienze migratorie e l'inserimento nel mercato del lavoro domestico abbiano influito sulle scelte riproduttive di sei eritree giunte

in Italia settentrionale fra il 1958 e il 1970². Tale campione, statisticamente non rappresentativo, si vuole di carattere esplorativo, in quanto queste donne appartengono a diverse generazioni di nascita, giungono in Italia a età e attraverso canali diversi, ma i loro vissuti sono accomunati dall'aver svolto lavoro domestico residenziale per lungo periodo, dall'anzianità di permanenza, dall'aver richiesto e ottenuto la cittadinanza italiana. Inoltre, le loro diverse traiettorie mettono in luce la negoziazione e la riformulazione delle scelte riproduttive di pari passo con i processi demografici, sociali e politici transnazionali.

Le esperienze di queste donne si legano infatti alla trasformazione economica e sociale dell'Italia e alla costruzione dell'Eritrea come nazione indipendente; le loro narrazioni intrecciano il piano personale con quelli nazionali, il piano familiare con quelli comunitari, mentre i modelli di femminilità e maternità di cui erano portatrici si alterano nel corso del tempo. Le loro aspettative matrimoniali e riproduttive, rimodulate in base all'età e al modificarsi del progetto migratorio, attraversano oltre mezzo secolo di connessioni fra Eritrea e Italia, svelando comportamenti che si distanziano tanto dai ruoli di genere a cui erano state socializzate nella società eritrea, quanto dai modelli riproduttivi che caratterizzavano il contesto di accoglienza. Si tratta, quindi, di *microstorie globali*, ricostruite intrecciando metodo storico ed etnografico attraverso un approccio retrospettivo, in modo da cogliere gli sviluppi e le ridefinizioni delle scelte riproduttive di Letemariam, Abeba, Saba, Rahel, Mebrat e Helen, intervistate fra il 2008 e il 2024 ad Asmara e Milano. Questa proposta metodologica presenta evidenti limiti perché interroga le donne in un determinato istante sulle loro storie riproduttive – andando a ritroso di oltre mezzo secolo –, che risultano così vagliate e rilette alla luce dei propri vissuti. Tuttavia, tale approccio consente di indagare da un lato le motivazioni che hanno plasmato la carriera riproduttiva di queste donne; dall'altro di apprezzare come esse le abbiamo riformulate e giustificate a distanza di decenni.

Il saggio si apre presentando lo scenario e i canali attraverso cui i flussi migratori femminili dall'Eritrea hanno preso forma, per soffermarsi poi sulle

2 Le intervistate hanno accettato volontariamente di partecipare alla ricerca sulla base delle informazioni loro fornite. La ricerca è conforme alle norme etiche e alla legge sulla privacy per il trattamento dei dati personali. Pseudonimi nascondono l'identità delle partecipanti per motivi di riservatezza, mentre il materiale è privato, archiviato e indicizzato per nome, data, luogo e temi.

peculiarità del lavoro domestico residenziale e sulle ricadute in termini di scelte riproduttive durante l'età fertile. Infine, il saggio si chiude con riflessioni che mettono in relazione la carriera produttiva e riproduttiva con le sfide dell'anzianità.

Dal Terzo Mondo alla Prima Italia

La relazione fra Eritrea e Italia è segnata dal retaggio coloniale, il quale ha influito sulle traiettorie di mobilità e inserimento nel mondo del lavoro delle eritree giunte in Italia fra gli anni Cinquanta e Settanta. Queste donne, come evidenzia Alessandro Triulzi (2014), furono le prime a testimoniare il ribaltamento dei flussi migratori di epoca coloniale verso il Corno d'Africa e pertanto sono testimoni e produttrici della stratificazione di storie, narrazioni, vissuti che attraversano rapporti di potere e di dipendenza.

Seppur il loro arrivo predati il riconoscimento dell'Italia come meta di migrazioni, nonché la loro femminilizzazione, esse si inserirono in una forma di mobilità consolidata già in epoca coloniale dal Corno d'Africa verso l'Italia e che includeva lavoratori, religiosi (Ghedini 2023), militari (de Grazia 2022; Morone 2022), deportati (Petracci 2019), studenti (Deplano 2018; Berhe 2023), italo-africani (Fusari 2018; Morone 2018). Inoltre, questa direttrice era un frammento di una mobilità più ampia, orientata verso aree storicamente connesse all'Eritrea, come l'Etiopia, il Sudan, la Penisola Arabica e i Paesi del Golfo (Kibreab 1995; Kifleyesus 2012; de Regt 2012), a dimostrazione del fatto che il lavoro domestico e di cura ha contribuito alle connessioni e alla divisione del lavoro su scala globale (Ehrenreich, Hochschild 2004; van Nederveen Meerkerk et al. 2015; Marchetti et al. 2021).

Letemariam, Abeba, Saba, Rahel, Mebrat e Helen arrivarono per vie legali in un'Italia alle prese con il consolidamento del mito degli "italiani brava gente". Letemariam, Abeba, Mebrat e Helen avevano un contratto di lavoro al momento della partenza, mentre Saba e Rahel erano in possesso di un visto turistico. Tutte arrivarono nella cosiddetta Prima Italia – il Nord-Ovest caratterizzato da vivacità economica dovuta allo sviluppo della grande impresa (Bagnasco 1977) – dall'allora Terzo Mondo – ovvero contesti da poco usciti dalla soggezione coloniale o in lotta per il conseguimento dell'indipendenza –, dove avevano lasciato le famiglie e due di loro anche i figli. Fra la fine degli anni Cinquanta e i primi anni Settanta, infatti,

l'inserimento nell'ambito della collaborazione familiare rappresentò per le eritree il canale privilegiato per l'ingresso in Italia e per l'accesso al tessuto economico e sociale (Andall 2000). In particolare, la rete cattolica e i datori di lavoro fecero da apripista per questa tipologia di migrazioni, che finì poi per autoalimentarsi attraverso la chiamata di parenti e amiche, mentre nuovi attori tentavano di sfruttare un momento propizio in quanto "avere la colf di colore" divenne una moda che subito intermediari, taluni di poco scrupolo, tentarono di sfruttare. Sorsero così agenzie specializzate nell'avviare verso l'Italia le ragazze che speravano in una condizione di vita migliore, così come delinquenti che cercavano di immetterle in giri di prostituzione, come avvenne nel 1966 a Roma, dove alcune ragazze venute come collaboratrici domestiche vennero sorprese dagli agenti a prostituirsi (Gissi 2018, p.43).

Letemariam, nata nel 1928 a Tzada-Cristian, nella periferia asmarina, arrivò in Italia nel 1958 attraverso quello che definisce sorridendo un "ricongiungimento familiare". Letemariam, infatti, giunse all'età di trent'anni per continuare a lavorare con la famiglia italiana per cui già lavorava ad Asmara da quando aveva 15 anni. Partì poco dopo il rimpatrio dei datori di lavoro, i quali avviarono subito le procedure affinché potesse raggiungerli a Milano con regolare contratto di lavoro. Fu una decisione sofferta, poiché lasciò in Eritrea i figli Efrem e Solomon, di 8 e 6 anni, di cui si occuparono i genitori e una sorella, mentre i datori di lavoro garantirono ai bambini l'istruzione presso la scuola italiana di Asmara (intervista, 21 febbraio 2010, Asmara). Anche Abeba, nata nel 1935 nell'allora quartiere indigeno di Edaga Hamus, entrò in Italia con il suo datore di lavoro, un funzionario diplomatico che al suo rientro nel 1965 la portò con sé. Anche per lei non fu possibile portare il figlio di un anno, unico sopravvissuto dei tre avuti, che rimase con la famiglia del marito (intervista, 19 febbraio 2010, Asmara). Saba e Rahel, rispettivamente classe 1941 e 1942, sfruttarono invece la rete cattolica. Saba aveva divorziato dal marito perché non riusciva ad avere figli e sua suocera l'accusava di non essere in grado di farne. Si era poi spostata da Embatkalla ad Asmara, dove aveva iniziato a lavorare ad Amba Galliano presso le Pie Madri della Nigrizia, che la aiutarono a trovare lavoro presso una famiglia lombarda ad Asmara, che poi raggiunse a Milano nel 1964 (intervista, 10 dicembre 2015, Milano). Rahel, invece, era nata a Dekamare. Rimasta orfana in tenera età, crebbe nella missione cattolica, che nel 1962 favorì il suo arrivo in Italia e l'inserimento nel mercato del lavoro domestico (intervista, 5 dicembre 2015, Milano). Mebrat e Helen, infine, arrivarono con un visto

turistico. Mebrat, nata nel 1948 ad Asmara, arrivò in Italia nel 1969 per far visita alla sorella che stava a Roma, mentre Helen, anche lei nata ad Asmara nel 1951, arrivò nel 1970 per incontrare il fratello studente a Milano (interviste, 7 novembre 2016 e 3 marzo 2018, Milano).

Queste modalità di accesso esemplificano come il capitale sociale e le reti relazionali, anziché le agenzie transnazionali, abbiano veicolato informazioni, creato opportunità e soddisfatto i bisogni primari (alloggio, vitto, salario). Ugualmente, l'età all'arrivo delle sei donne al centro di questo saggio rientra nell'intervallo rilevato per le eritree presenti in Italia settentrionale fra fine anni Sessanta e primi anni Settanta, le quali si collocavano fra i 15 e i 39 anni, erano in maggioranza emigrate fra i 20 e i 25 anni, nubili o divorziate al loro arrivo. Poco o affatto scolarizzate, queste donne parteciparono ai corsi di alfabetizzazione per adulti organizzati da associazioni prima e da studenti eritrei dopo.

Tale realtà migratoria declinata al femminile non poneva problemi al sistema sociale italiano: non richiedeva risorse particolari di alloggio e di vitto poiché le reti transnazionali provvedevano al collocamento. Inoltre, si trattava di un'immigrazione poco visibile, che non creava turbative nella comunità ospitante poiché rimaneva circoscritta alle mura domestiche e a pochi punti di ritrovo. Di conseguenza, questa presenza quantitativamente non rilevante non catalizzò l'attenzione mediatica né animò il dibattito pubblico, diversamente da quanto avvenne in altri contesti europei alle prese con il processo di decolonizzazione e con le migrazioni postcoloniali (Glaes 2010; Valdespino 2023). Anche quando intorno agli anni Settanta iniziarono inchieste e rilevazioni sul fenomeno migratorio, le cosiddette "esterre" raramente furono al centro di studi specifici. Uno sguardo esotizzante e orientalista riempì così il vuoto di consapevolezza e disegnò un'alterità che, anziché stemperarsi nel discorso pubblico, si consolidò in virtù della subalternità che connotava le donne africane e il lavoro domestico.

Le eritree approdarono in un'Italia che aveva appena conosciuto il miracolo economico (1958-1963) e il conseguente aumento del benessere riconducibile al passaggio da un'economia prevalentemente agricola a tassi di industrializzazione in grado di modificare gli stili di vita. Le donne italiane delle classi abbienti e delle aree urbane, infatti, andavano trasferendo i compiti domestici e di cura a donne immigrate in cambio di un salario. In questo scenario, le eritree si ponevano in duplice controtendenza: sia perché fino ai primi anni Settanta l'Italia era ancora caratterizzata da emigrazione

di massa; sia perché – pur collocandosi in età fertile – non contribuirono alla crescita demografica iniziata nel 1949 e che registrò un picco di nascite fra il 1955 e il 1964, seguito dal calo dei tassi di vitalità demografica a partire dalla crisi petrolifera del 1973. Le sei eritree al centro di questo saggio incontrarono, quindi, un paese in crescita economica e demografica, in cui la diffusione del benessere e le trasformazioni sociali generavano richiesta di collaboratrici domestiche a fronte del maggior accesso delle donne italiane al mercato del lavoro. Tuttavia, il contraltare di tale situazione era l'esile cornice legislativa all'interno di cui si inserivano in quanto migranti e lavoratrici domestiche. In materia di migrazione, infatti, si trovarono davanti le sole norme del testo unico di pubblica sicurezza del 1931, volte a regolamentare il soggiorno, l'espulsione e il respingimento alla frontiera degli stranieri, e la circolare 51/1963 del Ministero del Lavoro e della Previdenza Sociale, che stabiliva le forme di reclutamento e avviamento al lavoro degli stranieri. Ugualmente, si dovette attendere la fine del 1969 affinché le collaboratrici familiari beneficiassero di un contratto nazionale di categoria. Questa fragilità legislativa, ricordata in termini di mancanza di tutele, restrizioni, isolamento, pare sospendere qualsiasi volontà di formare una famiglia o possibilità di fare figli per giovani donne all'epoca impegnate a trarre il massimo profitto dall'esperienza lavorativa all'estero (Ingegneri 1969, p.5), sacrificando o rimandando le soddisfazioni personali e ancora convinte che la loro esperienza sarebbe stata temporanea, una fase liminale in cui sospendere quei passaggi – il matrimonio, la maternità – che avrebbero poi avuto luogo al ritorno in Eritrea. Il riposo garantito, ad esempio, secondo Abeba era esiguo per pensare a fare famiglia o anche solo per ricongiungersi con figli che avevano bisogno di cure costanti (intervista, 26 marzo 2010, Asmara). Per Helen, invece, le due mezze giornate di riposo – il giovedì e la domenica pomeriggio – risultavano insufficienti per conoscere persone a cui legarsi, ma anche, per quelle donne non istruite che iniziarono a seguire i corsi di alfabetizzazione promossi dagli studenti universitari eritrei, a compensare un'istruzione che le ponesse in grado di dialogare con più dignità e competenza con i propri datori di lavoro e di partecipare in prima persona alla vita sociale (intervista, 17 novembre 2019, Milano).

Stati interessanti: attese, aspettative e mancate gravidanze

Sebbene il sequestro dei documenti e l'esposizione a violenze psicologiche e fisiche rappresentassero situazioni comuni fra le collaboratrici domestiche, dalle storie di vita qui analizzate non emergono tali problematiche. Tuttavia, Rahel e Mebrat lamentano di aver esperito restrizioni in merito al riposo giornaliero e settimanale, così come al divieto di uscite serali (interviste, 5 dicembre 2015 e 7 novembre 2016, Milano). Soprattutto le più giovani vivevano questa situazione come una forma di isolamento che tolleravano solo perché le famiglie contavano sulle loro rimesse e non potevano permettersi di abbandonare il lavoro residenziale, nonostante avessero voluto “conoscere qualcuno della [loro] età”, come accadde più avanti, verso la metà degli anni Ottanta, quando Saba e Rahel presero in affitto e condivisero per qualche anno un bilocale in zona Navigli, andando a lavorare “a ore [...] facendo le pulizie in studi medici, uffici e bar” (intervista, 10 dicembre 2015, Milano).

Un'altra forma di isolamento, invece, è ricordata da Letemariam e Abeba, che avevano lasciato i figli in Eritrea. Per Letemariam le telefonate settimanali erano “il motivo per cui er[a] in Italia”, perché poteva parlare con i figli che “immaginav[a] già dottori a Milano”. I figli, in particolari occasioni, le scrivevano lettere in italiano che “in casa [la] aiutavano a leggere”, ma lei si “sentiv[a] un po' in colpa [perché le] mandavano lettere, fotografie [da cui] indovinav[a] quanto erano alti guardando i mobili intorno, mentre [lei] er[a] nelle fotografie per i compleanni, le cresime, dei tre figli del Dottor M. [...] Er[a] nei loro album di famiglia” (intervista, 6 marzo 2010, Asmara). Per Abeba, invece, i primi anni furono molto duri, perché sua figlia era piccola e i contatti telefonici erano mediati dai parenti, come spesso accade nelle famiglie transnazionali o quando il lavoro di cura femminile impone uno spostamento della genitorialità su altre persone (bell hooks 2020). Inoltre, temeva che qualcuno si sostituisse a lei come madre, così cercava di compensare con regali in modo che dicessero alla figlia “questo lo manda la mamma che sta in Italia” (intervista, 5 aprile 2010, Asmara), evidenziando un comportamento condiviso anche in altri contesti migratori o per altri gruppi di donne migranti (Parreñas 2005; Carling et al. 2012; Vietti et al. 2012; Giuffré 2018). I ritorni in patria, infatti, erano piuttosto rari, sia per le difficoltà del viaggio, sia per i problemi burocratici posti dal governo etio-pico e dalla legislazione italiana.

Saba, che non aveva figli e non si era costruita una rete amicale nei primi anni in Italia, col senno di poi pensa di aver accettato forme di superlavoro

e aver dimostrato lealtà eccessiva alla famiglia per cui lavorava per colmare un senso di solitudine, perché sentiva il bisogno di punti di riferimento affettivi in una fase in cui la comunità eritrea non era ancora organizzata intorno a consolidati punti di ritrovo, quali divennero dalla metà degli anni Settanta i bar di via Piave e di Porta Venezia, l'associazione in via Friuli e poi le riunioni dei comitati o il Festival di Bologna³. In tale situazione, la possibilità di incontri con connazionali o con uomini con cui avviare “una conoscenza sincera” per fare una famiglia era pressoché nulla (intervista, 2 febbraio 2016, Milano). Eppure, Saba e Rahel, ricordando i tempi in cui condividevano l'appartamento, commentano – ridendo – che qualche anziano avrebbero voluto “approfittare di belle signore più giovani, [...] di ‘belle abissine’ [ma] quelli cercavano la colf gratis, mentre [loro] doveva[n] o pensare alle famiglie e al paese”, perché senza le rimesse “a casa non si mangiava” e i combattenti, considerati alla stregua di figli, avevano bisogno di supporto (intervista, 5 dicembre 2015, Milano). Il senso di responsabilità verso i familiari, congiuntamente alla nicchia lavorativa in cui erano inserite, pare perciò aver influenzato le loro scelte riproduttive in particolare fra i 20 e i 35 anni: solo Mebrat, infatti, ebbe una figlia in Italia nel 1980, all'età di 32 anni, con un italo-eritreo di dieci anni più anziano giunto in Italia dopo l'ascesa al potere del Derg (intervista, 7 aprile 2017, Milano). Letemariam e Abeba non ebbero altri figli, mentre Saba, Rahel e Helen trascorsero gli anni fertili come collaboratrici domestiche residenziali e non ebbero figli – “non sono venuti” –, lasciando quindi intendere sia dipeso dalla riformulazione del progetto migratorio e, forse, dall'essere in prossimità dei cinquant'anni quando due di loro incontrarono gli uomini con cui si sono poi “accompagnate”, facendo così sfumare le aspirazioni materne (interviste, 10 dicembre 2015 e 10 ottobre 2018, Milano).

D'altro canto, le reti sociali dei datori di lavoro contribuirono nel lungo periodo a concretizzare ricongiungimenti familiari. Letemariam, infatti, riuscì a far giungere in Italia i suoi figli, che vennero – come tanti altri figli di

3 Nell'estate 2024, per iniziativa di Cambio Passo APS-ONLUS in collaborazione con RAM Restauro Arte Memoria e Gogol'Ostello Spazio culturale è stato promosso il progetto ITTNERARI DECOLONIALI – YEKATIT' 12, che prevede passeggiate nei luoghi della memoria del Corno d'Africa a Milano per approfondire la conoscenza del patrimonio culturale delle diaspore e del ruolo storico della loro presenza in alcune aree della città di Milano, allo scopo di promuovere consapevolezza, rispetto reciproco e cultura della convivenza.

collaboratrici domestiche eritree – mandati in collegio a Clusone, in modo che le madri potessero mantenere il lavoro residenziale, ridurre i costi e risparmiare per inviare rimesse (intervista, 21 febbraio 2010, Asmara). Helen, invece, riuscì a far venire il fratello tredicenne perché “[gli etiopici] cercavano di portare via i giovani per mandarli in guerra, allora i genitori stessi dicevano che era meglio andare all'estero e poi magari tornare”. Il ragazzo poté rimanere per qualche mese presso l'abitazione del datore di lavoro, dimostrando che gli spazi erano consoni, ma poi venne alloggiato presso un collegio in provincia di Milano (intervista, 4 marzo 2019, Milano). Pare che il ricongiungimento con fratelli e sorelle fosse anche una strategia messa in atto dalle madri che si erano dichiarate senza figli all'ingresso in Italia per poter ottenere un lavoro residenziale. Per effettuare il ricongiungimento con i propri figli, quindi, li facevano passare per sorelle o fratelli minori, in modo da ridurre il rischio di ostacoli burocratici e da conservare il posto di lavoro. Tuttavia, queste “piccole bugie”, come ricorda Asma, finivano per fare parte degli argomenti di conversazione nei momenti di ritrovo della comunità habesha (conversazione, 10 maggio 2024, Milano).

L'intersezione tra processi migratori, genitoriali e riproduttivi diviene quindi uno spazio in cui negoziare, concepire ed esprimere diversi modi di essere donne migranti, di (rinunciare a) diventare madri, talvolta rinviando o declinando transizioni cruciali, come sposarsi e avere figli. Se da un lato queste donne ottengono rispetto nella società eritrea per il loro sacrificio lontano da casa e per il supporto alle comunità, tanto da rappresentare – accanto alle combattenti dei fronti di liberazione e in contrapposizione all'idea tradizionale della donna come moglie e madre – un modello alternativo di femminilità; dall'altro, queste donne si trovarono comunque a dover giustificare le loro scelte riproduttive e a doverne pagare gli esiti, soprattutto quando i cambiamenti mettevano in crisi i loro desiderata (Matsuoka, Sorenson 2001; Dore 2002). Rispetto alle carriere riproduttive, col senno di poi, pare che le donne della diaspora abbiano fatto propria la politica rispetto alle nascite dell'EPLF, che in un primo momento non incoraggiava la fecondità fra le combattenti. Quando, però, in un secondo momento, l'EPLF, a fronte del prolungarsi della guerriglia, favorì la fecondità delle combattenti per “rimpiazzare” i martiri caduti per la libertà (Zanocco 2002), diverse donne della diaspora appartenenti alle generazioni qui analizzate erano ancora nubili pur rientrando nella fascia di età 40-49 anni. Inoltre, le guerriere venivano completamente sollevate dalla responsabilità genitoriale: a

Solumuna, sulle pendici orientali, era stato allestito un ospedale dove era prevista l'assistenza alle guerrigliere partorienti e ai neonati. Sei mesi dopo avere partorito, le donne tornavano a combattere lasciando la cura e l'educazione dei bambini all'EPLF, che si sostituiva alle relazioni di mutua assistenza femminile attive nella società (Fusari 2011). Di contro, le donne della diaspora non solo sentivano la responsabilità di dover sostenere i familiari, ma un eventuale impegno genitoriale sarebbe stato a loro carico, in un contesto in cui non potevano contare sulla rete parentale. Pertanto, nelle parole delle intervistate, l'aver rinunciato ad allargare o creare una famiglia è parte di una narrazione basata sul sacrificio, compensato dall'essere comunque riconosciute come "madri d'Eritrea". Tuttavia, questa narrazione si addice in modo particolare alle generazioni successive di migranti, la cui esperienza è stata profondamente intrecciata con il sostegno alla lotta per l'indipendenza, come nel caso di Lettebrahan Tesfazion. Nata ad Addi Banò, cresciuta tra Asmara e Addis Abeba, migrata negli anni Settanta a Beirut (Libano) e poi in Italia dove trovò lavoro a Bologna. La sua generosità nei confronti della lotta indipendentista le valse l'appellativo di "Mamma Bologna", poiché nonostante non avesse figli, considerava tutti i combattenti del fronte come figli suoi, offrendo loro tutto ciò che possedeva (Tabacco 2001, p. 307). A distanza di anni, questa narrazione può essere reinterpretata anche da quelle donne che, come quelle al centro di questo saggio, giunsero in Italia come domestiche in periodi precedenti e rilessero la loro storia riproduttiva alla luce di simili esperienze di sacrificio e generosità, rivolti *in primis* verso la propria famiglia, ma che poi si estesero anche alla comunità.

Del resto, queste donne entrarono in contatto con le attività dei fronti di liberazione: il fratello di Letemariam morì combattendo nell'ELF nel 1969 ed essa stessa temeva che i figli avrebbero potuto essere attratti dalla lotta armata, motivo per cui li fece venire in Italia in età da scuole medie (intervista, 6 marzo 2010, Asmara). I fratelli di Saba e Mebrat, invece, sono martiri per la libertà morti rispettivamente a Nakfa (1977) e nella prima battaglia di Massawa (1977-1978), combattendo con l'EPLF. Numerosi sono poi per tutte loro amici e conoscenti che si dedicarono alla lotta per l'indipendenza tanto in Eritrea quanto in diaspora. Anche all'interno della comunità eritrea nelle diverse città italiane, infatti, fra la fine degli anni Settanta e i primi anni Ottanta, andava crescendo il numero di studenti universitari impegnati in attività di sensibilizzazione e raccolta fondi in favore dell'EPLF.

Benché le combattenti e le donne della diaspora siano spesso assimilate nel ruolo di “madri della patria” come riconoscimento per i loro sacrifici, le differenze fra queste figure sono notevoli. Ad esempio, per quanto riguarda la gestione familiare e le scelte riproduttive, i racconti delle guerriere sottolineano il “non pensare alla famiglia”, ovvero l’essere in qualche modo affrancate dai ruoli di cura a cui si veniva socializzate in quanto donne, che furono però quelli che consentirono alle eritree della diaspora di inserirsi nel settore della collaborazione domestica, in quanto le famiglie italiane chiedevano assistenza per tali servizi, su cui le migranti poterono capitalizzare per garantire le rimesse. Inoltre, se nella fase matura della guerriglia le combattenti erano chiamate anche a uno sforzo riproduttivo, le aspirazioni e le possibilità riproduttive delle collaboratrici domestiche eritree in Italia settentrionale continuarono a essere condizionate dalla situazione professionale, che poneva ostacoli nella creazione e gestione di relazioni affettive nel poco tempo libero concesso e ugualmente, date le difficoltà di rientro in patria, non consentiva di sposarsi in Eritrea. Infine, dalle storie di vita qui considerate, si coglie un aspetto anagrafico dirimente: quando negli anni Ottanta iniziarono con maggior frequenza a formarsi famiglie eritree o unioni miste nelle principali città italiane, Letemariam e le altre erano ormai al limite della loro carriera riproduttiva, seppur qualcuna avesse avviato una relazione affettiva, una famiglia raramente suggellata dal matrimonio, chi con un vedovo, chi con un connazionale conosciuto a Bologna, “per farsi compagnia [...]”, per non stare soli”, gli anni passavano, “i figli non venivano e si diventava vecchie” (intervista, 5 dicembre 2015, Milano).

Molto anziane, poco madri

Le storie di vita qui condivise aiutano a comprendere i processi che hanno influenzato le carriere riproduttive di migranti eritree che si inseriscono in un angolo cieco rispetto al più dibattuto ruolo delle donne nelle società coloniali (Matzke 2002; Iyob 2005), a quello svolto nella lotta armata (Bernal 2000; Müller 2005) e all’attivismo politico che caratterizzò i flussi migratori femminili a partire dalla metà degli anni Settanta (Marchetti 2011). Le loro storie sono state raccolte in una fase della vita – l’anzianità – che, come ben evidenzia Marco Gardini (2023), rappresenta un tempo di bilanci. Esse, infatti, hanno ripensato e rielaborato la loro carriera riproduttiva a distanza di tempo, quando non era possibile compensare la mancanza di figli. Se

da un lato, i “problemi legati alla menopausa, alla flebite, alla cataratta, ai reumatismi e altre malattie trascurate” sono state curate, talvolta con il supporto dei datori di lavoro, è innegabilmente più difficile “mettere ripiego all’assenza dei figli”, non tanto per il supporto economico, essendo queste donne indipendenti, quanto per il versante emotivo (interviste, 17 gennaio 2016 e 2 febbraio 2016, Milano). A eccezione di Letemariam e Abeba, che al termine della loro esperienza di lavoro domestico residenziale rientrarono in Eritrea rispettivamente nel 2003 e nel 2005, dove morirono all’età di 85 e 82 anni, le altre abbandonarono il lavoro residenziale fra l’inizio degli anni Ottanta e la fine degli anni Novanta.

Una volta raggiunta l’età pensionabile, senza una relazione affettiva, Rahel si trovò sola in periferia nella casa popolare a cui aveva avuto diritto, senza i contatti che avevano scandito la sua quotidianità. Così Saba che, con l’aiuto dei figli dei datori di lavoro che aveva cresciuto, riuscì ad affittare un piccolo appartamento in zona Rogoredo in cui ritirarsi dopo la pensione nei primi anni Duemila. È forse in questa fase della loro vita, quando terminato il lavoro residenziale si trasferirono a vivere in zone periferiche di Milano, che torna l’eco del valore della maternità proprio della società eritrea in cui erano cresciute, in cui le donne venivano valutate in base al grado di fecondità e in cui i figli rappresentavano la garanzia del supporto in età anziana (Silkin 1989; Wilson 1991; Wubnesh Selassie 1992; Gebremedhin 2002). Tali bilanci – espressi più o meno direttamente – risultano maggiormente comprensibili se si considera che queste donne hanno trascorso la maggior parte della loro vita in Italia e se si rapportano le loro esperienze a quelle delle donne appartenenti alle stesse generazioni di nascita rimaste in Eritrea, oltre alle vicissitudini del contesto di provenienza, che nel corso degli anni è divenuto fra i principali produttori di richiedenti asilo.

Saba, considerando quali aspetti della sua attuale situazione sarebbero stati diversi se avesse avuto figli, pensa alla sorella Almaz di due anni più giovane rimasta in Eritrea. Almaz si era sposata a vent’anni e aveva avuto cinque figli. Di questi, una è morta in fasce, due sono *semaetat* [martiri per la libertà], le due figlie minori sono emigrate in Svezia all’inizio degli anni Duemila. Poiché è rimasta vedova nel 2004, ora si ritrova anziana e sola, con l’aiuto delle rimesse dall’estero, ma priva del sostegno nella quotidianità, a cui sopperisce pagando una ragazza che l’aiuti nella cura della casa (intervista, 2 febbraio 2016, Milano). La condizione delle eritree senza figli come esito del progetto migratorio pare quindi assimilabile alla condizione

di Almaz e di donne nate fra gli anni Trenta e i primissimi anni Cinquanta, che non “entrarono in clandestinità” [non parteciparono alla lotta armata], ma svolsero attività di spionaggio e raccordo fra città e *mieda* [campo di battaglia]. In entrambi i casi, indipendentemente dal numero di figli avuti, queste donne si ritrovano in una condizione di vulnerabilità in età anziana non colmabile con il solo supporto economico. Tuttavia, anche le donne che appartengono a generazioni contigue e hanno partecipato alla lotta armata, se da un lato come le migranti hanno esperito forme di alleggerimento dal controllo patriarcale, per via della distanza, della vita in città o dell'appartenenza ai fronti di liberazione, spesso si ritrovarono, alla fine della loro carriera riproduttiva senza figli perché non avuti, morti o emigrati. Inoltre, in una società che ha esperito un ritorno ai ruoli di genere propri della “società civile” dopo l'ottenimento dell'indipendenza, tornarono ad aver peso le aspettative familiari e sociali, anche in termini di femminilità e maternità (Bernal 2001). Di conseguenza, seppur in contesti diversi, tanto le guerri-gliere quanto le collaboratrici domestiche si sono ritrovate, al termine della loro carriera riproduttiva, in qualche modo a doversi giustificare dei loro vissuti e in particolare dei *ruoli materni devianti*, anche quando il numero di figli non pare l'esito di vere e proprie scelte, ma la conseguenza del contesto in cui hanno vissuto i loro anni fertili. Ad esempio, ferite riportate in combattimento, la riformulazione dei progetti migratori, cui erano associate specifiche responsabilità verso i familiari prima e la nazione poi in una cornice di economia morale, hanno compromesso la possibilità di *essere* madri, ma non la possibilità di *rappresentarsi* come madri, tanto nei confronti dei giovani che combattevano per l'indipendenza, quanto nei confronti dei giovani che hanno contribuito a crescere come parte del loro lavoro domestico di cura, nonché verso i giovani che hanno lasciato il paese negli ultimi decenni, come si evince dai ricordi di Saba e Rahel. Infatti, quando fra il 2013 e il 2014 Milano venne “invasa da giovani eritrei che transitavano dalla Stazione Centrale”, si attivò la catena della solidarietà della diaspora, in cui donne come Saba e Rahel misero a disposizione la loro rete di contatti, spesso anche attraverso precedenti datori di lavoro, in modo da garantire ai giovani eritrei conforto non solo materiale (cibo, vestiti, cure mediche), ma anche affettivo “come fanno le nonne” (interviste, 17 gennaio 2016 e 2 febbraio 2016, Milano). In questo modo si traccia una continuità, poiché queste donne sono partite come figlie di ascari, sono diventate madri di *yka'alo*

[coloro che hanno combattuto la guerra di indipendenza] e si riconoscono come nonne di *warsay* [i giovani contribuiscono a costruire la nazione].

L'età anziana, quindi, rappresenta lo spazio in cui prendono forma racconti autobiografici mediati da una esperienza di vita di lungo corso che rende narrabili e condivisibili ambizioni, ricordi, sensazioni e delusioni, tanto rispetto alla maternità desiderata o esperita, quanto rispetto all'essere considerate madri della patria. Questa fase offre però anche la possibilità di ripensare il proprio rapporto con l'impegno politico: da un lato, rispetto alla scarsa coscienza sindacale manifestata durante gli anni di lavoro residenziale, che avrebbe consentito loro di affrontare diversamente le proprie condizioni di lavoro e di isolamento, quindi anche la possibilità di creare una famiglia in contesto migratorio. Dall'altro, per coloro che fra i trenta e i cinquant'anni si erano avvicinate all'impegno politico verso il proprio paese spendendosi per la causa nazionalista, l'aver assistito alla trasformazione dell'Eritrea indipendente in una realtà caratterizzata dalla fuga ha rappresentato una disillusione (Belloni et al. 2022).

Conclusioni

Le esperienze lavorativa e riproduttiva – che si innestano su quella migratoria – sono qui raccolte e raccontate retrospettivamente e congiuntamente. Letemariam e le altre donne al centro del saggio, ormai in età anziana, hanno condiviso le loro esperienze produttive e riproduttive cercando di legittimare la propria costruzione biografica nella storia familiare, comunitaria e transnazionale di cui sono protagoniste e in cui hanno promosso modelli di femminilità, genitorialità e (mancata) maternità in contesti che andavano modificandosi. Sul versante italiano, infatti, la spinta riconducibile alla crescita economica e ai cambiamenti socioculturali si traducevano in una maggiore esternalizzazione dei lavori domestici e di cura attraverso il lavoro residenziale e salariato di migranti del Corno d'Africa. Sul versante eritreo, invece, l'avvio e il prolungamento della guerra d'indipendenza, la partecipazione femminile alla lotta armata e poi la costruzione del nuovo stato nazionale hanno modificato il progetto migratorio delle prime donne migranti e aperto la possibilità di un impegno politico nazionalista dall'Italia, tanto che guerrigliere e migranti vennero spesso accumulate per la loro devozione alla causa. Tuttavia, nonostante entrambe le categorie vengano dipinte

come promotrici di nuovi modelli di femminilità e maternità, è possibile – muovendo dal piano propagandistico a quello personale – rintracciare un senso di sacrificio e rinuncia, se non di rammarico, per il non essere diventate madri o per non averlo potuto essere come si sarebbe voluto e come la società si sarebbe aspettata. Come nel *mieda*, anche nel contesto migratorio la gestione del lavoro, della socialità, della sessualità e della riproduzione potenzialmente eludevano il controllo della *'enda* [il gruppo di discendenza], senza però eliminare le aspettative sociali e i desideri personali. L'analisi delle esperienze di queste donne rivela, quindi, una complessa intersezione fra genere, colore, precedente sudditanza e settore professionale, facendo così emergere una condizione di subalternità che ha influito sulle scelte riproduttive e sulle responsabilità genitoriali.

Nonostante tutte fossero in Italia da anni, le memorie registrano uno sbilanciamento verso le esperienze vissute a partire dalla metà degli anni Settanta, ovvero dal momento del loro maggiore coinvolgimento nelle attività in supporto dell'EPLF, che in qualche modo ha contribuito a rompere l'isolamento, effetto collaterale del lavoro domestico. Parlare dell'impegno nella lotta diventa uno scudo per non parlare di sé, dei propri progetti migratori e desiderata affettivi più volte riformulati. Da un lato, infatti, la retorica del sacrificio finisce per permeare la rilettura della propria gioventù; dall'altro, essere considerate madri della patria – e per estensione di tutti coloro che per essa hanno combattuto – comporta una riabilitazione del proprio vissuto, che in qualche modo ricompone una possibile frattura rispetto al ruolo femminile e materno in ambito familiare. La densità emotiva e affettiva del lavoro domestico e di cura che per anni si sono trovate a svolgere in quella che è poi diventata la loro patria elettiva, in quanto tutte hanno avuto, in diversi tempi, accesso alla cittadinanza italiana, congiuntamente all'avvicinamento ai fronti di liberazione, ha portato queste donne a rileggere l'assenza di figli come una dimensione simbolica, che favorisce l'iscrizione del proprio riscatto biografico nella costruzione di una memoria collettiva nazionale e in una memoria diasporica al contempo cittadina e transnazionale. Tuttavia, resta l'impressione che per queste donne sia stato più semplice contribuire alla costruzione della nazione dall'esilio che alla costruzione di una famiglia in esilio, visto che ancora nel 1980 la difficoltà di conciliare situazione migratoria, lavorativa e personale assurgeva agli onori della cronaca con la storia di Tesfai, un'eritrea di 19 anni che, dopo essere rimasta incinta, ha abortito. “[I]l suo padrone, che si era separato

dalla moglie, le aveva affittato una stanza fuori casa e spesso le affidava il proprio bambino di due anni per essere più libero. Lei, troppo a lungo sola con questo bimbo, è caduta preda dei rimorsi per il suo che aveva rifiutato e una notte ha tentato il suicidio” (Lugli 1980, p.3).

Bibliografia

- Andall, J. (2000), *Gender, Migration and Domestic Service. The Politics of Black Women in Italy*, Burlington, Aldershot-Ashgate.
- Astolfo, G., Allsopp, H. (2023), The Coloniality of Migration and Integration: Continuing the Discussion, *Comparative Migration Studies*, 11, 1, Art. 19.
- Bagnasco, A. (1977), *Tre Italie. La problematica territoriale dello sviluppo italiano*, Bologna, Il Mulino.
- bell hooks (2020), *Elogio del margine / Scrivere al buio*, Napoli, Tamu Edizioni.
- Belloni, M., Fusari, V., Massa, A. (2022), Much More Than Just Money: Investigating Remittances Across Time and Place in the Eritrean Context, *Modern Africa: Politics, History and Society*, 10, 1, pp. 89-116.
- Berhe, S. (2023), *Studenti internazionali nell'Italia repubblicana. Storia di un'avanguardia*, Sesto San Giovanni, Mimesis.
- Bernal, V. (2000), Equality to die for? Women Guerrilla Fighters and Eritrea's Cultural Revolution, *PoLAR*, 23, pp. 61-76.
- Bernal, V. (2001), From Warriors to Wives: Contradictions of Liberation and Development in Eritrea, *Northeast African Studies*, 8, 3, pp. 129-154.
- Boccagni, P. (2011), Il retroscena del lavoro domestico. Percorsi etnografici nelle catene globali di cura, *Etnografia e ricerca qualitativa*, 3, pp. 459-467.
- Bonizzoni, P. (2012), Maternità in transito: negoziare le geografie familiari in uno scenario transnazionale, *Rassegna Italiana di Sociologia*, 4, pp. 601-630.
- Carling J., Menjivar C. e Schmalzbauer L. (2012), Central Themes in the Study of Transnational Parenthood, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 38, 2, pp. 191-217.
- Colombo, A., Caponio, T. (2011), Migrazione, separazione coniugale e ruoli di genere. Il caso delle lavoratrici domestiche in Italia, *Polis*, 3, pp. 419-450.

- Colucci, M. (2018), Per una storia del governo dell'immigrazione straniera in Italia: dagli anni sessanta alla crisi delle politiche, *Meridiana*, 91, pp. 9-36.
- de Grazia, V. (2022), *Il fascista perfetto. Una storia di amore, potere e moralità nell'Italia di Mussolini*, Torino, Einaudi.
- de Regt, M. (2012), Ethiopian Women's Migration to Yemen: Past and Present, *Chroniques Yéménites*, 17, pp. 1-17.
- Deplano, V. (2018), Within and Outside the Nation: Former Colonial Subjects in Post-war Italy, *Modern Italy*, 23, pp. 395-410.
- Dore, G. (2002), Donne del Fronte eritreo: sessualità e gestione del corpo dalla guerra al rientro nella società civile, *La Ricerca Folklorica*, 46, pp. 73-82.
- Ehrenreich, B., Hochschild, A.R. (2004), *Global Woman: Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy*, New York, Holt.
- Feldman-Savelsberg, P. (2016), *Mothers on the Move. Reproducing Belonging between Africa and Europe*, Chicago, University of Chicago Press.
- Fusari, V. (2011), *Dinamiche etnodemografiche all'interno dello spazio geopolitico eritreo*, Siena, Libreria Scientifica.
- Fusari, V. (2018), La cittadinanza come lascito coloniale: gli italoeritrei, *Altreitalie*, 57, pp. 34-51.
- Gallini, C. (1996), *Giochi pericolosi: frammento di un immaginario alquanto razzista*, Roma, Manifestolibri.
- Gardini, M. (2023), *Anzianità e invecchiamento in Africa e nella diaspora Prospettive antropologiche*, Roma, Carocci.
- Gebremedhin, T.G. (2002), *Women, Tradition and Development: A Case Study of Eritrea*, Asmara, The Red Sea Press.
- Ghedini, G. (2023), *Da «selvaggi» a «moretti». Schiavitù, riscatti e missioni tra Africa ed Europa (1824-1896)*, Firenze, Firenze University Press.
- Gissi, A. (2018), «Le estere». Immigrazione femminile e lavoro domestico in Italia (1960-80), *Meridiana*, 91, pp. 37-36.
- Giuffrè, M. (2018), Essere madri d'oltreoceano, in Giuffrè M., a cura di, *Essere madri oggi tra biologia e cultura*, Pisa, Pacini, pp. 191-220.
- Glaes, G. (2010), Policing the Post-colonial Order: Surveillance and the African Immigrant Community in France, 1960-1979, *Historical Reflections*, 36, 2, pp. 108-126.
- Gribaldo, A. (2016), Migrazione e fecondità: note su modernità e scelte riproduttive, *L'Uomo*, 1, pp. 31-56.

- Hepner, T. (2003), Religion, Nationalism, and Transnational Civil Society in the Eritrean Diaspora, *Identities*, 10,3, pp. 269–293.
- Hirt, N., Mohammad, A.S. (2018), By Way of Patriotism, Coercion, or Instrumentalization: How the Eritrean Regime Makes Use of the Diaspora to Stabilize its Rule, *Globalizations*, 15,2, pp. 232–247.
- Hoerder, D., van Nederveen Meerkerk, E., Neunsinger, S., eds., (2015), *Towards a Global History of Domestic and Caregiving Workers*, Leiden, Brill.
- Ingegneri, C. (26 ottobre 1969), Collaboratrici familiari con “settimana corta”, *La Voce del Popolo*, p. 5.
- Iyob, R. (2005), Madamismo and Beyond: The Construction of Eritrean Women, in Ben-Ghiat, R., Fuller, M., eds., *Italian Colonialism. Italian and Italian American Studies*, New York, Palgrave Macmillan, pp. 233–244.
- Kibreab, G. (1995), Eritrean Women Refugees in Khartoum, Sudan, 1970–1990, *Journal of Refugee Studies*, 8, 1, pp. 1–25.
- Kibreab, G. (2007), The Eritrean Diaspora: The War of Independence; Post Conflict (Re)-Construction and Democratization, in U.J., Dahre, U.J., ed., *The Role of Diasporas in Peace, Democracy and Development in the Horn of Africa*, Lund, Lund University, pp. 97–115.
- Kifleyesus, A. (2012), Women Who Migrate, Men Who Wait: Eritrean Labor Migration to the Arab Near East, *Northeast African Studies*, 12, 1, pp. 95–127.
- Lucchetti, N. (2022), Guardiani della memoria. Il Comitato onoranze e ricerche caduti nell'Eritrea del secondo dopoguerra, *Storia e Futuro*, 56.
- Lugli, R. (3 aprile 1980), La “colf” che arriva dall'Asia, *La Stampa*, p.3.
- Marchetti, S. (2011), *Le ragazze di Asmara. Lavoro domestico e migrazione postcoloniale*, Roma, Ediesse.
- Marchetti, S., Cherubini, D., Garofalo Geymonat, G. (2021), *Global Domestic Workers*, Bristol, Bristol University Press.
- Massa, A. (2024), Attese di maternità. Storie di donne non (ancora) madri nella diaspora eritrea in Italia, *Antropologia*, 11, 1, pp. 127–147.
- Massa, A., Scarabello, S. (2024), Introduzione. Maternità e migrazioni: temporalità, rappresentazioni, equilibri, *Antropologia*, 11, 1, pp. 7–21.
- Matsuoka, A., Sorenson, J. (2001), *Ghosts and Shadows: Construction of Identity and Community in an African Diaspora*, Toronto, University of Toronto Press.
- Matzke, C. (2002), Of *Suwa* Houses and Singing Contests: Early Urban Women Performers in Asmara, Eritrea, in Banham, M., Gibbs, J.,

- Osufisan, F., eds., *African Theatre: Women*, Oxford, James Currey, pp. 29-46.
- Mignolo, W.D. (2011), *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, Durham, Duke University Press.
- Morone, A.M. (2010), I custodi della memoria. Il Comitato per la documentazione dell'opera dell'Italia in Africa, *Zapruder. Rivista di storia della conflittualità sociale*, 23, pp. 24-38.
- Morone, A.M. (2018), Gli italo-somali e l'eredità del colonialismo, *Contemporanea*, 2, pp. 195-222.
- Morone, A.M. (2022), *Gli ultimi ascari d'Italia. Il colonialismo repubblicano, le migrazioni dall'Africa e le discriminazioni razziali (1943-1960)*, Firenze, Le Monnier.
- Müller, T.R. (2005), *The Making of Elite Women: Revolution and Nation Building in Eritrea*, Leiden, Brill.
- Parreñas, R.S. (2000), Migrant Filipina Domestic Workers and the International Division of Reproductive Labor, *Gender and Society*, 14, 4, pp. 560-580.
- Parreñas, R.S. (2005), *Children of Global Migration. Transnational Families and Gendered Woes*, Stanford, Stanford University Press.
- Petracci, M. (2019), *Partigiani d'oltremare. Dal Corno d'Africa alla Resistenza italiana*, Pisa, Pacini Editore.
- Sarti, R. (2014), Historians, Social Scientists, Servants, and Domestic Workers: Fifty Years of Research on Domestic and Care Work, *International Review of Social History*, 59, pp. 279-314.
- Sarti, R. (2016), Open Houses versus Closed Borders: Migrant Domestic Workers in Italy. A Gendered Perspective (1950s-2010s), in Olivito, E., ed., *Gender and Migration in Italy: A Multilayered Perspective*, Aldershot-Ashgate, Burlington, pp. 39-59.
- Silkin, T. (1989) 'Women Can Only Be Free When the Power of Kin Groups is Smashed': New Marriage Laws and Social Change in the Liberated Zones of Eritrea, *International Journal of the Sociology of Law*, 17, pp. 147-163.
- Suerbaum, M., Lijnders, L. (2023), Mothering Practices in Times of Legal Precarity: Activism, Care, and Resistance in Displacement, *Ethnic and Racial Studies*, 46, 2, pp. 191-212.
- Tabacco, A., a cura di, (2001), *Bologna: testimonianze di lotta degli eritrei esuli in Europa: per non dimenticare*, Milano, Edizioni Punto Rosso.

- Taliani, S. (2019), *Il tempo della disobbedienza. Per un'antropologia della parentela nella migrazione*, Verona, Ombre Corte.
- Tognetti Bordogna, M., a cura di (2004), *Ricongiungere la famiglia altrove. Strategie, percorsi, modelli e forme dei ricongiungimenti familiari*, Milano, Franco Angeli.
- Treiber, M., Hepner, T. (2021), The Immediate, the Exceptional and the Historical: Eritrean Migration and Research since the 1960s, *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, 55, 3, pp. 563–583.
- Triulzi, A. (2002), Premessa, *Quaderni Storici*, 1, pp. 3-20.
- Triulzi, A. (2014), Voci, racconti e testimonianze dall'Italia delle migrazioni. L'Archivio delle memorie migranti (AMM), *Storia e Futuro*, 34.
- Valdespino, G. (2023), “In His Eyes, I am Foreign to France”: Migration and Repatriation between France and Senegal, 1858–1911, *French Colonial History*, 21-22, pp. 41–71.
- van Nederveen Meerkerk, E., Neunsinger, S., Hoerder, D. (2015), Domestic Workers of the World: Histories of Domestic Work as Global Labor History, in Hoerder, D., van Nederveen Meerkerk, E., Neunsinger, S. eds., *Towards a Global History of Domestic and Caregiving Workers*, Leiden, Brill, pp. 1-24.
- Vietti F., Portis L., Ferrero L. e Pavan A. (2012), *Il paese delle badanti: Una migrazione silenziosa*, Torino, SEI.
- Visentin, L. (12 maggio 1972), Dalla «tata» alla lavoratrice di casa, *Corriere della Sera*, p. 15.
- Wilson, A. (1991), *The Challenge Road. Women and the Eritrean Revolution*, London, Earthscan.
- Wubnesh Selassie (1992), The Changing Position of Eritrean Women: An Overview of Women's Participation in the EPLF, in M. Doornbos, Cliffe, L., eds., *Beyond Conflict in the Horn. The Prospects for Peace, Recovery and Development in Ethiopia, Somalia, Eritrea and Sudan*, The Hague, Institute of Social Studies, pp. 67-71.
- Zanocco, M.E. (2002), “Come un fiume che mi trascina”. Un racconto di vita di una donna guerrigliera eritrea, *La Ricerca Folklorica*, 46, pp. 103-115.

Troppi o troppo pochi?

Narrazioni e pratiche riproduttive delle donne eritree in Italia

AURORA MASSA

“Qui più di due è impossibile”

Roma, 29 ottobre 2023.

All'ingresso di una delle chiese pentecostali eritree, Alem e io aspettavamo Sara per tornare a casa insieme dopo la funzione domenicale. Entrambe senza figli, Sara e Alem sono due donne eritree residenti in Italia da molti anni. Alem era impaziente perché perdere la corsa delle 21, l'ultima della metropolitana, avrebbe significato allungare il viaggio verso la sua casa fuori città. “Ero con una delle figlie di Mariam”, si è giustificata Sara. Mariam era da poco arrivata in Italia come rifugiata assieme ai suoi cinque figli tramite un corridoio umanitario¹. Il suo arrivo aveva portato una ventata di novità nella piccola comunità religiosa, prolungando le chiacchiere serali e offrendo nuovi spunti di riflessione sulla propria condizione di vita. Nel viaggio verso casa, le due donne hanno commentato a lungo le dimensioni della famiglia di Mariam, concordando sul fatto che in Italia non le sarebbe stato possibile fare cinque figli. “Qui più di due è impossibile” hanno ripetuto entrambe. Secondo Alem, l'ostacolo principale era economico: “È già difficile pagare l'affitto e le bollette se vivi sola, come fai con i figli?”. Sara ha evidenziato invece questioni organizzative, sostenendo che la vicinanza della rete familiare, di cui molte

1 Dal 2016 enti quali la Comunità di Sant'Egidio, la Federazione delle Chiese Evangeliche, la Tavola Valdese e la Cei-Caritas, d'intesa con il governo organizzano e finanziano corridoi umanitari per portare in Italia persone – provenienti da Siria, Eritrea, Somalia, Sudan e Afghanistan e rifugiate in paesi limitrofi quali Etiopia e Pakistan – ritenute “vulnerabili”, ossia donne con bambini, anziani, disabili, malati (https://www.esteri.it/it/politica-estera-e-cooperazione-allo-sviluppo/temi_globali/diritti_umani/i-corridoi-umanitari/).

migranti sono prive, è essenziale per crescere tanti figli. Ci ha raccontato di sua sorella che, grazie ai sostegni dello stato svedese, ha potuto smettere di lavorare per accudire i suoi tre figli: “Ma in Italia come fai?”.

Negli ultimi decenni, il tema della fecondità delle donne migranti in Italia è stato al centro dell’attenzione sia dei discorsi politico-mediatici sia delle scienze sociali. Di fronte all’invecchiamento della popolazione dovuta al crollo delle nascite, l’arrivo di migranti, di solito giovani e rappresentate come eccessivamente prolifiche, ha da un lato fomentato i timori di una “sostituzione etnica” (Krause, Marchesi 2007), dall’altro offerto un terreno per testare e riformulare teorie demografiche sui comportamenti riproduttivi elaborate in contesti con una storia di immigrazione più profonda (Decimo 2008). Quest’attenzione si è intrecciata con il rinnovato interesse che l’antropologia ha rivolto alla riproduzione, “mostrando il carattere culturalmente costruito, socialmente strutturato e politicamente governato” (Matalucci 2017, p. XV-XVI) non solo di funzioni quali procreazione e cura, ma anche dei discorsi che si addensano attorno a esse.

In questa prospettiva, ad esempio, le teorie della demografia sono apparse come spesso orientate da concetti tutt’altro che neutrali, quali quello di “popolazione” – basato su una distinzione aprioristica tra il sé e l’altro, il nazionale e lo straniero (Decimo 2015)² – e di “transizione demografica” – che sottende una nozione eurocentrica e omogeneizzante di modernità. Come scrive Gribaldo (2016; cfr. anche Krause 2012), la teoria della transizione demografica si basa sull’idea di una razionalizzazione dei comportamenti riproduttivi che, comparsa in Europa nel secolo scorso, sarebbe destinata a diventare un fenomeno globale. Questi assunti si riflettono anche nelle concezioni di femminilità “moderna”, in cui la maternità, non più subita, è rappresentata come il frutto di scelte responsabili (*ibidem*). Superando una visione razionalista dell’azione sociale e scardinando l’opposizione tra la fecondità “naturale” delle donne migranti e quella ponderata delle donne

2 Decimo (2015) ha mostrato come in Italia il discorso scientifico sulla popolazione abbia sovente abbracciato, in modi più o meno espliciti, le paure rispetto alla presenza straniera diffuse nelle sfere mediatiche e politiche. Pur essendo una presenza stabile da decenni, fino ad anni recenti i migranti sono stati rappresentati in questi discorsi come di passaggio, un rimpiazzo temporaneo o una minaccia, a seconda della cornice interpretativa adottata.

autoctone, la letteratura antropologica ha invece mostrato la molteplicità di significati, valori e norme che sono incorporati nei comportamenti riproduttivi e che interagiscono con rappresentazioni di sé, aspettative sociali e fattori sistemici, come le politiche di welfare, le condizioni socio-economiche e i rapporti di genere (Krause 2005; D'Aloisio 2007a; cfr. Kertzer, Fricke 1997; Coast, Hampshire, Randall 2007).

In questo capitolo ricostruisco le riflessioni delle migranti³ dall'Eritrea rispetto alla fecondità propria e altrui, indagando i molteplici e talvolta contraddittori significati che avere un numero di figli ritenuto “alto” o “basso” può assumere. Il numero dei figli è stato un argomento che è emerso di frequente e in modi per me inaspettati nel corso dell'etnografia che ho svolto a Roma e Milano sulle esperienze riproduttive e di maternità di queste donne, tanto nei dialoghi informali (come nel caso presentato in apertura), quanto nelle conversazioni più intime che ho avuto con alcune di loro sui propri vissuti. La questione del numero dei figli è infatti stata posta in relazione a desideri e aspettative, successi e negoziazioni, ripensamenti e fallimenti che travalicano l'ambito genitoriale, investendo l'esperienza migratoria, le pressioni subite nello spazio sociale transnazionale, le difficoltà vissute nel contesto di approdo, gli orizzonti morali e religiosi, nonché il rapporto con gli immaginari di maternità e femminilità da cui si vuole fuggire o che si vuole abbracciare.

Questo mi ha suggerito di scollegare il numero dei figli dall'ambito meramente quantitativo e di intenderlo piuttosto come un prisma attraverso cui le donne hanno raccontato se stesse, aprendo spazi di riflessività sulla propria vita e su quella altrui. Dal punto di vista analitico, il numero dei figli è divenuto una chiave di accesso per cogliere alcuni processi di trasformazione relativi all'essere una donna eritrea in Italia, per esplorare le fantasie sul tipo di soggetto che queste donne vorrebbero essere (cfr. Moore 1994) e fare luce sulla difficile “ricerca di equilibri” (Massa, Scarabello 2024) che ne consegue.

3 Utilizzo questo termine in un'accezione ampia per porre l'accento su esperienze e condizioni sociali (ad esempio aver trascorso parte della vita in Eritrea ed essere arrivate in Italia da straniere) condivise dalle mie interlocutrici. Sul piano giuridico, queste ultime avevano invece situazioni differenti: alcune erano titolari di protezione internazionale, altre avevano il permesso di soggiorno per lavoro o la carta di soggiorno, altre ancora avevano acquisito la cittadinanza italiana.

Riprendendo gli studi antropologici sul tema, ho inteso la maternità come un'esperienza socialmente situata, in cui le donne riproducono, risignificano o contestano le molteplici – spesso disarmoniche – aspettative di riproduzione biologica e sociale che sono su di loro riposte, in relazione a desideri e fantasie elaborati per se stesse e per la propria progenie, nonché ai limiti, alle costrizioni, ai poteri che plasmano le loro vite (Gedalof 2009; Feldman-Savelsberg 2016). Come scrive Lowe (2019, p. 191) in relazioni alle rifugiate somale, riproduzione e maternità possono essere intese anche come “highly gendered performances” poiché chiamano in causa immaginari, moralità e pratiche legati a modi di essere donna. Il materiale etnografico qui analizzato evidenzia come tali immaginari, moralità e pratiche siano intrecciati anche ad aspirazioni di mobilità sociale e di realizzazione professionale, orizzonti religiosi e ruoli transnazionali, suggerendo di evitare l'appiattimento su categorie universalistiche di femminilità. Al tempo stesso, le pratiche riproduttive non riguardano solo il corpo e la vita delle donne, ma una pluralità di attori, relazioni sociali – dai legami coniugali a quelli di cittadinanza – e valori a essi associati, sollecitando categorie più ampie, come quelle di nazione, appartenenza e modernità (Shandy 2008).

Sul piano etnografico, il capitolo si focalizza non sui desideri riproduttivi, ma sulle riflessioni attorno alla fertilità elaborate *ex post*. Benché la presenza di migranti eritree in Italia risalga agli anni Quaranta, in questa occasione pongo al centro le pratiche e i racconti di coloro che hanno lasciato l'Eritrea negli anni Duemila. Come mostro nel prossimo paragrafo, le loro traiettorie si dipanano in reti sociali e universi morali transnazionali in cui convivono molteplici ideali di fecondità, maternità e femminilità.

Maternità altrove

La mobilità delle donne eritree appartenenti alla “generazione asilo” (Redeker Hepner 2015) è in stretta relazione con due processi politici avviatisi tra gli anni Novanta e Duemila. Uno riguarda lo scivolamento del primo governo dell'Eritrea indipendente (al potere dal 1993) verso un regime repressivo. Innescato dalla guerra del 1998-2000 contro l'Etiopia, questo scivolamento ha determinato l'estensione a tempo indefinito del servizio nazionale che ogni cittadino è tenuto a svolgere per contribuire, attraverso

ruoli civili e militari, allo sviluppo del paese⁴. Fondata sull'esaltazione del valore del sacrificio per la collettività incarnato dalla generazione che ha animato la trentennale guerra di indipendenza (vedi nota 4), l'estensione del servizio è percepita da molti come un'ulteriore forma di oppressione da parte di un governo che nega le libertà fondamentali. In linea con l'enfasi sulla parità di genere formalmente abbracciata, l'estensione coinvolge anche le ragazze. Per sfuggire al reclutamento, molte giovani anticipano l'età del matrimonio e della maternità (ritenuti dal governo modi per contribuire alla nazione attraverso la fertilità), adottando stili di vita e ideali di femminilità localmente considerati prevalenti e tradizionali. Altre intraprendono invece la strada della migrazione transnazionale, aderendo ai diffusi desideri di altrove (Belloni 2019; Grabska 2019).

Pur se alimentata dalle politiche governative e dalla dilagante precarietà materiale, la migrazione eritrea è imbevuta di immaginari di benessere in grado di plasmare le configurazioni del sé (Massa 2021). Differenziati in termini di genere, provenienza urbana o rurale, istruzione, classe, religione, etc., questi immaginari connettono la mobilità geografica con aspettative di accesso alla mobilità sociale, ai beni di consumo, a uno stile di vita moderno e a condizioni di libertà, spesso intese come un allontanamento dalle maglie di controllo tanto politico quanto familiare. Tali immaginari intrecciano orizzonti di aspirazioni globali con la cultura delle migrazioni che si è consolidata durante la guerra di indipendenza, quando la mobilità transnazionale di uomini e donne era sia una "strategia del vivere" (Bellagamba 2011) sia una modalità di supporto delle comunità e dello sforzo bellico mediante le rimesse (Kibreab 1987). La questione delle rimesse risulta centrale ancora oggi, imbrigliando la mobilità in un'economia morale emotivamente intensa, fatta di responsabilità e aspettative (Belloni, Fusari, Massa 2022).

4 Condensando in poche righe processi storici complessi, preciso che dopo la fine del colonialismo italiano (1941) l'Eritrea ha avuto un destino politico turbolento. L'annessione unilaterale da parte dell'impero etiope (1961) ha provocato una guerra di liberazione animata da diversi Fronti in lotta tra loro fino al trionfo dell'Eritrean People's Liberation Front che ha condotto il paese all'indipendenza (1991). La guerra del 1998-2000 contro l'Etiopia e la seguente situazione di *no war-no peace* hanno posto le basi per una deriva repressiva giustificata dall'impellenza di difendere il paese. Lungi dal favorire la democratizzazione, l'accordo di pace nel 2018 non ha provocato una democratizzazione ma il coinvolgimento in nuovi eventi bellici.

Nonostante nella storia recente dell'Eritrea la riproduzione non sia stata un esito scontato nelle biografie femminili tanto in patria quanto all'estero⁵, nelle parole di molte interlocutrici, giovani e anziane, madri e non madri, sposarsi e riprodursi sono emersi come passaggi quasi naturalizzati nel ciclo della vita delle donne, attorno ai quali le aspettative, le pressioni e le visioni dei propri famigliari in Eritrea e in diaspora si intrecciano con i desideri personali. Al tempo stesso, difficoltà connesse alla migrazione, obblighi transnazionali, problemi di coppia e aspirazioni formative e professionali, influenzano i processi decisionali riguardo ai tempi e ai modi in cui diventare madre, talvolta ridefinendo le traiettorie riproduttive (Massa 2024). Poiché la migrazione è legata alla volontà di sottrarsi al servizio nazionale, quasi tutte le donne che ho incontrato in Italia hanno lasciato l'Eritrea prima di avere figli⁶ e sono divenute madri in esilio, facendo i conti con quelle forme di precarietà, marginalità e, talvolta, violenza che la letteratura antropologica ha evidenziato⁷.

Il secondo processo politico che incornicia le traiettorie riproduttive indagate riguarda la trasformazione del governo europeo delle migrazioni in un sistema ostile alle persone provenienti dal sud del mondo, attraverso la riduzione dei canali di ingresso regolari e le crescenti dinamiche di marginalizzazione, esclusione e razzializzazione che caratterizzano i processi di accoglienza e la vita quotidiana nei contesti di approdo (sul contesto italiano cfr., tra gli altri, Pinelli 2013; Ciabbari 2020; Della Puppa; Sanò 2021). La vita di molti migranti incontrati era caratterizzata da situazioni di precarietà materiale, lavori instabili, mal pagati e non qualificati (per le donne sovente nel settore domestico) e condizioni protratte di insicurezza abitativa che hanno alimentato sentimenti di frustrazione e angoscia, anche a causa dello iato stridente con le aspettative personali e le pressioni famigliari. Per tali

5 Durante la lotta di liberazione molte donne combattenti (Bernal 2001) e migranti (Fusari in questo volume) rinunciarono alla maternità per il senso di abnegazione verso l'impresa bellica e la causa nazionale.

6 Un'eccezione sono le donne che, come Mariam, hanno lasciato l'Eritrea nei mesi in cui, dopo gli accordi di pace del 2018, la frontiera con l'Etiopia (di solito chiusa e militarizzata) è rimasta aperta.

7 Senza pretese di esaustività e limitandomi al contesto italiano, per una ricostruzione delle esperienze di riproduzione e maternità nelle zone di frontiera si veda Pinelli (2017), Quagliariello (2021), Caroselli (2024); nei centri di accoglienza si veda Marabello (2020, 2023); in relazione ai servizi socio-sanitari territoriali si veda Marchetti, Polcri (2013), Tarabusi (2014), Taliani (2019).

ragioni, l'Italia è spesso vissuta come un luogo di passaggio verso mete più ambite, generalmente individuate nei paesi dell'Europa centro-settentrionale e del Nord America.

Come esemplificato in apertura, i discorsi su un Altrove idealizzato, conosciuto attraverso le parole e le esperienze di amici e parenti e nel quale le fatiche della vita quotidiana sembrano assenti e il futuro più roseo, sono stati di frequente intessuti con le rappresentazioni dell'Italia come luogo in cui è difficile crescere i figli. Alcuni dei fattori che concorrono al basso tasso di natalità tra le famiglie autoctone – tra cui le carenze istituzionali (in termini di servizi per l'infanzia e politiche famigliari), l'instabilità lavorativa e i costi della genitorialità (D'Aloisio 2007a) – nel caso delle famiglie migranti risultano esasperati e aggravati dalle forme di discriminazione che modellano il presente e oscurano le prospettive per il futuro. Mi ha detto in proposito Yosief, un padre che introdurrò meglio in seguito:

Fino a università non c'è problema, ma poi dopo... per entrare nel mondo del lavoro c'è un filtro invisibile. Non puoi dire che non esiste, c'è. Non è come l'America [...] Molti lasciano [l'Italia] per i bambini, perché qui la vita non cambia. Qui non è come l'altri posti. Lì se tu studi puoi trovare un lavoro buono. Qui no. Qui non c'è tanto futuro per i tuoi figli, allora tu desideri di andare da altra parte, anche se ti chiede di iniziare di nuovo⁸.

La convenzione di Dublino, istituita sempre nei primi anni Duemila, ha ostacolato questa mobilità secondaria, trasformando l'Altrove in uno spazio del desiderio. Le storie di coloro che erano riusciti a varcare i confini irrigiditi dal regolamento di Dublino, assieme alla frase “sono andati tutti via”⁹, hanno popolato i racconti delle mie interlocutrici, alimentando sentimenti di speranza e fallimento.

Con o senza figli, le donne sono state spesso protagoniste di questa mobilità secondaria. Al sistema Dublino sono, infatti, sfuggite molte donne sbarcate via mare, grazie alla complicità di chi era deputato a registrarle, e

⁸ Intervista con Yosief, 15/10/23, Roma.

⁹ Il numero di cittadini eritrei residenti in Italia si è recentemente dimezzato, passando da circa 11000 nel 2018 (dato in linea con le presenze della decade precedente) a circa 5600 nel 2024. Benché questo calo sia in relazione alle naturalizzazioni e alla diminuzione degli sbarchi, centrale è anche il ruolo della mobilità secondaria (<https://demo.istat.it/tavole/?t=noncomunitari&l=it>).

arrivate mediante ricongiungimento familiare. Negli ultimi anni, il ricongiungimento ha rappresentato una strategia di mobilità femminile molto diffusa – anche in ragione dei rischi connessi ai viaggi attraverso il deserto e il mare – che di solito è resa possibile dal matrimonio con un uomo rifugiato o naturalizzato in un paese europeo o nordamericano. Dopo il ricongiungimento in Italia, l'organizzazione transnazionale delle famiglie è sovente replicata con la mobilità della moglie e degli eventuali figli di là delle Alpi, in alcuni casi finalizzata a un nuovo ricongiungimento¹⁰. Se, come ha detto Yosief, l'Altrove è desiderato (anche) per il bene della prole, la presenza di figli minori lo ha reso talvolta più raggiungibile, grazie alla protezione e ai supporti statali – anch'essi in parte immaginifici – che ci si aspetta di ricevere.

Per le protagoniste di questo capitolo, l'Altrove è rimasto un orizzonte del possibile, del desiderio e, talvolta, del fallimento nell'ambito di percorsi di riproduzione dipanatisi in gran parte in Italia. Prima di guardare questi percorsi più da vicino, è opportuno fare una digressione sulle coordinate metodologiche e su alcune difficoltà incontrate nel corso della ricerca, per fornire una panoramica sui modi in cui questa analisi ha preso forma.

Metodologia, posizionalità, riflessività

Questo capitolo si basa sull'etnografia che ho svolto tra il 2023 e il 2024 tra donne di origine eritrea incontrate a Roma e Milano¹¹. Nel corso della ricerca, ho ricostruito le traiettorie migratorie e riproduttive di circa 25 donne (arrivate in Italia in diverse epoche, con diversi status giuridici, di

10 Nonostante le connessioni tra matrimoni e mobilità nella comunità eritrea siano state indagate (Treiber 2013, Costantini 2017, Belloni, Fusari 2018), gli effetti di tali connessioni sui rapporti di genere, sulle relazioni tra generazioni e sulla vita intima delle famiglie transnazionali meriterebbero approfondimenti. I ricongiungimenti verso i paesi del nord Europa possono implicare tensioni e fratture nella coppia (cfr. Massa 2020) e tra genitori e figli causa dei modi in cui le politiche a sostegno di donne e minori investono tali relazioni.

11 La ricerca è stata finanziata dal progetto WAD ("Women of the African Diaspora: 'Herstories' beyond Numbers in Lombardy") Rif. 2021-1202 – Bando 2021 – Ricerca sociale, Fondazione Cariplo, CUP: F15F21002440007, PI: Prof. Marco Gardini. Ringrazio le mie interlocutrici per le condivisioni e Marco Gardini, Serena Scarabello e Giulia Consoli per gli scambi intensi e proficui.

diversa estrazione sociale ed età) attraverso interviste, colloqui informali e condivisione di momenti della vita quotidiana. Inoltre, ho interagito con le persone a loro vicine e dialogato con operatrici sociali impegnate nel campo della maternità e della migrazione. In entrambe le città, sono entrata in contatto con le mie interlocutrici tramite le reti che ho costruito negli ultimi dieci anni di indagini su diversi aspetti della migrazione dall'Eritrea dai vissuti di transito al fare casa, dalle pratiche transnazionali alle esperienze giovanili che ho esplorato dentro e fuori l'Italia. Questa familiarità mi ha anche permesso di collocare i dialoghi e le interazioni nei più ampi scenari storici e politici, locali e transnazionali in cui si sono dipanate le traiettorie delle donne incontrate. Tuttavia, non mi ha preparato a una parte delle difficoltà di questo lavoro, tra cui la scarsa disponibilità di alcune migranti, principalmente della “generazione asilo”, a partecipare alla ricerca. In alcuni casi, questa reticenza era riconducibile all'ampio carico di impegni (*in primis* la conciliazione tra lavoro produttivo e riproduttivo) cui molte donne, soprattutto con figli piccoli, devono far fronte. In altri casi, questa chiusura è stata posta in relazione dalle protagoniste con alcune esperienze vissute in Italia a partire dal loro essere nere e rifugiate, investendo il rapporto con me.

Soprattutto coloro che erano (o erano state) titolari di protezione internazionale, che abitavano (o avevano abitato) in stabili occupati o che avevano esperito altre forme di marginalizzazione, hanno posto il loro disagio in relazione alla moltitudine di persone che, negli ultimi anni, hanno loro richiesto interviste, somministrato questionari e proposto focus group. Si tratta di iniziative di raccolte dati organizzate da organismi internazionali, ONG, testate giornalistiche, istituti accademici e di ricerca nazionali e internazionali che hanno di recente moltiplicato i contatti dei migranti – che ricadono in certe etichette (forzati, in transito etc.) e che vivono in condizioni di precarietà (abitativa, sanitaria, legale, etc.) – con ricercatori, giornalisti, operatori sociali e film-maker.

In un articolo pubblicato qualche anno fa, Heath Cabot (2019) ha esaminato criticamente alcune delle conseguenze dell'incremento delle ricerche antropologiche sui migranti a ridosso delle frontiere europee avvenuto sull'onda della cosiddetta “refugee crisis” del 2015-2016. Secondo Cabot, in quel periodo i progetti di ricerca su questi temi sono stati mossi da imperativi morali (quali solidarietà o indignazione) e dalla disponibilità di finanziamenti e hanno seguito una logica della crisi analoga a quella che ha orientato gli interventi umanitari e le azioni poliziesche, con effetti negativi

sulla produzione del sapere antropologico dentro e fuori l'accademia. Ad esempio, queste ricerche – spesso rapide e prive di un'adeguata conoscenza dei contesti – hanno finito per rinforzare i processi di differenziazione ed eccezionalizzazione alla base del regime di frontiera, trasformando i richiedenti asilo in persone “la cui voce deve essere ascoltata e riprodotta” e replicando quei meccanismi governativi che chiedono a chi cerca rifugio di esporre se stesso e la propria storia.

Mi sembra che le reazioni delle mie interlocutrici aiutino ad ampliare le riflessioni di Cabot, includendovi alcuni degli effetti che l'elevato interesse per i migranti, dentro e fuori l'antropologia, ha avuto tra i soggetti coinvolti. Alcune donne hanno sottolineato che, nonostante la partecipazione della comunità, queste iniziative non hanno portato miglioramenti delle loro condizioni, rivelandosi forme di opportunismo e persino di sfruttamento a vantaggio di interessi e carriere personali. Al tempo stesso, l'elevata attenzione ha rinforzato tra i gruppi target la sensazione di incarnare una “differenza” in termini giuridici, etnonazionali, razziali e migratori. Domande quali “Perché proprio le donne eritree?”, “Perché proprio le donne africane?”, “Perché proprio le donne migranti?” mi sono state rivolte spesso quando spiegavo la mia ricerca e, se talvolta erano stimulate da curiosità, in altri casi riflettevano quella sensazione di essere considerate “diverse” e “sotto i riflettori” che imbeve le relazioni delle minoranze migranti con il contesto di approdo tanto sul piano istituzionale quanto su quello informale.

Alle mie orecchie, tali interrogativi suonavano come un monito a fare i conti con i processi di differenziazione che possono annidarsi dentro le pratiche e i progetti di ricerca, suscitando altre domande: è corretto presupporre che le esperienze di maternità delle donne eritree/africane/migranti siano distinguibili dalle esperienze di altre donne? Quali sono le conseguenze di tale presupposizione? Come evitare i sentimenti di sfruttamento e alterizzazione vissuti da alcune interlocutrici nell'interazione con altri *data collector*? Cercare una risposta a questi quesiti mi ha spinto a prendere ancor più sul serio il “diritto all'opacità” (Khosravi 2018) – ovvero il diritto dei soggetti a non essere conosciuti e il diritto delle loro storie a non essere raccontate –, a circoscrivere i temi e a rallentare il ritmo della ricerca. Malgrado le tempistiche del progetto, l'impellenza a pubblicare imposta dal sistema universitario (ed esperita da ricercatrice precaria) e le mie responsabilità di neo-madre, il metodo etnografico, il “tempo perso” (Olivier De Sardan 2009) e la mia familiarità con i loro mondi hanno in parte mitigato questi ostacoli, di-

staccando la mia figura di antropologa da quella di giornalisti e altri ricercatori. Tuttavia, la *research fatigue* manifestata da alcune interlocutrici mi ha obbligato a confrontarmi (ancora una volta) con il carattere intrinsecamente ambivalente della ricerca etnografica. Annidata nell'aporia di basarsi su relazioni intime ma, dal lato dell'etnografo, mosse da interessi di ricerca, tale ambivalenza risulta ancor più stridente in contesti caratterizzati da condizioni di vulnerabilità nei quali le possibilità di offrire dei vantaggi tangibili agli interlocutori risultano scarse.

Ponendo attenzione ai modi in cui diverse categorie sociali (quali genere, etnia, classe sociale, religione, età) interagiscono in maniera intersezionale nella vita quotidiana dei soggetti e ai modi in cui questi ultimi interpretano retroattivamente tali categorie, questo capitolo pone al centro le traiettorie riproduttive di tre donne. Benché Hellen, Ruth e Melat – questi sono i nomi di fantasia con cui le nominerò in questa occasione – abbiano avuto percorsi di maternità differenti (in quanto madri rispettivamente di uno, due e quattro figli), il mio obiettivo non è quello di offrire una “tipologizzazione” in base alla fecondità, ma illuminare scelte, negoziazioni e frustrazioni legate al numero dei figli. Seguendo Marabello (2020, p. 552), ritengo che il valore delle biografie nell'analisi antropologica della mobilità risieda proprio nella loro capacità di mostrare come gli snodi individuali eccedano il perimetro delle rappresentazioni stereotipate e di evidenziare la densità dei contesti e dei campi di azione in cui il processo di elaborazione della soggettività si realizza. Abbandonando un'epistemologia realista, intendo inoltre le narrazioni di sé come rappresentazioni culturalmente e politicamente plasmate, emotivamente dense e intersoggettivamente modellate che prendono forma nell'atto del racconto e attraverso le quali il soggetto, in costante negoziazione con le forze sociali in cui è immerso, costruisce se stesso, il senso della propria vita e, nei casi qui esaminati, della propria traiettoria riproduttiva (cfr. Meyer 2024).

Come mostro nei prossimi paragrafi, le storie di vita di queste tre donne, nate in Eritrea negli anni Ottanta e arrivate in Italia nei primi anni Duemila, consentono di porre la questione del numero dei figli in relazione agli scarti generazionali e ai percorsi di realizzazione personale (Hellen), allo scontro con regimi migratori ostili e ai processi di *emplacement* (Ruth) e al contrasto tra orizzonti religiosi e pressioni transnazionali (Melat).

“Dopo il primo non ne ho voluto un altro”

Quando ci siamo conosciute nell'ottobre del 2023, Hellen lavorava per un'associazione di inclusione sociale a Milano, dove si era trasferita una decina di anni prima per seguire l'uomo che sarebbe poi diventato suo marito e il padre di sua figlia. Quando abbiamo parlato della sua traiettoria riproduttiva, Hellen ha intrecciato il registro collettivo e generazionale con quello intimo e personale. La donna ha infatti inserito la propria maternità in un più ampio processo di trasformazione dei comportamenti riproduttivi delle donne eritree in Italia, caratterizzato dall'incremento dei tassi di fecondità:

Se penso a quando sono arrivata, ne vedevo pochi di bambini eritrei. Adesso la nuova migrazione si butta, i figli li stanno facendo [...] La vecchia migrazione... loro si sono dedicate quasi tutte al lavoro e molto poco a loro stesse. Oggi si pensa anche alla famiglia e agli altri aspetti della vita, a farsi altre esperienze¹².

Nell'accezione di Hellen, “buttarsi” e “fare figli” significa prendere le distanze dal modello di donna tratteggiato dalle precedenti generazioni di migranti. La dedizione al lavoro di queste donne, di solito impiegate nel settore domestico residenziale, era infatti finalizzata all'invio di rimesse per supportare sia i propri cari sia la guerra di liberazione contro l'Etiopia. La loro abnegazione, celebrata nelle retoriche nazionaliste con l'epiteto di “matri della nazione”, poggiava sulla partecipazione a un orizzonte morale e politico imperniato sul sacrificio individuale per il bene della collettività familiare e nazionale (Marchetti 2011; Kifleyesus 2012). Indipendentemente dagli effettivi tassi di fecondità, il contrasto delineato da Hellen indica come per molte donne cresciute nell'Eritrea indipendente il modello delle vecchie generazioni di migranti risulta inadeguato non solo a causa della crisi degli ideali nazionalisti causata dall'oppressione governativa, ma anche dalla trasformazione delle aspettative e delle idee di sé. Soprattutto tra le donne urbanizzate e istruite come Hellen, la scuola, i media e ancor più la migrazione hanno ampliato il ventaglio di aspirazioni tanto sul piano professionale quanto nella sfera privata. Fare figli emerge così come modo per dedicarsi

12 Intervista con Hellen, 17/10/23, Milano.

ad “altri aspetti della vita” a discapito dei doveri morali verso la patria e la famiglia di origine e come un evento non passivamente subìto.

Al tempo stesso, le concezioni di realizzazione personale di Hellen travalicavano l’ambito riproduttivo, con conseguenze sul numero dei figli. Hellen mi ha raccontato che l’orizzonte della maternità era presente nella sua vita sin dall’infanzia poiché, in quanto figlia unica, sognava di avere tanti figli e di averli presto, “come le donne eritree”. Questo sogno, perdurato anche in età adulta, è stato riconfigurato dopo la nascita di sua figlia, a causa della solitudine e della sensazione di essere bloccata. Benché la solitudine sia un vissuto che accomuna molte neomamme, Hellen ha posto questo sentimento in relazione alla propria condizione di migrante, rendendolo un marcatore della differenza con le madri “autoctone”. Nonostante la capacità delle madri migranti di alimentare e mantenere i “circuiti affettivi” – ossia quelle reti di scambio emotivo, materiale e di cura che collegano le persone attraverso i confini geografici (Cole, Groes 2016) –, l’assenza di un supporto familiare è emersa spesso come un disincentivo al fare figli. Come scrive Feldman-Savelsberg (2016), la distanza geografica può provocare una diminuzione della densità dei circuiti e degli scambi emotivamente significativi che li attraversa, anche perché alcune forme di cura, in particolare per le giovani madri, richiedono compresenza.

Riguardo la sensazione di stallo, invece, Hellen mi ha detto:

Immaginavo che dopo qualche mese avrei ripreso la mia vita non dico esattamente come prima, ma almeno la metà delle cose pensavo che le avrei fatte. Invece sono stata ferma senza fare niente per un anno e due mesi. Non era quello che avevo immaginato [...] Anche adesso tutte le cose che si fanno tardo pomeriggio/sera le ho riprese poco, per questo dopo il primo non ne ho voluto un altro¹³.

Le “cose” menzionate da Hellen erano il suo lavoro nell’associazione e varie attività collaterali, come presentazioni di libri e iniziative sociali, nelle quali prima della nascita della figlia era molto coinvolta. Nella traiettoria di Hellen, in effetti, la realizzazione professionale ha avuto un’importanza spiccata. Arrivata in Italia per studiare ingegneria, Hellen aveva lasciato l’università per mantenersi e, per molti anni, aveva svolto lavori non qualificati. I

13 Intervista con Hellen, 17/10/23, Milano.

suoi racconti sui primi tempi in Italia hanno ricalcato quelli che ho ascoltato da altri ex-studenti della cosiddetta scuola italiana di Asmara (Massa 2022; cfr. Ghidei Biidou, Marchetti 2013) e hanno evidenziato la disillusione delle aspettative di somiglianza e intimità con l'Italia coltivate tra i banchi di scuola, la scoperta del razzismo e il fallimento delle aspirazioni formative e di mobilità sociale sue e della famiglia. La situazione è cambiata quando, chiamata quasi per caso come mediatrice, ha capito di voler lavorare nel sociale, poiché le consentiva di intrecciare il piano professionale, il suo background postcoloniale e il suo essere una donna nera migrante.

Lungi dall'essere una mera necessità economica, nel caso di Hellen il lavoro è emerso come un tassello identitario, un elemento nel percorso di autorealizzazione che conviveva, analogamente a quanto scritto da Gribaldo (2010) in proposito delle donne italiane, con le aspirazioni alla maternità. In questo senso, l'immagine della donna con tanti figli che aveva coltivato sin da piccola, è divenuta inadeguata rispetto alle trasformazioni che la sua soggettività ha subito nel corso della sua traiettoria biografica. Avere un solo figlio le ha consentito invece di trovare una mediazione tra le tante istanze e aspirazioni che coltivava, ossia di riappropriarsi di quelli che ha definito gli "altri aspetti della vita" in contrasto con le vecchie migranti e, al contempo, di vivere la maternità senza rimanere imbrigliata nell'ambito domestico in contrasto con le donne che popolavano i suoi ricordi infantili.

“Perché i bambini devono essere come gli altri”

Ruth ha lasciato l'Eritrea a sedici anni con un viaggio organizzato in fretta dai genitori per proteggerla da un possibile arresto. L'obiettivo era raggiungere la sorella ad Amsterdam grazie a un passaporto falso ma, intercettata a Roma, era stata inserita nel circuito per minori stranieri non accompagnati. Negli anni trascorsi in accoglienza, il conseguimento della licenza media e di una qualifica professionale non erano riusciti a smussare i sentimenti di estraneità e distanza che la giovane provava nei riguardi dell'Italia e che erano alimentati anche dalle condizioni di vita di molti suoi connazionali residenti in palazzi occupati a causa della cronica crisi abitativa. Una volta maggiorenne aveva così deciso di seguire le orme di alcune amiche che, sbarcate in Italia, erano state riconosciute come rifugiate in Germania. La

sua richiesta di asilo era invece stata respinta e Ruth, facendo appello a un problema di salute, si era infilata in un limbo giuridico durato cinque anni.

Come scrivono Chakkour e de Koning (2022) rispetto alle pratiche di *mothering* delle migranti irregolari a Parigi, la precarietà legale non costituisce solo uno status giuridico, ma delinea una configurazione spaziotemporale, uno “space of hesitation” caratterizzato dal contrasto tra l’incertezza tra i molti futuri possibili e il senso di stallo (cfr. anche Suerbaum, Lijnders 2022). Ruth ha descritto gli anni trascorsi in Germania come marcati dall’impossibilità di fare progetti e imbevuti dal timore di essere espulsa. Il timore è divenuto paura quando è rimasta incinta del suo primo figlio dal suo attuale marito, un connazionale residente in Italia. I due si erano conosciuti prima della sua partenza e avevano deciso che lui, magazziniere a tempo indeterminato, l’avrebbe raggiunta solo se lei fosse riuscita a regolarizzarsi. Parlando di quel periodo mi ha detto:

A volte piangevo per la stanchezza, perché ero sola, per lo stress del rischio di tornare in Italia. Appena sentivo le porte di una macchina sotto casa mi spaventavo, anche i primi tempi a Roma avevo paura. Mio figlio grande è molto più pauroso della sorella e secondo me dipende da questo, dalla mia paura durante la gravidanza e quando era piccolo¹⁴.

Per anni, la precarietà legale ha plasmato la percezione del tempo di Ruth, costellando il fluire dei giorni con momenti di paura, la sua percezione dello spazio, insinuando il pericolo anche dentro le mura domestiche, e le sue esperienze incorporate, generando forme somatiche di attenzione di tipo difensivo che hanno continuato ad accompagnarla dopo l’arrivo in Italia. La precarietà ha avuto inoltre ricadute sulla sua esperienza e sulle sue pratiche di maternità, modellando uno spazio di esitazione in cui dubitare del proprio percorso e del futuro. Questo periodo di incertezza si è concluso quando, circa un anno dopo la nascita del figlio, Ruth è tornata in Italia.

Il nostro primo incontro nel maggio del 2023 è avvenuto in una delle piazze del quartiere di Roma dove abitava con il marito e i loro due figli e si è concluso con una lunga intervista su una panchina del parco giochi che, in quei giorni di primavera, frequentava quotidianamente. Passeggiando per la via principale del quartiere, Ruth ha in diversi modi manifestato la sua fami-

¹⁴ Intervista con Ruth, 18/05/23, Roma.

gliarità con quello spazio urbano, salutando negozianti e passanti e raccontandomi aneddoti su luoghi e persone. Mi ha spiegato di fare quel percorso più volte al giorno, poiché lì sorgevano la scuola primaria e la scuola dell'infanzia dei suoi figli, la palestra di judo e il parco giochi che frequentavano nel pomeriggio, ma anche la scuola secondaria e l'istituto superiore in cui li avrebbe mandati in futuro. Mi ha anche detto di accettare lavori di pulizie solo in appartamenti limitrofi, per non allontanarsi troppo.

Questo forte attaccamento ad alcune porzioni del quartiere strideva con i vissuti di precarietà esistenziale esperiti in Italia e Germania ed emergeva come parte di un processo di *emplacement* – inteso come il tentativo di situarsi positivamente in un paesaggio spaziale e relazionale (Bjarnesen, Vigh 2016, p. 10) – avvenuto mediante i suoi modi di pensarsi e agire come madre. Riprendendo le riflessioni di Willen (2014) sulle madri *sans papier* in Israele, è possibile asserire che la maternità abbia agito per Ruth come un “inhabitable space of welcome”, una zona di familiarità, comfort e sicurezza a fronte delle molteplici forme di rifiuto, sradicamento, espulsione vissute nei primi anni in Europa, che le ha consentito un ancoraggio spaziale e sociale. La sua dedizione nel prendersi cura dei figli era centrale nella sua vita quotidiana e nei suoi discorsi, tratteggiando l'adesione a un ideale di “genitorialità intensiva”, basato cioè sulla centralità dei tempi e dei bisogni della prole e su un ingente investimento di energie emotive, tempo e risorse economiche. Si tratta, com'è noto, di un modello ampiamente diffuso e promosso da professionisti dell'infanzia e *policy maker*¹⁵, che Ruth ha in parte riadattato ai propri vissuti migratori. Nei nostri dialoghi, la donna ha sovente evidenziato l'importanza di “essere sempre presente” e di “accontentare i figli”, facendoli partecipare a gite, feste, centri estivi, con l'obiettivo di “farli sentire come gli altri bambini”. Una sua preoccupazione ricorrente era, infatti, proteggerli da quella sensazione di solitudine che aveva provato quando si era ritrovata, ancora giovanissima, sola in Italia e soprattutto da ogni forma di esclusione derivante dal loro essere neri e figli di immigrati.

15 Secondo alcuni studi (Furedi 2001), la genitorialità intensiva costituisce sia un ideale regolativo che, connettendo le performance dei bambini alla “buona genitorialità” riflette la centralità neoliberista della responsabilità individuale trascurando i fattori socio-economici, sia una tecnologia di governamentalità che concorre a plasmare il “buon genitore” capace di allevare buoni futuri cittadini. Questo ideale modella le pressioni subite dalle madri migranti rispetto alle condotte che le istituzioni si aspettano da loro in relazione alla cura dei bambini e al rapporto con i servizi (Crivellaro, Tarabusi 2021).

In questo ideale fatto di dedizione e di cure, anche il numero dei figli svolgeva un ruolo importante. Quella di avere due figli è stata rivendicata da Ruth come una scelta legata al desiderio di dare un fratello al primogenito senza disperdere le già scarse risorse materiali, affettive e di tempo tra un numero maggiore di figli, rispettando il principio che “i bambini devono essere come gli altri”. La sua predilezione per due figli rifletteva l’adesione a un modello di famiglia preponderante in molti contesti italiani (D’Aloisio 2007b) e si era scontrata sia con l’iniziale ritrosia del marito, che riteneva che un figlio fosse sufficiente visto i redditi scarni e la lontananza della rete familiare, sia con la contrarietà della madre in Eritrea che enfatizzava il valore di una prole numerosa.

Parallelamente, i suoi sforzi per essere una madre responsabile le consentivano di aderire alle aspettative, spesso foriere di tensioni nel caso delle madri migranti, del personale scolastico, di sentirsi parte dei gruppi di mamme che frequentava sui gruppi WhatsApp e di persona e di vedersi riconosciuta in uno specifico ruolo sociale nello spazio pubblico del quartiere. Questo processo di costruzione di sé implicava anche un certo posizionamento nei riguardi dei suoi connazionali a Roma. Nei nostri dialoghi, i genitori delle occupazioni sono stati “l’altro” rispetto a cui asserire l’ideale di buona maternità perseguito. Nel corso della ricerca, nei confronti di chi viveva nelle occupazioni ho ascoltato pareri contrastanti da parte di chi non vi abitava, che vanno dalla compassione al biasimo e che riflettono fratture sociali, tensioni morali e pratiche di distinzione interne alle comunità di migranti dall’Eritrea. Benché risiedere in un’occupazione si intrecci in molti modi con la ricerca di pratiche di “buona genitorialità”, consentendo ad esempio l’accesso a beni di consumo e attività extrascolastiche a pagamento (Costantini 2023), in più occasioni Ruth ha tratteggiato gli occupanti come genitori che “non ascoltano quello che vogliono i bambini” e “non pensano al loro bene”, poiché vivono in stabili non idonei, senza bagni privati e senza la possibilità di invitare i compagni di classe e, soprattutto, poiché fanno tanti figli pur non avendo sufficienti risorse. Se, tra le donne migranti, il divenire madri (*motherhood*) svolge spesso un ruolo importante nella costruzione di forme di “cittadinanza affettiva” (Amal, Emmerly, Longman 2020), la traiettoria di Ruth suggerisce di prestare attenzione anche alla centralità in questa costruzione degli stili di *mothering*.

“I figli vengono quando li dà Dio”

Sin dal nostro primo incontro nel 2017, la vita quotidiana di Melat, dipendente in un'impresa di pulizie, e di suo marito Yosief, rifugiato con impieghi saltuari, mi è sembrata un sistema a incastro in cui lavoro, cura dei quattro figli e della casa e partecipazione alle attività della chiesa pentecostale si tenevano in un equilibrio precario. Sottolineando il ruolo svolto dalla debolezza dei circuiti affettivi e dalle carenze istituzionali, mi ha spiegato Yosief che era molto coinvolto nelle attività genitoriali e domestiche:

Nell'altri paesi tanti hanno quattro figli, in Italia due è normale, qualcuno tre. Perché è impegnativo, per i primi anni non puoi fare nulla, perché non puoi prendere cura di quattro bambini da solo, perché qui non ci sono nonni, non ci sono sorelle, che ti possono prendere bambini [a scuola]... Tante persone dicono “quando vuoi chiamami” ma poi vedi che è impegnato. Non puoi chiedere perché ognuno è impegnato¹⁶.

Il numero di figli rendevano la coppia molto rispettata nella comunità religiosa e, per certi versi, eccezionale. Per Yosief e Melat questa eccezionalità era un dono di Dio da accogliere con gioia e gratitudine. Quando ci è capitato di parlare di pianificazione familiare, Melat è stata netta: “I figli vengono quando li dà Dio”, quindi è inutile fare progetti in merito perché “Dio l'ha già scritta la nostra vita”¹⁷. A riprova di ciò, mi ha raccontato che ognuna delle sue quattro gravidanze era stata anticipata dall'incontro casuale con una donna profeta¹⁸ residente all'estero che aveva predetto la nascita e il sesso dei nascituri.

Tuttavia, in varie occasioni Melat ha sottolineato le difficoltà, i dilemmi e le rinunce che avere tanti figli ha implicato. Un momento significativo in questo senso è stato il suo viaggio in Etiopia nell'estate del 2023 in occasione del matrimonio di un cugino rifugiato nel paese. Nonostante la gioia per

16 Intervista con Yosief, 15/11/23, Roma.

17 Colloquio con Melat, 10/04/23, Roma.

18 Tra i pentecostali eritrei, i profeti sono, assieme ad apostoli, evangelisti, pastori e maestri, uno dei cinque ministeri stabiliti dall'apostolo Paolo in un passo della Bibbia. Quello che caratterizza i profeti sono le tipologie di doni che hanno ricevuto dallo Spirito Santo (Costantini 2019).

la celebrazione e per l'incontro con parenti e amici geograficamente dispersi, al suo ritorno Melat mi ha raccontato di essersi anche "sentita un po' male"¹⁹. Ad addolorarla era stato il confronto con le altre persone emigrate in contesti affluenti, che erano più presenti di lei nelle reti transnazionali, inviando rimesse e mantenendo abitazioni e attività economiche sia in Eritrea sia in Etiopia, dove gli aiuti dall'estero sono una fonte di sostentamento fondamentale per la popolazione rifugiata.

L'enfasi posta da Melat su questo aspetto era in netto contrasto con la parsimonia che caratterizzava la sua vita familiare, con la fatica di arrivare a fine mese e con una prospettiva che guardava sempre ai figli e al loro futuro. L'immersione temporanea nelle reti transnazionali l'aveva infatti messa nella condizione di dover giustificare, agli altri e a se stessa, la propria traiettoria migratoria e le proprie mancanze, minando quella relativa libertà decisionale in materia di riproduzione che la lontananza dei circuiti affettivi le garantiva. In maniera significativa, il suo *entourage* aveva sottolineato tali mancanze riconducendole ai suoi figli che, ai loro occhi, risultavano troppi. "Tu sei pazza Melat!" è un'esclamazione che la donna ha ripetuto più volte per mimare le reazioni di sconcerto dei suoi parenti quando raccontava loro che aveva quattro figli e abitava in Italia. Nel pronunciare quella frase, Melat sembrava colpita, come se essa svelasse i contrasti affettivi e morali che caratterizzavano la sua vita quotidiana e che scaturivano dall'impossibilità di conciliare i doveri morali verso i propri gruppi parentali con il suo ruolo di madre e l'abnegazione verso Dio che di quel ruolo l'aveva investita.

Quello tra fare i figli o inviare rimesse è un dilemma diffuso tra le migranti eritree sia nel passato sia nel presente. Melat mi ha raccontato di persone che hanno posticipato la genitorialità per aiutare economicamente i propri genitori, fratelli e sorelle e di come questo avesse talvolta significato rinunciare a diventare madri, perché "gli uomini vogliono le mogli giovani". Il caso di Melat complessifica il peso che le responsabilità transnazionali esercitano, ponendolo in relazione alla questione non solo del *se* fare o meno figli e *quando*, ma anche di *quanti* figli fare e *dove* farli. La "pazzia" che, secondo Melat, i parenti incontrati in Etiopia avevano intravisto nella sua traiettoria riproduttiva riguardava, infatti, anche la scelta di rimanere in Italia.

Nella vita di Melat e Yosief la prospettiva di "andare fuori" era molto presente, attraverso le pressioni del gruppo familiare e gli esempi di amici

19 Colloquio con Melat, 03/09/23, Roma.

un tempo residenti in Italia e poi trasferitisi in luoghi idealizzati, più a nord o oltreoceano. Entrambi ritenevano che in Francia o Germania le difficoltà della vita quotidiana sarebbero quasi scomparse – grazie all’entità degli assegni familiari, ai servizi per l’infanzia, ai salari allineati al costo della vita, alle politiche abitative – e i figli avrebbero potuto godere di un futuro lavorativo scevro da discriminazioni. Tuttavia, per Melat questa agognata mobilità secondaria era preclusa, per ragioni non giuridiche (in quanto soggiornante di lungo periodo), ma spirituali. Tra i pentecostali eritrei a Roma, il pensiero ossessivo sulle difficoltà materiali e sui connessi desideri di Altrove è inteso come la conseguenza dell’azione demoniaca che allontana il credente dalla fede ed è al centro di rituali esorcistici (Costantini 2020). Melat aderiva a questa lettura e dunque rimetteva nelle mani di Dio tanto la propria traiettoria di im/mobilità quanto il numero dei figli, nonostante gli strappi, i fallimenti e le rinunce che questo implicava.

Conclusioni

In queste pagine ho cercato di riflettere, attraverso le parole e i frammenti di vita quotidiana di alcune donne emigrate dall’Eritrea in Italia, sui desideri, le negoziazioni e i ripensamenti legati al numero di figli, ponendoli in relazione con le esperienze migratorie, la rimodulazione degli ideali di genitorialità, gli orizzonti e i doveri transnazionali, le cornici religiose e il contesto di approdo caratterizzato da un perdurante “inverno demografico”. Il numero dei figli è emerso così come un ambito complesso, non riducibile a valutazioni lineari o logico-razionali, alla riproduzione di culture di fertilità modellate nelle comunità transnazionali e diasporiche o a processi di assimilazione e adeguamento al contesto di approdo.

Nel corso dell’etnografia l’Italia è stata rappresentata come luogo in cui è difficile fare figli e tali difficoltà sono state poste in relazione tanto alle peculiarità generali del paese di approdo, quanto alla propria condizione di migranti, dunque all’assenza di una rete familiare di prossimità e all’azione dei processi di marginalizzazione sociale e lavorativa. Queste difficoltà riproduttive sono state inoltre contrapposte a un Altrove idealizzato rispetto al quale elaborare desideri di mobilità secondaria, critiche sulla propria condizione, ma anche forme di intimità con altre donne, migranti e non, residenti in Italia. Come evidenziato sin dal caso introduttivo, l’enfasi su queste

difficoltà non caratterizza solo il racconto delle singole biografie, ma anche le narrative che circolano tra le migranti, contribuendo alla formazione di rappresentazioni collettive su ciò che è desiderabile e su ciò che è ritenuto possibile nell'ambito della riproduzione.

Il numero dei figli è stato poi chiamato in causa per posizionarsi rispetto a diversi ideali di femminilità e maternità, ad esempio per tracciare continuità e discontinuità con le precedenti generazioni di migranti e con l'alta fertilità delle donne conosciute in passato in Eritrea, oppure per costruire o tentare di rimuovere confini sociali rispetto a donne, immigrate o autoctone, appartenenti alla stessa coorte. Approcciando la questione del numero dei figli in una prospettiva qualitativa, ho suggerito di intendere tale questione come uno spazio dell'esistenza in cui precipitano valori, aspirazioni, emozioni e modi di intendere la femminilità spesso irriducibili agli ambiti della cura e della domesticità, che sono in una relazione di circolarità con le rappresentazione e i processi di costruzione del sé.

Nel caso di Hellen, il figlio unico è emerso come un punto di equilibrio nella traiettoria di una donna che ha messo al centro la ricerca di una realizzazione personale in vari ambiti della vita. Nel parlare di sé e della propria storia, Hellen ha preso le distanze tanto dalle migranti del passato che hanno rinunciato alla maternità per il bene collettivo, quanto dalle prolifiche donne eritree. Questo confronto esplicito con le pratiche riproduttive, in parte stereotipate, delle vecchie generazioni ha lasciato trasparire l'adesione di Hellen a una soggettività neoliberale che si rappresenta e agisce come responsabile delle proprie scelte riproduttive, in accordo al quale "le identità non sono ascritte, ed è genitore chi sceglie di esserlo" (Gribaldo 2007, p. 121).

Il ruolo che l'essere madre e le pratiche di *mothering* svolgono nei modi in cui i soggetti costruiscono se stessi caratterizza anche il caso di Ruth. A fronte di un passato connotato da condizioni di precarietà esistenziale e instabilità legale e geografica connesse allo iato tra progetti migratori e regimi frontalieri, la cura dei due figli si è delineata un perno attorno al quale l'appaesamento in Italia è divenuto possibile. Essere madre ha consentito a Ruth di conseguire uno specifico ruolo sociale, di riacquisire la propria capacità di agire nel presente, immaginare il futuro e ridefinire se stessa. Se, come scrive ancora Gribaldo (2007), l'essere genitori è un tratto identitario che difficilmente si può separare da immagini culturalmente determinate di famiglia, le traiettorie delle donne eritree hanno mostrato come le immagini

con cui si relazionano i soggetti sono molteplici e cambiano nel tempo. Nel fare due figli, Ruth ha preso infatti le distanze dagli immaginari di femminilità dei suoi famigliari in Eritrea per i quali “la donna è nata solo per fare figli” e ha aderito all’ideale di “genitorialità intensiva” che ha coltivato nelle sue relazioni di lunga durata con le istituzioni socio-sanitarie europee, con le altre mamme, con i social media e così via.

La compresenza e il contrasto tra più orizzonti morali e modelli di sé innerva la traiettoria di Melat. La preminenza attribuita alla volontà divina ha avuto un ruolo centrale nel modellare la sua traiettoria riproduttiva, rendendola madre di quattro figli, e il suo percorso di migrazione, inibendo l’agognata mobilità secondaria. Questa preminenza è tuttavia entrata in contrasto con le pressioni ricevute dalla donna da parte di quelle reti transnazionali che non condividevano il suo orizzonte religioso, con la sua aspirazione a rispondere a tali pressioni e con l’intimo desiderio di garantire un futuro migliore ai suoi figli. I suoi tentativi di trovare un accordo tra l’essere una buona madre, l’agire da una buona cristiana e l’essere attiva delle reti transnazionali si sono rivelati così in parte vani.

Bibliografia

- Amal, M., Emmery I., Longman C., (2021), “When My Children Were Born, I Started to Love Belgium”: Moroccan Migrant Mothers’ Narratives of Affective Citizenship in the Belgian Citizenisation Context, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 47, 9, pp. 2109-2126.
- Bellagamba, A., (2011), Quando lo sguardo si sposta sull’Africa, in Bellagamba, A., a cura di, *Migrazioni. Dal lato dell’Africa*, Pavia, Edizioni Altravista, pp. 9-29.
- Belloni, M., (2019), Breaking Free from Tradition: Women, National Service and Migration in Eritrea, *Migration Letters*, 16, 4, pp. 491-501.
- Belloni, M., Fusari, F., (2018), L’amore ai tempi dell’esilio, *Studi Emigrazione*, 212, pp. 593-615.
- Belloni, M., Fusari, V., Massa, A., (2022), Much More Than Just Money: Investigating Remittances Across Time and Place in the Eritrean Context, *Modern Africa: Politics, History and Society*, 10, 1, pp. 89-116.
- Bernal, V., (2001), From Warriors to Wives: Contradictions of Liberation and Development in Eritrea, *Northeast African Studies*, 8, 3, pp. 129-154.

- Bjarnesen, J., Vigh, H., (2016), Introduction: The Dialectics of Displacement and Emplacement, *Conflict and Society* 2, 1, pp. 9-15.
- Cabot, H., (2019), The Business of Anthropology and the European Refugee Regime, *American Ethnologist*, 46, 3, pp. 261-275.
- Caroselli, S., (2024), Le esperienze di maternità al confine del Brennero alla prova delle migrazioni internazionali e del fenomeno della tratta a scopo di sfruttamento sessuale e lavorativo, *Antropologia*, 11,1, pp. 85-104.
- Chakkour, S., de Koning, A., (2022), Legal Precarity, Migrant Mothering and the Space of Hesitation in Paris, *Ethnic and Racial Studies*, 46, 2, pp. 275-294.
- Ciabbarri L. (2020), *L'imbroglione mediterraneo. Le migrazioni via mare e le politiche della frontiera*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Coast, E., Hampshire, K.R., Randall, S.C., (2007), Disciplining Anthropological Demography, *Demographic Research*, 16, 16, pp. 493-518
- Cole, J., Groes, C., (2016), Affective Circuits and Social Regeneration in African Migration, in Cole, J., Groes, C., eds., *Affective Circuits: African Migrations to Europe and the Pursuit of Social Regeneration*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 1-26.
- Costantini, O., (2017), Agire nella diaspora. Matrimoni, documenti, pratiche di riconoscimento e conflitti politici nelle vicende di due rifugiati eritrei, in Pinelli, B., Marchetti, C., a cura di, *Confini d'Europa. Modelli di controllo e inclusioni informali*, Milano, Cortina, pp. 95-114.
- Costantini, O., (2019), *La nostra identità è Gesù Cristo. Pentecostalismo e nazionalismo tra gli eritrei e gli etiopici a Roma*, Franco Angeli, Milano.
- Costantini, O., (2023), *Riprendersi la vita. Etnografia dell'Hotel Quattrostelle occupato tra bisogno e socialità*, Ombre Corte, Verona.
- Crivellaro, F., Tarabusi, F., (2021), Madri d'altrove e welfare educativo per l'infanzia: alleanze ambivalenti fra spazi di cura e saperi materni, *Antropologia*, 8, 3, pp. 187-207.
- D'Aloisio, F., (2007a), Introduzione, in D'Aloisio, F., a cura di, *Non sono tempi per fare figli. Orientamenti e comportamenti riproduttivi nella bassa fecondità italiana*, Milano, Guerini scientifica, pp. 11-35.
- D'Aloisio, F., (2007b), Non oltre due figli, ma due almeno. Centralità e valore dei fratelli a Napoli, in D'Aloisio, F., a cura di, *Non sono tempi per fare figli. Orientamenti e comportamenti riproduttivi nella bassa fecondità italiana*, Milano, Guerini scientifica, pp. 69-93.

- Decimo, F., (2008), Immigrazione, riproduzione e identità: prospettive di ricerca sulla fecondità degli stranieri in Italia, *POLIS*, XXII, 2, pp. 307-329
- Decimo, F., (2015), Nation and Reproduction: Immigrants and their Children in Population Discourse in Italy, *Nations and Nationalism*, 21, 1, pp. 139-161.
- Della Puppa, F., Sanò, G., eds., (2021), *Stuck and Exploited. Refugees and Asylum Seekers in Italy Between Exclusion, Discrimination and Struggles*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia.
- Feldman-Savelsberg, P., (2016), *Mothers on the Move: Reproducing Belonging between Africa and Europe*, Chicago, University of Chicago Press.
- Furedi, S., (2001), *Paranoid Parenting*, Allen Lane, London.
- Gedalof, I., (2009), Birth, Belonging and Migrant Mothers: Narratives of Reproduction in Feminist Theory, *Feminist Review*, 93, pp. 81-100.
- Ghidei Biidu, D., Marchetti, S., (2010), Eritreans' Memories of Postcolonial Time, in Andall, J., Duncan, D., eds., *National Belongings. Hybridity in Italian Colonial and Postcolonial Culture*, Oxford, Peter Lang, pp. 107-126.
- Grabska, K., (2020), "Wasting Time": Migratory Trajectories of Adolescence among Eritrean Refugee Girls in Khartoum, *Critical African Studies*, 12, 1, pp. 22-36.
- Gribaldo, A., (2007), La "produzione" del genitore. Vincoli culturali alla fecondità a Bologna in D'Aloisio, F., a cura di, *Non sono tempi per fare figli. Orientamenti e comportamenti riproduttivi nella bassa fecondità italiana*, Milano, Guerini scientifica, pp. 115-130.
- Gribaldo, A., (2010), Scelte moderne, identità ambivalenti. Genere, classe e fecondità nell'Italia urbana, in Ribeiro Corossacz, V., Gribaldo, A., a cura di, *La produzione del genere*, Verona, Ombre Corte, pp. 71-91.
- Gribaldo, A., (2016), Migrazione e fecondità: note su modernità e scelte riproduttive, *L'Uomo*, 1, pp. 31-55.
- Gulløv E., (2011), Welfare and Self Care: Institutionalized Visions for a Good Life in Danish Day-care Centres, *Anthropology in Action*, 18, 3, pp. 21-32.
- Kertzer, D. I., Fricke T., eds., (1997), *Anthropological Demography: Toward a New Synthesis*, Chicago, University of Chicago Press.
- Khosravi, S., (2018 [2007]), *Io sono confine*, Milano, Eleuthera.
- Kifleyesus, A., (2012), Women Who Migrate, Men Who Wait, *Northeast African Studies*, 12, 1, pp. 95-127.

- Krause, E., (2005), *A Crisis of Births. Population Politics and Family Making in Italy*. Belmont: Thomson/Wadsworth.
- Krause, E., (2012), "They Just Happened": The Curious Case of the Unplanned Baby, Italian Low Fertility, and the "End" of Rationality. *Medical Anthropology Quarterly*, 26, 3, pp. 361-382.
- Krause, E., Marchesi, M., (2007), Fertility Politics as "Social Viagra": Reproducing Boundaries, Social Cohesion, and Modernity in Italy, *American Anthropologist*, 109, 2, pp. 350-362.
- Lowe, L., (2019), Refusing Caesarean Sections to Protect Fertile Futures: Somali Refugees, Motherhood, and Precarious Migration, *American Ethnologist*, 46, 2, pp. 190-201.
- Marabello, S., (2020), Sul tempo delle madri forzate: tattiche e aspirazioni, *Studi Emigrazione*, LVII, 220, pp. 547-563.
- Marabello, S., (2023), Nascere madri in migrazione. Pratiche inaspettate di libertà?, *Antropologia*, 10, 1, pp. 113-130.
- Marchetti, S., (2011), *Le ragazze di Asmara. Lavoro domestico e migrazione postcoloniale*, Roma, Ediesse.
- Marchetti, S., (2013), "Brave, intelligenti e pulite": le domestiche eritree e l'eredità ambivalente del colonialismo, *Mondi Migranti*, 2, pp. 141-156.
- Marchetti, M., Polcri, C., (2013), Gravidanza, parto, puerperio in un contesto d'immigrazione: un approccio antropologico per la calibrazione culturale dei servizi socio-sanitari, *AM*, 35-36, pp. 247-278.
- Massa, A., (2020), Families at a Distance, Distances within Families, *ANUAC*, 9, 1, pp. 135-157.
- Massa, A., (2021), *Intrecci di frontiera. Percorsi, speranze e incertezze nelle migrazioni tra Eritrea ed Etiopia*, Roma, CISU.
- Massa, A., (2022), Illusioni e disillusioni dei futuri passati. Nazionalismi e postcolonialismi nelle traiettorie migratorie dall'Eritrea, *Lares*, LXXXVIII, 2, pp. 273-292.
- Massa, A., (2024), Attese di maternità. Storie di donne non (ancora) madri nella diaspora eritrea in Italia, *Antropologia*, 11,1, pp. 127-147.
- Massa, A., Scarabello S., (2024), Introduzione. Maternità e migrazioni: temporalità, rappresentazioni, equilibri, *Antropologia*, 11,1, pp. 7-22.
- Mattalucci, C., (2017), Introduzione, in Mattalucci, C., a cura di, *Antropologia e riproduzione. Attese, fratture e ricomposizioni della procreazione e della genitorialità in Italia*, Milano, Cortina Editore, pp. IX-XLVII.

- Meyer, S., (2024), Agency, in Bönisch-Brednich, B., et al., eds., *Migrant Narratives: Storytelling as Agency, Belonging and Community*, Routledge, pp. 55-57.
- Moore, H., (1994), *A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender*, Bloomington, Indiana University Press.
- Olivier de Sardan, J.-P., (2009 [1995]), La politica del campo, in Cappelletto F., a cura di, *Vivere l'etnografia*, Firenze, SEID, pp. 27-63.
- Pinelli, B., (2013), a cura di, Migrazione e asilo politico, *Antropologia*, 15.
- Pinelli, B., (2017), Salvare le rifugiate, in Mattalucci, C., a cura di, *Antropologia e riproduzione. Attese, fratture e ricomposizioni della procreazione e della genitorialità in Italia*, Milano, Raffaello Cortina Editore, pp. 155-186.
- Quagliariello, C., (2019), Salute riproduttiva, genere e migrazioni. Il continuum di violenze nei vissuti di donne e madri “dalla pelle nera”, *Mondi Migranti*, 1, pp. 195-216.
- Redeker Hepner, T., (2015), Generation Nationalism and Generation Asylum: Eritrean Migrants, the Global Diaspora, and the Transnational Nation-State, *A Journal of Transnational Studies*, 18, 1-2, pp. 184-207.
- Shandy, D., (2008), Irish Babies, African Mothers: Rites of Passage and Rights in Citizenship in Post-Millennial Ireland, *Anthropological Quarterly*, 81, 4, pp. 803-31.
- Suerbaum, M., Lijnders, L., (2023), Mothering Practices in Times of Legal Precarity: Activism, Care, and Resistance in Displacement, *Ethnic and Racial Studies*, 46, 2, pp. 191-212.
- Taliani, S., (2019), *Il tempo della disobbedienza*, Verona, Ombre Corte.
- Tarabusi, F., (2014), Politiche dell'accoglienza, pratiche della differenza. Servizi e migrazioni sotto la lente delle politiche pubbliche, *Archivio Antropologico Mediterraneo*, 16,1, pp. 45-61.
- Treiber, M., (2013), Grasping Kiflu's Fear: Informality and Existentialism in Migration from North-East Africa, *Modern Africa. Politics, History and Society*, 1, 2, pp. 111-139.
- Willen, S., (2014), Plotting a Moral Trajectory, *Sans Papiers: Outlaw Motherhood as Inhabitable Space of Welcome*, *Ethos*, 42, 1, pp. 84-100.

Desideri e scelte di maternità tra generazioni di donne italo-ghanesi: soggettività, mobilità e culture della fecondità

SERENA SCARABELLO

Introduzione

La riproduzione rappresenta un campo di indagine che ha conosciuto una crescente vitalità nell'ambito delle scienze sociali. A partire dagli anni Settanta del Novecento e sulla spinta di istanze di giustizia sociale e riproduttiva avanzate dai movimenti femministi, è stata identificata come un ambito fecondo per indagare la vita sociale e i più ampi rapporti di potere tra soggettività, gruppi sociali e istituzioni (Mattalucci 2017). L'antropologia si è inserita nel dibattito per fare luce sulla dimensione socialmente e storicamente situata dei comportamenti riproduttivi. Ha esplorato, da un lato, la variabilità culturale delle idee e delle pratiche attorno alla fertilità, alla gestazione, alla nascita e alla cura dei figli; dall'altro, ne ha osservato le implicazioni in termini di rappresentazioni del sé, posizionamenti rispetto a norme e identità di genere e costruzione di legami tra generazioni. Ha messo inoltre in evidenza i modi in cui le esperienze riproduttive siano anch'esse "socialmente stratificate"¹: elementi quali la classe, la razza, l'etnia, la nazionalità, il genere, l'orientamento sessuale, l'abilismo incidono sulle risorse e sulle reti sociali su cui le donne e gli uomini possono contare durante la vita

1 Il concetto di "stratificazione riproduttiva", introdotto da Colen (1986, 1995) si riferisce al fatto che le forme di organizzazione della salute, della fecondità, della nascita e della cura dei figli sono socialmente "stratificate": le politiche biomediche e statali riflettono gerarchie sociali, sostenendo e supportando maggiormente la riproduzione di alcuni soggetti, mentre altri più marginalizzati incontrano più frequentemente pratiche di sorveglianza, controllo o abbandono istituzionale.

fertile e nel corso delle traiettorie riproduttive (Colen 1986, 1995; Scheper-Hughes, Sargent 1998).

Approcciando la riproduzione nella sua doppia accezione, biologica e sociale, gli studi di stampo antropologico sono entrati in dialogo con varie discipline. L'antropologia medica, ponendo in analisi le prassi, le logiche e le politiche relative alla salute sessuale e riproduttiva, ha fatto luce sui modi in cui le norme e le gerarchie sociali possono venire riprodotte, incorporate e negoziate nelle logiche delle istituzioni mediche, rimarcando la necessità di decentrare la prospettiva "eurocentrica" sui corpi e sulla riproduzione (Rapp 2001). L'antropologia demografica, muovendo dalla necessità di interpretare con sguardo etnografico i dati statistici, ha contribuito a porre in relazione tra loro aspetti "di micro e macro scala" (Signorelli 2007, p.177). Ha introdotto, cioè, delle chiavi analitiche volte ad indagare le connessioni tra le dimensioni socio-economiche, simboliche e culturali che animano le vite dei gruppi e delle persone (cfr. Kertzer, Fricke 1997; Johnson-Hanks 2002; Bledsoe 2002; Krause 2005). Al centro delle riflessioni sono state spesso poste le nozioni di scelta, razionalità e fecondità naturale, con l'obiettivo di metterne in luce il carattere situato e negoziato (Coast, Hampshire, Randall 2007; Johnson-Hanks 2007).

Esplorare le logiche socio-culturali insite nei comportamenti riproduttivi diventa urgente in quelle società, come quella italiana, con tassi di natalità molto bassi e dove l'atto della riproduzione si configura sempre più come "una scelta di avere figli, di fronte all'opzione, desiderabile e praticabile, di non averne affatto" (D'Aloisio 2007, p.1, cfr. anche Solinas 2004). L'"inverno demografico" italiano ha indotto gli studiosi ad indagare, per esempio, le possibili connessioni tra trend demografici, mobilità sociale e geografica. Da un lato, le politiche di supporto alla natalità sono apparse incapaci di scalfire, perlomeno nel breve periodo, la percezione della difficile conciliazione tra scelte di alta fecondità e mobilità sociale ascendente (Dalla Zuanna 2006). Dall'altro, le scienze sociali e demografiche si sono interrogate su quanto, e in che modo, l'immigrazione possa favorire il mantenimento dell'equilibrio demografico alla base del sistema-paese. Tuttavia, il discorso pubblico si è spesso polarizzato tra un allarme per il "rischio di sostituzione etnica" (Petrovich Njegosh 2023) e una rappresentazione della fecondità delle donne straniere come necessaria per riempire le culle vuote ma, al contempo, "incontrollabile" ed "eccessiva" (Krause 2001).

Questo contributo intende soffermarsi proprio sull'intreccio tra scelte di fecondità e traiettorie di mobilità sociale e geografica di persone con background migratorio. Si focalizza sull'esperienza di alcune donne della diaspora italo-ghanese, basandosi su interviste svolte tra il 2022 e il 2024 nell'ambito del progetto WAD, coordinato dall'Università di Pavia². Nel corso di tale ricerca, realizzata tra Lombardia e Veneto, sono state coinvolte sia donne primo-migranti, sia “figlie della migrazione”, ovvero donne cresciute in famiglie di origine straniera, diventate cittadine, e talvolta madri, in Italia. Le interlocutrici della ricerca presentano quindi tratti biografici diversificati e solo alcune hanno vissuto in prima persona la migrazione. La riflessione che segue mira a cogliere la rappresentazione che le donne forniscono delle loro stesse traiettorie riproduttive, osservando i modi in cui le scelte relative alla filiazione vengono poste in relazione con le esperienze migratorie e le aspirazioni personali, ma anche con i vincoli, le aspettative e le risorse incontrate negli spazi di vita locali e transazionali. L'obiettivo è offrire uno spaccato dei molteplici modelli culturali a cui le protagoniste di questa ricerca possono attingere – appoggiandosi o distanziandosi da essi – quando scelgono i modi, i tempi e i luoghi in cui fare famiglia, o di non farla affatto.

Trend demografici e fenomeni migratori nel contesto italiano: nodi e approcci in letteratura

La nazione italiana si attesta tra i paesi europei in cui è più incalzante il processo di invecchiamento della popolazione, per via della transizione demografica in corso da alcuni decenni e di un calo della natalità che, dal 2008 in poi, non accenna a rallentare³. Per tale ragione, è stata oggetto di diversi

2 La ricerca e la pubblicazione sono state realizzate grazie al contributo del Progetto WAD (*Women of the African Diaspora: Herstories beyond Numbers in Lombardy*. Rif. 2021-1202-Bando 2021-Ricerca sociale, Fondazione Cariplo, CUP: F15F21002440007) P.I. Marco Gardini, Università di Pavia. Nel corso della ricerca sono state incontrate 25 donne che, in base ai loro profili, possono essere divise in due gruppi: il primo include madri tra i 50 e 70 anni, arrivate in Italia in età adulta; il secondo è composto da neo-madri, tra i 30 e i 45 anni nate o cresciute in Italia.

3 I dati provvisori ISTAT relativi al 2024 evidenziano una dinamica demografica per molti versi in continuità con quella dei recenti anni post-pandemici. Insieme a un calo contenuto della popolazione residente, che peraltro continua a invecchiare, alla conferma di una dinamica naturale fortemente negativa, i cui effetti vengono attenuati da una

studi che hanno analizzato il nesso tra i fattori socio-economici che hanno storicamente inciso sulla denatalità⁴ ed elementi di carattere socio-culturale. Livi Bacci (2001), ad esempio, ha proposto riflettere sui motivi per cui quella che definisce “la sindrome del ritardo” che caratterizza il contesto europeo si declini con particolare intensità nel contesto italiano. Una delle ragioni, a suo avviso, sta nel fatto che in Italia è tuttora dominante un welfare “a carattere familista” (Da Roit, Sabatinelli 2005) che rallenta i percorsi di autonomia dei nuovi nuclei famigliari e, quindi, anche della filiazione. Dalla Zuanna (2006) rimarca il fatto che la cronica assenza di adeguati strumenti di conciliazione e pari opportunità tra i generi (cfr. anche Saraceno, Naldini 2011) si combina con un cambiamento dei legami intergenerazionali. Dal suo punto di vista, il desiderio di autorealizzazione dei genitori si intreccia con un accresciuto senso di responsabilità nei confronti dei figli: questo porta a scegliere di ridurre il numero, proprio per garantire sicurezza, benessere e ascesa sociale a tutti i componenti del nucleo familiare.

In questo scenario si inserisce il tema della fecondità delle cittadine straniere, la cui prolificità è stata alla base del barlume di “primavera demografica” osservato nei primi anni Duemila⁵. Proprio la sua natura temporanea,

dinamica migratoria più che positiva, e alla progressiva contrazione della dimensione media delle famiglie, il 2024 aggiunge alcuni elementi. Da un lato, si raggiunge il minimo storico di fecondità: con 1,18 figli per donna viene superato il minimo di 1,19 del 1995, anno nel quale sono nati 526mila bambini contro i 370mila del 2024. Dall'altro, la speranza di vita supera i livelli pre-pandemici, pari a 83,4 anni, quasi 5 mesi di vita in più rispetto al 2023. Infine, aumentano gli espatri di cittadini italiani (+20,5% sul 2023) e si raggiunge un nuovo massimo di acquisizioni della cittadinanza italiana (217mila acquisizioni nel 2024, superiori alle 214mila del 2023), a cui si affianca comunque l'importante crescita della popolazione straniera residente (+ 3,2% rispetto al 2023) (ISTAT 2024).

- 4 Quali, ad esempio, lo sviluppo economico tardivo e differenziato a livello regionale e le difficoltà legate al mercato del lavoro, abitativo e creditizio (cfr. Bettio Villa 1993, Campiglio 1996).
- 5 Il rapporto ISTAT 2003 sulla natalità mette in evidenza due punti, rispettivamente di carattere storico e metodologico. Da un lato ricorda che il recupero in termini di natalità dopo il minimo storico di 1,19 figli per donna registrato nel 1995 è da attribuire in gran parte al contributo delle donne straniere. Tuttavia, se nel 2006 il tasso di fecondità delle donne straniere era pari a 2,79 figli per donna, questo è andato gradualmente diminuendo sino a raggiungere il valore di 1,87 nel 2022, valore comunque leggermente più alto rispetto a quello delle donne italiane tra i 15 e i 49 anni, pari a 1,24 figli per donna (ISTAT 2023).

però, ha indotto gli studiosi a propendere per il “principio assimilativo”⁶, ossia a ritenere che anche in Italia le famiglie immigrate tendano ad assumere, già nel breve periodo, un comportamento riproduttivo convergente con quello delle famiglie autoctone. Tuttavia, verificare questa tendenza dilatando gli archi temporali oltre la prima generazione di migranti risulta particolarmente difficile dal punto di vista statistico, per via del graduale aumento delle acquisizioni di cittadinanza tra la popolazione di origine straniera (ISTAT 2023).

Per comprendere le possibili evoluzioni dei comportamenti riproduttivi attraverso le generazioni con background migratorio tornano utili le indagini svolte in contesti con una più profonda storia di immigrazione. Queste mostrano che il “paradigma assimilativo” non solo è difficilmente verificabile, ma anche potenzialmente riduttivo rispetto agli scenari che possono configurarsi nel divenire storico e biografico delle popolazioni. Le ricerche condotte negli Stati Uniti, per esempio, hanno evidenziato che l’“effetto migrazione” (ovvero i limiti alla procreazione dati dalle difficoltà immediatamente conseguenti al processo migratorio) può essere temporaneo e, nel lungo periodo, le donne possono pienamente riacquistare la prolificità desiderata (Massey, Mullan 1984; Carlson 1985; Ford 1990). Gli studi sui comportamenti riproduttivi delle minoranze, come quelle afroamericane o latine, hanno inoltre rilevato tassi di fecondità non sempre direttamente connessi con aspetti socio-economici e di segmentazione sociale (Wilson 1987, Glusker 2003). Le teorizzazioni che ne derivano sollecitano a riflettere su come le esperienze migratorie, i percorsi di mobilità sociale e le scelte riproduttive si intreccino tra loro in maniera modulare e complessa, anche sulla base di valutazioni e istanze soggettive.

6 Dal paradigma assimilationista sono derivate alcune teorie che ne hanno ampliato e integrato le possibili configurazioni in termini di tendenze demografiche. La teoria “dell’adattamento” (Schorl 1990) attribuisce rilevanza al profilo demografico e socioeconomico degli immigrati e del contesto di approdo e vede già la prima generazione di stranieri – soprattutto se giovani, istruite e occupate – come tendenzialmente indotta a generare un numero di figli convergente con quello delle donne native. La “teoria della selezione” (Kahn 1988, Hervitz 1985) fa riferimento invece al fatto che a muoversi sono persone che, per diverse ragioni, si discostano dalla media nazionale del paese di origine: già prima di partire, i loro comportamenti riproduttivi non sono dissimili da quelli del contesto di arrivo, grazie ad una sorta di socializzazione anticipatoria e comportamenti familiari consoni ad attese di mobilità e status (Zarate, Zarate 1975).

Come ricorda Decimo (2008), la procreazione investe primariamente il piano personale, la rappresentazione del sé e della propria continuità nei legami generazionali. Perciò, il “potenziale riproduttivo” dei gruppi sociali rimane in parte imponderabile e imprevedibile: i desideri e le scelte di filiazione possono persistere o svanire non solo sulla base di elementi di sicurezza sociale, ma anche di “bisogni individuali e immateriali, ossia relazionali, affettivi e di identificazione sociale” (*Ibidem*, p. 324). L'analisi proposta nei prossimi paragrafi muove da questi stimoli e interrogativi. Basandosi sulle narrazioni delle donne incontrate nella ricerca, metterà in luce i modi in cui i percorsi procreativi si articolano all'interno di storie di mobilità, cercando di osservare sia i modelli culturali sia le motivazioni personali su cui si appoggiano. In particolare, la riflessione sarà centrata sui “margini di scelta”, relativi non solo all'avere o non avere figli ma anche al loro numero, ai tempi e alle condizioni considerate adeguate alla filiazione. La messa a confronto delle prospettive di diverse generazioni della diaspora consentirà infine di osservare come le “culture della fecondità” (D'Aloisio 2007) possano ibridarsi e intrecciarsi tra loro nelle traiettorie familiari o biografiche.

La costruzione sociale del desiderio di maternità

La migrazione ghanese costituisce uno dei principali flussi dall'Africa Subsahariana in Italia. Le prime presenze si registrano a partire dagli anni Ottanta e sono prevalentemente maschili, mentre il numero di donne è andato gradualmente aumentando dagli anni Novanta in poi, soprattutto attraverso i ricongiungimenti familiari⁷. Gli studi dedicati alla mobilità femminile hanno mostrato che il capitale socio-economico acquisito attraverso la migrazione ha ampliato le possibilità di negoziazione di ruoli, responsabilità e doveri, tanto nella rete parentale quanto nella coppia coniugale (Manuh 2001). Tuttavia, idee di sottomissione e domesticità femminile, incluse quelle relative alla riproduzione, continuano ad essere plasmate e

⁷ Le prime presenze si registrano prevalentemente nel Sud Italia. Tra la fine degli anni Ottanta e i primi anni Novanta, anche grazie alle possibilità di regolarizzazione introdotte dalla Legge Martelli, molte persone si sono trasferite verso le città industrializzate del Nord. Dal 2000 in poi, molti individui, o interi nuclei familiari, si sono trasferiti in altri paesi europei, anche a seguito della crisi economica del 2008 (cfr. Altin 2017, Marabello 2019).

trasmesse, per esempio nei contesti religiosi (Van Dijk 2002; Newell 2005) o associativi (Marabello 2015). La maternità emerge tuttora come un importante polo identitario per le donne primo-migranti e, assieme al lavoro, concorre alla costruzione sociale di nozioni di rispettabilità femminile (Altin 2017; Boni 2002). Molte delle aspettative sulle e delle donne – veicolate anche nelle relazioni intergenerazionali – fanno infatti riferimento a modelli di successo declinati simultaneamente su assi produttivi e riproduttivi (Scarabello 2024a). I legami transnazionali, inoltre, possono amplificare le pressioni rispetto ai tempi e ai modi della filiazione, ma anche divenire fonti di supporto materiale o spirituale alla procreazione. Questa ambivalenza è emersa con chiarezza nelle interviste realizzate con donne della prima generazione, come cercherò di mostrare nei paragrafi che seguono ripercorrendo le narrazioni di alcune tra loro.

Yaa, attualmente sessantacinquenne, è giunta in Italia con il marito all'inizio degli anni Novanta. Poco dopo il suo arrivo, ha esperito due aborti spontanei e, solo grazie ad un intenso accompagnamento medico, è riuscita, qualche tempo dopo, a dare alla luce i suoi due figli. Questo percorso, segnato da fatiche e da gioie, è stato condiviso solo parzialmente con la famiglia di origine in Ghana. Quando è rimasta incinta la prima volta, Yaa, consapevole delle sue condizioni di salute precarie, ha infatti deciso di non informare l'anziana madre, per tutelarla dalla tristezza che poteva derivare da un esito negativo della gravidanza. Al secondo concepimento, però, la notizia è circolata nelle reti familiari per via di una visita inaspettata del fratello. "Quando mia mamma l'ha saputo ha fatto un ballo di gioia!" racconta. La perdita del bambino è avvenuta qualche settimana dopo e, a quel punto, Yaa ha dovuto trovare il modo di parlare direttamente con la madre:

L'ho chiamata e le ho detto: guarda, proveremo ancora... e lei mi ha risposto: "me lo devi dire subito la prossima volta, così comincio pregare". E così è stato. La volta dopo l'ho informata subito e lei mi ha detto "Vedrai che andrà tutto bene, siamo qui a pregare per te!". Ed è andata proprio così. Noi siamo molto credenti⁸.

8 Intervista con Yaa, 65 anni, 12/10/2022, Nord Italia. Per tutelare la *privacy* delle interlocutrici della ricerca, i nomi usati nel testo sono fittizi e le indicazioni del luogo di residenza generiche.

Il sostegno spirituale ricevuto dalla famiglia di origine è stato “ricambiato” qualche anno dopo, quando un cugino, residente in Ghana e sposato da diversi anni, ha scoperto di avere un problema di infertilità. A quel punto, i familiari in diaspora si sono mobilitati per fornire alla coppia il denaro necessario per accedere alla procreazione medicalmente assistita, rendendo così la filiazione un progetto condiviso e compartecipato:

Noi, come cugini, li abbiamo aiutati e lo abbiamo vissuto come un progetto di famiglia in cui tutti abbiamo voluto investire. Per fortuna è andata bene, anche loro sono contenti. È diventato un progetto di unione: lui ci mandava le ecografie, ci teneva aggiornati e ci ha resi partecipi perché tutti abbiamo contribuito economicamente⁹.

Nei circuiti affettivi che collegano i due versanti della migrazione sono state veicolate risorse, materiali e immateriali, che hanno limitato il rischio di fratture riproduttive o di vite senza prole, rimarcando l'importanza assunta dai cicli riproduttivi anche in reti familiari dislocate. Proprio tale rilevanza può indurre ad agire pressioni sulle coppie e sulle donne in merito alle scelte di filiazione che, come spiega Yaa, talvolta condizionano il benessere emotivo e sociale dei singoli:

La nostra cultura vuole che, se sei sposata, devi avere dei figli. Se non sei sposata, ti chiedono: ma quand'è che ti sposti e avrai figli? Danno per scontato che, se sei donna, ti devi sposare e avere figli. Anche adesso, che le donne studiano di più, puoi avere successo e tutto, ma ad un certo punto la società ti guarda... È un'aspettativa, un punto che devi raggiungere. Se non riesci a raggiungere quel punto, arriva un momento in cui tu stesso non vivi bene, perché proprio è un'aspettativa radicata nella società¹⁰.

Tale affermazione, pur restituendo una rappresentazione statica e parziale della società ghanese e diasporica contemporanea, rimanda a processi di costruzione sociale del desiderio di maternità, tuttora attivi in diversi contesti socio-culturali. La maternità viene rappresentata, infatti, come un orizzonte inevitabilmente desiderabile, indipendentemente dallo status sociale, dal

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

livello di istruzione, dal ruolo professionale e dai luoghi di vita. Tuttavia, proprio i percorsi di mobilità, sociale e/o geografica, possono amplificare interrogativi e spazi di riflessività sui propri progetti di vita e, quindi, costituire occasioni per negoziare, o conciliare, traiettorie di realizzazione personale con aspettative di riproduzione. Nel caso delle mie interlocutrici, questo sembra avvenire sullo sfondo di una retorica che non lascia molti margini di scelta:

Non esiste la scelta di non avere figli in Africa. Non esiste. O hai problemi, come nel caso di una mia carissima amica che non ha figli, e allora non è una scelta. Se non hai problemi, nella nostra cultura è impensabile decidere¹¹.

Nonostante un'apparente dimensione normativa e prescrittiva, i racconti delle donne mostrano come le scelte di filiazione si articolino attorno a molteplici aspetti, relativi non solo al diventare o meno madri, ma anche al numero di figli/e, nonché ai tempi e alle condizioni considerare adeguate. La variabilità dei posizionamenti e delle valutazioni soggettive fa luce sulla dimensione socialmente e biograficamente situata della maternità, ricordando come essa venga ridefinita e riappropriata anche, e soprattutto, sulla base di desideri, attitudini e progettualità individuali.

Negoziare e ripensare il numero di figli/e

Uno degli aspetti attorno a cui possono ruotare le decisioni riguarda il numero dei figli. Come già messo in luce da un'ampia letteratura che si è appoggiata al paradigma assimilazionista e che ha analizzato "l'effetto migrazione" sui comportamenti riproduttivi (Massey, Mullan 1984; Carlson 1985; Ford 1990), le traiettorie di alta o bassa fecondità possono essere strettamente intrecciate con l'esperienza migratoria. Tra le donne della prima generazione, che hanno migrato in età adulta e fertile, non è infrequente il riferimento alla scelta, o all'intenzione, di ridurre il numero di figli rispetto a quanto desiderato prima di lasciare il paese di origine. La motivazione spesso adotta fa riferimento alle difficoltà della migrazione quali, ad esempio, l'assenza di reti sociali e la precarietà socio-economica. A queste, si

11 *Ibidem*.

aggiunge la tendenza alla maternità/genitorialità intensiva¹² tipica del contesto italiano e strettamente connessa all'inefficacia delle politiche di supporto alla conciliazione e alla natalità (Minello 2022). Come vedremo nei prossimi paragrafi, i processi decisionali relativi alla fecondità appaiono sempre situati e negoziati. Inoltre, in alcuni casi si collocano in continuità, in altri in discontinuità, con quanto immaginato per sé e per il proprio futuro prima di migrare.

Rose, una donna sessantenne che ha trascorso più di metà della sua vita in Italia, spiega che la scelta di avere pochi figli è diffusa e legittimata tra le connazionali della sua generazione in diaspora: "Ci sono tante persone che hanno scelte di fare pochi figli come me ma mai zero figli, nella nostra cultura non puoi dire che non vuoi avere figli"¹³. Le sue considerazioni rivelano una generale consapevolezza degli ostacoli incontrati dai genitori in migrazione, ma anche il persistere dell'idea che diventare genitori sia un passaggio necessario per la propria posizione sociale. Rose continua il racconto sottolineando l'importanza di pianificare il numero dei figli utilizzando metodi considerati adeguati anche dal punto di vista della religione, che ha costituito una sfera molto significativa in tutta la sua storia personale:

Non è che, quando sei incinta dici basta e rompi la gravidanza. [...] Se non vuoi restare incinta devi proteggerti e questo non è un problema per la Chiesa. Qualcuno ha detto che è peccato, ma Gesù ci ha dato la sapienza: non puoi fare figli, figli, figli e poi farli soffrire¹⁴.

Rose ha scelto di concludere la sua traiettoria riproduttiva con la seconda gravidanza e questo ha comportato un'intensa negoziazione con il marito che premeva per un terzo figlio. In questo percorso, ha giocato un ruolo importante la madre di Rose, residente in un grande contesto urbano ghanese e proveniente da una famiglia di classe media. L'anziana donna ha ricordato a Rose l'importanza di bilanciare accuratamente i carichi familiari con le aspirazioni di realizzazione personale. Supportandola nella decisione

12 Sul concetto di genitorialità intensiva, inteso come modello di "buona genitorialità" promosso nelle società euro-americane, si veda, ad esempio, Furedi (2001) e Mattalucci (2017).

13 Intervista con Rose, 62 anni, 13/12/2022, Nord Italia.

14 *Ibidem*.

di non voler una terza gravidanza, ha saputo mantenere una complicità con la figlia, basata su una condivisione di idee sul ruolo della donna, mantenuta nonostante la distanza, la differenza di età e dei contesti di vita:

Mio marito mi ha fatto molte pressioni, ne voleva almeno un terzo, desiderava un maschio. Lo voleva tanto, ha litigato tanto con me perché ne voleva ancora. E allora mia mamma mi ha sostenuto e mi ha detto: no, non farne più perché, se fai tanti bambini, non riesci a fare tante altre cose, come comprare la casa o la macchina, sei occupata con bambini tutta la tua vita. Io sono una persona a cui piace la vacanza, i viaggi, lei lo sapeva e mi diceva: con il tuo carattere, non riesci a fare tanti bambini, fanne solo due e basta¹⁵.

In altri casi, si riscontra un divario più marcato tra i desideri e i vissuti di procreazione precedenti e successivi alla migrazione. Ama è una donna di circa sessant'anni, ha sei figli, l'ultimo dei quali è nato in Italia, paese dove risiede dai primi anni Novanta. Proviene da una famiglia benestante e ben inserita nel mondo professionale e politico ghanese. Riflettendo sulla sua vita in Ghana, riconosce che la scelta di avere una prole numerosa non è stata particolarmente pianificata o pensata: è avvenuta in continuità con modelli familiari di alta fecondità¹⁶, ma anche in coerenza con il suo personale amore per l'infanzia. Il desiderio di "essere circondata da bambini" ha risposto inoltre ad un bisogno di sentirsi "meno sola" durante i lunghi periodi di assenza del marito, pastore di una chiesa metodista e spesso impegnato in trasferte. Fino al raggiungimento dell'età scolare, Ama e i figli hanno seguito il marito nelle regioni a cui veniva assegnato. Col passare degli anni, i maggiori sono stati affidati ai nonni materni per poter garantire continuità alla loro istruzione. Sempre per questa ragione, i primi tre sono rimasti in Ghana quando la chiesa ha proposto al marito il trasferimento in Italia. Ama ha portato con sé i due figli minori, di cinque anni e sette anni e, dopo qualche anno, rimane nuovamente incinta e dà alla luce la sesta figlia. Riflettendo sulle sue maternità, vissute sia in Ghana che in Italia, Ama sostiene che la differenza tra le due esperienze sia stata tale da aver avuto la sensazione di "essere diventata madre per la prima volta in Italia":

15 Intervista con Ama, 62 anni, 15/02/2022, Nord Italia.

16 *"My mum have 4, and I have 6! I have more than my mom!"* Ha affermato nel corso di un'intervista. In linea con Ranisio (2007) e Blanpain (2007), per "alta fecondità" intendiamo la scelta di avere un numero di figli che va dai tre figli in su.

When I was in Ghana, it was not difficult to have so many children: there you always have people around, and people help. Children were always around me, but I always had help. It was easier than here to raise children. They only one I have here, that one it was like I did not give birth before. Because here in Italy you are alone¹⁷.

Nel paese di origine aveva infatti accesso a numerose risorse sociali, oltre a quelle strettamente familiari: grazie al ruolo del marito, poteva infatti contare su reti di supporto comunitarie. Inoltre, essendo lei sarta di professione, poteva lavorare con orari flessibili, coinvolgendo anche altre figure femminili nell'accudimento dei bambini. In Italia non è stato possibile ricostruire queste condizioni: dopo la nascita dell'ultima bambina, ha lasciato l'impiego da operatrice socio-sanitaria per occuparsi esclusivamente del lavoro domestico. Nonostante queste difficoltà, l'articolarsi della sua traiettoria riproduttiva tra Ghana e Italia le ha comunque consentito di avere numerosi figli, come aveva sempre desiderato. Altre donne, invece, hanno dovuto rinunciare a questa aspirazione, come racconta Esther, cinquantenne e attualmente madre di due adolescenti:

Quando sono arrivata in Italia, nei primi tempi avevo la “mentalità dell’Africa” e ho pensato: “Ah, sarà bellissimo, qui in Europa posso fare dieci figli!” Però quando fai un figlio, due figli... allora ti accorgi che è diverso, bisogna andarci piano perché non è facile: a chi lasci il bambino? Il bambino deve andare a scuola, devi seguire i suoi compiti, le riunioni, tutto. O lavori, o stai casa col bambino. È così [...]. Mi dispiace non avere tanti figli, ma ho capito che qui non era per me possibile averne più di due¹⁸.

Il divenire madre per la prima volta in migrazione ha comportato l'incontro con una “mentalità”, ma anche con modelli educativi e sistemi di welfare che hanno portato a porre sotto attenta valutazione non solo il numero dei figli, ma anche i tempi e le condizioni su cui fondare le proprie scelte procreative.

17 Intervista con Ama, 62 anni, 22/02/2023, Nord Italia.

18 Intervista con Esther, 51 anni, 08/11/2022, Nord Italia.

Valutare i tempi e le condizioni “giuste” per la filiazione

L'enfasi sulla necessità di valutare i tempi e le condizioni “giuste” per la filiazione emerge con particolare intensità nei racconti delle donne italo-ghanesi più giovani. Molte di queste sono nate o cresciute in Italia, spesso ne sono diventate cittadine, pur rimanendo in contatto con reti locali e transnazionali plurali. Da un lato, il contesto sociale e lavorativo italiano le porta ad interrogarsi su quali tappe di autonomia sia necessario raggiungere prima per intraprendere la carriera genitoriale. Dall'altro, il background migratorio – che ha permesso loro di confrontarsi con modelli genitoriali diversificati – stimola riflessioni, ma anche tensioni, nel confronto sia con le generazioni più anziane della diaspora, sia con il tessuto sociale locale.

Durante un evento organizzato da un'associazione di donne ghanesi ho incontrato Efiā, trentenne, nata in Italia, giurista in formazione e attualmente dipendente di un ente pubblico. Nel corso di una conversazione, Efiā sottolinea l'importanza di questi momenti di aggregazione poiché sono occasioni per affrontare temi, come la salute mentale e la violenza di genere, utili per accrescere la consapevolezza sulla condizione femminile anche tra le donne più anziane e che abitualmente costituiscono la maggior parte delle partecipanti. Nonostante l'entusiasmo per l'iniziativa e l'affetto che molte delle presenti le dimostrano in vari momenti del meeting, Efiā continua ad avere la sensazione di “essere fuori posto”. Percepisce degli sguardi intrusivi, che scrutano il suo modo di essere donna e che la portano continuamente ad interrogarsi su come, e quando, riuscirà a conciliare la carriera lavorativa con quella riproduttiva.

Vedi, io comunque qui mi sento sempre un po' fuori posto... ho trent'anni e so che molte donne qui si domandano perché non sono ancora sposata e perché non ho ancora figli... Non basta spiegare che lavoro a tempo pieno e che non ho ancora trovato la persona giusta¹⁹.

Appoggiandosi all'idea di “amore romantico” (Menin 2012) come base per sue scelte coniugali, e alla concezione dei tempi genealogici tipici del contesto italiano, Efiā mi spiega, e ribadisce a sé stessa, che al momento non si trova nelle condizioni di poter costruire un nucleo familiare. Si sente

19 Nota etnografica, 30 anni, 5/10/2024, Nord Italia.

infatti stretta tra le impellenze economiche e il desiderio di terminare il percorso universitario interrotto qualche anno prima. Ritiene inoltre di essere priva di una rete familiare solida e di un partner con cui condividere un progetto di filiazione: non può che dare priorità alla professione e aspettare che “arrivi il momento e la persona giusta”. Si tratta di un’attesa (Massa 2024) operosa, che rimanda a quel “calcolo attento dei tempi, delle modalità e delle opportunità procreative” che caratterizzano i comportamenti riproduttivi nell’Italia contemporanea (D’Aloisio 2007, p. 23).

Per come ne parlano alcune delle mie interlocutrici più giovani, la questione delle scelte riproduttive si pone infatti come una costante ricerca di equilibri (Massa, Scarabello 2024). Ovvero, emerge un tentativo di bilanciamento tra scelte di procreazione e mantenimento del grado di stabilità e sicurezza sociale, spesso difficilmente conquistato nel corso della storia di migrazione familiare. Come per molti altri potenziali genitori che non possono beneficiare di prosperità garantita a priori dalla famiglia di origine, sono valutazioni che riguardano questioni socio-economiche, carriere lavorative, accessibilità ai servizi educativi e di welfare in generale. Nanà, nata in Italia, sposata e madre di un bambino, racconta l’intreccio di emozioni e valutazioni che hanno accompagnato la gravidanza del primogenito. Si è trattato di un periodo pregno di gioia e amorevolezza, ma anche di un’incessante ricerca di informazioni sulle tutele contrattuali, sulle possibilità di accesso ai nidi e segnata, infine, da un’inattesa diagnosi che ha costretto la donna ad un periodo di riposo forzato e poi ad un parto cesareo programmato. Nanà ripercorre con estrema serenità tutti questi delicati passaggi, tuttavia il suo racconto diventa rancoroso quando descrive quella che lei ritiene una mancanza di delicatezza, riscontrata in alcuni ambienti della collettività ghanese:

Sono andata nella chiesa che frequentavo prima di rimanere incinta e una donna anziana, quando ha visto il bambino, invece di complimentarsi mi ha chiesto: “Beh, adesso vediamo quando farai il secondo!” senza nemmeno sapere quello che ho passato. Secondo me le persone qui sono diventate più tolleranti sui tempi per il matrimonio, ma appena sei sposata si aspettano figli, figli e figli, non solo uno...²⁰

20 Intervista con Nanà, 32 anni, 15/03/2023, Nord Italia.

Le fatiche, le insicurezze e i rischi di fratture (Mattalucci 2017) insiti nei percorsi riproduttivi non sempre trovano immediata comprensione negli spazi pubblici, dove possono continuare a venire agite aspettative e pressioni relative a modelli di genere e maternità. Le scelte relative ai tempi e ai modi del divenire madre, pur attendendo in primis alla sfera personale, inevitabilmente impregnano anche le interazioni con reti sociali più ampie che trasferiscono pressioni, abitudini e attitudini alla procreazione e alla genitorialità (Bernardi, Hutter 2007; Bernardi Klärner 2014).

Se, da un lato, l'approccio alla riproduzione di Efia e Nanà si allinea con le tendenze demografiche del loro principale contesto di vita, ovvero l'Italia, il vissuto di altre coetanee può essere maggiormente influenzato da modelli osservati in reti familiari transnazionali e diasporiche. Non stupisce, quindi, che nelle riflessioni sui modi di fare famiglia talvolta emerga un riferimento a categorie di italianità e africanità: "La mia è una maternità molto africana!" afferma Sarah, nata in Italia e madre di quattro figli, tra uno e i dodici anni di età. L'aspetto interessante sotteso in questa affermazione non è tanto il tentativo di tipizzare i comportamenti riproduttivi sulla base di categorie identitarie, cosa che può indurre a scivolose essenzializzazioni ed esotizzazioni. Al contrario, l'uso di queste categorie lascia intravedere possibili forme di ibridazione di culture della fecondità, in particolare nei modi in cui vengono interpretate e motivate le scelte procreative. Questo processo si rende particolarmente evidente nelle riflessioni di coloro che hanno operato scelte di alta fecondità discostandosi, perciò, dai trend demografici dell'Italia contemporanea.

Mobilità e alta fecondità tra le giovani generazioni

Sarah, quarantenne, è nata in Italia da genitori di origine ghanese. Dopo la laurea, ha lavorato per qualche anno, poi si è sposata e ha avuto quattro figli. Il marito, cresciuto in Ghana, è rimasto per un breve periodo in Italia per poi trasferirsi in un altro paese europeo, dove vorrebbe riunificare il suo nucleo familiare. Ora che anche l'ultimo figlio ha iniziato la scuola, Sarah vorrebbe trovare un nuovo impiego ed emigrare potrebbe portare nuove occasioni di riqualificazione e reinserimento professionale. La incontro in un periodo in cui sta maturando questa scelta, valutandone i pro e i contro e facendo un bilancio degli anni passati. Un po' si rammarica per non aver

iniziato prima la sua traiettoria riproduttiva, cosa che, a suo avviso, le avrebbe consentito di reinserirsi nel mercato del lavoro prima dei quarant'anni. Nella sua riflessione, il tema dei tempi della filiazione emerge come aspetto cruciale, anche in termini di conciliazione con la carriera professionale. Il numero dei figli, invece, non viene considerato un ostacolo alla realizzazione personale. Sarah è consapevole del carico fisico, emotivo e mentale che la cura dei figli comporta; tuttavia, colloca le sue scelte di un quadro di priorità e le accompagna con un approccio emotivo che lei collega al suo background "africano".

È per via della mia africanità che io non vivo nella paura di come mantenerli, ma più nella paura di come crescerli: come educarli, come farli vivere bene con le loro identità multiple, come insegnare loro un po' di disciplina²¹.

Sarah sente di aver attinto a diversi modelli di fare famiglia. Afferma che la famiglia di origine, altrettanto numerosa, le ha trasmesso la capacità di affrontare il ruolo di madre senza sentirsi oppressa da urgenze di stabilità materiale e sapendo accettare, quindi, il margine di imprevisto insito nell'esperienza procreativa (cfr. Gribaldo 2016). Questo l'ha aiutata a ridimensionare le preoccupazioni, senza scivolare nella superficialità o nell'irresponsabilità. Con il marito, ad ogni nascita ha effettuato un ricalcolo delle risorse a disposizione, mantenendo fiducia nel futuro e nella possibilità di far spazio a nuove vite. Ritene che questo differenzi la sua esperienza da quella di altre persone che, secondo lei, si rifanno al "modello italiano":

La questione economica pesa meno per una famiglia africana e direi che questo vale anche qui e anche per me. Anch'io al lato economico non ci ho proprio pensato: quando ho conosciuto mio marito lavoravo, ho lavorato un annetto prima di rimanere incinta. Ma poi da lì siamo andati liberamente, senza dire: oh, non abbiamo i soldi, costa troppo. Io sinceramente ... boh, semplicemente non abbiamo mai pensato a questa cosa e nemmeno abbiamo mai pensato di contare sul supporto delle nostre famiglie. Vedo la differenza con l'altra mia sorella, sposata con un italiano, è proprio un modo diverso di costruire la famiglia: prima di fare i figli, hanno comprato la casa. Noi invece,

21 Intervista con Sarah, 40 anni, 28/03/2023, Nord Italia.

ghanese e ghanese, abbiamo fatto prima la famiglia. La casa in Ghana abbiamo cominciato a costruirla solo cinque anni fa²².

Sarah si identifica invece nel “modello italiano” quando descrive la sua concezione della responsabilità educativa e del ruolo genitoriale. Si descrive come una madre molto attenta e presente, tendente verso una maternità intensiva che la distanzia dallo stile dei genitori e, per certi versi, anche da quello del marito:

Io cerco di occuparmi del benessere anche emotivo dei miei figli, voglio coltivare le loro passioni, voglio che abbiano tutti gli stimoli, anche culturali, necessari: per questo li porto agli eventi e ai laboratori organizzati in zona, ci tengo alle loro attività sportive e quando posso cerco sempre di essere presente... Quando faccio questo, i miei genitori e i loro amici mi dicono, scherzando: guarda, ti stai proprio italianizzando²³!

Il racconto che Sarah offre di sé fa luce non solo sulle sue scelte esistenziali, ma anche sulle sue riflessioni in merito all'influenza dei contesti culturali di provenienza sui percorsi personali. Anche Rita, italiana di origine ghanese e madre di cinque figli, riflette sull'origine dell'intenso desiderio di maternità, percepito sin dai vent'anni e realizzatosi poco dopo. Tali interrogativi si intensificano in parte a causa delle reazioni di quanti, in Italia, consideravano “eccezionale” la sua prolificità, inducendola ad analizzare i modelli familiari osservati sia in Ghana che in Italia:

Io so che c'è l'idea che io abbia fatto tanti figli perché sono una donna africana. Eppure, io non ti so dire se è per questo che ho tanti figli, anche perché, dopo la separazione dei miei genitori, in Italia ho vissuto quasi da figlia unica. [...]. È vero che ho sempre desiderato avere tanti bambini e che ho sempre saputo che sarei diventata mamma: vedevo mia mamma con sei che la faceva così facile, mia nonna ne aveva dodici. Con i bambini non ti senti mai sola, hai sempre qualcuno. Tuttora però faccio fatica a rispondere quando mi dicono: come mai hai cinque figli? Per me è stato un percorso naturale, io sentivo proprio di essere portata e di essere nata per fare un po' la mamma, la mamma coccola, la mamma educatrice. E non ho mai avuto questo senso di paura. In

22 *Ibidem.*

23 *Ibidem.*

parte credo sia dipeso dalla giovane età, ma anche da come sono cresciuta: i miei hanno fatto sempre quadrare i conti ed è un po' quello che faccio con i miei figli... Non poter andare a mangiare una pizza o fare un viaggio in più non sono cose che, per me, possono determinare la scelta di avere una famiglia numerosa, o una famiglia felice, o una famiglia punto²⁴.

Rita ha trascorso parte dell'infanzia in Ghana. Questa esperienza, che ritiene una delle "scelte migliori" dei suoi genitori, le ha consentito di crescere immersa in famiglie numerose e di beneficiare di un'"influenza emotiva" (Bernardi, Klärner 2014) che ha nutrito la sua convinzione che sia possibile, oltre che bello, avere una prole numerosa. La vita in Italia, da figlia e da madre, le ha permesso poi di affinare strategie di gestione delle risorse e imparare a "non aver paura" della precarietà economica. Nella sua narrazione, viene rivendicata con forza la consapevolezza che ha guidato la sua traiettoria di maternità. Rita afferma di "aver fatto i figli con la testa", ovvero mantenendo una centratura sul sé, sui propri bisogni e sul suo stato di benessere mentale. Questo l'ha portata da un lato a pianificare tutte le gravidanze con il primo marito, dall'altro a scegliere di non averne nemmeno una con il secondo compagno, nonostante le loro condizioni economiche fossero molto buone:

Indipendentemente dal numero dei figli, per me è sempre stato importare dove e potere decidere per me. Avere un figlio è tanto impegnativo, non economicamente ma psicologicamente. Decidendo di non averne più, ho fatto una scelta difficile ma consapevole. Se non avessi fatto così, sarei stata una madre molto triste. Invece io adesso sono una persona e una madre felicissima²⁵.

Uno dei passaggi cruciali nel suo percorso di vita è stato il trasferimento in Ghana con i cinque figli. La decisione è stata presa dopo la separazione dal primo marito, ma è maturata negli anni precedenti, anche per via del crescente disagio manifestato dai bambini a causa dei processi di razzializzazione subiti in Italia (cfr. Scarabello 2024b): "In Ghana io mi sono scelta come donna, come mamma, come imprenditrice" afferma. Pur non nascondendo le difficoltà incontrate nel paese africano, qui Rita riesce a sentirsi "rappresentata" e rifuggire quegli sguardi pregni di interrogativi che, in Italia, cir-

24 Intervista con Rita, 42 anni, 14/02/2024 Nord Italia e Ghana.

25 *Ibidem*.

condavano lei, la sua maternità e i suoi bambini. Inoltre, ha potuto avviare un percorso di ascesa sociale, uscendo dalle dinamiche di stampo familistico che avevano caratterizzato fino a quel momento la sua vita di madre, in termini di supporto ma anche di vincoli. Una volta in Ghana, e in quanto madre single, ha pienamente assunto su di sé le responsabilità ma anche le scelte genitoriali, riscoprendo nuovi spazi e margini di azione:

In Italia ero supportata, ma dal contesto familiare e tutto ruotava attorno alla coppia. Mia suocera c'era, ma perché ero insieme al figlio. In Ghana nessuno mi conosceva, nessuno si interessava a chi ero e chi non ero. E mi sono resa conto che, se cadevo, cadevo con cinque figli; quindi, mi sono dovuta rimboccare le maniche ma ti assicuro che è stato molto facile. In Ghana ho realizzato che potevo fare qualunque cosa, anche da mamma single²⁶.

Riflessioni conclusive

Facendo leva sull'approccio biografico e cercando di osservare le tensioni e le contraddizioni insite nelle rappresentazioni e nelle esperienze procreative di donne della diaspora ghanese in Italia, questo contributo ha cercato di indagare la dimensione della scelta riproduttiva per come percepita, articolata e vissuta dalle donne stesse. Focalizzandosi perlopiù su vite di donne che sono diventate madri, ha posto al centro i significati che tale decisione/possibilità ha assunto nei vissuti individuali, nonché nei legami sviluppati nello spazio locale e transnazionale, anche nell'alternarsi delle generazioni. È stato possibile così fare luce sulla costruzione sociale del desiderio di maternità, in relazione alle "culture della fecondità" osservate e incorporate da donne di diversa età e che vivono, o hanno vissuto, in vari contesti sociali. Più che tipizzare queste "culture", e collocarle in una dimensione di alterità, la riflessione si è aperta ai molti interrogativi, e alle molte prospettive, che possono emergere nel momento in cui traiettorie migratorie, biografiche e riproduttive si intrecciano tra loro.

L'analisi si è dunque inserita nei "margini di scelta" individuati dalle persone che intraprendono la carriera genitoriale e che possono essere relativi, per esempio, al numero dei figli, ai tempi con cui metterli al mondo o in-

26 *Ibidem*.

terrompere i progetti di filiazione, alle reti e agli spazi su cui appoggiare la propria famiglia e la propria esperienza di maternità. È stato perciò possibile cogliere anche alcuni aspetti relativi alla pianificazione della riproduzione, pur senza entrare nel dettaglio dei metodi contraccettivi e di contenimento della fecondità. Le donne, infatti, rivendicano l'“aver fatto i figli con la testa”, valutandone e negoziandone la numerosità, le condizioni emotive, affettive e socio-economiche giuste, nonché ricalibrando risorse e priorità secondo logiche più o meno vicine a quelli che definiscono “il modello italiano” e “il modello africano”.

L'analisi ha inoltre cercato di mettere in dialogo tra loro esperienze plurali, sia per profili che per traiettorie riproduttive. Le protagoniste di questo contributo appartengono a generazioni diverse: alcune sono anziane e hanno vissuto la loro vita, e talvolta le loro esperienze di maternità, tra Ghana e Italia; altre, più giovani, sono nate e cresciute in Italia e hanno mantenuto, con intensità variabili, dei legami con il contesto di origine della famiglia. Le esperienze qui analizzate variano per alta e bassa fecondità e includono prospettive di persone che non hanno (ancora) esperito e scelto la procreazione. Questi molteplici approcci alla riproduzione travalicano inoltre le coorti generazionali, rendendo ancora una volta il quadro complesso e difficilmente modellizzabile sulla base della storia migratoria o dell'appartenenza nazionale. Proprio tale complessità ha consentito di far emergere i diversi modi in cui le soggettività femminili e materne possono venire costruite, ma anche i numerosi elementi che incidono nei percorsi e nelle "scelte" individuali. I modelli di fecondità possono venire variamente appropriati, scomposti e ricomposti, sulla base della storia di vita, ma anche delle condizioni socio-economiche, dei desideri, delle idee e delle aspirazioni per il futuro.

Guardando alla dimensione della mobilità, questa emerge come un elemento che condiziona le scelte riproduttive in un verso, o nell'altro. Nel caso delle generazioni primo-migranti, la migrazione appare come un processo che consente di perseguire aspirazioni di mobilità geografica ma anche sociale: l'attenta valutazione del numero dei figli può essere una delle strategie adottate per superare la precarietà socio-economica della prima fase della migrazione e, nel lungo periodo, garantire opportunità e risorse per la realizzazione di tutti i membri del nucleo, madri incluse. Nel caso delle generazioni successive, il desiderio o la necessità di percorrere una mobilità sociale ascendente può, similmente, comportare la scelta di posticipare, limitare o evitare scelte riproduttive. In ogni caso, vi è un'attenta valutazione

di quale sia “il momento giusto” per intraprendere progetti genitoriali e, quindi, un allineamento sulle “demografie della maternità” tipiche del contesto sociale e lavorativo italiano.

Tuttavia, proprio la memoria e le prospettive di mobilità geografica offrono anche la possibilità di attingere a risorse socio-culturali che, in alcuni casi, facilitano e alleggeriscono la scelta di diventare madre. Aprono, cioè, a processi di “delicata ibridazione” (D'Aloisio 2007, p. 50) di modelli parentali e di fecondità, nonché a contesti sociali che possono diventare di supporto, materiale o emotivo, alla maternità e che, probabilmente non a caso, si collocano spesso fuori dall'Italia.

Bibliografia

- Altin, R., (2017), Potere e politiche di genere: reti transnazionali di donne ghanesi tra empowerment e nuove dipendenze, in Marabello S., Pellecchia U., a cura di, *Capitali migranti e forme del potere*, Roma, CISU, pp. 47-72.
- Bernardi, L., Klärner, A., (2014), Social Networks and Fertility, *Demographic Research*, 30, pp. 641-670.
- Bernardi, L., Hutter, I., (2007), The Anthropological Demography of Europe, *Demographic Research*, 17, pp. 541-566.
- Bettio, F., Villa, P., (1993), Strutture familiari e mercati del lavoro nei paesi sviluppati. L'emergere di un percorso mediterraneo per l'integrazione delle donne nel mercato del lavoro. *Economia & Lavoro*, 27, pp. 3-30.
- Blanpain, N., (2007). Les conditions de vie des familles nombreuses, *Etudes et Résultats, DREES*, n. 555, pp.2-8.
- Bledsoe, C. H., (2002) *Contingent Lives: Fertility, Time, and Aging in West Africa*, Chicago, University of Chicago Press.
- Boni, S., (2002), The Encompassment of the Autonomous Wife. Hierarchy in Akan Marriage (Ghana), *Anthropos*, 97, 1, pp. 55-72.
- Campiglio, L., (1996), *Il costo del vivere*, Bologna, Il Mulino.
- Carlson, E.D., (1985), The Impact of International Migration upon the Timing of Marriage and Childbearing, *Demography*, 22, 1, pp. 61-72.
- Colen, S., (1986), With Respect and Feelings: Voices of West Indian Domestic Workers in New York City, in Cole, J.B., a cura di, *All American Women: Lines that Divide, Ties that Bind*, New York, Free Press, pp. 47-70.

- Colen, S., (1995), Like a Mother to Them: Stratified Reproduction and West Indian Childcare Workers and Employers in New York, in Ginsburg, F., Rapp, R., a cura di, *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction*, Berkeley (CA), University of California Press, pp. 78 -102.
- Coast, E., Hampshire, K.R., Randall, S.C., (2007), Disciplining Anthropological Demography, *Demographic Research*, 16, 16, pp. 493-518.
- D'Aloisio, F., (2007), Introduzione. Antropologia e riproduzione, in D'Aloisio, a cura di, *Non sono tempi per fare figli. Orientamenti e comportamenti riproduttivi nella bassa fecondità italiana*, Roma, Guerini scientifica.
- Da Roit, B., Sabatinelli, S., (2005), Il modello mediterraneo di welfare tra famiglia e mercato, *Stato e mercato, Rivista quadrimestrale*, pp. 267-290
- Decimo, F., (2008), Immigrazione, riproduzione e identità: prospettive di ricerca sulla fecondità degli stranieri in Italia, *Polis*, 22, 2, pp. 307-332.
- Dalla Zuanna, G., (2006), Mobilità sociale e fecondità, in Fazio, I., Lombardi, D., a cura di, *Generazioni. Legami di parentela tra passato e futuro*, Roma, Viella.
- Ford, K., (1990), Duration of Residence in the United States and the Fertility of US Immigrants, *International Migration Review*, 24, 1, pp. 34-68.
- Furedi, F., (2001), *Paranoid Parenting: Abandon your Anxieties and be a Good Parent*, London, Allen Lane.
- Gribaldo, A., (2016), Migrazione e fecondità: note su modernità e scelte riproduttive, *L'Uomo Società Tradizione Sviluppo*, 41, 1, pp. 31-56.
- Glusker, A., (2003), *Fertility Patterns of Native and Foreign Born Women. Assimilating to Diversity*, New York, LFB.
- Johnson-Hanks, J., (2002), The Modernity of Traditional Contraception, *Population and Development Review*, 28, 2, pp. 229-249.
- Kertzer, D.I., Fricke T., eds., (1997), *Anthropological Demography: Toward a New Synthesis*, Chicago, University of Chicago Press.
- Krause, E. L., (2001), "Empty Cradles" and the Quiet Revolution: Demographic Discourse and Cultural Struggles of Gender, Race, and Class in Italy, *Cultural Anthropology*, 16, 4, pp. 576-611.
- Krause, E., (2005), *A Crisis of Births. Population Politics and Family Making in Italy*, Belmont, Thomson/Wadsworth.

- Hervitz, H.M., (1985), Selectivity, Adaptation or Disruption? The Effects of Migration of Fertility: The Case of Brazil, *International Migration Review*, 19, 2, pp. 293-317.
- ISTAT, (2023), *Report sulla natalità e fecondità della popolazione residente, anno 2022*, Roma. Disponibile qui: <https://www.istat.it/wp-content/uploads/2024/10/Natalita-in-Italia-Anno-2023.pdf>. Ultimo accesso: 22/07/2025.
- ISTAT, (2024), *Indicatori demografici, anno 2024*, Roma. Disponibile qui: https://www.istat.it/wp-content/uploads/2025/03/Indicatori_demografici_2024.pdf. Ultimo accesso 22/07/2025.
- Johnson-Hanks, J., (2007), What Kind of Theory for Anthropological Demography?, *Demographic Research*, 16, pp. 1-26.
- Kahn, J.R., (1988), Immigrant Selectivity and Fertility Adaptation in the United States, *Social Forces*, 67, 1, pp. 108-128.
- Livi-Bacci, M., (2001), Too Few Children and Too Much Family, *Daedalus*, 130, 3, pp. 139-155.
- Manuh, T., (2001), Ghanaian Migrants in Toronto, Canada: Care of Kin and Gender Relations, *Research Review*, 17, 2, pp. 17-26.
- Marabello, S., (2015), Ghanaian Migrants to Italy as Agents of Change? Making Sense of Gender Hierarchies and Development Discourses, *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*, 40, 1, pp. 35-54.
- Massa, A., (2024), Attese di maternità. Storie di donne non (ancora) madri nella diaspora eritrea in Italia, *Antropologia*, 11, 1, 127-147.
- Massa, A., Scarabello, S., (2024), Introduzione. Maternità e migrazioni: temporalità, rappresentazioni, equilibri, *Antropologia*, 11,1, pp.7-21.
- Massey, D.S., Mullan, B.P., (1984), A Demonstration of the Effect of Seasonal Migration on Fertility, *Demography*, 21, 4, pp. 501-517.
- Mattalucci, C., (2017), Introduzione. Riprodursi: corpi, relazioni e vincoli istituzionali, in Mattalucci C., a cura di, *Antropologia e riproduzione. Attese, fratture e ricomposizioni della procreazione e della genitorialità in Italia*, Milano, Raffaello Cortina Editore, pp. IX-XLVII.
- Menin, L. (2012), Promesse e tradimenti del sogno d'amore. Soggettività di genere e trasformazioni sociali in Marocco, in Mattalucci, C., a cura di, *Etnografie di genere. Immaginari, relazioni e mutamenti sociali*, Campospinoso, Altravista.
- Minello, A., (2022), *Non è un paese per madri*, Bari, Laterza.

- Newell, S., (2005), Devotion and Domesticity: the Reconfiguration of Gender in Popular Christian Pamphlets from Ghana and Nigeria, *Journal of Religion in Africa*, 35, 3, pp. 296-323.
- Petrovich Njegosh, T., (2023), La teoria della sostituzione etnica in Italia: una narrazione razzista e sessista, *From the European South*, 12, pp.105-122.
- Ranisio, G., (2007), Tre e più figli. Le nuove famiglie numerose oggi, in D'Aloisio, F., a cura di, *Non sono tempi per fare figli. Orientamenti e comportamenti riproduttivi nella bassa fecondità italiana*, Roma, Guerini scientifica.
- Rapp, R., (2001), Gender, Body, Biomedicine: How some Feminist Concerns Dragged Reproduction to the Center of Social Theory, *Medical anthropology quarterly*, 15, 4, pp. 466-477.
- Saraceno C., Naldini M., (2011), *Conciliare famiglia e lavoro. Vecchi e nuovi patti tra i sessi e generazioni*, Bologna, Il Mulino.
- Scarabello, S., (2024 a), Madri che invecchiano, figlie che diventano madri. Aspirazioni, divergenze e mediazioni tra madri e figlie nella diaspora italo-ghanese, *Antropologia*, 11, 1, pp. 43-63.
- Scarabello, S., (2024 b), Be loud! Esperienze di maternità afroitaliana, tra nerezza, radicalità e spazi di cittadinanza affettiva, *Antropologia Pubblica*, 10, 1, pp. 145-174.
- Scheper-Hughes, N., Sargent, C., eds., (1998), *Small Wars. The Cultural Politics of Childhood*, Berkley, University of California Press.
- Schoorl, J.J., (1990), Fertility Adaptation of Turkish and Moroccan Women in the Netherlands, *International Migration*, 28, 4, pp. 477-495.
- Signorelli, A., (2007), Postfazione, in D'Aloisio, F., a cura di, *Non sono tempi per fare figli. Orientamenti e comportamenti riproduttivi nella bassa fecondità italiana*, Roma, Guerini scientifica.
- Solinas P.G., (2004), *L'acqua strangia. Il declino della parentela nella società complessa*, Milano, Franco Angeli.
- Wilson, W.J., (1987), *The Truly Disadvantaged: The Inner City, the Underclass, and Public Policy*, Chicago-London, University of Chicago Press.
- Van Dijk, R., (2002), Religion, Reciprocity and Restructuring Family Responsibility in Ghanaian Pentecostal Diaspora, in Bryceson, D. B., Vuorela U., eds., *The Transnational Family. New Frontiers and Global Networks*, Oxford, Berg.

Zarate, A., Zarate, A., (1975), On the Reconciliation of Research Findings of Migrant-Nonmigrant Fertility Differentials in Urban Areas, in *International Migration Review*, 9, 2, pp. 115-156.

Il vento, la bacchetta e il certificato: vite di donne tra Marocco centro-meridionale e Italia settentrionale.

GIULIA CONSOLI

Lo spazioso appartamento in una casa indipendente bifamiliare nel basso varesotto, dove sono spesso stata ospite di Iman, presenta un fine ingresso in muratura su ampia sala accogliente: a sinistra, un divano di nota fabbrica italiana fronteggia un mobile tv dotato di grande schermo, libri, videogiochi e modellini Lego dei figli; a pochi metri di distanza, sulla destra, si trova invece un tipico divano marocchino e un tavolino per l'esposizione di oggetti ornamentali testimoni di frequenti visite ad Agadir. È su quest'ultimo che Iman mi aveva confidato come, negli ultimi anni, stesse rivalutando la sua postura spirituale di persona "poco religiosa" e "materialista". In particolare, lamentava di non riuscire più a comprendere la propria traiettoria di vita, gli alti e bassi di un'esperienza lavorativa e riproduttiva intersecante molteplici crisi globali, se non come un percorso eteronomo e dalle finalità imperscrutabili: immaginabile nella forma di una "bacchetta" dalle magiche sembianze intervenente occasionalmente nella propria vita, con un colpo fermo, a modificarne l'itinerario.

Alcuni mesi dopo, sconfinando, poco più a sud, nella provincia esterna di Milano, mi trovavo nel più contenuto appartamento condominiale di Najia per una visita mattutina che, come usuale, si era protratta fino a pomeriggio inoltrato. Sedute su un ampio divano-letto trasformabile, la cui comodità attestava l'estesa pratica di ospitalità esercitata dal gruppo domestico, ascoltavo Najia ripetere come la vita di una donna con scarse risorse economiche, in Marocco e forse anche in Italia, fosse come un "vento" che non si ha possibilità di dirigere o contrastare: "devi andare dove ti porta, e sperare in bene", sosteneva risolutamente.

Pochi giorni prima, dal versante opposto del territorio lombardo, mentre condividevamo una delle sue attività preferite nei weekend estivi – un pranzo e una passeggiata sul lungolago d'Iseo – Aicha mi aveva invece riferito di

una vita da sempre esperita in una temporalità sfuggente, alla rincorsa di un ennesimo “certificato” che potesse accertare le sue competenze e valorizzarle lavorativamente: un infinito tentativo di riparazione a quel diploma mancato in Marocco per un solo anno, a causa della necessità di ricongiungimento con la madre in Italia prima del compimento dei diciotto anni.

Basato su due anni di ricerca con più di 30 donne che hanno intrapreso itinerari di migrazione tra Marocco e Italia, questo contributo intende esplorare la narrazione di alcuni di questi vissuti all’intersezione prismatica tra formazione, lavoro salariato e pratiche riproduttive¹. In particolare, il capitolo approfondisce le prospettive portate da tre interlocutrici nate a cavallo tra gli anni Sessanta e Settanta e prova a cogliere, nei loro propri termini, diverse riflessioni emergenti nella sesta decade della loro vita.

Peculiari caratteristiche associate alle migrazioni marocchine in Italia, qui approfondite in seguito, hanno reso le persone depositarie di una tale traiettoria di mobilità focale centro di indagini orientate da interessi politici contraddittori, dando ossatura a quella che Decimo (2024) ha definito come “demografia della cittadinanza”: una forma di distribuzione sociale della nazionalità nella popolazione residente che fatica a riconoscere l’apporto delle persone migranti e della loro prole allargando lo iato tra la nazione immaginata e l’effettiva attualità sociale (*Ibidem*, p. 127). Come già rilevato da Salih (2003), questa difficoltà di riconoscimento si è a lungo espressa altresì nella scarsa attenzione verso le specificità dell’esperienza migratoria e le concrete vite di queste donne residenti in Italia ormai da diversi decenni². Sulla scia di tali riflessioni, questo capitolo pone al centro l’invito rinnovato da Elliot (2021) a considerare la migrazione come inestricabile dalle vite attraverso cui emerge, identificando la necessità di tenere questa relazione di reciproca significazione all’interno dell’unità di analisi stessa

-
- 1 Questa ricerca è stata finanziata nell’ambito del progetto WAD (“Women of the African Diaspora: ‘Herstories’ beyond Numbers in Lombardy”, Rif. 2021-1202 – Bando 2021 – Ricerca sociale, Fondazione Cariplo, CUP: F15F21002440007, PI: Prof. Marco Gardini) presso l’Università di Pavia ed è potuta continuare nell’ambito del progetto FAR “Riprodurre le distanze. Traiettorie di migrazione e maternità attraverso il Mediterraneo” (CUP: E93C24000540005, PI: Prof. Selenia Marabello) presso l’Università di Modena e Reggio Emilia.
 - 2 Come rilevato da diversi studi, una simile tendenza ha favorito d’altra parte lo sviluppo di un senso comune che le ritrae, da un lato, come passive seguaci di traiettorie a carattere univocamente maschile, dall’altro, come portatrici di una fecondità eccedente, irrazionale e/o indesiderabile (Capelli 2011; Gribaldo 2016).

dei *Migration Studies* (*Ibidem*, p. 163). In particolare, questa ha rimarcato come la migrazione non costituisca un'entità che possa essere analiticamente svincolata dalla vita che la compie e dalla vita che si fa attraverso questa processuale esperienza (*Ibidem*, p.161). Qui, intendo connettere un'attenzione a questa prima tensione (migrazione-vita) con quella rivolta, da altri studi, alla relazione dinamica tra migrazione e pratiche riproduttive (Quagliariello 2021; Marabello 2023; Massa, Scarabello 2024). In linea con uno sguardo politico all'intimità rivolto da molteplici etnografie sulle mobilità contemporanee (Taliani 2019; Massa 2021; Grimaldi 2022; Gardini 2023), provo a mostrare le variegate intersezioni di questa triplice tensione (migrazione-vita-riproduzione) a partire da quel complesso prodotto che una "narrazione di vita" rappresenta.

L'accostamento tra traiettorie biografiche di persone accomunate da affini contesti diasporici è spesso stata scelta dagli studi sulle migrazioni per la capacità di mostrare nondimeno l'irriducibile poliedricità esperienziale:

voci discordanti, cambiamenti di prospettiva e punti di vista divergenti a seconda della classe sociale, del genere o dell'appartenenza religiosa [che concorrono] a forgiare una rappresentazione multivocale della comunità transnazionale analizzata (Riccio 2008, p. XIII).

Se la particolare eterogeneità delle migrazioni marocchine in Italia invita quanto mai a una declinazione plurale dell'esperienza diasporica, il tema del racconto e della condivisione della propria esperienza è invece emerso quale comune e urgente elemento di confronto nella maggioranza degli incontri avvenuti durante la ricerca. Questo ha spesso emicamente creato un produttivo contrasto e distanziamento tra i termini "storia" e "vita" – accorpati usualmente nella tradizionale metodologia della raccolta di "storie di vita"³. Infatti, se essere invitate a raccontarsi in formazioni o eventi pubblici è stata una stancante attività ampiamente richiesta ad alcune tra le interlocutrici incontrate, esse hanno sottolineato come le modalità spesso posticce di que-

3 Come ricorda Pavanello (2010), le storie di vita, documento e strumento metodologico al tempo stesso, possono rappresentare "uno dei momenti privilegiati in cui antropologia, sociologia e storia si incontrano e dialogano" (p. 185) sebbene la prima si sia prevalentemente interessata a queste ultime quali "spazi vissuti", contemporanei e mutevoli, di rappresentazione, orientamento e immaginazione (p. 189).

sti interPELLI raramente offrissero adeguato tempo narrativo o, ancor meno, possibilità di condivisione della dimensione trasformativa, di riproduzione sociale, oltre che meramente biologica, che i loro vissuti potevano apportare. In breve, rimarcavano lo spazio ancora limitato per trasmettere, insieme alla propria “storia”, riflessioni, prospettive e posizionamenti maturati nel corso della propria “vita”.

Dopo una breve contestualizzazione tematica e di area, il capitolo condivide dunque le traiettorie di tre donne, e dei loro affini, frequentate a più riprese tra la primavera 2023 e l’inverno 2024 con le quali è stato possibile, in particolare, confrontarsi anche riguardo la condivisione, orale e scritta, delle loro esperienze. Le loro condivisioni permetteranno di cogliere ampiamente i confini mutevoli della soggettività al variare di coordinate spaziali e temporali, nonché le specificità di genere e classe, tra altre, sensibili di orientare gli orizzonti formativi, lavorativi e riproduttivi nelle loro decennali esperienze di mobilità.

“*Marocchine del mondo*” in Lombardia.

Il Marocco contemporaneo rappresenta quantitativamente uno dei più importanti contesti migratori a livello globale, tanto per la sua realtà d’immigrazione e crocevia nelle circolazioni afro-europee (Alioua 2013) quanto per quella d’emigrazione (Berriane 2023) – con quasi il 15% della sua cittadinanza residente all’estero. A testimonianza del simbolico ruolo riconosciuto, a questa seconda fascia di popolazione – suggestivamente nominata nel portale istituzionale dedicato *maghāribā al’ālm* (marocchini del mondo)⁴ – è stata riservata nell’ultimo ventennio, ogni 10 agosto, una giornata nazionale di celebrazioni, nonché un’istituzione politica di tipo consultivo costituzionalizzata nel 2011: il Consiglio della Comunità Marocchina all’Estero.

In un contesto in cui la migrazione transnazionale acquisisce sovente una dimensione consustanziale alla vita stessa – come evidenziato dalle monografie di Elliot (2021) e Vacchiano (2021) – il continente europeo ha a lungo rappresentato l’“estero” (*l-khārij*) e l’“esterno” (*l-brra*), l’Altrove, per eccellenza. Pur godendo di specifiche eccezioni di più lunga data (Bachis 2015), l’Italia diventa meta di maggiore interesse a partire dagli anni Ottanta e

4 Cfr. <https://marocainsdumonde.gov.ma/ar/> (Data di accesso: 15 settembre 2024).

Novanta del Novecento (Salih 2003) ma, nel corso degli anni Duemila, si caratterizza rapidamente come un rilevante contesto di emigrazione. Qui, le persone con cittadinanza (anche o esclusivamente) marocchina figurano da almeno un decennio tra le prime rappresentanze per nazionalità extraeuropea – nonché per acquisizione di cittadinanza italiana. I permessi di soggiorno rilasciati sono passati dai più di 80.000 del 1992 agli oltre 500.000 tra 2012 e 2016, attestandosi intorno ai 400.000 nel triennio più recente. La percentuale di donne, inferiore al 10% nei primi anni Novanta, è oggi pressoché equivalente al 50%, testimoniando, da un lato, un concreto consolidamento di questa connessione mediterranea e, dall'altro, un iniziale accesso alla migrazione internazionale secondo linee di genere ricalcanti modelli di mobilità interna basati su un ideale “*male moving and female dwelling*” (Hoffman 2002, p. 929) che ha tuttavia nocivamente monopolizzato concettualmente gli studi d'area (Ait Ben Lmadani 2012).

La prevalenza di permessi di lungo soggiorno e una preponderanza di richieste di ricongiungimento familiare, unite a un alto tasso di natalità, sono le caratteristiche peculiari della popolazione così statisticamente configurata che hanno condotto gli studi a carattere socio-demografico a formulare una teoria di forte “interrelazione” tra migrazione, *family formation* e fecondità (Mussino, Strozza 2012). In questo panorama, la Lombardia è il territorio amministrativo in cui la percentuale più alta dei soggiorni ufficiali sono registrati (il 22% al 1° gennaio 2023) e, a questo sguardo, è risultata spesso un laboratorio sperimentale dei trend migratori del paese (Mussino et al. 2015, p. 655). Al contrario, questa regione ha scarsamente attratto l'interesse antropologico. Infatti, a differenza di Piemonte e Emilia-Romagna da un lato e, dall'altro, Chaouia e piana del Tadla (con gli iconici riferimenti di Beni Mellal e Khouribgha)⁵, sia l'area lombarda sia le regioni meridionali o alcune nicchie del Marocco centrale a maggioranza *amazigh* sono state meno interessate da approfondimenti a carattere etnografico quali contesti di mobilità transnazionale.

5 Tra gli studi più approfonditi, è utile ricordare: per l'Emilia-Romagna, Salih (2003) e Decimo (2005, 2024), risulta inoltre interessante un recente testo a carattere narrativo di Oursana (2024); per il Piemonte, Capello (2008), Rossi (2017) e Maher (2011). Quanto alle altre regioni italiane: i lavori di Decimo hanno contemporaneamente indagato anche la realtà trentina mentre quelli di Maher il veronese; le traiettorie tra Chaouia e, rispettivamente, Sardegna e Italia centrale sono invece state approfondite da Bachis (2015) e Persichetti (2003) in particolare.

Se, dunque, la letteratura in materia di mobilità e pratiche riproduttive, soprattutto nella diaspora marocchina e per il contesto lombardo, è un derivato principale di teorie demografiche (Decimo 2021, p. 290), queste hanno prediletto approcci quantitativi o, al più, indagini multimodali con brevi interviste sul corso di vita focalizzate a indagare immaginari e modelli di fecondità. Un simile orientamento analitico ha tuttavia sollevato almeno due problematicità nel dialogo con le persone incontrate durante questa ricerca. In primis, come rilevato da Irene Bono (2020) sulla sponda marocchina del Mediterraneo, la costruzione dei dati sulla popolazione si presenta inevitabilmente come “un’operazione a carattere eminentemente strategico” con la quale dare “consistenza materiale” a una rappresentazione sociale già prefigurata secondo criteri specifici (*Ibidem*, p. 238). In secondo luogo, come sottolineato da Valentina Fusari (2018), quando guardiamo alla mobilità, le “ipertrofie del dato”, generate più spesso nei contesti d’emigrazione per un interesse governamentale verso la rilevazione delle “componenti esogene” di popolazione, si scontrano con un intrinseco aspetto di volatilità che la migrazione riveste nel comportamento demografico, proponendo “modelli generali di insediamento e migrazione” che “dicono poco su dove e come le persone si muovono” (*Ibidem*, pp. 48-49). Di fatto, hanno rimarcato Decimo e Gribaldo (2017, p. 201), i processi di trasformazione sociale – e dunque demografica – generati dalla mobilità contemporanea rendono difficile usare i confini geografici della nazione come un criterio significativo per riconoscere i suoi soggetti.

Stimolato anche dall’interesse della letteratura socio-demografica verso la rilevanza di intreccio tra eventi migratori e riproduttivi nella diaspora marocchina in Italia a cavallo tra gli anni Novanta e Duemila, questo capitolo propone un’ esplorazione di come questa “interrelazione”, pur risultando simile in considerazione dei soli dati anagrafico-quantitativi delle tre traiettorie proposte, si espliciti con esiti e modalità estremamente difforni nelle loro vite. Lo farà a partire da spazi meno frequentati da precedenti ricerche etnografiche e attraverso la condivisione di traiettorie biografiche accomunate da una simile coorte generazionale e da una riflessione posizionata all’intreccio di esperienze di maternità e mobilità, ma diversificate per condizioni e temporalità di migrazione transnazionale, pratiche matrimoniali, relazione con movimenti culturali e gruppi sociali *amazigh*, accesso alla scolarizzazione formale e al mondo del lavoro salariato.

Mobilità tra formazione, lavoro e maternità

Numerose rassegne intente a navigare le dimensioni affettive delle mobilità contemporanee hanno fatto emergere la densità di elementi coinvolti in queste circolazioni socialmente rigenerative (Cole, Groes 2016), così come il loro portato eminentemente politico (Andrikopoulos, Duyvendak 2020). Con un maggiore focus di genere, altre hanno evidenziato come, seppur in forme eterogenee, l'intreccio tra maternità ed esperienza migratoria chieda una maggiore considerazione dei delicati equilibri che si giocano, soprattutto in ottica intergenerazionale, tra gestione di rappresentazioni e temporalità (intime e sociali) messe sotto particolar tensione dalla mobilità (Massa, Scarabello 2024).

La condivisione dei vissuti di Najia, Iman e Aicha tra Marocco centro-meridionale e Lombardia invita a tenere insieme queste plurali indicazioni analitiche senza oscurare le istanze trasformative che la pubblica esposizione del proprio punto di *vi(s)ta* situato – in quanto a genere, generazione e classe ma, soprattutto, nel portato educativo-socializzante dei contesti abitativi e lavorativi nonché nei posizionamenti rivendicati all'interno dei sistemi ri/produttivi (Ouassak 2020) – poteva per loro rivestire. Per quanto frammista a dubbi riguardo la propria capacità di trasmissione o a timori di strumentalizzazione, la mole di “cose da dire” (più che da raccontare) e una certa urgenza verso la loro condivisione è risultata essere un elemento centrale di tanti incontri avvenuti nel corso della ricerca. D'altronde, la produzione di biografie e testimonianze al femminile finalizzate a un diretto obiettivo di critica e trasformazione sociale è ampiamente diffusa nel contesto marocchino e nelle sue diaspore (Hachad 2019).

Il presente contributo offre dunque, da un lato, ulteriore riprova del valore rappresentato dal guardare ai macro-processi di globalizzazione e trasformazione sociale “attraverso le esperienze incorporate, soggettive” (Belloni, Bruzzi, Fusari 2018, p. 501) delle persone detentrici di sfaccettate esperienze di mobilità. Questo sia per la loro capacità di rendere tangibili gli effetti di decreti e riforme legislative su più orizzonti territoriali sia per rilevare incidenze di lungo raggio di crisi politico-economiche internazionali nonché di un diseguale accesso alle risorse (economiche, educative, affettive, di mobilità) intagliato in complesse intersezioni tra genere, generazione, classe nonché identificazione religiosa, socio-culturale (es. “araba” e/o “amazigh/berbera”) o politico-amministrativa (cittadinanza). In modo meno esplicito, una certa “antropologia del destino” per come tentativamente delineata da

Elliot e Menin (2018) è venuta a volte a delinarsi, sebbene in modo solo parzialmente spirituale, evocata attraverso elementi tangibili e concreti – il vento, la bacchetta, il certificato – quali catalizzatori di differenziali di potere generazionale, di accesso alle risorse o di relazione con eventi di vasta scala. Con quella teorizzazione di “destino”, questi elementi tangibili condividono “un’intima, profondamente enigmatica relazione col tempo” (*Ibidem*, p. 295, traduzione mia), in un orizzonte a volte retrospettivo e composito che testimonia “costitutive tensioni tra fissità e malleabilità” (*Ibidem*, p. 296, traduzione mia). Oltre a evocare in modo eterogeneo momenti in cui tempi e modalità di condurre la vita sfuggivano dalle proprie possibilità di direzionamento – e, al contrario, momenti in cui una tale capacità era ri/ottenuta – questi tre elementi sono spesso serviti alle mie interlocutrici per togliersi da un certo imbarazzo nell’autoreferenziale narrazione di sé (*storie*), chiedendo di rivolgere l’attenzione a quelle specifiche e differenti condizioni sociali, politiche e economiche in cui le loro biografie si svolgevano (*vite*). In particolare, le loro condivisioni testimoniano come, se mobilità, matrimonio e maternità quali eventi spesso coincidenti e difficilmente eludibili (Conte 2023; Decimo 2021) hanno rappresentato potenti cesure temporali nelle loro traiettorie biografiche, la sfera formativa, per l’alto valore a essa socialmente riconosciuto, è risultata contemporaneamente un utile strumento di genere per rinegoziarne le scansioni e un orizzonte aspirazionale di complessa gestione.

Il vento

17 dicembre 1967. Una data di nascita può raccontare tante cose, sostiene Najia. Per lei, narra di una vita iniziata in movimento.

Penultima di otto figli, Najia è infatti l’unica a poter vantare un puntuale certificato di nascita poiché la sola a essere stata partorita in ospedale, nel breve periodo in cui i genitori, in cerca di migliori condizioni lavorative, si erano spostati dalla campagna di Marrakech a Salé – il centro urbano speculare alla capitale Rabat.

La sua esperienza di mobilità inizia prima ancora che ne abbia chiaro ricordo: il tentativo di inurbamento dei genitori si era concluso presto e, all’età di due anni, Najia e la famiglia erano tornati nelle campagne ai piedi dell’Alto Atlante. Le quattro sorelle maggiori si sposarono poco dopo,

alleggerendo la pressione economica familiare e allargando la sua rete di contatti. È infatti presso una di queste, nei montuosi villaggi *imazighen* a sud di Khemisset, che, all'età di nove anni, Najia si sposterà a vivere per un decennio.

Quando sento qui persone che parlano della mancanza del paese, dei genitori, o altri che dicono “sarà stata dura all’inizio qui in Italia, lontana da casa!”... *Ma quale casa?* Io la prima casa che ho avuto è stata qui, prima ero solo *ospite* in casa d'altri! E i genitori... sì... li vedevo magari una volta ogni due anni, per qualche giorno, non è cambiato molto tra lì e qui⁶.

Pur marcato inizialmente da un certo senso di esclusione sociale per la sola padronanza del *darija* e scarsa dimestichezza col *tamazigh* locale, lo spostamento nella provincia di Khemisset permise a Najia l'accesso alla scolarizzazione, precluso nel più isolato contesto dei genitori. Questa mobilità fu infatti fortemente auspicata dalle sorelle che desideravano per lei una condizione diversa dalla loro – caratterizzata dalla mancanza di un'educazione formale e da matrimoni in giovane età. Dieci anni più tardi, per un simile timore sororale Najia venne tuttavia esortata a spostarsi nuovamente, con ricadute infauste sul suo percorso formativo a un anno dal diploma. Lhussain, fratello di una compagna di classe e oggi affezionato marito, aveva iniziato a palesarsi spesso all'uscita di scuola mostrando interesse nei suoi confronti; quando il figlio maggiore della sorella venne a notare questa socialmente inopportuna attenzione, colse l'occasione per una rivalsa domestica performando la propria virile autorità:

Najia (rivolgendosi al marito da poco rincasato): “stavo raccontando a Giulia come è colpa tua se mi sono dovuta spostare di nuovo e di nuovo!”

Lhussain: “Colpa mia? Ma cosa ci potevo fare? Io ero innamorato! È stato tuo nipote a separarci, perché litigavate e tu eri più forte di lui!”

Najia: “Sono io che non ho potuto farci niente e sono dovuta andare via! Tu continuavi a presentarti all'uscita di scuola e io non potevo impedirtelo... sì, un po' mi piacevi, ma... quando mio nipote ha fatto la spia, mia sorella si è presa paura che potesse succedere qualcosa sotto la sua responsabilità... Va bene, tu hai proposto di sposarmi, ma lei mi ha detto “ma dove volete andare?”

6 Conversazione con Najia, 24/06/2023, Arluno.

Tu devi finire la scuola, lui non ha ancora un lavoro! Vi sposate, e dove vai?”. “Poi loro hanno abitudini diverse”, mi diceva, “sono berberi, lascia stare!”. *Najia* (rivolgendosi nuovamente a me): “Hai capito, Giulia? Ecco perché dico che quando non hai niente, proprio niente... la tua vita è come il vento, quando cambia direzione ti trovi ancora da un'altra parte”⁷.

Come *Najia* ha più volte esplicitato nella nostra frequentazione, né il genere o l'età, né la provenienza o una simile esperienza di mobilità transnazionale, né simili traiettorie matrimoniali e riproduttive, pur risultando elementi rilevanti, erano sufficienti a comprendere il corso intrapreso da “vite migranti” spesso interesse di indagini demografiche. Evocando indirettamente un'analisi intersezionale, *Najia* portava di frequente al centro della narrazione un elemento di differenziazione rispetto a tante altre “donne”, marocchine o italiane che fossero, per la peculiarità della sua posizione economica e sociale di marcata interdipendenza.

Assecondando la nuova direzione del vento, all'età di diciannove anni *Najia* fu dunque allontanata verso la città costiera di El Jadida, presso un'altra sorella. Prima di partire, la donna lasciò tuttavia allo spasimante precise indicazioni:

io gli ho detto: “guarda... ti dico una cosa: io posso aspettarti. Tu vedi se riesci a sistemare un po' la tua situazione, almeno un lavoro o qualcosa... per convincere mia sorella... e quando sei pronto, io ti aspetto”⁸.

Determinato a dimostrarsi serio candidato matrimoniale, *Lhussain* decise di “partire per l'Europa”: dopo un periodo in Francia e un breve passaggio in Svizzera, *Lhussain* sondò il contesto milanese nella primavera del 1990 ottenendo infine, sulla scia della legge Martelli, un permesso di soggiorno per lavoro e la possibilità di una progressiva stabilizzazione. Quando, a tre anni dalla partenza, riuscì finalmente a tornare al villaggio per due settimane di ferie, l'esito del viaggio risultò per lui deludente:

7 Conversazione con *Najia*, 13/08/2024, Milano.

8 Conversazione con *Najia*, 19/11/2023, Arluno.

quando è tornato la prima volta è andato a parlare con mia sorella al villaggio, ha rinnovato la proposta e voleva che io tornassi per parlarne. Io ho detto “no, non posso venire. Se vuoi, vieni tu”. Era giugno, avevo l’esame per il diploma e ormai non volevo lasciare. Lui ha detto che non riusciva e, insomma, siamo andati avanti “vieni tu – no, vieni tu” finché le ferie sono finite. Allora lui ha detto: “va bene, torno a dicembre. Se vuoi che ci sposiamo, vieni qui”.

E niente... poi all’esame non sono passata... nella nuova scuola non conoscevo nessuno, sai, in mezzo a tutto quel casino che vivevi... non c’erano le condizioni per ragionare bene! Quando non sono passata, ho pensato “va bene, mi sposo” e anche le mie sorelle hanno accettato, perché hanno visto che per me non c’è futuro negli studi. Ti dirò... forse è anche per quello che ho fatto aspettare la prima volta che è tornato... volevo vedere se passavo il diploma o no...⁹.

La coppia riuscì infine a sposarsi nel dicembre 1991 ma il matrimonio, da Najia immaginato anche come possibilità di avere finalmente uno spazio proprio e legittimo di esistenza, fu in ciò inizialmente deludente, inaugurando una nuova fase di costrizioni e mobilità:

non avevo mai pensato di andare all’estero, all’epoca sognavi solo che ti sistemi e trovi una famiglia tua, che non rimani un peso su qualcun altro. Però... mi sono trovata che scappo da una cosa e mi trovo ancora in un’altra uguale: quando tuo marito è all’estero, devi stare con la suocera e lei è sempre con te, non ti può lasciare. Sentivo... come se la mia libertà non c’è più... se dalle mie sorelle non mi sentivo libera, neanche qua mi sentivo libera... [...] Allora Lhussain ha suggerito che andassi da suo fratello, che almeno stavo meglio con sua moglie, più alla pari, e poi sono andata da un altro cognato, una coppia che non aveva potuto avere figli... ho girato un po’ così, per due anni, finché è nato mio figlio. Allora lì basta, lì posso anche prendere e uscire da sola, ora che mio figlio è con me, sai... se prendi tuo figlio ed esci non è come se prendi la borsetta ed esci...¹⁰.

Nel rievocare le difficoltà e i dubbi di quell’ulteriore periodo di peregrinazioni, Najia sottolineò, da un lato, il cambiamento apportato dalla nascita del primo figlio e, dall’altro, il progressivo affievolirsi degli atteggiamenti

9 Conversazione con Najia, 13/08/2024, Milano.

10 Conversazione con Najia, 18/02/2024, Milano.

più apprensivi del marito nella quotidianità successivamente costruita insieme in Italia. Nel 1994, infatti, insieme al figlio di un anno e mezzo, Najia e Lhussain riuscirono finalmente a ricongiungersi grazie a un visto turistico poi convertito con la sanatoria del governo Dini.

Noi abbiamo *tanto* da raccontare, solo che a volte è difficile... arrivare al punto, di tutto quello che vogliamo dire. [...] Io dico... la mia vita è stata come... vado di qua, vado di là... come un vento... mi muovo... sono nata da una parte, poi sono tornata da un'altra, sono andata da una sorella, poi dall'altra, poi dalla suocera, in giro tra i cognati, finché sono arrivata qui, con un figlio di un anno e mezzo, ho detto a mio marito: "guarda che io adesso non mi muovo più"¹¹.

È dunque solo attraverso l'esperienza di maternità, rifletté Najia, che fu in grado di dialogare a pari col "vento" e porre fine alla sua mobilità, godendo, nella provincia milanese, del più lungo periodo di sedentarietà esperito, oggi quasi trentennale. Qui, al contrario, dopo alcuni anni di precarietà abitativa, fu la loro casa a diventare il centro di gravità da cui il vento faceva passare numerose persone:

la mia esperienza qui... non è che conosco molto, al di fuori del nostro paese e di Porta Venezia, a Milano, dove ho lavorato per un po' da una famiglia tra la seconda e la terza figlia. Da un lato dico, mi dispiace, perché ho perso un po' di autonomia nel fare le cose, la sicurezza di andare da sola... quando ero giovane d'estate andavo da Khemisset a El Jadida da sola col pullman, adesso mi chiedo come farei... ma anche quando gli amici o i figli ci invitano a uscire, ad andare in vacanza per qualche giorno, poi dico "no, venite voi". Preferisco stare a casa mia, ormai sono abituata a stare bene, tranquilla, in casa mia. Noi siamo diventati il centro, per tutti. Lhussain ha sette nipoti, due fratelli e una sorella qui, io ho portato tutte e quattro le nipoti, anche quello con cui litigavo, i figli della sorella da cui ho vissuto, sono tutti stati da noi un anno, tre anni... così... i nostri sono tre, ma diciamo che abbiamo cresciuto molti più figli qua!¹².

11 Conversazione con Najia, 19/11/2023, Arluno.

12 Conversazione con Najia, 19/11/2023, Arluno.

La bacchetta

Nel corso della nostra frequentazione, Iman si è spesso proposta quale “persona che aveva fatto una sua vita” prima che l’esperienza di migrazione transnazionale di lungo soggiorno entrasse bruscamente nella sua esistenza intorno ai trentacinque anni d’età, intimamente connessa a una proposta matrimoniale e a una prospettiva di maternità.

È un po’ imbarazzante parlare di sé stesse, vedi... non so mai quale lato presentare perché... possiamo dire che io ho due vite: quella che ho fatto in Marocco, e quella che sto facendo qui... ovviamente sono la stessa persona ma... con due vite molto diverse. C’è stato un colpo di bacchetta. Quello che ho scoperto, quello che posso dire, è che forse c’è una bacchetta che ci fa camminare in questa vita, che mi ha fatto muovere e mi sta ancora muovendo, anche se non capisco verso dove¹³.

Sebbene con modalità ed esiti differenti rispetto a Najia, una certa esperienza di mobilità all’insegna delle opportunità educative aveva caratterizzato anche la sua infanzia. Iman riteneva che “la sua storia” iniziasse più propriamente dalla scelta del nonno paterno di non reclamare mai il figlio come forza lavoro nei campi, esortandolo piuttosto a perseguire gli studi presso le scuole coraniche. Grazie a ciò, il padre divenne insegnante e pochi anni dopo il matrimonio riuscì a ottenere un trasferimento dal comune rurale alla periferia urbana di Agadir – a sua volta motivato dalla volontà di offrire, soprattutto alla figlia, una preparazione scolastica adeguata a un futuro universitario.

Alla precisa metà degli anni Settanta, dunque, Iman, primogenita di cinque anni, insieme ai due fratelli minori, ai genitori e alla nonna materna si stabilì nel nuovo contesto urbano.

Anche lì nella città natale avremmo potuto vivere bene, col suo stipendio, ma lui voleva prepararci per l’università, soprattutto sua figlia. Immagino che... se fossimo rimasti, sarei stata un’altra persona... una Iman diversa... proba-

13 Conversazione con Iman, 14/02/2024, Gerenzano.

bilmente sposata presto, andrò solamente fino alla quinta elementare o forse il diploma... perché eravamo in una parte un po' marginalizzata del Marocco¹⁴.

Grazie alla formazione universitaria in letteratura, a un successivo corso di perfezionamento in informatica e all'ospitalità offerta dalla zia materna, nel 1995, all'età di venticinque anni, Iman iniziò uno stage presso l'amministrazione pubblica di Tiznit, altro importante centro urbano della regione. Qui, un collega avanzò una proposta di matrimonio che, non scevra dal rimprovero di qualche amica, lei rifiutò esplicitando di non aver ancora maturato alcun desiderio coniugale. Tramite i contatti stabiliti in questa sede, riuscì invece a ottenere il primo impiego retribuito come assistente di un imprenditore franco-marocchino. Pur svolgendo questo incarico per cinque anni, sempre ospite della zia, Iman tornava spesso ad Agadir per visitare i genitori e improntare lì la ricerca di un cambio lavorativo. Nel poco tempo libero rimanente, continuava la militanza in un'importante associazione *amazigh* frequentata fin dai tempi dell'università¹⁵:

è in quel periodo che ho conosciuto mio marito, intorno al '97. Avevo iniziato a frequentare questa associazione amazigh fin da quando ero all'università, negli anni '90-'91. Quando sono arrivata a Tiznit, mi hanno messo in contatto con alcuni altri membri e abbiamo fondato proprio una filiale lì, e tra queste persone c'era anche mio marito. Lui dice che mi ha conosciuta in quell'occasione, ma a dire la verità io non mi ricordo di lui all'epoca! [ne sorridiamo] Io me lo ricordo solo tempo dopo... nella partecipazione ad alcuni eventi che organizzavamo¹⁶.

A seguito di assidue ricerche, nel 2001 Iman riuscì infine a trovare un impiego che le permise di tornare ad Agadir, lavorando come assistente nella gestione delle risorse umane di una lussuosa catena di alberghi di proprietà straniera. Una grossa crisi dissestò tuttavia il settore turistico poco dopo la sua assunzione, a seguito della caduta delle *Twin Towers* statunitensi. Le

14 Conversazione con Iman, 13/12/2023, Gerenzano.

15 Per un sintetico excursus dell'evoluzione dell'associazionismo *amazigh* nella regione cfr. Le Saout (2017).

16 Conversazione con Iman, 21/12/2024, Gerenzano.

mire espansionistiche del progetto alberghiero si ridussero progressivamente, richiedendo infine un cambio di gestione:

ho continuato lì ma l'ambiente di lavoro non mi piaceva più... c'era tutta una nuova tensione. L'estate successiva uno dei membri dell'associazione si è proposto, era un po' che non ci vedevamo perché era partito per l'Italia. [...] Allora... ho iniziato a pensare... sì, mi piaceva... ma non potevo prendermi molto tempo per decidere, perché tornava sempre per poche settimane... alla fine... va bene, mi sono sposata, così sono subentrate altre... avevo anche altre scelte.

Sono arrivata fino al punto in cui avrei potuto avere il posto di responsabile del personale, il titolo era questo, potevano darmelo, ma ho detto... "no, vado in Italia con mio marito". Era... una vita, hai visto? Ho vissuto, studiato, ho fatto il mio percorso, sono arrivata al top che posso avere nella mia carriera [...] potevo rimanere al mio posto... ma ho sposato un emigrato... all'inizio ho pensato "va bene, andrò a visitarlo e verrà lui a visitarmi", ma poi ho detto: "no, non è una vita questa... ti sei sposata per cosa? E quando arriveranno dei figli, come cresceranno?"¹⁷.

Nonostante la ferma decisione di trasferimento infine intrapresa, Iman ricordava di essersi estesamente interrogata in materia. Ritenendo di averne già avuto contezza durante brevi formazioni in Europa, nonché attraverso impieghi a stretto contatto con molti clienti e colleghi "internazionali", quell'*altrove* da tanti ambito non rappresentava per lei un orizzonte desiderabile.

Ho riflettuto tanto... ero convinta della persona, sì... ma c'era questo problema dell'Europa. Non ero convinta di andare a vivere in un altro paese, pensavo mi sarei sentita... sradicata proprio, come un albero... sradicando anche la discendenza. Come poi un po' è successo! Ero l'unica figlia femmina, avevo delle belle radici, non volevo andare da nessuna parte... su questo ho esitato... perché sapevo che, nel momento in cui avessi deciso di sposarlo, avrei voluto essergli vicina... lui non poteva tornare, che lavoro avrebbe trovato? Allora... va bene, ho lasciato crollare tutto e ho iniziato un'altra vita¹⁸.

17 Conversazione con Iman, 14/02/2024, Gerenzano.

18 Conversazione con Iman, 08/02/2024, Gerenzano.

Fu qui che, evidenziava gravemente Iman, la precedente capacità di direzionare per una certa misura la propria traiettoria iniziò gradualmente a sfumare, presentando progressivamente un itinerario discontinuo marcato da quelli che configurava come imprevedibili “colpi di bacchetta”. Dapprima, le lungaggini della procedura di ricongiungimento si intersecarono sfavorevolmente con gli eventi riproduttivi causando la stratificazione di molteplici ostacoli.

È stato troppo tempo da aspettare in sospeso: da quando l'abbiamo presentata, nel 2005, la pratica ci ha messo un anno a essere validata. Poi era tutto pronto, ma, nel frattempo, ho scoperto di essere incinta e ci dissero che non potevano più darmi il permesso! Abbiamo dovuto lasciare tutto fermo fino a quando ho partorito, poi abbiamo ripreso tutto e ci ha messo un altro anno prima che fosse pronta di nuovo... insomma, dal 2005 che ci siamo sposati e abbiamo iniziato la pratica, sono arrivata a maggio del 2008, famoso anno della crisi mondiale¹⁹.

Come spesso sottolineava, fu dunque, in particolare, la coincidenza tra l'inizio del suo trasferimento in Italia e la crisi finanziaria a comportare la necessità di ripensare nuovamente “tutta un'altra vita”. Infatti, sebbene la coppia avesse immaginato una possibilità di prosecuzione per la carriera di Iman nel contesto lombardo, il rischio di licenziamento del marito causato dalla diffusa recessione impose diverse priorità. Per un lungo primo periodo tutti gli sforzi della coppia furono orientati a garantire questo impiego, esponendo Iman a un'ampia solitudine intrecciata a incertezze riguardo gli ambiti lavorativi a lei disponibili.

Ad Agadir ero responsabile del lavoro di molte persone e qui, all'improvviso, ero sola, con un bambino piccolo [...] guardata e considerata solo con compassione [...] è stata un po' dura... in autunno mi sono iscritta alle scuole di italiano, poi alla terza media, anche se avevo già una laurea, va bene. Ho conosciuto alcune signore molto gentili della Caritas, ho iniziato a fare volontariato nella mediazione per loro... era un po' ironico, perché io e mio

19 Conversazione con Iman, 18/02/2024, Gerenzano.

marito eravamo “materialisti”, poco religiosi, ci siamo conosciuti anche su questa base nell’associazione... lui pensa ancora così mentre io... non so... [...] possiamo dire che la mia migrazione è stata un po’ una svolta su tutti i lati, una nuova esperienza anche spirituale. Queste donne che ho conosciuto erano brave, intelligenti e avevano una fede molto profonda e... questo credo abbia influito... in un contesto in cui non c’erano molte altre persone amichevoli... le vedevo sedute in chiesa, con questa tranquillità che non ti fa impazzire di fronte agli eventi della vita, alle crisi mondiali... [...] perché prima ero molto salda... risoluta... ma con la migrazione ho visto che ci sono tantissime occasioni che possono farti crollare...²⁰.

Seguendo circuiti parrocchiali Iman ottenne qualche saltuario lavoro retribuito nei servizi di cura alla persona e nella ristorazione, svolgendo parallelamente volontariato come facilitatrice linguistica. Nel 2013, la nascita del secondo figlio comportò qualche preoccupazione per una gravidanza all'alba dei quarantatré anni e ulteriori discontinuità e dubbi riguardo il proprio orientamento lavorativo. Fu infine solo a partire dal 2015 che Iman riuscì ad accedere a più coerenti incarichi di insegnamento universitario in lingua araba e attività di traduzione; tuttavia, l'impegno orario ed emotivo, a fronte di un ridotto compenso economico, si rivelò presto frustrante e deleterio per la propria salute.

È vero che mi piaceva, è un lavoro prestigioso, molti penseranno che abbia fatto male a lasciare, ma non stavo proprio bene. So che tante donne lo fanno, però magari hanno le nonne o qualcuno... [...] io personalmente dopo cinque anni non ce la facevo più, veramente. E allora... da quando siamo riusciti a comprare la casa, adesso abbiamo meno necessità di lavorare entrambi...²¹.

Come Iman ha spesso rimarcato, il trasferimento in Italia si era configurato come un cambiamento radicale nella sua quotidianità che poco riusciva a conciliarsi concettualmente con i vissuti precedenti, suscitando la sensazione di possedere “due vite”: una costituita da un tracciato per lo più coerente e intelleggibile avviato dal nonno paterno, l'altra formata da un itinerario rarefatto e di complessa gestione cognitiva. Se un costante sostegno

20 Conversazione con Iman, 13/12/2023, Gerenzano.

21 Conversazione con Iman, 14/02/2024, Gerenzano.

coniugale era stato di fondamentale importanza nell'affrontare le difficoltà susseguites in Italia, le complesse condizioni di accesso al lavoro salariato – create da un intreccio di crisi finanziarie, residenzialità in aree periferiche e scarsità di forme pubbliche di sostegno alla genitorialità – avevano prodotto influenti squilibri di genere e sollecitato un misto di desideri nostalgici e cambiamenti di prospettiva:

adesso ho bisogno di essere anche un po' pigra magari, ma di essere tranquilla... perché in certi momenti mi sento invecchiata di molti più anni *qui*... [...] Spesso ho sentito dire che "è il lavoro a fare l'autonomia della donna", a far sì che sia libera nei propri... e... io non so se sono d'accordo... ci sono tante persone che lavorano ma non sono libere, o autonome... anche emotivamente, nella loro esistenza... quindi... anche il lavoro può essere un'altra forma di schiavitù. Posso lavorare e non essere libera, dentro di me. Io non lo ero più. Quindi, adesso mi sono presa del tempo. Mi piacerebbe tornare più spesso ad Agadir, anche per i miei figli, se vogliono... però... non vedo più... una strada, cosa posso fare io... [...] da un certo punto in poi la mia vita mi sembra come a discrezione di una bacchetta... posso solo provare, cercare di fare... ma devo stare a vedere cosa succede effettivamente²².

Il certificato

Quarantanove anni, più di trenta dei quali passati nella provincia bergamasca, al nostro primo incontro, nella primavera 2024, Aicha era, a titolo personale, già intenta a scavare criticamente sulla sua esperienza di vita, spinta dalla volontà di tramandare, inscrivere e certificare pensieri e prospettive maturate in essa. Oggetto delle sue considerazioni erano soprattutto episodi riguardanti quello divenuto "il suo pilastro formativo" – e lavorativo: la mediazione. Questo l'aveva portata a esplorare diversi ambiti della socialità lombarda: dalle scuole ai consultori, passando per tribunali, servizi per rifugiati e residenze per anziani o minorenni.

Ho partecipato a tante iniziative negli anni... da alcune mi sono distaccata, perché era tutto un succhiare, succhiare dati e dolori, e dicevo... ma, noi ci

22 *Ibidem*.

vogliamo essere un po' più *dentro*, no? È reciproco, lo sguardo. [...] Allora con un amico ci siamo detti che dovremmo metterci sull'approfondimento della nostra esperienza, ma scrivendola, certificandola! Perché quando ti chiamano a parlare, per formazioni o eventi, c'è sempre "la premessa" o qualcuno che prende i tuoi 10 minuti di "storia" per legittimare interventi con cui non sei nemmeno d'accordo. Allora, per me, "*basta storie!*", se slegate dalle nostre vite. Dopo trent'anni che sono in Italia mi invitano ancora come esempio dei flussi migratori contemporanei negli incontri sulla richiesta asilo... "lo dice una che ha vissuto e quindi ce lo fa un po' sentire"... quindi uno prende quei 15 minuti di "storia", la rielabora come gli pare e la inserisce nella formazione in cui può dire "grazie anche alla partecipazione di", capito? Ma cosa c'entro io con questo? Lì non c'entra la mia "storia di migrazione", lì c'entrerebbe "la mia esperienza di lavoro", in Italia, come operatrice. I miei studi. È diverso, non è la mia "*storia*" che c'entra, è la mia "*vita*" che c'entra, il mio modo di vita, il mio approccio, la mia prospettiva²³.

In successivi scambi, una delle cause di questo difetto di riconoscimento delle capacità di portato analitico-riflessivo fu da Aicha rintracciata, in particolare, nella difficoltà ad accedere a ruoli formativi o di coordinamento nell'ambito dei servizi socio-sanitari per una strutturale carenza dei titoli necessari – motivo per il quale, di recente, aveva intrapreso quello che configurava come un tardivo percorso di laurea. Era a questo proposito, ci trovammo a concordare, che la traiettoria di mobilità personale acquisiva al contrario pregnante rilevanza.

L'infanzia di Aicha presentava infatti sfumature di mobilità difformi dalle precedenti. Nata e cresciuta a Casablanca a metà degli anni Settanta, primogenita di cinque figli, Aicha passò lì i primi decenni della sua vita insieme al padre e alla nonna. La madre, originaria di un villaggio *amazigh* nella provincia di Taroudant ma presto emigrata a Casablanca, dopo l'inusuale matrimonio con un uomo "arabo", forzò la pratica di genere della migrazione verso l'Europa. Infatti, quando Aicha compì cinque anni, la madre partì alla volta del Belgio, prima, e dell'Italia, poi, alla ricerca di un maggiore riconoscimento lavorativo nell'industria tessile e migliori prospettive per la propria discendenza. Alla metà degli anni Ottanta riuscì gradualmente a stabilirsi tra le province di Milano e Bergamo, ricongiungendo progressivamente i figli e il marito.

23 Conversazione con Aicha, 30/03/2024, Bergamo.

Nonostante alcuni problemi di salute, ho passato una bella infanzia, in simbiosi con mio padre e con mia nonna. [...] Sono cresciuta sapendo che forse un giorno sì, se avessi voluto, sarei potuta andare in Italia, ma non credevo così all'improvviso! Mi mancava un anno per il diploma, quell'estate mia mamma è tornata dicendo che dovevamo andare in Italia prima che fossi troppo grande, prima che fosse troppo tardi. Era preoccupata per i controlli, perché avevo diciassette anni ma ho sempre avuto l'aspetto di una persona più matura. [...] Era molto stressata perché l'avevano trattenuta a lungo in frontiera l'anno prima con mio fratello minore²⁴.

Dopo un primo periodo di diffidenza nella provincia bergamasca, marcato da rare uscite nonostante le sollecitazioni, Aicha iniziò ad affiancare la madre nel suo secondo lavoro di assistenza agli anziani. Coi primi guadagni comprò un motorino per facilitare gli spostamenti lavorativi e ampliare le sue possibilità per svincolarsi dalla dipendenza economica e abitativa parentale. Questo desiderio fu presto concretizzato perpetuando l'eterodossia familiare nelle scelte matrimoniali e sposando, a vent'anni, un cittadino italiano. La suocera, rinunciando a cogliere la pronuncia del suo nome, finì per rinominarla "Giulia", secondo una pratica poi assunta da tutto il parentado.

La vita della nuova coppia fu da subito votata all'etica del duro lavoro: Aicha si divideva tra due impieghi, guadagnandosi in ciò le lodi della suocera, mentre il lavoro nei trasporti portava il marito a doversi assentare anche per più giorni. Sei anni dopo, in accordo col coniuge, Aicha decise di non ricorrere più a metodi contraccettivi e presto rimase incinta. Con suo sollievo, la figlia poté godere fin da subito della doppia cittadinanza grazie alla riforma del Codice di Nazionalità marocchino del 2007 che estese un diritto precedentemente garantito solo in linea patrilineare²⁵.

Nel rapporto con la famiglia acquisita Aicha-Giulia iniziò tuttavia a soffrire la ricorsività di battute e commenti sprezzanti "verso gli stranieri", evocati soprattutto durante i pranzi festivi; parallelamente, la relazione coniugale risentiva del poco incoraggiamento riguardo al suo desiderio di riprendere gli studi. D'altronde, dopo la gravidanza, anche il proseguimento del lavoro

24 Conversazione con Aicha, 12/08/2024, Iseo.

25 Per un approfondimento degli aspetti giuridici sulle attuali politiche di cittadinanza, cfr. Tak-Tak (2017).

salariato rischiò di interrompersi e le fu possibile continuare solo grazie al supporto della propria madre che si rese disponibile a prendersi cura della nipote senza vincoli.

Mia mamma. Quando è nata mia figlia, ho potuto veramente contare solo su di lei. Le potevo portare la nipote a qualsiasi ora e per quanto tempo mi era necessario, sapevo che la avrebbe gestita senza problemi, non avevo pensieri. L'ho portata qualche volta dalla suocera, sembrava disponibile, ma solo per qualche ora e spesso mi chiamava con diverse richieste mentre lavoravo: "guarda che tua figlia secondo me ha un po' di febbre, meglio che torni!"... non sapevo come fare. [...] Qualche volta la portavo dalla sorella di mio marito, ma la testa tranquilla l'avevo solo quando era da mia mamma²⁶.

Nonostante i reciproci sforzi coniugali, i tre anni successivi confermarono divergenti modalità comportamentali, posture intellettuali e visioni del futuro la cui distanza diventò per Aicha progressivamente insostenibile:

finché ero "Giulia" che lavorava, badava alla casa e non esprimeva i pensieri di "Aicha", le sue opinioni, i suoi desideri, andava bene... altrimenti... c'erano tensioni. Non ci sono mai state delle grandi questioni, ti dirò... semplicemente, non eravamo vicini di pensiero. [...] Non abbiamo mai litigato troppo, anche dopo il divorzio è sempre stato un papà puntuale, presente... bravo, da quel punto di vista. Però... per il resto, nostra figlia l'ho cresciuta io: le scelte della scuola, la quotidianità... mia figlia adesso sta facendo l'università... secondo lui, lei sarebbe dovuta andata al professionale, per diventare parrucchiera, perché le diceva sempre di pensare solo a iniziare a lavorare il prima possibile. Non ha mai capito l'utilità dello studio per noi, per entrambe. "Cosa fai a studiare, vai a lavorare che è meglio! Non ce la farai e poi starai male!", diceva, con lei come con me. Però io ho sempre detto: "No. Mia figlia, se vuole, studierà. Se vuole, potrà prendere una laurea, scegliere il suo lavoro"²⁷.

Al divorzio fece seguito un decennio sfuggente, che Aicha faticava a rendicontare temporalmente: i doppi turni di lavoro, il tentativo di riprendere

26 Conversazione con Aisha, 24/09/2024, Milano.

27 Conversazione con Aisha, 12/08/2024, Iseo.

gli studi, la figlia che cresceva e i genitori che invecchiavano saturarono la sua quotidianità. I tentativi di costruzione di nuove intimità e orizzonti matrimoniali furono abbandonati a favore di un rinnovato impegno nella vita associativa locale e negli studi. All'ottenimento del diploma seguirono corsi di formazione, partecipazioni a diversi progetti europei e, infine, l'iscrizione a un percorso di laurea. La progressiva crescita della figlia fece tuttavia maturare, nel quinto decennio di vita, un certo senso di malinconia.

Era un periodo in cui mi sembrava come se la mia vita si stesse un po'... chiudendo... come se iniziasse a non esserci più niente... [...] Non mi capacitavo di dove fossero finiti tutti quegli anni... con la vita che ho fatto, non mi sono resa conto. Mi sento di essere stata sempre in ritardo, alla ricorsa, a correre dietro a quell'anno che mi mancava: un diploma, un certificato, un'attestazione delle mie competenze²⁸.

In questo periodo si manifestarono, d'altra parte, le condizioni che diedero vita a un nuovo matrimonio: l'incontro con un uomo con cittadinanza irachena durante un lavoro di consulenza agli sportelli per la richiesta asilo si trasformò prima in una cauta amicizia e poi in un progetto di vita comune. La felice unione che aveva caratterizzato gli ultimi sei anni, se, da un lato, aveva vivificato nuove rappresentazioni sull'invecchiamento, dall'altro, aveva materializzato alcune più dolorose constatazioni sulla propria carriera riproduttiva:

alla fine, per tanti anni io ho rinunciato un po' a tutto, perché non potevo fare altrimenti... mia figlia, la ripresa degli studi... quando è arrivato questo incontro... mi ha dato tutta una nuova sensazione di vita. Mi ha fatto riflettere su tante cose... per esempio, credo non mi dispiacerebbe, invecchiando, vivere qualche mese in Italia, qualche mese in Marocco... [...] l'unica cosa... mi sarebbe piaciuto... quando pensavo a una famiglia, io avrei sempre voluto tre, anche quattro figli, come idea... ma il tempo è passato senza che me ne rendessi conto. Quando è arrivato il secondo matrimonio... pensavo, speravo ancora, magari... sai, quarantacinque anni... ancora qualcuna che aveva partorito la conoscevo! Vabbè, non è arrivato... io dentro di me speravo... ho provato a sentire alcuni dottori, mi hanno chiesto se volessi fare dei test,

28 *Ibidem*.

esami, ma poi ho detto “no, dai, non facciamo niente”... no... ho iniziato ad accettare che è andata così²⁹.

Riflessioni conclusive

Come rimarcato da Barbara Pinelli (2019), nel discorso pubblico le donne migranti sono state strette tra prospettive etnicizzanti e categorie omogenee, ricalcate spesso su coordinate geografiche o di sofferenza, che, generando determinati “tratti distintivi” marchianti, hanno veicolato l’immagine di “soggetti fuori dal tempo storico e dalla materialità dell’esperienza sociale” (Ibidem, p. 14). Una mobilità al seguito del coniuge e un alto tasso di fecondità sono stati a lungo tra i contrassegni per eccellenza delle donne connesse alle diaspore marocchine. Salvo rare eccezioni (Salih 2003, Capelli 2015, Decimo 2024), queste caratteristiche hanno stimolato principalmente una letteratura a carattere demografico che, di necessità, disarticola le temporalità degli eventi migratori e riproduttivi delle persone dalle coincidenze storiche e materiali in cui queste processuali esperienze si riformulano vicendevolmente. Quello che spesso ne consegue è una separazione analitica non solo, come evidenziato da Elliot (2021), del nesso “migrazione-vita”, ma anche, come individuato da alcune partecipanti a questa ricerca, di quello tra “storia” e “vita”. Questo capitolo ha tentato di esplorare l’interrelazione tra queste dimensioni attraverso un’attenzione a come alcune esperienze coniugali e riproduttive si siano intrecciate, o meno, a desideri di mobilità tra Marocco e Italia e quali tensioni abbiano segnato, in diversi momenti, queste traiettorie. Dare centralità ad alcuni “agenti”, determinati o indeterminati (il vento, una bacchetta, un certificato), che tornavano ricorrenti nelle loro narrazioni quali catalizzatori di queste frizioni, ha anche permesso di seguire la volontà di molte partecipanti di marcare la specificità di quelle condizioni storicamente e materialmente collocate che avevano diversamente condizionato i loro vissuti.

Le loro condivisioni permettono di cogliere nervi scoperti riguardo la sfera ri-produttiva in mobilità evocate da tante altre donne incontrate nel corso della ricerca. Alcune fanno parte di dimensioni oggi più esplorate in letteratura, come la fondamentale importanza di parentela o affinità nel navigare

29 Conversazione con Aisha, 24/09/2024, Milano.

i contemporanei regimi migratori o la necessità di un più complesso riconoscimento del lavoro riproduttivo all'intersezione col mondo del lavoro salariato nelle loro declinazioni di genere. Altre, ricorsivamente, esortano a non dimenticare come le esperienze di mobilità, nazionali e transnazionali, non si cristallizzino su due punti geografici o soglie temporali (im/emigrazione) ma investano una pluralità di luoghi e momenti in cui, tra altre, idee di "casa", di "vita" e di "sé" vanno a informarsi o ricollocarsi. In primis, i loro vissuti hanno permesso infatti di evidenziare come la migrazione transnazionale si innesti spesso su un più ricco repertorio di mobilità esperite fin dalla prima infanzia e dilatate su un più ampio asse generazionale. In secondo luogo, hanno mostrato modalità differenti di pensare e agire la migrazione transnazionale attraverso quel pur maggioritario strumento rappresentato dal "ricongiungimento familiare", in cui il rapporto di genere può presentare equilibri più sfumati rispetto a una netta distinzione tra artefici e seguaci. Infine, se mobilità, matrimonio e maternità si sono, in molte esperienze, evidenziati come un importante crocevia di senso intimamente intrecciato, nella narrazione dei vissuti qui condivisi è la sfera formativa a essere emersa, d'altra parte, con comune protagonismo. In una centralità significativamente giocata su entrambe le sponde del Mediterraneo, questa sfera ha interpretato, alle volte, un utile strumento di genere per determinare la scansione spaziale e temporale della triade sopra evidenziata, altre volte, un obiettivo aspirazionale di complessa gestione nei simultanei desideri produttivi e riproduttivi.

Ringraziamenti

A tutte le persone incontrate durante questi ultimi anni di ricerca va la mia profonda gratitudine: per i confronti che hanno preso diverse forme, e anche per quelli mancati nelle rispettive intense quotidianità. Per il prezioso clima di dialogo in cui si è svolto il progetto di ricerca WAD (Unipv) tengo a ringraziare Marco Gardini, Serena Scarabello e Aurora Massa. Insostituibile fonte di arricchimento sono stati infine i seminari promossi dai centri di ricerca MODI (Unibo) e LEA (Unimore) a cui sono parimenti grata.

Bibliografia

- Ait Ben Lmadani, F., (2012), Femmes et emigration marocaine. Entre invisibilisation et survisibilisation: pour une approche postcoloniale, *Hommes & Migrations*, 1300, 6, pp. 96-103.
- Alioua, M., (2013), Le Maroc, un carrefour migratoire pour les circulations Euro-africaines?, *Hommes & Migrations*, 1303, pp.138-145.
- Andrikopoulos, A., Duyvendak, J. W., (2020), Migration, Mobility and the Dynamics of Kinship: New Barriers, New Assemblages, *Ethnography*, 21, 3, pp. 299-318.
- Bachis, F., (2015), Paese che vai. Spopolamento, migrazioni dal Marocco e commercio ambulante nella Sardegna centrale. *Popolazione e Storia*, 1, pp. 19-34.
- Belloni, M., Bruzzi, S., Fusari, V., (2018), Mobilità e relazioni affettive: uno sguardo interdisciplinare, *Studi Emigrazione*, LV, 212, pp. 499-512.
- Berriane, M., (2023), *Marocains de l'extérieur – 2021*, Rabat, Fondation Hassan II.
- Bono, I., (2020), Fare i conti con i giovani. Censimenti ed esclusione sociale in Marocco, in Berthe, S., Gargiulo, E., *Fingerprints. Tecniche di identificazione e diritti delle persone*, Verona, QuiEdit, pp. 231-257.
- Capello, C., (2008), *Le prigionie invisibili. Etnografia multisituata della migrazione marocchina*, Milano, FrancoAngeli.
- Capelli, I., (2011), Embodying Difference. Health Care, Culture and Childbearing through the Experiences of Moroccan Migrant Women in Italy, *Antrocom*, 7, 11, pp. 39-52.
- Capelli, I., (2015), Dal Maghreb nella migrazione. La solitudine di una madre marocchina e i dispositivi di valutazione della genitorialità in Italia, *AM Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica*, 39-40, pp. 217-236.
- Cole, J., Groes, C., eds. (2016), *Affective Circuits: African Migrations to Europe and the Pursuit of Social Regeneration*, Chicago, University of Chicago Press.
- Conte, È., (2023), “Marriage Crisis” or “Reproductive Revolution”? North Africa’s Eventful Demographic Transition, *Afriche e Orienti*, 27, 2, pp.114-157.
- Decimo, F., (2005), *Quando emigrano le donne. Reti e percorsi femminili della mobilità transnazionale*, Bologna, Il Mulino.

- Decimo, F., (2021), The Transnational Making of Population: Migration, Marriage and Fertility between Morocco and Italy, *Journal of International Migration and Integration*, 22, pp. 289-310.
- Decimo, F., (2024), *Lives in Motion. The Transnational Making of Population between Morocco and Italy*, Cham, Palgrave Macmillan.
- Decimo, F., Gribaldo, A., eds. (2017), *Boundaries within: Nation, Kinship and Identity among Migrants and Minorities*, Cham, Springer.
- Elliot, A., (2021), *The Outside. Migration as Life in Morocco*, Bloomington, Indiana University Press.
- Elliot, A., Menin, L., (2018), For an Anthropology of Destiny, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 8, 1/2, pp. 292-299.
- Fusari, V., (2018), “I dati demografici relativi alle migrazioni”, in Calabrò, A.R., a cura di, *Disegnare, attraversare, cancellare i confini. Una prospettiva interdisciplinare*, Torino, Giappichelli, pp. 48-58.
- Gardini, M., (2023), *Anzianità e invecchiamento in Africa e nella diaspora. Prospettive antropologiche*, Roma, Carocci.
- Gribaldo, A., (2016), Migrazione e fecondità: note su modernità e scelte riproduttive, *L’Uomo*, 1, pp.31-55.
- Grimaldi, G., (2022), *Fuorigioco. Figli di migranti e italianità. Un’etnografia tra Milano, Addis Abeba e Londra*, Verona, Ombre corte.
- Hachad, N., (2019), *Revisionary Narratives. Moroccan Women’s Auto/Biographical and Testimonial Acts*, Liverpool, Liverpool University Press.
- Hoffman, K. E., (2002), Moving and Dwelling: Building the Moroccan Ashelhi Homeland, *American Ethnologist*, 29, 4, pp. 928-962.
- Le Saout, D., (2017), Les associations amazighes au défi de l’institutionnalisation au Maroc et en Algérie, in Tilmatine, M., Desrues, T., eds. *Revendications Amazighes dans la tourmente des «Printemps arabes»*, Centre Jacques-Berque.
- Marabello, S., (2023), Nascere madri in migrazione. Pratiche inaspettate di libertà?, *Antropologia*, 10, 2, pp. 113-130.
- Massa, A., (2021), *Intrecci di Frontiera. Percorsi, speranza e incertezze nelle migrazioni tra Eritrea ed Etiopia*, Roma, CISU.
- Maher, V., (2011), Nuove parentele e memoria della migrazione marocchina in Italia, *L’Uomo Società Tradizione Sviluppo*, 1, pp. 185-205.
- Mussino, E., Gabrielli, G., Paterno, A., Strozza, S. and Terzera, L. (2015), Motherhood of Foreign Women in Lombardy: Testing the Effects of Migration by Citizenship, *Demographic Research*, 33, pp. 653-664.

- Mussino, E., Strozza, S., (2012), The Fertility of Immigrants After Arrival: The Italian Case, *Demographic Research*, 26, pp. 99-130.
- Ouassak, F., (2020), *La puissance des mères. Pour un nouveau sujet révolutionnaire*, Paris, La Découverte.
- Oursana, A., (2024), *Il segreto nel nome*, Alessandria, Capovolte.
- Persichetti, A., (2003), *Tra Marocco e Italia. Solidarietà agnatica ed emigrazione*, Roma, CISU.
- Pavanello, M., (2010), *Fare antropologia. Metodi per la ricerca etnografica*, Bologna, Zanichelli.
- Quagliariello, C., (2021), *L'isola dove non si nasce. Lampedusa tra esperienze procreative, genere e migrazioni*, Milano, Unicopli.
- Riccio, B., a cura di, (2008), *Migrazioni transnazionali dall'Africa. Etnografie multilocali a confronto*, Novara, UTET.
- Rossi, A., (2017), Male Adulthood and 'Self'-Legalizing Practices among Young Moroccan Migrants in Turin, Italy, in Decimo, F., Gribaldo, A., eds. *Boundaries within: Nation, Kinship and Identity among Migrants and Minorities*, Cham, Springer, pp. 139-159.
- Salih, R., (2003), *Gender in Transnationalism. Longing and Belonging Among Moroccan Migrant Women*, London - New York, Routledge.
- Tak-Tak, H., (2017), *La nationalité marocaine*. Casablanca, En toutes lettres.
- Taliani, S., (2019), *Il tempo della disobbedienza. Per un'antropologia della parentela in migrazione*, Verona, Ombre corte.
- Vacchiano, F., (2021), *Antropologia della dignità. Aspirazioni, moralità e ricerca del benessere nel Marocco contemporaneo*, Verona, Ombre Corte.

I figli che (non) bastano: oltre l'accumulazione patriarcale nel Gambia transnazionale

PAOLO GAIBAZZI

Il capitolo indaga le trasformazioni delle pratiche e dei discorsi riproduttivi in Gambia. Si occupa in particolare del *milieu* soninke o serahule, una minoranza etno-linguistica in Gambia, come nei paesi limitrofi, conosciuta per la forte propensione migratoria in una regione che ha storicamente fatto della mobilità umana uno dei suoi tratti principali (Brooks 1993). Lo storico delle migrazioni soninke François Manchuelle (1989) ha identificato un "ideale patriarcale" come un fattore di spinta. Nel sistema patrilineare e patrilocale della famiglia soninke, gli uomini hanno tradizionalmente dominato il settore della mobilità commerciale e poi quello della migrazione per lavoro, accumulando risorse economiche per poi convertirle in capitale sociale secondo il principio di *wealth in people* (Guyer 1993), che ritroviamo in diverse regioni dell'Africa. Con i proventi della migrazione si sostenevano le spese matrimoniali entro i limiti consentiti dall'Islam, e quindi si accumulavano figli, e altri dipendenti. Ciò accadeva in un contesto tipicamente agrario, dove anche i capifamiglia meno abbienti cercavano di avere molti figli per massimizzare la forza lavoro agricola e per assicurare il ricambio generazionale, compresa la cura degli anziani.

L'ideale patriarcale della migrazione persiste nel *milieu* soninke contemporaneo. Il capitolo mette tuttavia in evidenza sfumature e persino ribaltamenti discorsivi rispetto alla logica dell'accumulazione di mogli, figli e dipendenti. La migrazione ha acquisito negli anni un carattere più incerto, soprattutto a causa del restringimento dei canali legali di accesso alla mobilità, sia individuale che familiare, verso mete migratorie desiderabili. Ostacoli legali ed economici limitano spesso la capacità procreativa delle famiglie transnazionali non conviventi. In aggiunta, discorsi di vario genere, dal controllo demografico in Africa alle responsabilità familiari sia di stam-

po secolare che musulmano, alimentano dibattiti sul controllo delle nascite e l'investimento nella qualità piuttosto che la quantità della prole.

Il capitolo mostra inoltre come questi dibattiti sulle scelte riproduttive influenzino le relazioni transnazionali tra patria e diaspora. Sotto la lente di ingrandimento finiscono le scelte riproduttive dei migranti, ma anche quelle di coloro che restano a casa, in particolare al villaggio. Partirò dall'esempio di due fratelli e i loro diversi posizionamenti rispetto a scelte matrimoniali, filiazione e accudimento, mostrando oltretutto come le scelte riproduttive siano dibattute non solo tra i generi ma anche all'interno di essi. In un'economia matrimoniale inflazionata dalle rimesse, e in un contesto di diffusa povertà e disoccupazione, chi resta deve spesso chiedere aiuto a fratelli e parenti espatriati per pagarsi il matrimonio. Se tuttavia sposare una prima moglie viene visto come un bisogno primario, la poliginia, e il conseguente aumento della prole, di chi resta diventa spesso un oggetto di negoziazione, critica e contesa tra le diverse parti.

Tengo a precisare che le scelte riproduttive non sono state al centro di un progetto di ricerca specifico, ma sono piuttosto emerse come un tema di discussione durante tutti i miei soggiorni etnografici in Gambia e nella diaspora gambiana dal 2006 al 2022. Per molti versi si è trattato di un argomento inevitabile, non solo per la centralità sociale del tema in sé, ma anche in parte per il mio posizionamento e la mia metodologia di ricerca. In quanto europeo e rappresentante, prima ideale e poi effettivo, di un modello di famiglia monogamica a bassa natalità, i temi matrimoniali e riproduttivi sono spessissimo stati oggetto di confronti e dibattiti spontanei con i miei interlocutori. Il carattere longitudinale della mia ricerca e i rapporti duraturi stabiliti con alcuni contesti familiari, come quello analizzato in questo capitolo, mi hanno poi permesso di monitorare continuità e cambiamenti nelle famiglie e negli orientamenti riproduttivi nel tempo e tra le generazioni.

Migrazioni soninke e l' "ideale patriarcale"

Il modello patriarcale di accumulazione di risorse umane come forza lavoro e come prestigio ha una lunga storia nel contesto africano (Iliffe 2005). Nell'Africa precoloniale vi erano certo anche forme di accumulazione non direttamente leggibili come "ricchezza in persone" (Guyer 1993), come per esempio la terra (Sarr 2014). Il controllo e la riproduzione di risorse umane

sono stati tuttavia un elemento centrale dell'economia agraria del contesto soninke come di molti altri contesti della regione, sulla quale si sono poi innestati altri sistemi economici, dall'economia coloniale fino alla migrazione salariale postcoloniale (Meillassoux 1978).

François Manchuelle (1989) riprende ma al contempo allarga questa prospettiva¹. I migranti soninke, noti come tra i primi operai sub-sahariani a lavorare nelle fabbriche francesi nel secondo dopo guerra, non erano solo stati spinti da povertà a lasciare le loro terre e nemmeno erano semplicemente catturati da un sistema neocoloniale di sfruttamento capitalistico. Manchuelle ricostruisce una lunga storia delle migrazioni di manodopera precedenti alla Francia e, aggiungo, anche mobilità commerciali precedenti e parallele alle migrazioni di lavoro verso le città coloniali e poi l'Europa (Gaibazzi 2015a). Per Manchuelle, i migranti erano guidati da ambizione, non da necessità. Volevano arricchirsi e realizzare un "ideale patriarcale" (Manchuelle 1989). Migravano per accumulare soldi da convertire in capitale sociale: mogli e figli, ma anche altri dipendenti e schiavi. In questo modo espandevano la loro forza produttiva, generavano surplus agricolo, che potevano reinvestire ancora in viaggi commerciali di lunga percorrenza, oppure in posizioni di prestigio. Nonostante il declino della schiavitù e la diversificazione economica nel Ventesimo secolo, questo modello di accumulazione patriarcale ha continuato a caratterizzare diverse società africane (Viti 2007).

Tra i soninke in Gambia, il modello patriarcale della migrazione si è mantenuto nel tempo, pur subendo variazioni. In particolare, si è maggiormente slegato dal sistema produttivo agrario. L'idea che avere tanti figli vuol dire avere tante braccia per l'agricoltura rimane diffusa (cfr. Razy 2007). Lavorare nei campi, però, non basta più. Nell'ultimo quarto del Ventesimo secolo, l'agricoltura è stata afflitta da diverse vicissitudini ecologiche, economiche e politiche, sia nazionali che globali. Da impresa commerciale potenzialmente prospera quale era in passato, l'agricoltura a conduzione familiare si è involuta a un'economia di sussistenze con qualche eccezione parziale come le arachidi, coltivate soprattutto dalle donne. Per riempire i granai ci vogliono sacchi di riso comprati dai familiari che lavorano e commerciano in città o all'estero. Sebbene la necessità economica sia quindi diventata una

1 Manchuelle (1997) abbandonerà poi il concetto nella sua monografia postuma, una pietra miliare degli studi storici sulle migrazioni africane, ma le sue tesi rimarranno pressoché identiche.

leva importante della migrazione soninke, l'ambizione di ascesa sociale resta un fattore chiave. Sposare diverse mogli e fare tanti figli non serve più tanto a espandere la produzione agricola; funge piuttosto da simbolo di successo migratorio.

Tra i soninke e in Gambia, la poliginia e l'alta natalità sono sostenuti da diversi fattori più o meno legati alla migrazione (Bledsoe 2002; Dierickx, Coene, Jarju, Longman 2019; Razy 2007; Tunkara-Bah 2016). La mortalità infantile relativamente elevata è una delle ragioni per cui le famiglie gambiane spesso mirano ad avere molti figli. Un elevato numero di figli è una sorta di garanzia contro la perdita dei membri della famiglia e del lignaggio (Rerimoi, Niemann, Lange, Timaeus 2019). Si tratta anche di una misura di previdenza sociale; per una sorta di patto intergenerazionale, i genitori che hanno dato la vita e le cure per i loro figli verranno accuditi da loro in età avanzata (Gaibazzi 2015a; Razy 2007). In effetti, come vedremo più avanti, il modello patriarcale di alcuni uomini può essere sostenuto da genitori e altri anziani in cerca di sostegno o prestigio. Infine, la religione musulmana è stata spesso vista come un elemento che favorisce la poliginia. Più correttamente, alcune interpretazioni del Corano (in particolare: sura 4, verso 3) hanno dato alla *possibilità* di sposare fino a quattro mogli un carattere normativo (Whitehouse 2023a, cap. 2). Come dire che la poliginia diventa in quest'ottica quasi un dovere religioso per coloro che se lo possono permettere.

In breve, la migrazione sembra avere svolto una funzione di accelerazione e amplificazione del modello patriarcale già diffuso nel contesto gambiano e oltre. Ha permesso agli uomini di accumulare rapidamente le risorse necessarie per realizzarlo. Investendo a loro volta in mogli e figli, i migranti hanno sia mantenuto che inflazionato il modello, che non è più solo alla mercé di pochi benestanti ma anche dei migranti ordinari. Indirettamente ne beneficiano anche coloro che rimangono a casa a prendersi cura della concessione domestica in assenza dei migranti. Il tutto all'interno di una cornice religiosa che ne assicura la legittimità morale.

Ovviamente la situazione è più complessa. Già da tempo la letteratura sulle migrazioni gambiane e saheliane rileva che diversi fattori socio-economici, logistici e legali connessi alle mete urbane e internazionali orientano i migranti a privilegiare, volenti o nolenti, famiglie meno numerose (Bledsoe, Hill, d'Alessandro, Langerock 1994; Hampshire, Randall 1999). L'ideale patriarcale descritto da Manchuelle riguardava una migrazione di carattere

stagionale o pluristagionale, dove solo l'uomo emigrava e le mogli restavano al villaggio. Nella seconda metà del Novecento, invece, la migrazione soninke diviene più duratura e geograficamente ampia, prima in Africa occidentale e centrale, poi in Europa e Nord America, ma anche in altri continenti. Il modello patriarcale "classico" con tutte le mogli al villaggio rimarrà popolare, anche perché meno oneroso rispetto al ricongiungimento. Nasce tuttavia il problema della frequenza e dei costi di viaggio, per non parlare del problema dei visti e permessi di soggiorno che di fatto dilazionano le visite e anche i matrimoni, soprattutto per i più giovani.

Il ricongiungimento familiare è diventato una pratica diffusa. In importanti mete migratorie continentali, come la Sierra Leone prima della guerra civile, la poliginia era praticata. Diversi migranti stabilirono qui le loro famiglie e nacquero importanti comunità diasporiche. Altri adottarono un sistema di rotazione periodico tra le mogli in patria e quelle all'estero. Ciò si complica con l'avvento dagli anni Sessanta/Settanta di mete migratorie più distanti e che soprattutto hanno cominciato ad adottare politiche migratorie e familiari restrittive. In Europa o Nord America la poliginia non è ammessa, e il ricongiungimento può normalmente essere effettuato per una moglie sola. Pochi migranti sono riusciti a trovare un escamotage per ricongiungere più mogli.

Oltre a facilitarne o ostacolarne l'effettiva messa in opera a livello economico e legale, la migrazione ha insomma contribuito ad ampliare la gamma di approcci riproduttivi con idee e pratiche familiari e genitoriali che deviano e talvolta mettono in crisi l'ideale patriarcale tra gli uomini stessi. Bisogna poi aggiungere che, anche all'apice del modello patriarcale, si possono ritrovare casi di famiglie meno numerose, non solo per necessità ma altresì per scelta. Anche questa opzione, come vedremo, si è modificata con i regimi migratori e il ricambio generazionale. Inizio da una conversazione sulle scelte matrimoniali e riproduttive avuta con un migrante gambiano, per poi fornire le cornici storiche ed etnografiche dei cambiamenti valoriali di cui essa ci parla.

Un matrimonio conteso

A giugno 2024, mi sentii al telefono con Buba, un uomo sulla trentina che abitava in Germania. Avevo conosciuto la famiglia di Buba nel 2007,

durante le mie ricerche al villaggio di Sabi, nell'Upper River Region. Ci stavamo quasi salutando alla fine di una chiacchierata informale, quando mi ricordai di suo fratello maggiore Sigu, che durante una mia visita nel 2022 mi disse di voler prendere una seconda moglie in sposa. Chiesi dunque a Buba se Sigu avesse già “fatto entrare la nuova sposa [*manyò*]”, ovvero se le nozze fossero state celebrate. Buba rispose dapprima in maniera automatica, con la tipica cortesia dei convenevoli, che la sposa, una donna di un villaggio vicino, non era ancora arrivata, ma che mancava poco: i preparativi e la dote erano quasi pronti. Dopo un momento di silenzio, Buba lasciò poi andare un sospiro: “Eeh Africa.” Risposi con un risolino pacato, cogliendo il tono polemico e un po' rassegnato rispetto all'evento. Buba non ebbe bisogno di esortazioni per spiegarsi meglio:

Manyo, manyo, manyo! Pensano a quello. Poi fanno figli, dieci, venti bambini, o più. La casa è piena di bambini, magari non hanno neanche un paio di ciabatte infradito. Persino mangiare un pasto decente è un problema ... Non vanno a scuola – “non ci sono soldi”, dicono. E poi quando crescono, soffriranno [*i wa tanpini*], dovranno faticare perché conoscono solo quello²!

Accompagnavo la filippica di Buba con esortazioni divertite, poi lo interruppi con una provocazione, riprendendo un topos comune: “ma ogni figlio nasce con la sua “fortuna” [*warijaxe*], magari tra i tanti ce n'è uno che manterrà tutti!”. Buba proseguì il suo monologo per poi rispondermi a tono:

Non c'è un piano, un'idea. Qua in Europa, vedi, se hai un figlio, pensi al suo futuro, gli apri un conto in banca, lo fai studiare. In Africa? Tse... Allah ha scritto il *taqqe* [porzione, di “fortuna” o provvidenza] per ognuno di noi. Vero. Ma non significa che lo trovi per strada. Devi pensarci tu a sfamare i tuoi figli, devi prepararli³.

La caricatura delle realtà africana ed europea fatta da Buba è densa di riferimenti culturali e religiosi. Partiamo innanzitutto dal destinatario origi-

2 Conversazione telefonica con Buba 25/06/2024.

3 *Ibidem*.

nario delle sue parole, il fratello maggiore Sigu, e la situazione familiare che fa da sfondo alle parole di Buba.

La richiesta di Sigu non era priva di fondamento. Nonostante non ne avessi parlato approfonditamente con lui, il fabbisogno della sua unità domestica in termini di forza lavoro mi era chiara. Sigu era il primogenito della coorte di Haja, l'unica moglie di Ablai. Dopo la morte del padre qualche anno prima, Sigu era diventato il capofamiglia. Più precisamente aveva assunto la guida di una delle due sezioni (*bange*) di un più ampia concessione domestica (*ka*) governata dal fratello minore di Ablai. Le sezioni erano tuttavia autonome, ciascuna aveva il suo focolare e granaio. In altre parole, Sigu era il responsabile economico e sociale della sua sezione. Organizzava il lavoro dei campi, comprava viveri con le rimesse mandate dai fratelli, e si occupava della madre anziana. Solo il più giovane dei cinque fratelli era rimasto al villaggio con lui, un ragazzo poco più che maggiorenne e smanioso di partire all'avventura. Il secondogenito, Muktar, era in città con la famiglia, mentre altri due figli erano in Europa – Buba e il quartogenito – entrambi ancora in cerca di documenti e occupazioni stabili. I figli di Sigu erano ancora bambini e non potevano sostenere un carico di lavoro adeguato nei campi o in casa. Sul versante femminile, le due sorelle di Sigu si erano sposate da tempo e avevano lasciato la casa paterna per quella dei mariti. Il matrimonio tra i soninke è virilocale. Restava dunque solo Fatu, la moglie di Sigu, a svolgere il lavoro domestico, agricolo e di cura, solo occasionalmente supportata da ragazze nubili dell'altra sezione del *ka*.

Insomma, una donna in più avrebbe dato man forte all'unità domestica. Non è da escludere che fosse stata proprio la moglie oppure la madre a esortare Sigu a prendere una seconda moglie. La poliginia non è un ambito di esclusivo dominio maschile, quanto piuttosto un sistema complesso di esigenze domestiche e di relazioni di potere tra generi e generazioni, ma anche all'interno di esse (Whitehouse 2023a). Ho incontrato diversi casi di uomini che non volevano sposare una seconda moglie, ma che furono costretti dalla madre desiderosa di passare il testimone del lavoro domestico alla nuora, oppure bisognosa di cure aggiuntive. Migranti come Muktar, il secondogenito, che decidono di portare la propria moglie in città, possono talvolta subire pressioni per sposarne un'altra che resti a casa al fianco della madre (Gaibazzi 2011). Le prime mogli sono solitamente restie a condividere le attenzioni e le risorse del marito con altre donne, tendenzialmente più giovani; la poliginia è un'inesauribile fonte di gelosie e competizione tra

mogli così come tra le coorti dei rispettivi figli (Kea 2013). Non è tuttavia raro che le prime mogli incoraggino il marito ad acquisire una seconda sposa per alleggerire il proprio carico di lavoro e avere maggiore libertà in certi ambiti⁴.

Buba interpreta invece le seconde nozze di Sigu come una tipica pretesa patriarcale. L'immagine di nuova sposa (*manyò*), giovane e idealmente vergine, è spesso carica di allusioni sessuali. Buba pare attribuire a Sigu una sorta di fissazione in questo senso (Whitehouse 2023b). Ho spesso sentito giovani uomini criticare queste brame soprattutto in uomini più anziani che sposavano donne più giovani delle loro stesse figlie. Sigu non arrivava alla cinquantina, ma la sua scelta era comunque sospetta.

Sullo sfondo della critica di Buba vi sono soprattutto considerazioni morali-economiche. Le negoziazioni per il matrimonio duravano da ben due anni. Era forse questo un segno di contesa economica tra fratelli? In altre conversazioni, Buba aveva espresso riserve rispetto all'indole stessa di Sigu. Conoscevo Sigu come un contadino tenace, ma per Buba ciò non era sufficiente. L'agricoltura rendeva poco. Pensava che Sigu non avesse l'ambizione di procurarsi denaro ed essere autonomo. Buba, così come Muktar, si lamentavano delle frequenti richieste di invio di denaro da parte sua. Si tratta di una tipica lamentela dei migranti nei confronti di chi resta, che deve spesso combattere con il sospetto di indolenza e dipendenza a fronte di opportunità di guadagno scarse nelle zone rurali. Per i capifamiglia, talvolta la lamentela si tramuta in accuse di deviare le risorse e utilizzarle per scopi e vizi personali (Gaibazzi 2015a, cap. 5). Insieme a Muktar, Buba si trovava ora ad essere tra gli sponsor principali del secondo matrimonio di Sigu. Ed è qui che si insinua il dubbio sulle sue effettive intenzioni, o forse l'utilizzo strumentale di una ragione morale per arginare le pressioni del fratello maggiore.

La questione si allarga alle conseguenze dell'accumulazione patriarcale. Qualunque fosse la motivazione reale delle seconde nozze di Sigu, da questa unione sarebbero nati altri bambini, che avrebbero dovuto essere battezzati, sfamati, vestiti, curati, e altro ancora. Tutte cose che richiedono denaro, e che avrebbero finito per gravare sul portafogli di Buba. È come se Buba accusasse uomini come il fratello maggiore di non pensare alla propria ca-

4 Per esempio di movimento, anche eventualmente di ricongiungersi ad un marito migrante oppure a stabilirsi in città nella sua concessione domestica (Gaibazzi 2011).

pacità autonoma di farsi carico di un ulteriore nucleo familiare prima di prendere altre mogli. “Non fanno che figliare”, si sente spesso dire di quegli uomini maturi con due o più mogli che restano al villaggio senza un’occupazione lavorativa.

Immaginari e cosmologie della riproduzione

Non si tratta tuttavia di una questione meramente economica. Buba richiama un’idea “moderna” di pianificazione familiare. Fa riferimento esplicito alla famiglia europea come nucleo ristretto che investe sul futuro dei figli attraverso il risparmio, l’educazione, e così via. Non è chiaro se discorsi globali sulla famiglia e la riproduttività abbiano avuto un impatto su uomini come Buba. Il Gambia come tanti altri paesi africani discute da tempo la rapida espansione demografica e temi connessi alla salute riproduttiva, soprattutto femminile, compreso il matrimonio precoce delle donne e la contraccezione (Bledsoe 2002, Sundby 2014). Varie campagne di sensibilizzazione e intervento sulla salute riproduttiva e la pianificazione familiare si sono avvicendate nel Gambia⁵. Anche nelle zone rurali sono visibili cartelloni pubblicitari così come consultori più o meno itineranti che diffondono idee sul controllo delle nascite, la contraccezione, la cura dei bambini, e altri temi di salute pubblica e di pianificazione familiare. Si tratta di temi certamente dibattuti dalla popolazione, soprattutto tra le donne, ma anche tra gli uomini. Non ho indagato direttamente opinioni o le esperienze dei miei interlocutori uomini su tali campagne e servizi. Riferimenti a queste iniziative sono tuttavia apparsi molto raramente nelle mie conversazioni informali con essi sull’avere e crescere figli. Nonostante il suo orientamento “modernista” ed europeo, anche Buba non me ne ha mai parlato.

I riferimenti a modelli riproduttivi si rifanno più spesso a questioni socio-economiche (cfr. Smith 2004), in particolare a immaginari e osservazioni legati all’esperienza migratoria. Da un lato, la famiglia nucleare si trattava allora di una prospettiva concreta per Buba: aveva una fidanzata tedesca che intendeva sposare. L’idea di sposare un’europea è più che una strategia per

5 Tra le più strutturali e durature, il Fondo delle Nazioni Unite per la popolazione (UNFPA) finanzia varie iniziative di promozione di salute riproduttiva e di pianificazione familiare. Altre figure più o meno istituzionali come le ostetriche di comunità (*traditional birth attendants*) contribuiscono a regolare la fertilità femminile (Saderi 2025).

ottenere permessi di entrata e soggiorno in Europa. È anche l'idea di poter costruire un ambito familiare più autonomo e ristretto, e talvolta intenzionalmente separato dalla famiglia allargata, sia in risposta a tensioni e conflitti, sia per prevenirli. Lo stesso vale per i migranti che portano una moglie all'estero, oppure che dislocano la moglie, o persino diverse mogli, dalla concessione domestica del villaggio a una casa affittata o costruita nelle zone urbane. Il timore che queste ricollocazioni e derive nucleari della famiglia translocale risultino in un minore flusso di rimesse e cure da parte del migrante verso la casa ancestrale è diffusa e tutt'altro che infondata (Gaibazzi 2011). Ancora una volta l'idea di una famiglia più "europea" non è incompatibile con un modello poliginico. Non sono rari i casi in cui il migrante ha una o più mogli al villaggio, una all'estero oppure in città. Come accennato sopra, tuttavia, un modello patriarcale transnazionale comporta un investimento logistico ed economico che ne limita la praticabilità.

Immagini idealizzate di Europa circolano ampiamente anche in Gambia, e fanno parte dell'immaginario della migrazione e del mondo in genere. Svolgono spesso una funzione di contrappunto retorico a ciò che Buba rappresenta in maniera altrettanto stilizzata come "Africa". Nel suo caso, Africa sta per sovra-riproduttività non commisurata alle capacità economiche di mantenimento e investimento nei figli. Ciò non significa ovviamente che Buba e altre persone vogliano adottare un modello completo di famiglia europeo, che anzi viene spesso criticato in alcuni suoi aspetti, come l'individualismo, la permissività dei genitori, e la scarsa solidarietà.

Esistono altri immaginari di famiglia "moderna", in particolare di matrice musulmana. La mia provocazione diretta a Buba richiama una visione cosmologica "tradizionale" della riproduzione. "Fortuna" (*warijaxe* in soninke, dall'arabo *rizq*) è un concetto approssimabile a quello di "provvidenza", sancita nell'Islam con decreto divino come elemento del destino di ogni singola persona (Gaibazzi 2015b). Non sorprende certo che in Gambia i figli siano visti come una forma di "fortuna", o in termini forse più teologicamente precisi, la "fortuna" di ogni donna contiene un dato numero di gravidanze (Bledsoe 2002, pp. 164-165). Quando ho sollevato il tema del controllo delle nascite con i miei interlocutori, mi è capitato di sentirmi dire che, essendo una questione di predestinazione, il numero delle nascite non può essere veramente controllato. Se una moglie è destinata ad avere n gravidanze, nessun sistema di controllo delle nascite potrà impedirle di rimanere

incinta⁶. Più spesso, tuttavia, mi è stato risposto che ogni bambino nasce col proprio destino, che si compirà a prescindere dalla povertà o privilegio della sua famiglia. Storie di persone svantaggiate che realizzano un fato eccezionale abbondano nell'immaginario popolare e nelle tradizioni orali (es. Bird, Kendall 1980). Così, alcuni sostengono che mettere al mondo un bambino con una buona (o cattiva) “fortuna” può addirittura sbloccare (o bloccare) la fortuna dei genitori.

La risposta di Buba alla mia provocazione in questo senso completa e complica questo quadro apparentemente fatalistico. Il destino va accettato ed è immutabile, ma la sua realizzazione richiede uno sforzo e un'assunzione di responsabilità. Buba evoca il concetto di “ricerca della fortuna”, che fornisce un'importante cornice morale e religiosa attorno all'impresa migratoria e alla vita economica in generale (Gaibazzi 2015b). Starsene seduti (ovvero passivi) e fare figli senza pensare al loro sostentamento non è responsabile. Per poca che la propria fortuna possa essere, un uomo che si rispetti non può che non andare alla sua ricerca per sfamare i propri figli⁷.

È necessaria una breve digressione sul cambiamento religioso indotto dal cosiddetto Islam riformista (Janson 2013). Nel corso del Ventesimo secolo si diffondono in Africa occidentale correnti di matrice mediorientale, come il wahabismo e salafismo (Schmitz, Cheikh, Jourde 2022). Già noto per la tradizione clericale e la vocazione religiosa, il *milieu* soninke è stato fortemente ricettivo nei confronti di correnti riformiste (Gaibazzi 2022; Timera 2001). La diaspora, e come vedremo in seguito, la scolarizzazione, ne sono stati un contesto importante di sperimentazione e diffusione, anche nei contesti di origine. I riformisti sostengono in genere un rinnovamento religioso attraverso una maggiore aderenza ai principi Coranici e all'esempio di vita virtuosa fornito dal Profeta (*Sunna*). Predicano un legame più diretto tra dio e credente, e forme di religiosità basate sulla conoscenza e la condotta personale. Bollano pertanto come innovazioni illegittime gli ordini sufi, le pratiche esoteriche e l'intermediazione spirituale. A questo si aggiunge senz'altro una maggiore presenza delle donne con istruzione religiosa di alto livello e con ruoli educativi, civici e politici, le quali portano una voce critica sui temi familiari (Janson 2013, cap. 6).

6 Si noti tuttavia che si tratta di numero di gravidanze e non di nascite.

7 Se Allah premi o meno gli audaci, aggiungendo alla loro porzione o quota allocata di fortuna (*taqqe*), è un tema dibattuto. Ancor più controverso è il tema del legame tra le sorti di figli e genitori, soprattutto per chi usa questo argomento per giustificare l'alta natalità.

Le correnti riformiste hanno influito anche sugli orientamenti familiari e riproduttivi degli uomini. Buba si definiva un devoto musulmano anche se non palesava segni particolari nel vestiario e nell'estetica che lo identificassero come un riformista. Niente barba o caftano, solo le mani incrociate sul petto durante la preghiera. Come tanti altri giovani era tuttavia cresciuto in un contesto in cui le pratiche riformiste facevano presa sui giovani come fatto generazionale e "moderno" (Janson 2013). La sua enfasi sulla condotta e la responsabilità individuale riflette senz'altro questa influenza. Nelle parole dei simpatizzanti riformisti, il tema della responsabilità coniugale e genitoriale ritorna spesso, anche come critica della poliginia. Alcuni criticano o addirittura screditano il matrimonio plurimo, o lo riservano a situazioni particolari come il levirato. Evidenziano il principio di equità tra le mogli e la quasi impossibilità di osservarlo quando si sposano più mogli, smontando di fatto la presunta normatività della poliginia sul piano religioso (Whitehouse 2023a, cap. 4). Come accennato sopra, la migrazione aggiunge ulteriori ostacoli logistici, burocratici ed economici al mantenimento di un equilibrio coniugale, specialmente quando una o più mogli vivono col marito all'estero e altre no.

È bene infine chiarire la possibile convergenza tra modelli europei e musulmani. Sebbene il riformismo alimenti spesso una critica culturale dell' "Occidente", siamo lungi da una contrapposizione di modelli, tanto meno di civiltà. Per Buba, così come per altri inclini a formare famiglie poco numerose, non c'era contraddizione tra la sua volontà di sposare un' europea, sostenere la sua famiglia allargata in Gambia e coltivare una fede musulmana per sé e i figli. Ciò non vuol dire, come già ricordato, che il tentativo di tener insieme elementi e tendenze divergenti non dia origine a frizioni.

Pedagogie dell'apprendimento

Analizzo ora più nel dettaglio l'idea dell'investire nella formazione e nel futuro dei figli che ricorre nelle parole di Buba. Faccio un accenno a un più ampio cambiamento pedagogico che poi si riflette sulle scelte di quanti figli avere. Un solido realismo della migrazione ha dato qui man forte agli immaginari e alle idealizzazioni descritti in precedenza.

I soninke avevano in passato la reputazione di persone ostili all'istruzione di tipo secolare. La scuola non era ritenuta necessaria per avere successo,

ed era potenzialmente deviante rispetto a una moralità musulmana e agraria. Tra i magnati più conosciuti nell'epopea migratoria soninke, pochissimi hanno ricevuto un'istruzione formale oltre la scuola coranica di primo o secondo livello (*maisi*). L'apprendistato diretto nell'impresa di un parente o altro magnate è stata semmai una strategia formativa vincente e diffusa, anche per coloro che erano andati a scuola ma erano bisognosi di sapere come funziona il business nella pratica. Paradossalmente, l'avvento della migrazione di manodopera salariata in Europa e Nord America ha altresì sostenuto un modello pedagogico di stampo "tradizionale" agrario. Andare nei campi, svolgere lavoro agricolo, e in generale conoscere la dura e spartana vita contadina è visto come propedeutico a una vita migratoria fatta di sacrifici, umili lavori e precarietà (Gaibazzi 2015a). In luoghi come l'Europa, infatti, il mercato del lavoro segmentato ha sistematicamente relegato i migranti africani, anche se ben istruiti, alla bassa manovalanza.

Pur rimanendo valido, il modello pedagogico agrario della migrazione compete o quantomeno si integra sempre più con modelli di istruzione formale. Tendenze nazionali e globali di lunga durata legano la scolarizzazione formale al progresso, in particolare attraverso la cooperazione allo sviluppo (Kea 2007, 2020). Simili cambiamenti si registrano anche per le varianti musulmane dell'istruzione, che il movimento riformista ha spinto a modernizzarsi (Janson 2013). La diaspora soninke in generale è stata un veicolo fondamentale di questi processi (Timera 2001). A Sabi e in altri villaggi, già a partire dagli anni Novanta, le associazioni di villaggio nella diaspora, così come qualche magnate singolo, hanno investito nella costruzione di infrastrutture scolastiche, di stampo occidentale, islamico, o ibrido.

Se è vero che molti migranti continuano ad avere successo nonostante un basso livello di istruzione, è altrettanto certo che molti di essi hanno investito nella formazione dei propri figli. Molti tra i magnati e migranti di successo hanno distribuito i figli tra scuole di stampo occidentale e musulmano per ampliare il ventaglio di possibilità professionali (cfr. Grégoire, Labazée 1993). Interpellati sul tema, diversi hanno motivato la scelta dicendo che "il mondo è cambiato"⁸, contrastando la propria traiettoria imprenditoriale a quella odierna, dove sono necessarie competenze tecniche e finanziarie specifiche.

8 Per esempio, intervista con M.S, imprenditore, 9/12/2012, Serekunda.

Il riferimento di Buba alla sofferenza e alla fatica che aspetta i bambini non istruiti segnala un cambio di direzione rispetto alla pedagogia migratoria anche per migranti e famiglie meno abbienti. Si è fatta largo l'idea che per avere successo oggi non sia più sufficiente saper lavorare sodo e sapersi adattare a qualsiasi lavoro di bassa manovalanza. La traiettoria di Buba illustra bene questa esigenza. Buba è cresciuto in un modello agrario, andando nei campi e imparando i rudimenti del Corano. Andava anche alla scuola primaria che varie associazioni di villaggio nella diaspora avevano costruito a metà degli anni Novanta. L'insegnamento era però discontinuo, a causa soprattutto dello scarso personale docente, al quale doveva pensare lo stato. I suoi genitori erano propensi a far studiare i figli, ma con diverse bocche da sfamare e poche risorse, non potevano permettersi di mandare i figli in città per offrire loro un'istruzione di qualità. In un'altra conversazione, Buba stesso ammise che, ormai già ragazzo, coltivava altre aspettative rispetto allo studio: "Avevo in mente di andar a cercar soldi"⁹. E così fece. Andò a lavorare nei cantieri della città, e poi si avventurò nel 2014 per l'impervia rotta del Mediterraneo centrale. Due anni più tardi, dopo varie peripezie, finì in un centro d'accoglienza in Germania. Le sue chance di trovare lavoro e soprattutto un permesso di soggiorno erano ora legate alla formazione: scuola di lingua tedesca e scuola professionale (*Ausbildung*). Senza una solida scolarizzazione di base ebbe difficoltà a adattarsi alle forme didattiche e più teoriche dell'apprendimento scolastico. Intanto lavorava come facchino, talvolta alla mercé di agenzie private di collocamento che lo costringevano a bassi salari e precarietà. Alcuni dei suoi compagni gambiani che avevano quantomeno fatto le scuole superiori in Gambia avevano avuto meno problemi.

Un modello pedagogico "moderno" della vita migratoria ed economica non è incompatibile con l'accumulazione patriarcale di figli. Non di rado mi è capitato che migranti benestanti mi citassero, a dimostrazione del loro successo, il numero di mogli e figli. Aggiungevano tuttavia con orgoglio che avevano fatto studiare molti o tutti i figli, figlie comprese, arrivando ad elencare le scuole e le università nazionali o straniere che avevano frequentato. Dall'altro lato, però, avere tanti figli e ben istruiti non è alla portata economica di tutti, il che impone scelte anche in termini riproduttivi.

Avere meno figli e investire nel loro futuro formativo si combina con un discorso alternativo sul successo che ormai da tempo va sedimentandosi

9 Conversazioni con Buba 15/5/2017, 17/01/2023, Germania.

anche nei villaggi. Giovani, ma anche meno giovani, parlano non solo di Grandi Successi dominati da immagini di accumulazione di capitale economico e umano, ma anche di piccoli ma onesti successi. Una certa idea del sapersi accontentare di provvedere per una famiglia meno numerosa, fatta di una moglie e quattro o cinque figli, ha una certa presa tra gli uomini. Questi talvolta riportano di resistere alla volontà delle mogli di fare ulteriori figli¹⁰. La propensione di Buba alla monogamia e alla moderata natalità non era necessariamente in contrasto con le tendenze familiari, anche se è possibile, come già accennato, che esigenze familiari orientino scelte più espansive. Lo stesso Ablai, il padre di Buba e Sigu, aveva deciso di mantenere una sola compagna sebbene fosse stato un migrante per anni in Africa occidentale. Da un lato Ablai non aveva fatto abbastanza soldi per darsi all'accumulazione di capitale umano come alcuni dei suoi compagni di viaggio. Dall'altro, però, aveva resistito sia alle pressioni di alcuni suoi familiari sia alle opportunità che gli si erano presentate all'estero di convolare a nuove nozze. "Per me una donna è sufficiente", mi diceva spesso, "mi ha dato ben sette figli! Va bene così"¹¹.

Conclusioni

Le scelte riproduttive, intese come preferenze legate alla fecondità, alla struttura familiare e alle pratiche di pianificazione familiare, sono influenzate dal fenomeno migratorio in modi complessi. Più precisamente le forme, geografie e logiche dell'im/mobilità contemporanea nella valle del Gambia hanno sia amplificato che attenuato certe tendenze storiche. Come aveva ben visto Manchuelle (1989, 1997) per il *milieu* soninke, il modello patriarcale di accumulazione socio-economica deve essere analizzato non solo come un elemento stabile e tradizionale sul quale interviene successivamente la migrazione come una forza esterna. Va piuttosto inteso come un elemento intrinseco e persino coadiuvante della migrazione stessa. Sposare più di una moglie e avere tanti figli è un simbolo di successo che rimane popolare tra i migranti, anche quando l'elevata natalità non è più necessariamente funzionale a sistemi produttivi e di sicurezza sociale nelle zone di origine. Di più:

10 Le donne poco fertili spesso subiscono forme di stigmatizzazione (Bledsoe 2002, Hough 2006).

11 Intervista con Ablai 12/11/2012, Sabi.

in un'economia locale drogata dalle rimesse, anche chi resta al villaggio può anelare a un modello patriarcale, vuoi per sopperire all'emigrazione di forza lavoro maschile, in senso ampio, vuoi come velleità, appunto, patriarcale di chi rimane a presidiare la casa ancestrale.

Nel Gambia rurale, le rimesse sono tuttavia anche di natura sociale (Levitt 1998). Le reti translocali fanno circolare immaginari legati a paesi lontani e all'esperienza stessa di vivere e crescere famiglie all'estero. Incanalano altresì correnti più ampie, come l'Islam transnazionale e idee di "modernità" che influenzano le scelte riproduttive. Ho collegato questi flussi a una crescente preferenza, agita o idealizzata, per la famiglia monogamica, con meno figli ma maggiormente formati e sostenuti. Più che il segno di una globalizzazione di certi modelli di famiglia, infatti, questa preferenza sembra riflettere anche esigenze pragmatiche legate alla migrazione, dal navigare i sistemi burocratici del soggiorno e dell'accoglienza, al gestire le visite alla famiglia in patria, al mantenimento di figli qua e là, e così via. Riflette soprattutto un dibattito interno alle alle società, e spesso anche alle famiglie stesse, che non si prefigura soltanto come un conflitto di genere sul patriarcato tra donne e uomini, ma che segue anche linee interne ai generi e altri assi di differenziazione, come tra fratelli migranti e non migranti nell'esempio discusso sopra. Si dibattono i modelli di sopravvivenza e di successo in un tentativo di adattarsi a un mondo che cambia, in senso economico e migratorio, ma anche in senso morale e addirittura cosmologico. Farsi bastare una famiglia piccola, mantenerla e investire nel futuro dei figli può dunque essere visto, se non come un successo a tutto tondo, almeno come un segno di responsabilità, e persino di adempimento dei doveri religiosi.

Bibliografia

- Bird, C.S., Kendall, M.B., (1980), *The Mande Hero*, in Karp I., Bird C.S. eds., *Explorations in African Systems of Thought*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 13-26.
- Bledsoe, C.H., (2002), *Contingent Lives: Fertility, Time, and Aging in West Africa*, Chicago, University of Chicago Press.
- Bledsoe, C.H., Hill, A.G., d'Alessandro, U. and Langerock, P., (1994), *Constructing Natural Fertility: The Use of Western Contraceptive Technologies in Rural Gambia*, *Population and Development Review*, pp. 81-113.

- Brooks, G.E., (1993), *Landlords and Strangers: Ecology, Society, and Trade in Western Africa, 1000-1630*, Boulder, Westview Press.
- Dierickx, S., Coene, G., Jarju, B. and Longman, C., (2019), Women With Infertility Complying with and Resisting Polygyny: An Explorative Qualitative Study in Urban Gambia, *Reproductive Health*, 16, 103, pp. 1-11 meillas.
- Gaibazzi, P., (2011), Migrazione, coesione e translocalità nell'unità domestica Soninke, in Bellagamba A. a cura di, *Migrazioni dal lato dell'Africa*, Pavia, Edizioni Altravista, pp. 81-102.
- Gaibazzi, P., (2015a), *Bush Bound: Young Men and Rural Permanence in Migrant West Africa*, Oxford; New York, Berghahn.
- Gaibazzi, P., (2015b), The Quest For Luck: Fate, Fortune, Work and the Unexpected among Gambian Soninke Hustlers, *Critical African Studies*, 7, 3, pp. 227-242.
- Gaibazzi, P., (2022), Une mosquée d'«esclaves»? Statut, progrès et autorité religieuse dans une localité Soninké de Gambie, in Schmitz J., Wedoud Ould Cheikh A. and Jourde C., eds., *Le Sahel musulman entre soufisme et salafisme: subalternité, luttes de classement et transnationalisme*, Paris, IISMM; Karthala, pp. 163-185.
- Grégoire, E., Labazée, P. eds., (1993), *Grands commerçants d'Afrique de l'Ouest: logiques et pratiques d'un groupe d'hommes d'affaires contemporains*, Paris, Karthala; Editions de l'ORSTOM.
- Guyer, J.I., (1993), Wealth in People and Self-Realization in Equatorial Africa, *Man*, pp. 243-265.
- Hampshire, K., Randall, S., (1999), Seasonal Labour Migration Strategies in the Sahel: Coping with Poverty or Optimising Security?, *International Journal of Population Geography*, 5, 5, pp. 367-385.
- Hough, C.A., (2006), *Disruption and Development: Kanyalengs in The Gambia*, University of Iowa, Iowa City, PhD.
- Iliffe, J., (2005), *Honour in African History*, New York, Cambridge University Press.
- Janson, M., (2013), *Islam, Youth and Modernity in The Gambia: the Tablighi Jama'at*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kea, P., (2007), Girl Farm Labour and Double-Shift Schooling in the Gambia: The Paradox of Development Intervention, *Canadian journal of African studies*, 41, 2, pp. 258-288.

- Kea, P., (2013), 'The Complexity of an Enduring Relationship': Gender, Generation, and the Moral Economy of The Gambian Mandinka Household, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19, 1, pp. 102-119.
- Kea, P., (2020), Gambian Educational Migration, Care and the Persistence of the Domestic Moral Economy, *Children's Geographies*, 18, 6, pp. 642-653.
- Levitt, P., (1998), Social Remittances: Migration Driven Local-Level Forms of Cultural Diffusion, *International Migration Review*, 32, 4, pp. 926-948.
- Manchuelle, F., (1989), The "Patriarchal Ideal" of Soninke Labor Migrants - From Slave Owners to Employers of Free Labor, *Canadian journal of African studies*, 23, 1, pp. 106-125.
- Manchuelle, F., (1997), *Willing Migrants: Soninke Labor Diasporas, 1848-1960*, Athens; London, Ohio University Press; James Currey.
- Meillassoux, C., (1978), *Donne, Granai e Capitali: uno studio antropologico dell'imperialismo contemporaneo*, Bologna, Zanichelli.
- Razy, E., (2007), *Naître et devenir: anthropologie de la petite enfance en pays Soninké (Mali)*, Nanterre, Société d'ethnologie.
- Rerimoi, A.J., Niemann, J., Lange, I., Timaeus, I.M., (2019), Gambian Cultural Beliefs, Attitudes and Discourse on Reproductive Health and Mortality: Implications for Data Collection in Surveys from the Interviewer's Perspective, *PLoS One*, 14, 5, pp. 1-17.
- Sarr, A., (2014), Land, Power, and Dependency along the Gambia River, Late Eighteenth to Early Nineteenth Centuries, *African studies review*, 57, 3, pp. 101-121.
- Saderi, P., (2025), Il ruolo sociale della midwife nel Gambia contemporaneo: significare la cura tra approccio biomedico e sapere islamico, *EtnoAntropologia*, 13, 1, pp. 135-146.
- Schmitz, J., Cheikh, A.O., Jourde, C. eds., (2022), *Le Sahel musulman entre soufisme et salafisme: subalternité, luttes de classement et transnationalisme*, Paris, Karthala.
- Smith, D.J., (2004), Contradictions in Nigeria's Fertility Transition: the Burdens and Benefits of Having People, *Population and development review*, 30, 2, pp. 221-238.
- Sundby, J., (2014), A Rollercoaster of Policy Shifts: Global Trends and Reproductive Health Policy In The Gambia, *Glob Public Health*, 9, 8, pp. 894-909.

- Timera, M., (2001), Traiettorie del fondamentalismo tra le comunità Soninké musulmane immigrate in Francia, in Piga A., a cura di, *Islam e città nell'Africa a sud del Sahara : tra sufismo e fondamentalismo*, Napoli, Liguori.
- Tunkara-Bah, H., (2016), Sociocultural Factors Influencing Fertility Among The Soninke Tribe in The Gambia, *African Renaissance*, 13, 1, pp. 31-44.
- Viti, F., (2007), *Schiavi, servi e dipendenti : antropologia delle forme di dipendenza personale in Africa*, Milano, R. Cortina.
- Whitehouse, B., (2023a), *Enduring Polygamy: Plural Marriage and Social Change in an African Metropolis*, Brunswick, Rutgers University Press.
- Whitehouse, B., (2023b), Patriarchal Anxieties and Masculine Sexual Privilege in Contemporary Urban Mali, *Africa Spectrum*, 58, 3, pp. 294-311.

Madri migranti e corpi materni neri, un'eccezione alla regola? Riflessioni su razzismo ostetrico e assistenza differenziale a Mayotte

CHIARA QUAGLIARIELLO

Introduzione

Il 5 dicembre 2024 il ciclone Chido si è abbattuto sul territorio di Mayotte provocando decine di morti e innumerevoli danni a persone, abitazioni, e infrastrutture dell'isola. Il passaggio del ciclone, a quarant'anni di distanza dall'ultimo evento simile avvenuto nel 1984, ha avuto un impatto ambientale tale da mettere a rischio la salute pubblica a causa di possibili epidemie connesse all'alterazione delle falde acquifere e il difficile accesso all'acqua potabile. L'incremento di tensioni sociali e politiche sull'isola in seguito a questo evento catastrofico restituisce ugualmente un quadro attuale della situazione più urgente e complicato di quanto descritto in questo capitolo.

L'isola di Mayotte, dipartimento d'oltremare francese situato nell'Oceano Indiano, corrisponde ad uno dei territori ultra-periferici d'Europa (Favole 2020). La sua popolazione, corrispondente a circa 300.000 abitanti, è costituita per oltre il 90% dei casi da persone che si auto-definiscono come non-bianche ed appartenenti alla comunità musulmana. Entrambe queste caratteristiche differenziano la popolazione di Mayotte dalla maggioranza della popolazione francese, tendenzialmente composta da persone riconosciute come bianche e appartenenti alla comunità cattolica. Estensione periferica del territorio nazionale francese, l'isola di Mayotte è stata per diversi secoli luogo di scambi e sede di commerci – incluso il commercio di esseri umani (Rakoto 2001) – tra le due sponde dell'Oceano Indiano: le aree orientali del continente sub-sahariano e l'isola del Madagascar, da una parte, e le coste occidentali del sub-continente indiano, dall'altra (Blanchy 2002).

L'isola di Mayotte entra a far parte del protettorato francese intorno alla metà del XVIII secolo per poi essere riconosciuta tra il XX e il XXI secolo prima come territorio d'oltremare, e successivamente come dipartimento d'oltremare francese. Terra di confine appartenente dunque all'Europa, l'isola di Mayotte ha conosciuto nella fase più recente un crescente processo di frontierizzazione (Blanchy 2002) volto ad arginare gli arrivi via mare da parte di persone principalmente provenienti dalle Comore, un arcipelago composto fino agli anni 1970 da quattro isole: Gran Comora (o Njazidja, 1148 km²), Anjouan (o Nzwani, 424 km²), Moheli (o Mwali, 290 km²) e la stessa isola di Mayotte (374 km²). La prossimità geografica di questi quattro territori, la condivisione dello stesso idioma linguistico (lo *shimaoré*), e il riferimento ad un patrimonio culturale sentito come comune ha favorito la costruzione nel tempo di un sentimento di appartenenza ad un'unica popolazione, in costante circolazione e movimento da un'isola all'altra (Caminade 2010). Il processo di separazione di Mayotte dalle altre isole dell'arcipelago comoriano risale alla metà degli anni 1970 quando, in occasione dei referendum relativi al processo di indipendenza dallo stato francese, la popolazione di Mayotte decide di votare contro evidenziando la propria volontà di continuare a essere parte del territorio francese diversamente da quel che accade nel caso delle altre tre isole. Da qui, l'inizio del progressivo percorso di frammentazione sociale e politica di popolazioni storicamente mescolate tra loro, anche attraverso la presenza di legami di parentela e reti familiari, e da quel momento pensate come appartenenti a due stati e organizzazioni politiche diverse: quella comoriana, da una parte, e quella francese, dall'altra (Caminade 2010). Uno dei risultati di tale processo di *alterizzazione*, volto ad una separazione spaziale, giuridica e sociale sempre più marcata tra un 'loro' (gli abitanti delle Comore) e un 'noi' (gli abitanti di Mayotte) è la trasformazione dell'isola francese in 'luogo di attrazione' per i cittadini comoriani, interessati ad attraversare l'Oceano Indiano per trovare successo in questo pezzo di Europa situato a poche decine di chilometri da casa (Cottureau 2021). Sebbene la presenza di flussi migratori dalle isole Comore sia aumentata dal 2011, quando l'isola di Mayotte è ufficialmente riconosciuta come 101° dipartimento d'oltremare francese, l'accelerazione della cosiddetta 'crisi migratoria comoriana' riguarda soprattutto gli anni più recenti, quando il governo francese decide di introdurre alcune modifiche alla legge nazionale in materia di immigrazione, limitandone la piena applicazione sul territorio di Mayotte. Nello specifico, a differenza di quanto previ-

sto in altri territori della Francia, inclusi altri dipartimenti d'oltremare – ad esempio le isole di Martinica, Guadalupe e della Riunione anch'esse situate nell'Oceano Indiano – dove, grazie al vigente diritto di suolo (*ius soli*), soggetti stranieri nati in terra francese possono accedere ad un permesso di soggiorno temporaneo, e successivamente avanzare richiesta di cittadinanza, a partire dal 2018 questa possibilità decade a Mayotte, dove, all'opposto, per i soggetti stranieri nati sull'isola la possibilità di accesso al permesso di soggiorno e l'eventuale richiesta di cittadinanza dipendono dalle caratteristiche della propria linea di ascendenza (*ius sanguinis*). In particolare, i due criteri necessari per l'accesso ad un percorso di regolarizzazione sono l'appartenenza ad un nucleo familiare in cui almeno uno dei due genitori sia già in possesso di cittadinanza francese o, in alternativa, l'appartenenza ad un nucleo familiare in cui entrambi i genitori siano titolari di un permesso di soggiorno valido da almeno tre mesi. La scelta di portare avanti una politica migratoria escludente, volta a produrre nuovi immigrati (Roinsard 2023), non è l'unico esempio della condizione di eccezione imposta dallo stato francese in materia di immigrazione. Secondo le modifiche legislative apportate dal governo Macron nel 2018, qualsiasi permesso di soggiorno ottenuto a Mayotte è infatti considerato valido solo sul territorio dell'isola, senza essere estendibile ad altri territori e regioni francesi. Nonostante l'inasprimento delle leggi migratorie, quello che sembra essere diminuito negli ultimi anni a Mayotte non sono tuttavia i flussi in arrivo, ma il livello di sicurezza presente sull'isola. In particolare, le difficoltà di accesso ai permessi di soggiorno non solo per chi è approdato più recentemente a Mayotte ma anche per coloro che risiedono da diverso tempo sull'isola si sono tradotte nel fatto che oltre il 40% degli abitanti di Mayotte corrisponde al giorno d'oggi a persone illegalmente presenti sull'isola, con una conseguente trasformazione di quest'ultima in uno dei territori maggiormente esposti a tassi di violenza dello stato francese (Insee 2023). Inoltre, come denunciato dalle organizzazioni non governative impegnate nella difesa e nell'assistenza delle popolazioni migranti a Mayotte (Cimade 2023), le operazioni di respingimento via mare, le azioni di pattugliamento e 'caccia all'uomo' realizzate sul territorio dell'isola, e le operazioni di rimpatrio forzato messe in atto nei confronti di soggetti comoriani privi di permesso di soggiorno da parte di corpi militari specificamente dedicati al controllo delle frontiere (PAF, *Police aux frontières*), sono alcuni esempi di una situazione di *emergenza permanente*, mantenuta e alimentata dallo stato francese.

Parallelamente, per la sua appartenenza geopolitica alla Francia e dunque all'Europa, l'isola di Mayotte è diventata più recentemente luogo di attrazione anche per altre popolazioni migranti, quali persone provenienti da paesi del Corno d'Africa (in primo luogo l'Etiopia) e della regione sub-sahariana dei Grandi Laghi (Ruanda, Burundi). Nella maggior parte dei casi questi flussi migratori, meno esplorati in letteratura rispetto a quel che accade in altre aree di confine come ad esempio l'area del Mediterraneo (Ciabbari 2020), si articolano in diverse tappe, con una prima fase di spostamenti via terra fino alle coste orientali della Tanzania e/o del Mozambico e, da lì, attraverso spostamenti via mare, fino al Madagascar e successivamente dal Madagascar fino all'isola di Mayotte. L'incremento di questo tipo di arrivi ha condotto alla definizione di Mayotte nei termini di una 'Lampedusa dell'Oceano Indiano' dove lo stato, pur essendo chiamato a mettere in atto politiche di accoglienza e protezione internazionale nei confronti di popolazioni straniere, interviene esercitando i suoi necro-poteri (Sahraoui 2020a).

Il ricorso esplicito alla 'forza dello stato' (Fassin 2013) soprattutto per quel che riguarda la gestione degli arrivi e delle presenze comoriane, tendenzialmente descritte nel dibattito pubblico nei termini di un'invasione da cui appare necessario difendersi (Math, Duflo 2019), è solo uno dei numerosi elementi che fanno apparire l'isola di Mayotte come uno spazio di eccezione all'interno del contesto nazionale francese. Oltre alla particolare applicazione delle leggi migratorie, anche altri diritti – tra cui il diritto alla salute – si presentano infatti diversamente articolati a Mayotte rispetto a quel che accade altrove in Francia (La Cimade 2019). Un esempio è dato dalla mancata applicazione sull'isola della copertura sanitaria universale (*Couverture médicale Universelle*) e degli ausili solitamente forniti dallo stato (*Aide Médicale d'État*) per favorire l'accesso gratuito alle cure per quelle fette di popolazione che vivono al disotto della soglia di povertà (quali soggetti con un reddito mensile inferiore a 800 euro al mese), o ancora coloro che non dispongono di un regolare permesso di soggiorno da oltre tre mesi. La mancanza di qualsiasi forma di aiuto e welfare sanitario ha un impatto negativo su tutti gli ambiti della salute pubblica dell'isola, risultando tuttavia particolarmente evidente nel caso della salute riproduttiva. La tensione, sotto diversi aspetti paradossale, tra una presenza particolarmente debole dello stato e un bisogno particolarmente alto di accesso ai servizi sanitari è riassunta ad esempio nelle nascite che avvengono ogni anno a Mayotte (oltre 9 000 all'anno) facendo apparire i servizi di maternità dell'isola quelli in cui si registra il maggior numero di parti dell'intero territorio francese. A

questo proposito, se il tema dell'iper-natalità a Mayotte è al centro del dibattito politico e mediatico francese – dove le preoccupazioni relative ai tassi di de-natalità nelle aree della Francia continentale si contrappongono alle proposte volte a contenere gli alti tassi di fecondità nei territori d'oltremare (Paris 2020; Vergès 2017) – scarso appare all'opposto l'interesse, e l'investimento, da parte dello stato a garantire un'adeguata assistenza sanitaria nelle aree del paese più lontane dall'Europa. Allo stesso modo, mentre altrove in Francia si legifera per ampliare i criteri e i margini di accesso alle tecniche di procreazione medicalmente assistita – un percorso oggi offerto in maniera gratuita anche alle coppie dello stesso sesso e alle madri sole – sul territorio di Mayotte un servizio di procreazione medicalmente assistita non è stato mai introdotto, come se il problema dell'infertilità non si ponesse per questa parte di popolazione francese.

All'interno di questo quadro internazionale, il capitolo si propone di esplorare l'insieme di fattori sistemico-strutturali che contribuiscono a rendere – e far percepire – come atipiche le esperienze riproduttive vissute, in maniera parallela, dalle donne migranti di origine comoriana accolte a Mayotte, e dalle donne dell'isola. La prima parte del contributo si concentrerà sul nesso tra forme di violenza istituzionale connesse ai regimi della frontiera e difficoltà di accesso a percorsi di assistenza sanitaria per le migranti comoriane. Nella seconda parte del contributo si analizzeranno le caratteristiche ugualmente 'eccezionali' rintracciabili nelle forme di assistenza sanitaria fornite e disponibili per le madri di Mayotte. La principale cornice analitica a cui si farà riferimento è quella della giustizia riproduttiva (Ross, Solinger 2017) introdotta negli anni 1990 da parte del collettivo SisterSong, all'epoca costituito da attiviste di origine Afroamericana. Prendendo ispirazione dalle voci del femminismo afroamericano degli anni 1970 e 1980 le quali si erano concentrate soprattutto sul tema delle disparità etno-razziali nell'accesso all'aborto (Davis 1981), le teoriche della giustizia riproduttiva ragionano sui nessi rintracciabili nella triangolazione tra disparità di genere, disuguaglianze etno-razziali e caratteristiche differenziali rintracciabili in qualsiasi tipo di esperienza legata alla salute riproduttiva: tra queste, l'esperienza della gravidanza, del parto e del post-parto. Secondo le teorie della giustizia riproduttiva, al fine di raggiungere una maggiore equità nel campo della salute riproduttiva, è necessario immaginare, e mettere in atto, soluzioni e cambiamenti volti ad eliminare innanzitutto le disuguaglianze che caratterizzano la vita, sia questa pubblica e/o privata, di soggetti non appar-

tenenti a gruppi e classi sociali dominanti. Le esperienze di privazione dei diritti fondamentali tra le migranti di origine comoriana, così come le forme di assistenza differenziale vissute dalle 'cittadine nere' di Mayotte, rientrano nel dibattito contemporaneo sulle svariate forme di (in)giustizia riproduttiva rintracciabili in molte aree del mondo. Il saggio intende contribuire a tale tipo di dibattito concentrandosi su due gruppi di popolazioni femminili che, per differenti ragioni e a partire da posizionamenti diversi, si collocano ai margini dello stato francese e delle sue politiche riproduttive.

Dati e metodi

Le riflessioni proposte si basano su un percorso di ricerca etnografica realizzato, in maniera continuativa, tra il mese di novembre e il mese di dicembre 2019, nelle due porzioni di territorio che compongono l'isola di Mayotte, rispettivamente definite 'grande' e 'piccola' terra ('grande terre' et 'petite terre') per la diversa estensione in chilometri quadrati (363 km² nel primo caso, 11 km² nel secondo caso). La ricerca si è svolta nell'ambito di un progetto internazionale (EU Border Care) finanziato dalla Commissione Europea, il cui obiettivo era quello di esplorare le caratteristiche delle esperienze riproduttive in territori corrispondenti a zone di frontiera esterna dell'Europa. Le principali metodologie utilizzate sono state l'osservazione partecipante all'interno di servizi di maternità e la realizzazione di interviste dentro e fuori gli spazi ospedalieri. Al momento della ricerca i centri ospedalieri esistenti a Mayotte erano in tutto cinque. Le attività di osservazione si sono svolte in tre di questi centri: il reparto di maternità di Mamoudzou, quale principale ospedale dell'isola situato nella capitale, sul territorio della 'grande terra'; il reparto di maternità del centro ospedaliero di Kahani e il reparto di maternità del centro ospedaliero di Dzaoudzi, rispettivamente situati nell'area centrale del territorio della 'grande terra' e nel territorio della 'piccola terra'. Gli altri due centri ospedalieri esistenti sull'isola – quello di Dzoumogné e quello di Mramadoudou, rispettivamente situati nell'area settentrionale e nell'area meridionale del territorio della 'grande terra' – non sono stati oggetto di attività di osservazione diretta ma hanno rappresentato per me luoghi di frequentazione sporadici, in occasione dei trasferimenti delle donne precedentemente incontrate nelle altre strutture ospedaliere. L'autorizzazione del lavoro di ricerca da parte della direzione sanitaria di

Mayotte ha permesso infatti la realizzazione di attività di affiancamento del personale sanitario, anche durante i trasferimenti da un centro ospedaliero all'altro. In tutti i casi le attività di osservazione sono avvenute durante le visite mediche in gravidanza, durante lo svolgimento del parto e nella prima fase del post-parto (prime 48 ore successive alla nascita del bambino).

Le interviste effettuate sono state trenta in totale¹. Di queste, dieci hanno coinvolto donne di Mayotte titolari di nazionalità francese – queste avevano in media un'età compresa tra i 25 e i 36 anni al momento dell'intervista. Gli incontri con sei di queste donne sono avvenuti nei reparti di maternità. In quattro casi le interviste si sono svolte nello spazio ospedaliero, in due casi, invece, queste sono avvenute presso le abitazioni delle donne qualche settimana dopo il parto. Altre quattro interviste hanno coinvolto, al contrario, donne di Mayotte che hanno scelto di non partorire sull'isola. Gli incontri con queste donne sono avvenuti in tutti i casi presso le loro abitazioni, grazie ai contatti forniti da alcune delle madri che avevo conosciuto nei centri ospedalieri. Di queste quattro donne, una aveva scelto di non partorire a Mayotte il suo primo figlio, mentre le altre avevano fatto questo tipo di scelta dopo una o più esperienze di parto a Mayotte. Sei interviste hanno avuto, poi, come protagoniste madri di origine comoriana, residenti da uno a sei anni e/o arrivate da meno di tre anni a Mayotte. Queste donne di età compresa tra i 19 e i 27 anni provenivano in quattro casi dall'isola di Anjouan, e in due casi dall'isola di Mohéli. Gli incontri di conoscenza e le interviste svolte con tutte e sei queste donne sono avvenuti nei centri ospedalieri esaminati. In tre casi le interviste si sono svolte durante gli ultimi mesi della gravidanza, negli altri casi le interviste sono avvenute nella fase successiva al parto. Infine, dieci interviste hanno coinvolto gli operatori sanitari – quali tre ginecologi, sei ostetriche e un pediatra – incontrati presso i reparti di maternità di Mamoudzou, Kahani e Dzaoudzi.

Le attività di ricerca sono avvenute inoltre in un servizio di protezione materno-infantile (PMI) situato alle periferie della capitale Mamoudzou e in un ambulatorio privato della capitale. In entrambi i casi le attività di osservazione si sono svolte affiancando il lavoro del personale ostetrico. Due ostetriche impiegate nel servizio di PMI e due ostetriche occupate nell'ambulatorio privato sono state intervistate. In tutti i luoghi della ricerca, la

1 Tutte le interviste sono state svolte in francese, senza l'aiuto di interpreti. Gli estratti delle interviste usati come citazioni nel testo sono stati liberamente tradotti dal francese all'italiano dall'autrice del capitolo.

trasmissione di informazioni riguardo agli obiettivi dello studio etnografico, e le procedure necessarie alla raccolta del consenso informato, hanno preceduto l'inizio delle attività di osservazione e lo svolgimento delle interviste. Nel rispetto della privacy delle persone che hanno preso parte al lavoro di ricerca, i nomi che compaiono nel testo corrispondono unicamente a pseudonimi.

Politiche della frontiera e diritti riproduttivi: il caso delle donne comoriane a Mayotte

L'inasprimento delle politiche migratorie messe in atto dallo stato francese nel corso degli ultimi anni emerge a più livelli sul territorio di Mayotte. Diversamente da quel che accade in altre aree di frontiera esterna dell'Europa, quali ad esempio le zone di confine del Mediterraneo (Grotti et al. 2018) dove le donne in gravidanza e le famiglie con bambini piccoli occupano un 'posto privilegiato' nelle operazioni di salvataggio e negli interventi umanitari destinati innanzitutto a chi è considerato come più debole e vulnerabile (Pinelli 2020), la 'sacralità' attribuita alla condizione materna non sembra conoscere lo stesso tipo di destino, e trattamento istituzionale, nel caso di Mayotte. Le politiche respingenti e le operazioni di rimpatrio forzato promosse dallo stato francese nei confronti dei soggetti di origine comoriana si applicano infatti, spesso in maniera indistinta, anche alle madri e alle donne in gravidanza considerate come parte integrante del fenomeno migratorio, e non come soggetti bisognosi di aiuto (Saharoui 2020b). La tendenza a una 'non-accoglienza' operata (anche) nei confronti delle madri e delle donne in gravidanza è emersa a più riprese nel corso della ricerca. Le due situazioni che meglio riassumono l'atteggiamento escludente promosso dallo stato francese sono i respingimenti conosciuti dalle donne comoriane che cercano di raggiungere l'isola di Mayotte mentre sono in stato di gravidanza, e le espulsioni da parte della polizia vissute dalle donne in gravidanza e dalle madri di origine comoriana che risiedono, da sole o insieme alle proprie famiglie, sul territorio di Mayotte.

In base a quanto stabilito dalle normative sul diritto alla salute in vigore in Francia, per le donne in gravidanza, le operazioni di selezione ed eventuale respingimento alla frontiera dovrebbero avvenire solo dopo lo svolgimento di almeno una visita medica che attesti la possibilità per le migranti di tor-

nare in patria senza incorrere in nessun rischio sanitario per sé stesse e per il feto. Il diritto di accesso ad una visita medica al momento dell'approdo renderebbe dunque la gravidanza una circostanza che consentirebbe di per sé di oltrepassare le maglie e i meccanismi di controllo della frontiera. Tuttavia, come evidenziato anche da altre ricerche etnografiche (Saharoui 2020a) oltre che dai rapporti delle associazioni umanitarie attive sul territorio di Mayotte (La Cimade 2023), molti sono i casi in cui le migranti vengono respinte direttamente in mare, senza garantire loro un'opportunità di confronto con il personale medico. Questa strategia di esternalizzazione della frontiera all'interno dell'Oceano Indiano punta a contenere la percentuale di donne straniere che partoriscono sul territorio di Mayotte (75% dei parti all'anno) andando così a favorire una politica di decrescita della sovrappopolazione dell'isola, il cui sviluppo demografico del 3,8% all'anno risulta essere molto più alto rispetto a quello dello 0,3% all'anno rintracciabile nel resto della Francia (Insee 2023). L'intreccio tra politiche migratorie sempre più restrittive e necessità di mettere in atto una politica di controllo delle nascite sull'isola ha spesso come risultato il 'rifiuto di accesso' per le donne in gravidanza trasformando gli agenti di polizia di frontiera (PAF) in responsabili, non solo della lotta alle cosiddette migrazioni clandestine, ma anche delle politiche di controllo demografico portate avanti non soltanto tramite i programmi di pianificazione familiare, ma anche attraverso le operazioni di rimpatrio. Come sottolineato da alcune delle donne di origine comoriana incontrate a Mayotte, il silenzio politico e mediatico volutamente mantenuto dallo stato francese su quel che accade nel tratto di Oceano Indiano che separa le isole Comore dall'isola di Mayotte costituirebbe una strategia volta a mantenere questa situazione nei termini di 'questione nazionale' evitando di allargare lo spettro di intervento, ed eventuale critica, sul piano internazionale. Di fatto, la scarsa presenza di dati sui numeri relativi ai tentativi di attraversamento dell'Oceano Indiano, la mancanza di un osservatorio sui decessi che avvengono in mare, o ancora l'assenza (al momento della ricerca) di collaborazioni con agenzie internazionali incaricate di offrire supporto ai soggetti in mobilità – quali ad esempio l'Organizzazione Internazionale per le Migrazioni e l'Agenzia ONU per i Rifugiati – rendono il territorio-frontiera di Mayotte maggiormente 'invisibile' rispetto ad altre aree di confine d'Europa (Cuttitta 2012), ma non per questo meno violento (Freedman 2016) nelle dinamiche che lo caratterizzano.

Il ruolo politico affidato alle ostetriche a Mayotte

Nel caso in cui le migranti in gravidanza non vengano direttamente respinte in mare ottenendo un 'lascia passare' per motivi sanitari dagli agenti di polizia di frontiera, la decisione di mantenerle sul territorio di Mayotte, o all'opposto farle rientrare nei territori di origine, passa nelle mani di altre figure che 'incarnano' e rappresentano lo stato, quale il personale medico, principalmente corrispondente alla figura dell'ostetrica. Il legame causa-effetto tra il tipo di referti sanitari stilati dalle ostetriche e la possibilità di essere trattenute o espulse da Mayotte rende l'incontro con queste professioniste un elemento chiave da cui dipende il destino delle migranti in gravidanza, evidenziando fino a che punto il ruolo delle ostetriche non sia solo di tipo clinico ma abbia anche una portata politica. Durante una delle conversazioni avute con le ostetriche impiegate nel servizio di maternità di Dzaoudzi – centro ospedaliero maggiormente coinvolto in questo tipo di consulenze mediche data la vicinanza geografica con il centro di detenzione amministrativa di Mayotte dove le donne sono portate dalla polizia di frontiera al momento dell'approdo, prima di essere scortate dagli stessi agenti di polizia fino al reparto di maternità –, Louise, 25 anni, neodiplomata in una scuola di ostetricia della regione Île-de-France, e da circa tre mesi in servizio a Mayotte, ha descritto come segue il peso e la responsabilità sentita durante gli incontri con le donne migranti giunte via mare:

Tutte noi [ostetriche] saremmo felici di aiutare queste donne [migranti] a rimanere a Mayotte, ma non sempre possiamo agire in questo modo. A volte puoi provare a facilitarne alcune, ma non puoi farlo con tutte. Quello che lo stato ci chiede va oltre le nostre competenze. Chiunque lavora a Mayotte ha un mandato anti-immigrazione, è una questione politica, non solo sanitaria (Intervista con Louise, 4/11/2019, Dzaoudzi).

Come evidenziato da Louise, le indicazioni o i mandati ricevuti dalla direzione sanitaria, la presenza del personale di polizia fuori dalle stanze in cui avvengono le consultazioni mediche, o ancora la scarsità di tempo a disposizione per un dialogo approfondito con le donne straniere, influenzano le decisioni prese dalle ostetriche. Generalmente la scelta è quella di 'esporsi' a livello politico, trattenendo le donne migranti a Mayotte, solo se emergono urgenze sanitarie in corso. Negli altri casi, la scelta di servirsi

dello strumento medico per limitare il rischio di espulsione per le migranti appare poco frequente (Sahraoui 2021). I numerosi vincoli istituzionali a cui le ostetriche che lavorano a Mayotte sono chiamate a rispondere rendono spesso il proprio operato difficile da accettare a livello etico e sul piano emotivo, portando diverse di loro ad interrogarsi su possibili strategie da mettere in campo per provare a cambiare questo stato di cose. Come emerso dalle conversazioni avute in parallelo con donne di origine comoriana, tali difficoltà e conflitti personali evidenziati dalle ostetriche non sembrano scalfire le opinioni condivise dalle migranti, le quali descrivono le politiche di rimpatrio forzato come una forma di violenza istituzionale a cui le ostetriche contribuiscono e partecipano pienamente. Secondo Halima, 26 anni, originaria dell'isola di Mohéli, in attesa del suo secondo figlio, e residente da più di un anno a Mayotte grazie ad un problema di natura sanitaria emerso durante il periodo di detenzione nel centro amministrativo di Dzaoudzi quando aspettava il suo primo figlio, le tensioni tra lo stato francese e quello comoriano, hanno condotto alla *costruzione di una gerarchia* tra le popolazioni migranti accolte a Mayotte, all'interno delle quali le persone di origine comoriana si collocano all'ultimo posto. Ciò che ne deriva è un sentimento di antagonismo nei confronti di altri gruppi di madri straniere, generalmente considerate come meno discriminate e maggiormente rispettate nel loro diritto di accesso alle cure mediche rispetto alle donne comoriane:

La situazione delle Comoriane è molto peggiore di quella delle altre migranti. Per noi ci sono continui respingimenti alla frontiera, anche le donne in gravidanza vengono respinte. Per noi, non è come per le donne 'africane' che hanno tutto a disposizione: assistenza medica, assistenza legale, assistenza umanitaria. A noi Comoriane neanche le ostetriche ci aiutano, anzi per causa loro abbiamo i rimpatri (Intervista con Halima, 10/11/2019, Dzaoudzi).

I controlli della polizia di frontiera come ostacolo alla salute materna

Le violenze istituzionali e i trattamenti discriminatori descritti da Halima non riguardano solo le donne che cercano di attraversare l'Oceano Indiano, ma anche coloro che risiedono da tempo sul territorio di Mayotte. Anche in questo caso, la condizione di gravidanza o il fatto di avere dei bambini

piccoli di cui prendersi cura non aiuta le donne, e le famiglie, a non essere coinvolte nelle azioni repressive messe in atto dallo stato nei confronti della cosiddetta immigrazione clandestina, una categoria questa che include al suo interno anche quei soggetti che, da anni, cercano di ottenere un permesso di soggiorno imbattendosi tuttavia in numerosi impedimenti ed ostacoli amministrativi (Cottureau 2021; Roinsard 2023). L'evidenza del fatto che la condizione di gravidanza e, più generalmente, la condizione genitoriale, non siano 'protette' né 'proteggano' dal rischio di coinvolgimento nei controlli realizzati quotidianamente dagli organi di polizia è sottolineata dagli arresti effettuati nei tragitti che portano ai reparti maternità, dagli arresti realizzati all'uscita degli ospedali o fuori dai centri di protezione materno infantile, o ancora dalle operazioni di polizia attuate nei pressi delle farmacie dove ad esempio, come ricordato da una delle donne intervistate di origine comoriana, una sua connazionale si era recata per acquistare dei farmaci in seguito al parto cesareo avvenuto qualche settimana prima presso l'ospedale di Mamoudzou. Alle volte, come nell'esperienza di Margot, 28 anni, ostetrica di Marsiglia, impiegata da circa un anno presso il reparto di maternità di Kahani, le donne migranti possono essere espulse più volte, vivendo un andirivieni tra le isole Comore e l'isola di Mayotte:

Il caso che mi ha colpito di più è stato quello di una donna [Fatima] che viveva a Mayotte. L'avevo incontrata alla maternità di Kahani per la sua seconda gravidanza. Poi, improvvisamente ho perso i contatti con lei. Non si presentava più agli appuntamenti e non rispondeva più al telefono. Un giorno che ero di turno in una altra maternità dell'isola [Dzaoudzi] me la vedo arrivare in ospedale con una grossa pancia, accompagnata dagli agenti di polizia. È così che ho scoperto che era stata espulsa e che aveva già cercato di tornare a Mayotte, ma nulla, l'avevano respinta. Dopo qualche tempo ha tentato di nuovo e, con una pancia così grande, l'hanno fatta entrare. Ha partorito nel nostro reparto, da allora non ho più avuto sue notizie (Intervista con Margot, 23/11/2019, Kahani).

La storia di Fatima non è l'unica di questo tipo, e sottolinea fino a che punto le persone non titolari di permesso di soggiorno vivano la propria vita a Mayotte senza mai sentirsi al sicuro. Questa condizione di costante esposizione al rischio di espulsione, alimentata dal clima di paura e di 'caccia all'uomo' presente sull'isola, si ripercuote in tutti gli ambiti della propria

esistenza individuale e collettiva, comprese le esperienze legate alla salute riproduttiva.

Una delle strategie utilizzate per evitare di imbattersi nei controlli da parte della polizia è la scelta di una 'frequentazione minima' dei servizi ospedalieri sia nella fase della gravidanza sia nel periodo successivo al parto. In base a quanto sottolineato dalle ostetriche intervistate, le visite mediche in gravidanza tra le donne di origine comoriana sono al massimo due in nove mesi mentre queste scendono ad una, o risultano essere del tutto assenti, nella fase successiva al parto. Queste tendenze trovano riscontro nell'ultima inchiesta nazionale perinatale la quale evidenzia come le percentuali di assistenza sanitaria a Mayotte siano tre volte più basse rispetto al resto dei territori francesi (Toibibou et al. 2023). Lo scarso riferimento al supporto medico può riguardare anche il momento del parto, con nascite che avvengono fuori dallo spazio ospedaliero. Anche in questo caso gli andamenti che caratterizzano il territorio di Mayotte non coincidono con quel che accade a livello nazionale. In particolare, le percentuali di nascite che avvengono in casa, o fuori dai centri ospedalieri, risultano essere più frequenti a Mayotte (più del 10% delle nascite all'anno) rispetto al resto della Francia (meno dell'1% delle nascite all'anno), e con caratteristiche non comparabili dei due fenomeni. Mentre infatti nella maggior parte delle aree del paese non partorire in ospedale corrisponde ad una scelta deliberata, condivisa soprattutto da donne e coppie con un profilo sociale medio-alto (Jacques 2007) le quali nutrono una posizione critica rispetto a percorsi di assistenza al parto tecno-centrati e medico-centrici (Quagliariello 2017), la decisione di non recarsi in ospedale è legata ad altre ragioni e cause a Mayotte. Tra queste, la paura di incorrere nei controlli e negli arresti della polizia, o ancora le difficoltà economiche incontrate nel sostenere gli spostamenti verso i centri ospedalieri. È così che, in un contesto locale, come quello di Mayotte, dove più della metà popolazione è composta da migranti senza permesso di soggiorno e il 66,1% delle famiglie vive al di sotto della soglia minima di povertà riconosciuta in Francia (Insee 2023), le disuguaglianze sociali, economiche e giuridiche hanno numerose conseguenze sulle esperienze riproduttive e sugli indicatori di salute materno-infantile. Oltre agli esempi già forniti, l'alta frequenza di nascite premature (9,9% dei parti all'anno), l'ampia presenza di bambini che presentano un peso alla nascita più basso della media (10,8% dei parti all'anno), o ancora gli alti tassi di mortalità materna (quattro volte superiori rispetto al resto della Francia) testimoniano

un panorama socio-demografico in cui il diritto alla salute risulta essere più a rischio che altrove in Francia (Toibibou et al. 2023).

Cittadine di serie B? Un'assistenza sanitaria 'eccezionale' per le donne di Mayotte

La diversa articolazione dei percorsi di salute materno-infantile riguarda le popolazioni migranti ma coinvolge ugualmente le donne di Mayotte, titolari di nazionalità francese. Se analizzata da un punto di vista strettamente sanitario, l'isola di Mayotte appare anche in questo caso come un *contesto singolare*, o una terra di confine dove l'offerta medica disponibile risulta essere 'inferiore', e diversamente organizzata, rispetto a quel che accade altrove in Francia. Un primo esempio è dato dalla composizione delle équipes sanitarie che lavorano nei centri ospedalieri dell'isola. Fatta eccezione del principale reparto di maternità, situato presso la capitale Mamoudzou, dove il personale sanitario si compone di ginecologi, anestesisti, ostetriche, e pediatri, nel resto delle strutture ospedaliere – cosiddette periferiche – le uniche figure presenti e disponibili sono le ostetriche. L'accentramento dei percorsi di assistenza alla gravidanza, al parto e al post-parto nelle mani di queste professioniste è descritto da Zakia, 32 anni, originaria di Mayotte, alla sua prima esperienza di parto, come una *situazione anacronistica* rispetto al resto della Francia:

Ovunque in Francia le donne partoriscono con il ginecologo. A Mayotte, invece, siamo rimaste indietro e le donne partoriscono ancora solo con l'ostetrica. Il ginecologo lo vedi solo se c'è un problema: a quel punto l'ostetrica contatta il medico e bisogna partire per Mamoudzou. Questo perché? Perché solo lì ci sono i medici (Intervista con Zakia, 15/11/2019, Dzaoudzi).

Il riferimento al passato per parlare di quel che accade a Mayotte mette in evidenza come, nell'immaginario delle donne dell'isola, il tipo di offerta sanitaria disponibile a livello locale sia più vicina a quel che succedeva in Francia fino agli anni cinquanta del novecento – quando l'ostetrica rappresentava il principale punto di riferimento prima, durante e dopo la nascita del bambino (Knibiehler 2002) – che all'attuale valorizzazione in Francia

della figura dell'ostetrica, quale responsabile dei centri nascita (le cosiddette *maisons de naissance*) esterni allo spazio ospedaliero (Jonkers 2022). Nella maggior parte dei casi, come sottolineato da Zakia, prima citata, partorire con l'ostetrica non è una scelta per le donne di Mayotte ma, come dicono, una condizione imposta loro dallo stato:

Qui a Mayotte non siamo noi a decidere da chi essere assistite, ma è lo stato che sceglie per noi. Un conto è dire mi faccio seguire da un'ostetrica perché è questo quello che voglio, altro conto è non avere alternative nei reparti di maternità (Intervista con Zakia, 15/11/2019, Dzaoudzi).

La presenza esclusiva delle ostetriche nei servizi di maternità dell'isola è oggetto di critica tra le donne di Mayotte, a causa della minore specializzazione di queste professioniste rispetto al personale medico ginecologico e per via dei profili che caratterizzano il gruppo delle ostetriche. In linea con quanto descritto in letteratura (Sahraoui 2020a), le ostetriche da me incontrate a Mayotte corrispondono generalmente infatti a giovani professioniste 'dalla pelle bianca', spesso neolaureate, nella maggior parte dei casi provenienti da aree metropolitane della Francia continentale. Un altro elemento comune è la durata temporanea del proprio soggiorno a Mayotte, solitamente inteso come un'esperienza professionale a corto tempo, o comunque a tempo limitato. Mediamente le ostetriche intervistate erano arrivate a Mayotte da pochi mesi, o non oltre un anno, con l'intenzione di restare a lavorare sull'isola per un periodo non superiore a tre o cinque anni. Diverse risultano essere le ragioni che le hanno spinte a trascorrere una parte della propria vita e carriera professionale a Mayotte. Per alcune, soprattutto quelle che lavorano nei servizi ospedalieri lontani dalla capitale, questa scelta è legata alla considerazione di questa area periferica dello stato francese come un luogo ideale in cui potersi formare sul campo, 'allenandosi' ogni giorno nell'assistenza alle donne in travaglio. L'acquisizione di un bagaglio di competenze sul campo è intesa, da questo primo gruppo, come un'esperienza utile per una futura carriera professionale da intraprendere altrove in Francia. In altri casi, l'isola di Mayotte non è pensata come una 'palestra professionale' in cui andarsi a formare, ma come un luogo in cui è possibile valorizzare al massimo il proprio ruolo di ostetriche, diversamente da quel che accade in molti ospedali francesi dove, all'opposto, l'assistenza alle donne è affidata soprattutto ai ginecologi. Come sottolineato da Christelle, 25 anni, originaria di Bordeaux,

‘grazie al fatto che non ci sono ginecologi, a Mayotte possiamo lavorare come delle vere ostetriche in sala parto’². In altri casi ancora, la scelta di andare a lavorare a Mayotte è motivata dai maggiori guadagni economici connessi all’esercizio della professione ostetrica in un’area del territorio nazionale considerata come ultraperiferica. L’offerta di stipendi fino a tre volte più alti rispetto alla media nazionale rappresenta una delle strategie portate avanti, fin dall’epoca coloniale, dallo stato francese per ‘attirare’ personale medico in territori lontani dallo spazio geografico europeo. È così che, per alcune delle ostetriche intervistate, lavorare per un periodo di tempo a Mayotte rappresenta una forma di investimento finanziario sul proprio futuro personale. All’opposto, per altre ostetriche, la scelta di trasferirsi a Mayotte rimanda in primo luogo ad un impegno politico, quale la volontà di offrire il proprio supporto professionale ad un territorio isolato, i cui cittadini vivono in condizioni svantaggiate rispetto a chi risiede altrove in Francia. Questa attitudine condivisa ad esempio dalle ostetriche che lavorano presso i centri di protezione materno-infantile va di pari passo ad una visione umanitaria, e ‘salvifica’, della professione ostetrica, immaginata come un’attività a servizio delle popolazioni maggiormente bisognose. Infine, per una minoranza, come ad esempio Cloe, 23 anni, di Parigi, impiegata in un ambulatorio privato a Mayotte, il desiderio è semplicemente quello di fare un’esperienza diversa, andando a vivere in un luogo lontano dalla Francia continentale, considerato come ‘esotico’, dove arricchirsi personalmente senza avere particolari obiettivi politici. Nonostante la molteplicità di intenzioni e profili rintracciabili tra le ostetriche che lavorano a Mayotte, l’idea che ne hanno le donne dell’isola corrisponde soprattutto ad una rappresentazione negativa, che le porta a nutrire un sentimento di sfiducia nei confronti di queste professioniste. In particolare, le critiche avanzate durante le interviste avute con le cittadine francesi di Mayotte riguardano: la mancata conoscenza delle pratiche terapeutiche del posto, all’opposto ‘custodite’ da figure locali (le cosiddette *matrones*) non legate alla cultura biomedica occidentale (Pourchez 2002); la giovane età delle ostetriche, e la scarsa competenza che ne deriva nell’assistenza a donne che, come affermato da alcune di loro, appartengono e rappresentano generazioni femminili più anziane; o ancora il costante turnover di queste figure sanitarie, provenienti da regioni più ricche dello stato francese, e spesso descritte come investite di un atteggiamento neocoloniale

2 Intervista con Christelle, 27/11/2019, Kahani.

(Vergès 2017) poiché interessate a vivere un'esperienza 'estrattivista', o 'usa e getta', a discapito della popolazione locale di Mayotte.

Le (molte) altre mancanze sanitarie a Mayotte

Un altro aspetto che rende l'offerta ospedaliera di Mayotte diversa, e per molti versi, 'mancante' rispetto alla norma nazionale francese è la maniera in cui avviene la gestione del dolore del parto. Sebbene la Francia rappresenti uno dei paesi in Europa con il più alto tasso di impiego di tecniche antalgiche durante lo svolgimento del travaglio e del parto (Quagliariello, Topçu 2021), lo stesso non accade a Mayotte. Prendendo come esempio il caso dell'anestesia epidurale – quale principale tecnica anestesiológica utilizzata in Francia per ridurre la sensazione di il dolore del parto, passando dal riguardare il 5% delle nascite negli anni 1980 ad essere impiegata nell'85% delle nascite negli anni 2000, quando il ricorso alla parto-analgesia quale soluzione in grado di contenere la sofferenza delle donne in travaglio è riconosciuto come un diritto fondamentale nell'intero territorio francese (Quagliariello, Topçu 2021) – questa risulta essere utilizzata solo nel 40% dei parti che hanno luogo ogni anno a Mayotte (Toibibou et al. 2023). Uno dei fattori che spiega tale ricorso limitato al 'parto senza dolore' è lo scarso numero di medici anestesisti che lavorano sull'isola, i quali sono presenti esclusivamente presso l'ospedale della capitale. La mancanza di questi professionisti negli altri ospedali di Mayotte così come il sovraccarico di lavoro sperimentato dai medici anestesisti nell'ospedale della capitale, dove questi si occupano dei bisogni di tutti i reparti ospedalieri senza essere esclusivamente dedicate alle sale parto, si traducono in una accessibilità limitata alla parto-analgesia per le donne in travaglio. La testimonianza di Naima, 27 anni, di Mayotte, alla sua seconda esperienza di parto sull'isola è esemplificativa della scarsa opportunità di avere un parto senza dolore a Mayotte, diversamente dal resto del territorio francese:

Per il mio secondo figlio ho scelto di farmi seguire a Mamoudzou (ospedale della capitale) proprio per avere un parto senza dolore. Durante la mia prima gravidanza non avevo potuto chiedere l'epidurale poiché in ospedale (maternità di Dzaoudzi) non vi era nessun anestesista. Per la seconda gravidanza, allora, mi sono organizzata diversamente: ho fatto tutti i controlli direttamente a Mamoudzou, facendomi ospitare da una zia di mio marito che vive

nella capitale. Al momento del parto, però, nessun anestesista era disponibile per assistermi. Le ostetriche mi hanno detto che quel giorno c'erano solo due medici di turno, e che entrambi erano già occupati con altre donne o in altri reparti. Alla fine, nonostante le mie richieste, anche il secondo figlio è nato senza epidurale. Qui a Mayotte non è come altrove in Francia. Da noi è molto difficile avere un parto senza dolore, e questo un po' perché mancano i medici, un po' perché i medici pensano che noi non abbiamo bisogno dell'epidurale. Nel mio caso, per due volte, anche se stavo soffrendo molto, non sono riuscita ad avere un anestesista che mi aiutasse (Intervista con Naima, 28/11/2019, Mamoudzou).

Come evidenziato dalle parole di Naima, insieme alla carenza di personale medico, appare al contempo necessario riflettere sull'influenza svolta dagli stereotipi e dagli 'immaginari razzializzanti' subiti dalle donne di Mayotte in quanto madri non-bianche (Quagliariello, Sauvegrain 2022). Secondo le teorie del *razzismo ostetrico* introdotte dall'antropologa statunitense Dana-Áin Davis (2018), la tendenza ad un minore impiego di tecniche antalgiche e anestesiolgiche rientra tra le possibili conseguenze di una visione razzizzata del corpo materno nero comunemente inteso come più forte, robusto e resistente al dolore del parto rispetto ad altre categorie di madri. Tale rappresentazione delle 'madri dalla pelle nera' come soggetti più capaci di sopportare esperienze fisicamente provanti è riscontrabile in diverse parti del mondo, incluso il contesto di Mayotte, dove i percorsi di assistenza vissuti dalle donne dell'isola non rispondono agli standard biomedici né ai protocolli ospedalieri fissati altrove in Francia.

Un altro dato eccezionale è rappresentato dalle percentuali di nascite che avvengono tramite parto cesareo, anch'esse inferiori rispetto alla media nazionale: 13,6% delle nascite all'anno nel caso di Mayotte, 21,4% delle nascite all'anno nel contesto nazionale francese (Toibibou et al. 2023). Anche in questo caso, gli elementi che contribuiscono a generare questa situazione di disparità a livello locale sono in parte riconducibili ai limiti strutturali del sistema ospedaliero dell'isola, e in parte legati ad una rappresentazione razzizzata del 'corpo materno nero' (Quagliariello, Sauvegrain 2022). È così che, se da un lato, la mancanza di un numero sufficiente di blocchi operatori sull'isola spinge le ostetriche a trasferire le donne dagli ospedali periferici all'ospedale centrale solo nei casi in cui il cesareo sia strettamente necessario, dall'altro lato lo scarso ricorso al parto cesareo elettivo, o programmato al di là di ragioni legate all'urgenza medica, rimanda ad una diversa articolazione

della relazione medico-paziente rispetto al contesto metropolitano francese, dove non solo le cifre relative ai parti cesarei sono più alte, ma queste coinvolgono soprattutto popolazioni di madri non-bianche (Sauvegrain 2012). Come evidenziato in letteratura (Bridges, 2011; Cooper Owens 2017), ciò che cambia è la diversa declinazione dei processi di razzializzazione operati dal personale sanitario, dove alle forme di patologizzazione messo in atto nella Francia metropolitana contrappongono le forme di romanticizzazione e di esoticizzazione riscontrabili a Mayotte. Nel primo caso, le madri non-bianche, principalmente corrispondenti a donne migranti di origine subsahariana, sono generalmente considerate come poco affidabili da un punto di vista sanitario, e particolarmente esposte al rischio di patologie, dunque più bisognose di ricevere interventi e aiuti medici; nel secondo caso, invece, le madri di Mayotte sono generalmente considerate come più 'vicine alla natura' e di per sé capaci di partorire da sole, senza interventi e aiuti esterni. È così che, al netto delle carenze sanitarie presenti sull'isola, uno dei fattori che spiega l'esito opposto del ricorso al parto cesareo tra popolazioni di madri non-bianche è la diversa declinazione delle forme di razzializzazione esercitate nel sistema sanitario francese (Quagliariello, Sauvegrain, 2022).

I limiti del sistema ospedaliero così come gli effetti degli immaginari razzializzati circa il 'corpo materno nero' coinvolgono anche la fase successiva al parto quando, a causa dell'alto numero di nascite che hanno luogo ogni anno sull'isola, per le donne di Mayotte non sempre è possibile rimanere nelle stesse strutture in cui hanno partorito. Molte delle storie raccolte sottolineano come la tendenza delle équipe ospedaliere sia quella di procedere allo spostamento delle madri e i neonati verso i servizi con posti disponibili, senza prendere necessariamente in considerazione la distanza di questi servizi dai luoghi di residenza delle donne. È così che, a causa di questo tipo di trasferimenti da una parte all'altra dell'isola, diverse donne intervistate si sono trovate a dover affrontare da sole la prima fase successiva al parto, senza poter contare sull'aiuto dei propri familiari né tanto meno ricevere supporto da parte del personale medico, per il quale si trattava di pazienti 'solo di passaggio'. Al contempo, come evidenziato dalle parole di Zéna, 30 anni, originaria di Mayotte, alla sua seconda esperienza di parto, il sentimento di solitudine insieme alle difficoltà incontrate da alcune madri nell'avvio dell'allattamento al seno smentiscono l'idea stereotipata delle 'donne non-bianche' come di per sé dotate di istinto materno,

e particolarmente abili nella gestione dei neonati (Quagliariello, Sauvegrain 2022). Questi immaginari non tengono conto degli effettivi bisogni incontrati dalle madri, aumentando alle volte il grado di complessità della fase successiva al parto:

Anche se il personale medico francese pensa che a Mayotte, come altrove in Africa, le donne sono capaci di fare tutto da sole con i neonati, come tutte le mamme anche noi abbiamo bisogno di riposo e di aiuto, soprattutto dopo aver partorito (Intervista con Zena, 30/11/2019, Kahani).

Un altro elemento che contribuisce allo scarso supporto sanitario offerto alle madri di Mayotte è l'assenza di pediatri. Come per gli anestesisti, queste figure, numericamente poche, sono esclusivamente presenti presso l'ospedale della capitale. Una delle strategie messe in atto dallo stato per colmare questo tipo di mancanza è il reclutamento di pediatri volontari, disposti a lavorare gratuitamente a Mayotte. Come descritto per il caso delle ostetriche, questi professionisti, spesso non più in servizio in altre aree della Francia, sono oggetto di critica da parte delle donne dell'isola, secondo le quali si tratterebbe di figure 'non più aggiornate' che verrebbero ad occupare il proprio tempo libero a Mayotte. Riportando le parole di Zéna prima citata:

Pare che a Mayotte non sia possibile avere un personale sanitario normale. I medici che ci mandano da Parigi o sono troppo giovani, come le ostetriche, o troppo vecchi, come i pediatri. Una fascia di medici normali manca negli ospedali dell'isola (Intervista con Zena, 30/11/2019, Kahani).

Data la concentrazione dei pochi pediatri disponibili nella capitale Mamoudzou, per chi, come Zéna, partorisce altrove sull'isola la frequenza delle visite pediatriche è inferiore ad una volta a settimana con il conseguente rischio, per le madri e i neonati, di non usufruire di nessuna consultazione medica prima di essere dimessi. Parallelamente, in caso di problematiche mediche dei neonati, l'unica strada percorribile è quella del trasferimento di questi ultimi presso l'ospedale della capitale. Lo scarso numero di ambulanze disponibili sull'isola, l'inteso traffico stradale nelle poche strade di collegamento da un centro ospedaliero all'altro, o ancora la mancanza di collegamenti notturni via mare tra l'ospedale di Dzaoudzi, situato nel terri-

torio della piccola terra, e l'ospedale di Mamoudzou, situato nell'area della grande terra, sono alcuni degli ostacoli comunemente incontrati dal personale ostetrico nei tentativi di trasferimento dei neonati all'interno dell'isola. Inoltre, in caso di problematiche pediatriche più gravi, quali patologie che richiedono trattamenti neonatologici di lungo termine o interventi di chirurgia neonatale, lo stesso centro ospedaliero di Mamoudzou risulta non essere attrezzato. Da qui, la necessità di mettere in atto dei trasferimenti sanitari fuori dal territorio dell'isola, nella maggior parte dei casi orientati verso il centro ospedaliero di Saint-Denis, capitale dell'isola francese della Riunione, dove, diversamente dal centro ospedaliero di Mamoudzou, esiste un servizio di chirurgia e terapia intensiva neonatale. Se il ricorso ai servizi ospedalieri della Riunione rappresenta una 'risorsa salvifica' di fronte a problematiche sanitarie che non troverebbero altrimenti rimedio a Mayotte, come evidenziato dalle donne intervistate, questo tipo di soluzione ha numerosi limiti, tra cui la necessità per il personale medico di operare una scelta riguardo al numero massimo di neonati da trasferire ogni anno.

Ritrovare nell'Altro le cause dei propri mali

La presenza alla Riunione di équipes e centri ospedalieri maggiormente attrezzati rispetto a quelli esistenti a Mayotte evidenzia una disparità di opportunità e percorsi di cura nei diversi dipartimenti francesi d'oltremare. Sebbene la popolazione di Mayotte si consideri da questo punto di vista discriminata, e per molti aspetti abbandonata, da parte dello stato, in molti casi la principale causa attribuita alla presenza di un'offerta ospedaliera di minore qualità è l'alta presenza di popolazioni immigrate, dalle quali lo stato cercherebbe di difendersi attraverso uno scarso investimento sanitario. Coerentemente con l'assunto che se migliorata questa attirerebbe ancor più donne migranti interessate a partorire sull'isola, la minore offerta sanitaria esistente a Mayotte risponderebbe, secondo Zaina, 31 anni, di Mayotte, ad una scelta politica intenzionale, volta a disincentivare gli arrivi di donne straniere:

Lo stato francese cerca da anni di lottare contro l'arrivo di donne migranti. Migliorare i servizi o aumentare il numero di medici sull'isola significherebbe rischiare un aumento degli arrivi. Il problema è che chi soffre delle conseguen-

ze di questa situazione è soprattutto la popolazione di Mayotte (Intervista con Zaina, 29/11/2019, Mamoudzou).

Convinte del fatto che le politiche anti-immigratorie portate avanti dallo stato abbiano un impatto sulla qualità dei percorsi medici disponibili anche per le donne dell'isola, queste ultime cercano di organizzarsi di fronte a quella che in molte hanno definito come una 'convivenza forzata' con un'alta presenza di donne straniere (oltre il 60% delle madri che partoriscono ogni anno a Mayotte sono di origine comoriana) nei centri ospedalieri di Mayotte. Tra le principali strategie messe in atto per ovviare all'impossibilità di accesso agli stessi standard ospedalieri disponibili altrove in Francia è possibile citare la scelta di rivolgersi al settore delle cure private a Mayotte, o ancora la decisione di spostarsi fuori dal territorio dell'isola per andare a partorire. In uno degli incontri avuti con Faouzia, 32 anni, di Mayotte, madre di tre bambini, tutti nati in un servizio di maternità situato presso l'isola della Riunione, è emerso come l'alta percentuale di donne straniere, insieme alla giovane età delle ostetriche che lavorano negli ospedali di Mayotte, siano tra i principali fattori che hanno influenzato la sua scelta di andare a partorire altrove:

Il fatto che negli ospedali di Mayotte ci sono tante straniere mi faceva sentire a rischio. Allo stesso tempo il fatto che le ostetriche vengano a fare esperienza a Mayotte, mi faceva sentire poco sicura. Mi sembrava di ricevere una 'medicina veterinaria' in cui facevo da 'cavia' a persone che imparano sulla nostra pelle. Se hai la possibilità, è meglio andare fuori Mayotte, dove il livello degli ospedali è più alto e le cure mediche sono più sicure (Intervista con Faouzia, 20/11/2019, Dzaoudzi).

Come per Faouzia, la principale destinazione scelta dalle donne di Mayotte per partorire altrove è l'isola francese della Riunione, situata a 1400 chilometri di distanza e raggiungibile tramite collegamenti aerei, la quale rappresenta una delle 'classiche mete' di emigrazione da parte della popolazione di Mayotte all'interno dell'Oceano Indiano (Ahmed 2020). In un numero minore di casi, la scelta è quella di spostarsi in luoghi più lontani della Francia continentale, ad esempio la città di Marsiglia o la città di Bordeaux, anch'essi corrispondenti a luoghi di emigrazione da parte della popolazione di Mayotte. Come evidenziato in altri miei lavori relativi al caso delle donne residenti a Lampedusa (Quagliariello 2021), la scelta – spesso percepita

come una decisione forzata – di spostarsi altrove per andare a partorire non è priva di conseguenze per le donne che vivono a Mayotte. Innanzitutto, diverse appaiono le implicazioni economiche legate a questo tipo di percorso, quali la necessità di dover affrontare una serie di spese connesse ai costi dei viaggi e alla vita quotidiana lontana dalla propria famiglia, tra questi anche i costi degli affitti nel caso in cui le donne non abbiano reti familiari o network migratori su cui poter contare. In secondo luogo, le conseguenze sul piano psicologico ed emotivo dovute alla distanza dalle figure familiari più strette, per periodi di tempo anche superiori a sei mesi. Infine, è necessario menzionare le forme di discriminazione riportate e vissute dalle donne di Mayotte nei reparti di maternità a cui queste si rivolgono dove, a causa della loro identificazione come soggetti non rispondenti alla norma 'etno-razziale' franco-francese (Dorlin 2006; Stoler 2013), esse si sentono percepite e trattate come delle 'straniere' e non come cittadine francesi al pari di tutte le altre. Faïda, 28 anni, di Mayotte, ricorda così alcuni dei commenti ricevuti da parte del personale sanitario incontrato nel reparto di maternità riunionesi di Saint-Denis dove ha partorito: "Eccone un'altra, mi hanno detto, appena mi hanno visto arrivare. Eccone un'altra che è venuta a partorire da noi, chissà quando finirà questa invasione"³. Dopo aver riportato questa frase da lei descritta come discriminatoria e dolorosa, Faïda ha sottolineato: "Immagina come ti puoi sentire a vivere una cosa del genere, immagina cosa possa significare sentirsi indesiderate in un contesto in cui sei visto come un invasore nel tuo stesso paese"⁴. È così che, paradossalmente, quella che viene considerata come una soluzione, se non come una fuga, rispetto alla pressione migratoria vissuta negli ospedali di Mayotte finisce per condurre le donne dell'isola a percepirsi ed essere trattate come 'invasori sanitari' altrove in Francia.

Conclusioni

La coesistenza, sull'isola di Mayotte, di una crisi migratoria protratta nel tempo e di un'offerta medico-ospedaliera limitata a livello locale coinvolge e ha un impatto, a diversi livelli, non solo sulla popolazione di donne migranti originarie delle isole Comore ma anche sulla popolazione dell'isola.

3 Intervista con Faïda, 25/11/2019, Mamoudzou.

4 Ibidem

In particolare, se gli orientamenti anti-immigratori conducono a politiche di controllo delle frontiere sempre più restrittive – con evidenti conseguenze sulle possibilità di accesso alle cure in gravidanza – per le donne di Mayotte i percorsi di assistenza alla gravidanza, al parto e al primo post-parto presentano ugualmente caratteristiche diverse, e per molti aspetti ineguali, rispetto al resto della popolazione francese. Come descritto nel corso del capitolo, il mancato rispetto di diritti fondamentali, quali il diritto di accesso alle cure materno-infantili per le popolazioni migranti, è affiancato sull'isola da situazioni e sentimenti di profonda ingiustizia tra le donne del territorio. Emblematica a questo proposito appare l'auto-percezione delle donne di Mayotte come 'materiale umano di apprendimento' per le giovani ostetriche che lavorano in questo dipartimento d'oltremare francese.

Eppure, sebbene sia le donne migranti di origine comoriana sia le donne di Mayotte siano oggetto di politiche differenzialiste e discriminatorie messe in atto dallo stato nei confronti di gruppi di madri corrispondenti in entrambi i casi a 'produttrici' e 'riproduttrici' (Meillassoux 2022) di popolazioni diverse dalla norma nazionale franco-francese, quello che ne deriva è innanzitutto un sentimento di antagonismo e di intolleranza provato dalle donne dell'isola nei confronti delle donne di origini comoriane. Questa situazione, certamente alimentata dai discorsi e dalle (bio)politiche anti-migratorie (Roinsard 2023) promosse a Mayotte, mette in secondo piano e in un certo senso 'offusca' i disinvestimenti strutturali dello stato in questa terra di confine d'Europa, dove i diritti riproduttivi non sono sempre garantiti, e dove il particolare ruolo svolto dalle ostetriche tanto nei confronti delle donne straniere quanto al fianco delle donne dell'isola fa apparire, in entrambi i casi, il funzionamento dei servizi di maternità come un'eccezione all'interno del contesto nazionale francese.

Allo stesso tempo, le politiche respingenti operate nei confronti delle madri migranti, da una parte, e la presenza di percorsi assistenziali che rispondono solo in parte agli standard ospedalieri della Francia metropolitana, dall'altra, sembrano avere poco impatto sulle politiche di controllo delle nascite messe in atto fin dagli anni 1990 a Mayotte⁵, dove i tassi di fecondità continuano ad essere più alti che altrove in Francia. In pochi casi i rischi di essere catturate sull'isola, o respinte in mare, da parte della polizia

5 Un esempio è dato dalla campagna di pianificazione familiare '1,2,3 bass*' lanciata a Mayotte dal governo francese nel 1994 con l'obiettivo di ridurre da 5 a 3 il numero di figli per famiglia, sia questa monogamica o poligamica.

sembrano condurre alla scelta di rinunciare alla moltiplicazione delle esperienze di gravidanza tra le migranti, così come quanto vissuto dalle donne di Mayotte all'interno dei centri ospedalieri dell'isola non sembra demotivarle da possibili future gravidanze (Abasse, Diall, Quagliariello 2020). Quello che accade all'opposto, in prevalenza, è una 'ricerca di invisibilità' attraverso nascite che avvengono fuori dai centri ospedalieri, nel primo caso, e la scelta di spostarsi fuori dal territorio di Mayotte per usufruire di una migliore assistenza ospedaliera, nel secondo caso, con numerose conseguenze negative per le donne in entrambe le situazioni. Al momento Mayotte, con più del 55% di residenti corrispondenti a soggetti di età inferiore ai 20 anni (Insee 2023), continua a rappresentare uno dei territori con il più alto tasso di densità di popolazione in età fertile in Francia. Numerose sono le sfide, non solo demografiche, che si pongono per il futuro dell'isola.

Bibliografia

- Abasse, S., Diarra Diall, S., Quagliariello, C., (2020), Santé de la mère et de l'enfant : à Mayotte, un contexte sanitaire difficile, *Santé Publique France*, 452, pp. 22-27.
- Ahmed, Z., (2020), Étudier la maternité de femmes mahoraises à la Réunion et à Mayotte : une chercheuse locale face aux enjeux genrés et ethnicisés de la proximité, *Cahiers de l'Urmis*, 19, pp. 1-27.
- Blanchy, S., (2002), Mayotte : "française à tout prix", *Ethnologie française*, 4(32), pp. 677-687.
- Bridges, K., (2011), *Reproducing Race: an Ethnography of Pregnancy as a Site of Racialization*, Berkeley, University of California Press.
- Caminade, P., (2010), *Comores-Mayotte : une histoire néocoloniale*, Paris, Agone.
- Ciabbarri, L., (2020), *L'imbroglione mediterraneo. Le migrazioni via mare e le politiche della frontiera*, Milano, Raffaello Cortina.
- Cooper Owens, D., (2017), *Medical Bondage: Race, Gender, and the Origins of American Gynecology*, Athens, GA, University of Georgia Press.
- Cottureau, V., (2021), Mayotte, vers une île "forteresse" ? Histoire et conséquences d'une frontière controversée, *L'Information géographique*, 1(85), pp. 8-30.

- Cuttitta, P., (2012), *Lo spettacolo del confine. Lampedusa tra produzione e messa in scena della frontiera*, Milano, Mimesis.
- Davis, A., (1981), *Women, Race and Class*, New York, Random House.
- Davis, D.A., (2018), Obstetric Racism: the Racial Politics of Pregnancy, Labor, and Birthing, *Medical Anthropology*, 38(7), pp. 560-573.
- Dorlin, E., (2006), *La Matrice de la race, généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, Paris, La Découverte.
- Favole, A., a cura di, (2020), *L'Europa d'oltremare*, Milano, Cortina.
- Fassin, D., (2013), *La forza dell'ordine. Antropologia della polizia nelle periferie urbane*, Bologna, La Linea.
- Freedman, J., (2016), Engendering Security at the Borders of Europe: Women Migrants and the Mediterranean 'Crisis', *Journal of Refugee Studies*, 29(4), pp. 568–582.
- Grotti, V., Malakasis, C., Quagliariello, C., Sahraoui, N., (2018), Shifting Vulnerabilities: Gender and Reproductive Care on the Migrant Trail to Europe, *Comparative Migration Studies*, 6(23), pp. 1-18.
- Insee, (2023), *À Mayotte, un recensement adapté à une population aux évolutions hors normes*, consultabile all'indirizzo: <https://blog.insee.fr/mayotte-recensement-adapte-a-population-hors-norme/>
- Jacques, B., (2007), *Sociologie de l'accouchement*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Jonkers, H., (2022), Sens et essences d'une maison de naissance, in Morel M.-F., eds., 2022, *Accompagner l'accouchement d'hier à aujourd'hui. La main ou l'outil ?*, Paris, Érès, pp. 267-284.
- Knibiehler, Y., (2002), *Histoire des mères et de la maternité en Occident*, Paris, Presses universitaires de France.
- La Cimade, (2019), *Une histoire des inégalités d'accès à la santé dans l'Océan Indien*, Paris, La Fonda, n° 244.
- La Cimade, (2023), *Centres et locaux de rétention administrative. Rapport national et local 2022*, consultabile all'indirizzo :https://www.lacimade.org/wp-content/uploads/2023/04/RA_CRA_2022_web.pdf
- Math, A. Duflo, M., (2019), *Fantasmes et réalités démographiques*, Plein Droit, 120, pp. 16-19.
- Meillassoux, C., (2022), *Donne, granai, capitale. Uno studio antropologico dell'imperialismo contemporaneo*, Roma, PiGreco Editore.
- Paris, M., (2020), *Nous qui versons la vie goutte à goutte : féminismes, économie reproductive et pouvoir colonial à La Réunion*, Paris, Dalloz.

- Pinelli, B., (2020), *Migranti e rifugiate. Antropologia, genere e politica*, Milano, Cortina.
- Pourchez, L., (2002), *Grossesse, naissance, et petite enfance en société créole*, Paris, Karthala.
- Quagliariello, C., (2017), L'accouchement naturel contre l'hôpital moderne ? Une étude de cas en Italie, *Anthropologie & Santé*, 15, pp. 1-18.
- Quagliariello, C., (2021), *L'isola dove non si nasce. Lampedusa tra esperienze procreative, genere e migrazioni*, Milano, Unicopli.
- Quagliariello, C., Sauvegrain, P., (2022), Prendre soin des « mères africaines ». Une étude des relations racialisées dans les maternités françaises et italiennes, *Anthropologie & Santé* 24, pp. 1-17.
- Quagliariello, C., Topçu, S., (2021), La péridurale, un non-choix ? Ethnographie des formes de résistance à une innovation « miracle », *Anthropologie & Santé* 23, pp. 1-22.
- Rakoto, I., (2001), *La route des esclaves. Système servile et traite dans l'est malgache: Système servile et traite dans l'est malgache*, Paris, L'Harmattan.
- Roinsard, N., (2023), La fabrique de l'étranger à Mayotte, *Esprit*, 6, pp. 26-29.
- Ross, L., Solinger, R., (2017), *Reproductive Justice: An Introduction*, Berkely, University of California Press.
- Sahraoui, N., (2020a), Le "nécropouvoir" dans le contrôle migratoire et ses implications genrées dans les périphéries postcoloniales françaises de l'Océan indien, *Migrations Société*, 4(82), pp. 29-42.
- Sahraoui, N., (2020b), Mayotte, l'éloignement des femmes enceintes, *Plein droit*, 124, pp. 39-42.
- Sahraoui, N., (2021), Constructions of Undeservingness around the Figure of the Undocumented Pregnant Woman in the French Department of Mayotte, *Social Policy and Society*, 20(3), pp. 475-486.
- Sauvegrain, P., (2012), La santé maternelle des "Africaines" en Île-de-France : racisation des patientes et trajectoires de soins, *Revue européenne des migrations internationales*, 28, pp. 81-100.
- Stoler, A. L., (2013), *La Chair de l'empire. Savoirs intimes et pouvoirs raciaux en régime colonial*, Paris, La Découverte.
- Toibibou, Z., Demiguel, V., Lebreton, E., Regnault, N., Balicchi, J., (2023), Santé périnatale à Mayotte. Résultats de l'Enquête Nationale Périnatale 2021 dans les DROM (ENP-DROM 2021), consultabile all'indirizzo:

<https://www.santepubliquefrance.fr/regions/ocean-indien/documents/enquetes-etudes/2023/sante-perinatale-a-mayotte-resultats-de-l-enquete-nationale-perinatale-2021-dans-les-drom-enp-drom-2021>

Vergès, F., (2017), *Le ventre des femmes. Capitalisme, racialisation, féminisme*, Paris, Albin Michel.

“Una famiglia è come un cappello che ti protegge dalla pioggia”: mobilità, (in) dipendenza e scelte riproduttive nel Bénin meridionale

VALENTINA VERGOTTINI

Introduzione

Conobbi Arielle¹ nel 2019², mentre stava partorendo il suo primo figlio al *Centre de santé Houinme* di Porto-Novo³. I giorni seguenti al suo parto, durante alcune interviste che le feci, mi disse qualcosa che allora faticai a comprendere. Affermò che quando era arrivato il momento in cui capì di volere dei figli, si era recata al mercato per comprare delle erbe conosciute per avere il potere di stimolare naturalmente la fertilità⁴ e aveva iniziato ad assumerle prima ancora di avere una relazione stabile. Poi, mi disse, scelse

1 Tutti i nomi riportati nel testo sono pseudonimi.

2 Dal 2019 svolgo ricerca etnografica in Bénin. Un primo periodo di ricerca fu durante il CdLM in Scienze Antropologiche ed Etnologiche all'Università degli Studi di Milano-Bicocca. A partire dal 2020, le ricerche sono state svolte per il Dottorato in Antropologia ed Etnografia dei generi all'Università degli Studi di Roma-Tre. La storia di Arielle, qui riportata, è stata raccolta tra il 2019 e il 2023 e rientra nel novero delle storie di vita anche di altre donne, che ho utilizzato all'interno della mia Tesi di Dottorato, dal titolo “Paradossi riproduttivi. Un'antropologia critica dell'umanitario e dell'empowerment femminile nel Bénin meridionale”. La Tesi si occupa di studiare in modo critico i progetti di sviluppo internazionali di sensibilizzazione all'uso della contraccezione, mettendoli in relazione alle concezioni locali di genere e di maternità.

3 Durante le mie ricerche ho frequentato i reparti di maternità di diversi *centre de santé* della città di Porto-Novo e capitava spesso che le ostetriche mi facessero assistere durante i parti. Così fu anche per quello di Arielle.

4 Nell'elaborato di tesi magistrale mi sono occupata dell'interazione tra pratiche biomediche e traditerapeutiche nella salute sessuale e riproduttiva. Per questo motivo le interviste

semplicemente un uomo che le sembrava il più gentile tra quelli che in quel periodo la corteggiavano e decise che lui sarebbe stato il padre dei suoi figli. Rimasi stupita di fronte all'ostentazione di tanta audacia e, quando le chiesi di spiegarmi meglio cosa la rendesse così certa di voler diventare madre mi disse:

se sei da sola, nessuno ti rispetta. Una famiglia è come un cappello che ti protegge dalla pioggia. Io ero senza cappello, e pioveva molto, allora dovevo ripararmi in qualche modo⁵.

Per capire questa frase, che lei stessa utilizzò come metafora del suo desiderio materno, occorre fare un passo indietro e contestualizzarla all'interno della sua storia di vita. Questa storia, complessa e sfaccettata, è stata raccolta in momenti, fasi e modalità diverse, ed è significativa nel mostrare le connessioni tra scelte e traiettorie riproduttive e traiettorie di mobilità.

Specifichiamo anzitutto cosa intendo con i termini traiettorie riproduttive e traiettorie di mobilità. Utilizzo il termine "traiettorie di mobilità", rispetto a quello più specifico di "migrazioni", riferendomi a quell'ampio ventaglio di spostamenti geografici che non si compiono necessariamente da un punto di partenza a uno di arrivo, ma che fanno piuttosto parte di movimenti circolari, propri o altrui, e che includono ritorni, vite transnazionali vissute attraverso le frontiere, spostamenti e migrazioni all'interno dello stesso Paese e migrazioni internazionali (Faist 2013; Schapendonk et al. 2014).

Anche il termine "traiettorie riproduttive" (Quattrocchi 2011) è qui inteso in senso ampio come l'insieme dei percorsi che una donna o una coppia segue alla ricerca della propria salute sessuale e riproduttiva e delle proprie ambizioni genitoriali e parentali. Vanno quindi incluse all'interno di questo termine non solo la gestazione e il parto, ma tutta quell'ampia gamma di pratiche che va dalle tecniche di stimolazione della fertilità o di procreazione medicalmente assistita, passando dalle adozioni o gli affidi e giungendo fino alle tecnologie contraccettive e all'interruzione di gravidanza.

Allargando lo sguardo sia sulla mobilità che sulla riproduzione, è possibile osservare l'intersezione tra queste due variabili e mettere in luce da un lato

e le registrazioni raccolte in quell'occasione vertevano soprattutto attorno a mie domande circa l'utilizzo di erbe naturali e *médicaments* "tradizionali".

5 Conversazione con Arielle, 19/09/2019, Porto-Novo.

“Una famiglia è come un cappello che ti protegge dalla pioggia”:

come esse si influenzano vicendevolmente e dall'altro come i soggetti configurano le proprie strategie proprio all'interno di questa intersezione.

Pierre Bourdieu propone di utilizzare il concetto di “campo” intendendolo come un sistema di forze che decidono la posizione dei soggetti, e, allo stesso tempo come un luogo di battaglie portate avanti dai soggetti stessi per la sua trasformazione o conservazione. Il campo, così definito, è uno spazio costruito dagli attori sociali che costantemente lottano per le loro posizioni sociali, un luogo di rapporti di forza e di lotte mirate a trasformarlo, e di conseguenza un luogo di cambiamento costante (Bourdieu 1992, p. 73, cit. in Pinelli 2019, p.122). In questo senso, tenendo in considerazione la capacità dei diversi campi – quello di provenienza, quello di arrivo e quello circolare o transnazionale – di plasmare, riconfigurare o destabilizzare le soggettività e i loro desideri, ambizioni, posizioni (Pinelli 2019, p. 123) ci si può chiedere: in quali campi chi migra, affronta i propri spostamenti? E in quali campi persegue i propri desideri riproduttivi? Quali risorse mette in gioco per trasformare in meglio le sue posizioni e quali sono invece gli status sociali che perde? Inoltre, quali forze investono le soggettività migranti, collocandole in precise posizioni nelle gerarchie economiche, politiche e sociali? Come queste posizioni influenzano i desideri e le scelte riproduttive (Albrecht 2016)?

Non si tratta solo di allargare lo spazio analitico attraverso cui comprendere le pratiche sociali e riproduttive di chi migra, o di chi rimane a casa ma è comunque investito/a dalla mobilità, né di cogliere semplicemente le motivazioni di chi sceglie di fare o non fare un figlio nel contesto migratorio. Piuttosto, si tratta di mettere in luce, attraverso la ricerca etnografica, i legami, le forze sociali e politiche a cui le persone migranti rispondono (Pinelli 2019, p. 123). Le strategie delle persone, infatti, possono variare nel tempo; le pratiche dei soggetti possono trasformare alcuni campi e, viceversa, questi ultimi possono a loro volta restringere o plasmare le sfere di vita sociale dei/lle migranti.

Molti studi interessati al tema della mobilità hanno sottolineato l'influenza giocata dalle condizioni strutturali, sociali, familiari, economiche e politiche in gioco nelle scelte riproduttive e nelle strategie parentali delle persone migranti (Hondagneu-Sotelo 2000; Hondagneu-Sotelo, Avila 1997). Non solo, anche le relazioni affettive e parentali e le scelte riproduttive giocano un ruolo importante nella definizione degli spostamenti migratori. Ad esempio, alcuni spostamenti possono essere intrapresi in vista di ricongiun-

gimenti familiari. Altri, per andare alla ricerca di nuovi modi di “fare parentele”. È il caso delle cosiddette *cross border reproductive care*⁶, in cui gli aspiranti genitori sono costretti ad affrontare viaggi e percorsi di mobilità o a scegliere di vivere in un altro Paese rispetto a quello di provenienza per poter realizzare le proprie traiettorie riproduttive. Altre volte ancora, il fatto stesso di “essere genitori” può indurre le persone alla migrazione, alla ricerca di condizioni di vita migliori che permettano di mantenere economicamente i propri figli (Baldassar, Merla 2013). Come alcuni studi (Belloni, Bruzzi, Fusari 2018) hanno già sottolineato, quindi, il rapporto tra traiettorie riproduttive, affettive e parentali e traiettorie di mobilità, deve essere studiato tenendo in considerazione le modalità specifiche con cui queste sfere si determinano e influenzano reciprocamente.

Nel caso di Arielle, il tema della mobilità può essere considerato il filo rosso che fin dall’infanzia raccorda la sua esperienza di vita. In questo contributo vorrei quindi riflettere su come le sue situazioni parentali abbiano di volta in volta prodotto sempre nuove condizioni di mobilità, e, viceversa, su come questa mobilità abbia agito un ruolo importante sulla definizione delle varie tappe della sua traiettoria riproduttiva. La traiettoria riproduttiva di Arielle, infatti, a seconda dei momenti, si è articolata lungo direzioni diverse, quasi opposte e antitetiche. Per essere comprese, le sue scelte devono essere analizzate alla luce delle condizioni di vulnerabilità cui, di volta in volta, di mobilità in mobilità, lei si è sentita sottoposta, tenendo in conto il ruolo giocato dai diversi spostamenti nella definizione e ridefinizione dei suoi desideri e delle sue scelte.

6 L’assistenza riproduttiva transfrontaliera, talvolta erroneamente chiamata anche “turismo riproduttivo”, è un concetto usato per riferirsi ai viaggi, alle migrazioni o alle mobilità di cittadini dal Paese di residenza a un altro, al fine di ricevere un trattamento di riproduzione assistita. L’assistenza riproduttiva transfrontaliera può essere determinata da diversi motivi come: l’accesso limitato a determinati trattamenti nel Paese di residenza a causa di liste d’attesa troppo lunghe o di costi troppo elevati; la registrazione di più alti tassi di successo di alcuni trattamenti in certi Paesi; l’indisponibilità del trattamento a causa della mancanza di competenze o perché il trattamento è considerato sperimentale o non sufficientemente sicuro; infine, un divieto legislativo. Questo può essere inteso sia in senso assoluto (ad esempio la surrogacy in Italia), che in modo limitato a certe tipologie di persone o di coppie, giudicate non idonee a ricevere il trattamento desiderato (ad esempio, in Italia, le adozioni da parte di coppie omosessuali). Si veda Ferraretti et al. (2010).

“Una famiglia è come un cappello che ti protegge dalla pioggia”:

Come vedremo, se inizialmente sarà la sua situazione parentale e familiare a spingerla a migrare, in un secondo momento proprio questa mobilità produrrà una condizione di vulnerabilità che la porterà a scegliere di fare un figlio per creare nuovi legami di appartenenza. In un terzo momento, poi, quando suo figlio verrà affidato alla famiglia paterna in Nigeria, Arielle deciderà di ridefinire la sua maternità in ottica transnazionale. In questo caso, la sua traiettoria riproduttiva muterà radicalmente, direzionandosi verso la necessità di utilizzare segretamente dei contraccettivi ormonali e avere rapporti sessuali e sentimentali con uomini diversi in cambio del denaro necessario per pagare i continui viaggi attraverso la frontiera per vedere il figlio.

In tutti i casi, sarebbe un errore leggere in maniera semplicistica le sue scelte come segni di un inevitabile assoggettamento dato dal contesto culturale, dalla precarietà economica o dalle condizioni migratorie. In questo contributo si cercherà piuttosto di evidenziare come, attraverso il suo corpo e le sue scelte riproduttive, Arielle abbia di volta in volta agito delle strategie che le hanno consentito in qualche misura di migliorare o consolidare le sue condizioni esistenziali, o a volte semplicemente di “starci dentro” rendendole di fatto anche solo “più sopportabili” o affini ai suoi desideri parentali, affettivi e riproduttivi.

Indipendenza, desideri di maternità e ricerca di appartenenza

Arielle, figlia unica di madre e padre⁷, nacque in un villaggio poco a nord di Abomey nel 1996 e abitò per i primi anni della sua vita nella *maison* familiare⁸ paterna. All'età di cinque anni venne mandata ad Abomey, in affidamento da uno zio paterno, come *vidomègon*. La parola *vidomègon*, (letteralmente bambino/a mandato/a da una terza persona) è utilizzata nel contesto beninese per descrivere una pratica di affidamento di bambini/e di età compresa tra i 5 e i 18 anni a un'altra famiglia, appartenente alla stes-

7 L'espressione, utilizzata dalla stessa Arielle, sta a specificare la particolarità di non avere fratelli e sorelle né da parte materna, né tantomeno da quella paterna, quindi di essere “realmente figlia unica”.

8 “*Maison* familiare” è il termine che molte/i delle/i mie/i interlocutrici/tori utilizzavano per parlare di quello che in lingua *goun* viene chiamato “*xwedo*”, e che indica l'unità residenziale della collettività patrilineare in senso esteso. Per un approfondimento ulteriore rimando a Pineu-Jamous (1986).

sa collettività. Se nel suo senso originale tale usanza rispondeva ad alcuni principi cardine dei sistemi di alleanze e solidarietà familiare (Alber 2003, 2019; Morganti 2014), oggi viene spesso utilizzata per garantire ai/le bambini/e un'educazione scolastica migliore, affidandoli/le temporaneamente a una famiglia più benestante o residente in città, spesso in cambio di lavoro domestico gratuito⁹.

Arielle, in questo modo, frequentò la scuola ad Abomey fino all'età di diciassette anni, quando tornò al villaggio di origine. Qui dal 2013 al 2016 seguì un periodo di apprendistato e ottenne nel 2017 un diploma in "belle arti e artigianato tradizionale". Il diploma agì da spinta motivatrice su di lei, che iniziò a desiderare un lavoro nell'ambito per cui aveva studiato. Ma non solo. Arielle cercava soprattutto un modo per slegarsi dai legami familiari ed "emanciparsi" dalla vita nella collettività paterna che giudicava "troppo limitante":

vivevo nella *maison* familiare e quindi dovevo sbrigare tutte le faccende, occuparmi di tutti i bambini della collettività. Come se questo già non bastasse non potevo godere dei sacrifici che avevo fatto per ottenere il mio diploma. Io avrei voluto iniziare una mia attività e invece ero lì ingabbiata. Mi sentivo ingabbiata. Dovevo lavorare nella boutique di mia zia. Stavo lì tutto il giorno a vendere riso, fagioli e credito telefonico. Alla sera dovevo consegnare tutto quello che avevo guadagnato a lei [la zia paterna] che poi lo distribuiva tra tutti i membri della famiglia. Ma a me non spettava mai la mia parte. Al massimo a mio padre. Ma ero io che lavoravo lì e per me non potevo tenere mai nulla. Volevo essere indipendente¹⁰.

Ottenuto il diploma, Arielle decise di andarsene, interrompendo completamente i legami con la famiglia paterna, che non vedeva di buon occhio la sua scelta. Essendo figlia unica, era considerato infatti essenziale che rimanesse nel villaggio per supportare la zia nella boutique di famiglia. Ma nonostante le aspettative familiari, Arielle optò per un cambiamento radicale: trasferirsi a Cotonou.

9 Negli ultimi decenni tale pratica è balzata al centro del discorso pubblico e umanitario destando particolare preoccupazione per le derive schiaviste in cui può talvolta incorrere. Si rimanda a Morganti (2014).

10 Conversazione con Arielle, 19/09/2019, Porto-Novo.

“Una famiglia è come un cappello che ti protegge dalla pioggia”:

Capitale economica del Bénin, Cotonou è una metropoli di due milioni e mezzo di abitanti, e rappresenta nell’immaginario di molti/e giovani beninesi provenienti soprattutto dal centro e dal nord del Paese, il sogno migratorio per eccellenza, il luogo della modernità¹¹. Fu questo immaginario a spingerla a migrare, convinta che in città avrebbe potuto trovare un lavoro che le avrebbe finalmente permesso di acquisire l’indipendenza desiderata. Tra tutte le occupazioni sperava di essere assunta presso una delle botteghe turistiche del *Centre de Promotion de l’Artisanat* di Cotonou, dove si immaginava di poter svolgere il lavoro per il quale aveva studiato. Ben presto, i sogni di Arielle iniziarono a rimanere disillusi e si accorse che senza la referenza di qualcuno “su cui contare”, sarebbe stato molto difficile anche trovare un semplice lavoro per mantenersi:

andavo a presentarmi per i lavori e ogni volta mi chiedevano chi fosse mio padre, a che famiglia appartenessi. Allora io spiegavo che ero del nord, che ero appena arrivata. A quel punto mi chiedevano chi fosse mio marito, se fossi sposata, in che collettività vivessi. Volevano che qualcuno garantisse per me. Ma io ero da sola. Il tempo passava e non trovavo nessun lavoro¹².

All’improvviso, iniziò a mancarle quella dipendenza dalla rete familiare che tanto le stava stretta nel contesto di origine.

Nancy Foner (1975), in uno studio sulle migrazioni femminili dalla Giamaica a Londra, mise in luce come queste avessero una componente intrinseca di desideri di indipendenza e come l’accesso al lavoro salariato nelle aree urbane d’arrivo comportava per le donne miglioramenti in termini di libertà e indipendenza rispetto alle posizioni occupate nei luoghi d’origine. Negli studi sulle migrazioni femminili è stata a lungo predominante l’idea che i modelli di genere nei luoghi d’origine fossero legati a modelli tradizionali patriarcali e destoricizzati. Questo ha a lungo promosso l’idea che la migrazione fosse per le donne “un processo di liberazione e un avanzamento verso l’equità tra i sessi” e “un’evoluzione unilaterale dalla tradizione alla modernità” (Pinelli 2019, p. 115): modernità ovviamente sempre incarnata dai contesti di arrivo. Questo discorso si ritrova spesso anche nei racconti delle stesse donne, che, nel dare senso e significato alle proprie spinte di mo-

11 Per maggiori approfondimenti sugli immaginari migratori dal centro del Bénin ai contesti urbani del sud del Paese si rimanda a Le Meur (2012).

12 Conversazione con Arielle, 19/09/2019, Porto-Novo.

bilità, si rifanno esattamente a questo stesso immaginario che pone molta enfasi sulle motivazioni emancipatorie.

Alessandra Brivio (2019), analizzando gli spostamenti di alcune giovani donne dal nord al sud del Ghana per lavorare come *kayaye* (portatrici), sottolinea il ruolo giocato dai rapporti di dipendenza familiare e di solidarietà gerarchica che caratterizzano la società africana. Come ricorda Fabio Viti (2007), “la dipendenza non è un elemento accessorio nei rapporti familiari e di parentela in Africa; [...] è il contenuto stesso del rapporto che lega una persona al suo ambito familiare” (Viti 2007, p. 189). Se da una parte, le *kayaye* studiate da Brivio dimostrano in modo evidente la loro dipendenza “giacché è proprio un sistema economico basato sulla famiglia patriarcale che le costringe a migrare, dall’altro la loro appare anche come una fuga e una ricerca di autonomia” (Brivio, 2019, p. 47). Un’autonomia che però, lungi dal poter essere considerata come sinonimo di libertà ed emancipazione, si rivelerà al contrario, nel caso di Arielle, limitante e produttrice di una nuova condizione di precarietà.

Molti studi (Ferguson 2013; Englund 2001; Kopytoff e Miers 1977) hanno analizzato i concetti di dipendenza e appartenenza in diversi contesti africani, evidenziando come queste condizioni siano spesso produttrici di autodeterminazione. Kopytoff e Miers (1977) proposero di guardare alla schiavitù in termini di parentela, lignaggio e diritto sulla persona. Appartenere a un gruppo familiare implica – secondo i due studiosi – essere inseriti in un rapporto di subordinazione e dipendenza. Al contrario, non avere legami di dipendenza significa non far parte di nessun gruppo ed essere quindi completamente assoggettati a possibili rapporti di dipendenza esterni, come ad esempio, quelli di schiavitù. La condizione opposta alla schiavitù, in questa prospettiva, non sarebbe quindi la libertà, bensì l’appartenenza (*belonging*) (Kopytoff e Miers 1977, p. 17).

A partire dagli anni 2000 alcuni studi (Hondagneu-Sotelo 2000) hanno sottolineato come i processi migratori femminili agissero non tanto – e non per forza – per migliorare le condizioni di genere, come si era semplicisticamente supposto in passato, bensì riconfigurandole in un altro “campo” (Bourdieu 1992). “D’altronde le reti familiari e sociali erano già anch’esse viste come istituzioni non neutre dal punto di vista del genere, ma centrali nel formare soggettività e posizioni sociali dei suoi appartenenti” (Pinelli 2019, p. 116).

“Una famiglia è come un cappello che ti protegge dalla pioggia”:

Nel caso di Arielle, proprio l'assenza di relazioni di parentela produceva, a detta sua, la condizione di vulnerabilità cui si sentiva sottoposta nel nuovo contesto urbano. Circondata da estranei, sentiva di non avere nessuno che potesse garantire per lei, aiutarla o fornirle un supporto economico. L'indipendenza che Arielle aveva desiderato e ricercato era diventata nel nuovo contesto migratorio sinonimo di vulnerabilità.

Questa condizione la portò a desiderare nuove forme di legami familiari e, quindi, alla scelta di avere un figlio. Leggendo ora la metafora che dà il titolo a questo capitolo, si comprende come la condizione di vulnerabilità data dall'assenza di reti nel contesto urbano sia stata la motrice che mosse le sue scelte riproduttive. La maternità veniva da lei interpretata come una possibilità di creare nuovi legami, capaci di restituirle quel senso di appartenenza che sentiva perduto.

L'uomo con cui “decise di avere un figlio” si chiamava Omaric, ed era un commerciante nigeriano Igbo che si era da qualche anno trasferito a Porto-Novo per un *business* nella telefonia mobile. Si conobbero a Cotonou in un locale, ma ben presto, quando lei decise che avrebbe voluto un figlio, si trasferì a Porto-Novo, per poter passare più tempo insieme a lui. Arielle mi disse di averlo scelto perché, nonostante fosse anche lui “un migrante”, era inserito in una rete di relazioni molto ampia:

A Catchi¹³ tutti lo conoscono, ci sono tutti i suoi fratelli e sorelle Igbo¹⁴. Quando ha bisogno qualcosa i fratelli e sorelle Igbo lo aiutano. Loro sono come una famiglia. Se divento sua moglie, la madre dei suoi figli, anche io posso contare su di loro¹⁵.

Fabio Viti (2007) ha messo in luce come i giovani migranti nelle periferie urbane tendano a sostituire le reti di dipendenza familiare con altre forme di alleanze comunitarie basate su legami paritari e non gerarchici, ma carat-

13 Catchi è un quartiere di Porto-Novo, conosciuto anche come “il quartiere degli Igbo”, poiché a bordo della strada principale che lo attraversa si sono installate numerose attività di commercianti Igbo, specializzati soprattutto in elettronica, elettrodomestici, telefonia e altri articoli tecnologici.

14 “Fratelli e sorelle Igbo” è un modo di dire utilizzato molto spesso per indicare le reti di dipendenza e alleanza tra persone appartenenti allo stesso gruppo etnico, soprattutto in contesto migratorio.

15 Conversazione con Arielle, 20/09/2019, Porto-Novo.

terizzati dallo stesso tipo di idea di fiducia, reciprocità e appartenenza (Viti 2007, p. 189).

In questo senso, la rete di alleanze degli Igbo di Catchi appariva agli occhi di Arielle come una rete familiare. Per questo, sposare uno dei suoi membri le sembrava una garanzia di poter entrare a farne parte. Per comprendere a pieno questa aspettativa bisogna anche sottolineare che il matrimonio in Bénin è spesso interpretato in un'accezione collettiva secondo la quale, usando le parole di una mia interlocutrice, “una donna sposata con un uomo, è sposata con tutta la sua collettività”¹⁶.

Effettivamente, Arielle mi raccontò che dopo essere rimasta incinta di Omaric, iniziò a frequentare altre donne Igbo di Catchi. Una di loro l'aveva inserita in un *business* di *pedicure* a domicilio, fornendole a credito tutti i materiali, gli smalti e gli accessori con cui poter iniziare. Arielle si diceva quindi molto fiduciosa che la nuova relazione avrebbe cambiato in meglio la sua condizione esistenziale, donandole “un cappello per proteggersi dalla pioggia”, un lavoro, uno status di moglie e madre e, finalmente una rete: la rete dei “fratelli e sorelle Igbo”, su cui potersi appoggiare.

Ci lasciammo così, e la sua storia rimase per molto tempo nient'altro che delle registrazioni salvate in delle cartelle del mio computer e degli appunti dimenticati tra le pagine di un diario di campo. Finché, un nuovo e casuale incontro non mi permise nel 2022 di riprendere l'evolvere delle sue vicissitudini.

Fratture genitoriali e ricomposizioni transnazionali

Nell'ottobre 2022 stavo facendo ricerca su un programma di sensibilizzazione all'uso del *planning* familiare, organizzato dal Ministero della Salute in collaborazione con ABPF¹⁷ una delle più importanti associazioni in materia

16 Dai diari di campo, 20 dicembre 2021. Nonostante le mogli non prendano mai completamente lo status di membri della collettività, ma solo di *yawò*, cioè di “mogli di” tale collettività, i legami di appartenenza e dipendenza che si vengono a instaurare tra una donna e la collettività maritale sono molto forti (Pineu-Jamous 1986).

17 Acronimo di *Association Béninoise pour la Promotion de la Famille*. ABPF è parte della federazione madre dell'IPPF, l'*International Planned Parenthood Federation*, una rete globale fondata nel 1952 con sede a Londra, attiva attualmente in 146 Paesi in tutto il mondo con attività di promozione e diffusione di metodi di pianificazione familiare, di educazione sessuale e riproduttiva e di sensibilizzazione all'uso della contraccezione.

“Una famiglia è come un cappello che ti protegge dalla pioggia”:

di salute sessuale riproduttiva attive sul territorio beninese. La mattina del 3 ottobre mi trovavo nella sala di ricevimento dell'ABPF e affiancavo l'ostetrica che era all'accoglienza, interessata a osservare le dinamiche di interazione tra lei e le pazienti.

Quando Arielle entrò, fu lei a riconoscermi, ricordandomi che qualche anno prima, proprio in quella clinica, avevo assistito al suo parto. Disse all'ostetrica di essere venuta per sottoporsi a un'iniezione ormonale contraccettiva¹⁸, perché avrebbe voluto aspettare qualche anno prima di avere un secondo figlio con suo marito.

Al termine del colloquio la seguii nel corridoio e le proposi di rivederci per farmi conoscere suo figlio che, dopotutto, avevo visto nascere. Accettò volentieri l'appuntamento e iniziammo a frequentarci.

Vedevo Arielle a casa sua, una piccola stanza senza finestre, senza elettricità e senza bagno, che dava sul cortile di una vecchia *maison* familiare di cui una donna ne affittava le stanze a giovani ragazze sole e in difficoltà. Per quella stanza Arielle pagava settemila CFA¹⁹ al mese. Mi disse che avrebbe voluto trovare una stanza migliore, magari da diecimila CFA, ma che per ora non poteva permetterselo.

A poco a poco, iniziarono a emergere nuovi tasselli della sua storia. Mi raccontò che il padre di suo figlio, Omaric, dopo aver ricevuto una nuova proposta di lavoro, partì per il Gabon. Disse semplicemente che si erano lasciati, che lui aveva una nuova moglie in Gabon e che anche lei era libera di rifarsi una vita. Quando fu chiaro che la contraccezione non le servisse per pianificare una gravidanza all'interno del matrimonio – come aveva invece dichiarato all'ostetrica dell'ABPF – iniziai a chiederle più informazioni. Mi raccontò di avere una nuova relazione con un ragazzo di nome Christian e di non voler rischiare di rimanere incinta perché la relazione era solo all'i-

18 In Italia le iniezioni ormonali non sono commercializzate come metodo contraccettivo a causa di valutazioni di sicurezza relative agli elevati dosaggi ormonali. In Bénin, invece, tali preparati sono ampiamente utilizzati per la loro discrezione e durata variabile (8-13 settimane). I due principali tipi disponibili sono Depo-Provera (medrossiprogesterone) e Noristerat (noretisterone), differenziati dal principio attivo impiegato.

19 Circa 10 euro. I prezzi vanno interpretati in riferimento al PIL pro-capite medio, che nel 2022 si attestava intorno ai 1310 euro annui (quindi circa 109 euro mensili) e tenendo in considerazione che Arielle in quel periodo si trovava comunque in una situazione economica inferiore alla media. <https://thedocs.worldbank.org/en/doc/bae48ff2fefc5a869546775b3f010735-0500062021/related/mpo-ben.pdf>, consultato il 16 giugno 2023.

nizio. Mi disse, inoltre, di aver voluto evitare appositamente di raccontare all'ostetrica la verità, semplicemente perché:

certe cose sono difficili da raccontare. Le ostetriche ti giudicano se usi la contraccezione fuori dal matrimonio, ti dicono che allora devi usare il preservativo, non il *planning* familiare, che non puoi fare il *planning* familiare²⁰.

Una certa diffidenza nel rapporto con le ostetriche non era cosa rara, come non lo era porre enfasi sulla distinzione tra preservativo e “*planning* familiare”. Questo termine, infatti, oltre ad essere presente nella denominazione stessa dell'ABPF²¹ è stato, secondo la terminologia usata da Merry (2003), “vernacularizzato”, ovvero tradotto all'interno di un linguaggio locale. Il linguaggio locale che ha fatto da medium è stato quello delle ostetriche beninesi, di formazione perlopiù cattolica²², che lo hanno interpretato come un metodo moralmente accettabile solo quando utilizzato per pianificare delle gravidanze all'interno di un'unione matrimoniale monogamica e stabile, una “famiglia” appunto. Questo ha portato nel tempo al consolidarsi di un comportamento giudicante diffuso tra le ostetriche (Abou-Bakari et al. 2021; Meliho 2020) nei confronti delle relazioni extramatrimoniali o dell'uso della contraccezione in contesti di “multi-partenariato” o all'interno di relazioni non consolidate. Queste analisi possono meglio aiutare a comprendere i timori di Arielle di essere giudicata dall'ostetrica e la sua scelta di non dirle la verità sulla sua situazione sentimentale. Ma, come avrei capito successivamente, non si trattava solo di questo.

Mi raccontò infatti che dopo qualche tempo dalla partenza di Omaric per il Gabon, la famiglia decise che sarebbe stato meglio per il loro bambino crescere in Nigeria, a Port-Haircourt, la città natale di Omaric, dove avrebbe avuto garantiti dalla collettività familiare paterna un mantenimento economico e un'istruzione scolastica che, secondo loro, lei non avrebbe potuto sostenere.

20 Conversazione con Arielle, 18/11/2022, Porto-Novo.

21 Per un'analisi dei processi di costruzione del movimento internazionale dell'IPPF e di scelta della denominazione di “Planned Parenthood”, si veda Clayes 2010.

22 Rimando a Barthélémy 2009 per una storiografia dell'influenza del cattolicesimo sulla formazione delle ostetriche diplomate nel contesto beninese.

“Una famiglia è come un cappello che ti protegge dalla pioggia”:

Arielle non sembrava contraria a questa scelta, riconducendola alle pratiche di *vidomègon* che lei stessa aveva vissuto e che le avevano permesso di poter frequentare la scuola:

io e Omaric adesso ogni tanto ci troviamo in Nigeria. Ci vediamo per il bambino. A volte vado anche da sola. Il piccolo lì sta bene, loro sono benestanti e lui abita in una bella casa. Questo mi rende felice come madre, perché so che con me non poteva avere quella vita. Anche io da bambina sono stata mandata da mio zio per studiare. Anche il presidente Kérékou²³ è stato un *vidomègon*. [...] Va bene questo, se permette di vivere meglio. Va bene²⁴.

Alcune differenze tra l'esperienza avuta da piccola e quella di suo figlio, però, erano evidenti. In primo luogo, la grande distanza tra Porto-Novo e Port-Haircourt, e, in secondo luogo, il fatto che lei fosse da sola e non più in una relazione con il padre di suo figlio:

quando io ero piccola vivevo da mio zio paterno, ma vedevo spesso i miei genitori, mio padre e mia madre. Tornavo sempre alla *maison* familiare paterna per le vacanze. Ora loro che interesse dovrebbero avere a farmelo vedere? Nessuno. Un figlio appartiene sempre al padre, alla collettività del padre. Se voglio vedere mio figlio devo essere io a farlo. Devo essere io a mantenere il legame, sia con lui che con tutta la collettività²⁵.

Nei legami di parentela transnazionale, sono spesso i figli ad essere i cosiddetti *left behind*, (Gasparetti 2011, Orellana et al. 2001) cioè “coloro che restano a casa” di fronte alla mobilità dei genitori. Al contrario, nel caso di Arielle, è lo spostamento di suo figlio a renderla colei che subisce gli effetti di quella mobilità. Ma, come sottolineato da alcuni studi sulla parentela transnazionale, la distanza non significa necessariamente deprivazione o allentamento dei legami. Al contrario, spesso porta a una loro intensificazione (Vidal 2019; Zartler 2021). Anche nel caso di Arielle, la mobilità del figlio,

23 Mathieu Kérékou (1933-2015) è stato un militare e politico beninese. È stato Presidente del Bénin dal 1972 al 1990 e dal 1996 al 2006.

24 Conversazione con Arielle, 20/11/2022, Porto-Novo.

25 Conversazione con Arielle, 20/11/2022, Porto-Novo.

lungi dal farla rinunciare al suo ruolo materno, la portò a porre ancora più enfasi su quel legame, che si sentiva disposta a mantenere “ad ogni costo”.

Andava a Port-Haircourt almeno una volta al mese e, tra una visita e l'altra, inviava delle lettere, dei doni e dei regali a suo figlio tramite la rete dei commercianti Igbo di Porto-Novo. Mi disse che non aveva intenzione di rinunciare al riconoscimento che si era costruita all'interno della comunità Igbo, con cui, anzi, era rimasta in contatto anche dopo la separazione da Omaric. Arielle poneva molta enfasi su questo senso di appartenenza acquisito attraverso il suo ruolo materno. Ribadì più volte di come si impegnasse a rispettare le “usanze Igbo” per apparire come “una buona madre” anche agli occhi della collettività di Port-Haircourt, dove suo figlio stava vivendo:

nessuno lì ha interesse a parlargli di me, a raccontargli di me. Perché dovrebbero avere interesse? Ma se io mi faccio vedere, mi vedono anche loro [la famiglia di Omaric], loro vedono che non sono disposta a rinunciare a mio figlio, vedono i miei impegni, i *jolis-jolis cadeaux* che gli mando, vedono che ogni volta che vado sono sempre ben vestita, alla moda nigeriana, le extension ai capelli e le treccine ben fatte, sanno che io li rispetto e anche loro devono rispettare che io sono e sarò sempre sua madre, anche se lo stanno crescendo loro²⁶.

Questo riconoscimento significava avere la certezza che quella rete non sarebbe sparita e che lei avrebbe potuto contare su di loro, e, una volta finalmente cresciuto, anche su suo figlio. Ciò la spingeva ad affrontare i continui viaggi attraverso la frontiera, nonostante il tempo, le energie, e soprattutto il molto denaro necessario:

per vederlo ogni volta devo fare avanti e indietro. Loro non lo mandano mai qui a trovarmi. Andare fino a Port-Haircourt costa molti, molti soldi. Ma è mio figlio. Devo fare molti sacrifici per vederlo. [...] costa tanti soldi viaggiare, c'è anche la corruzione alla frontiera da pagare. Ma è l'unico legame che ho. Io ho bisogno di lui. È mio figlio. L'ho voluto tanto, tu lo sai [...] perché solo un figlio ci sarà sempre per aiutarmi nel momento del bisogno. E non posso rischiare che si dimentichi di me... proprio ora che sta crescendo²⁷.

26 Conversazione con Arielle, 20/11/2022, Porto-Novo.

27 Conversazione con Arielle, 20/11/2022, Porto-Novo.

“Una famiglia è come un cappello che ti protegge dalla pioggia”:

Viaggiare attraverso la frontiera che separa il Bénin dalla Nigeria, oltre al costo variabile della benzina per i vari mezzi (rispettivamente moto-taxi, taxi, bus, nave, bus, e poi ancora taxi), significa prevedere anche di spendere del denaro sulla frontiera stessa. Infatti, nonostante gli spostamenti tra il Bénin e la Nigeria dovrebbero essere garantiti e liberi per i cittadini dei due stati, grazie agli accordi stabiliti dalla CEDEAO, il controllo dei documenti è comunque di prassi al confine. La corruzione sulla frontiera è quindi un passaggio semi-obbligato per chi, come Arielle, in assenza di documenti validi²⁸, si ritrova costretto a pagare ai poliziotti il proprio “lascia-passare”.

Quando le chiesi come facesse a permettersi quei viaggi, Arielle mi rispose in modo molto disinvolto che fino a poco tempo prima svolgeva due lavori: di giorno faceva *manicure* e *pedicure* a domicilio nel quartiere di Catchi con le altre donne Igbo, la sera invece, “lavorava in una *buvette*”, mi disse con un certo tono.

Nuove traiettorie, scelte e strategie contraccettive

In Bénin, l'espressione “lavorare nelle *buvette*” viene spesso utilizzata in modo allusivo per riferirsi a una forma di lavoro nei locali notturni, distinta dal semplice lavoro di cameriera o barista²⁹. Molti locali assumono infatti delle ragazze pagate per girare tra i tavoli vestite con abiti provocanti, o per stare fuori dalla porta d'ingresso ad attirare clienti. Delle “ragazze immagine”, nei fatti, che, per arrotondare lo stipendio, di norma molto basso, accettano mance più o meno cospicue in cambio di ammiccamenti, corteggiamenti, palpeggiamenti o veri e propri rapporti sessuali con i clienti. Il modo di dire “lavorare nelle *buvette*” è quindi diventato nel linguaggio comune quasi un sinonimo di *sex work*. Arielle intendeva questo. Fino a

28 Arielle non era munita dell'*acte de naissance*, un documento necessario per avviare la procedura di richiesta della carta d'identità. Nel suo caso specifico, perse il suo atto di nascita quando migrò dal villaggio natale verso Cotonou tagliando ogni rapporto con la famiglia d'origine.

29 Io stessa compresi il senso di quel modo di dire quando una volta, raccontando di me ad alcune interlocutrici/tori, dissi che durante gli anni in cui frequentavo l'università, avevo a lungo lavorato in una *buvette* per potermi pagare gli studi. Tutte/i si voltarono guardandomi esterrefatte/i e una ragazza che era con me mi spiegò che “lavorare nelle *buvette*” era un modo di dire per intendere altro, chiedendomi se fosse davvero il mio caso o se invece avessi sbagliato a esprimermi.

qualche mese prima lavorava ogni sera alla *buvette* “Phenix Bar” e prendeva un salario fisso di 10.000 CFA al mese³⁰, ma con le mance dei clienti riusciva ad arrivare a 70.000, a volte 100.000³¹. Sosteneva di non avere alcun problema ad avere rapporti sessuali con gli uomini e che, anzi, fosse un buon modo per guadagnare soldi velocemente. L'unica cosa a cui mi disse di dover prestare attenzione era di fare in modo che nessuna persona facente parte della rete degli Igbo di Catchi, lo venisse a sapere, poiché aveva paura che se la famiglia del figlio lo avesse scoperto, avrebbe perso ogni rispettabilità.

Era lì che aveva conosciuto Christian, il ragazzo di cui mi aveva parlato. Lui era già sposato e aveva due figli. Nonostante Arielle fosse sicura che la loro relazione non sarebbe mai potuta diventare qualcosa di serio, Christian le faceva promesse continue, le diceva che avrebbe lasciato la moglie, che avrebbe voluto fare un figlio con lei e che le avrebbe cercato una casa in affitto migliore di quella in cui stava. L'aveva anche convinta a non frequentare più la *buvette* e a far rimuovere l'impianto contraccettivo *Jadelle*, che aveva installato l'anno prima proprio per “poter lavorare alla *buvette*”.

Jadelle è un impianto contraccettivo sottocutaneo molto diffuso in Bénin. Si tratta di un bastoncino di plastica flessibile, che viene impiantato sottopelle in prossimità dell'avambraccio e che contiene un ormone, il levonorgestrel, che viene rilasciato gradualmente e che ha una copertura contraccettiva della durata di cinque anni. Mi disse che quando lavorava alla *buvette* aveva sempre utilizzato il preservativo durante i rapporti sessuali per proteggersi dalle malattie sessualmente trasmissibili, ma che, accanto ad esso, preferiva utilizzare anche un contraccettivo ormonale per essere certa di non correre il rischio di gravidanze indesiderate.

Poiché mi disse che Christian le dava molti soldi, aveva deciso di assecondare le sue richieste, di rimuovere l'impianto e di smettere di frequentare la *buvette*:

lui [Christian] vuole solo essere sicuro che non vado a letto con gli altri...per questo mi ha fatto rimuovere *Jadelle*. Mi ha detto che vuole fidanzarsi. Allora gli ho detto che ho bisogno più soldi, perché se rinuncio al mio lavoro nella *buvette*, ho bisogno di altri soldi per vivere. Siccome lui mi dà molti soldi, ho deciso di farlo contento e di rimuovere *Jadelle*. Ma comunque i suoi soldi

30 Circa 15 euro.

31 Circa 150 euro.

“Una famiglia è come un cappello che ti protegge dalla pioggia”:

non mi bastano. Con le *pedicure* non guadagno abbastanza [...] Lui non sa di mio figlio. Credo che mi giudicherebbe se sapesse che ho un figlio. Quindi lui pensa di darmi fin troppi soldi per vivere una vita normale, non sa che devo fare continuamente avanti e indietro [dalla Nigeria]³².

I soldi non bastavano per i viaggi in Nigeria. Fu allora che mi rivelò che Christian non era il suo unico “fidanzato”. Nonostante avesse smesso di lavorare alla *buvette*, aveva comunque mantenuto diverse relazioni segrete con uomini che aveva conosciuto lì. La strategia era la stessa che usava con Christian, ovvero far leva sulla rinuncia al suo lavoro per amore, in cambio di un sostegno economico. Mentiva a ognuno di loro sull’esclusività del rapporto, facendogli credere di essere innamorata e, per questo, di aver abbandonato la “vita mondana”, come la chiamava lei. Per rendere più credibile l’esclusività di questi rapporti aveva fatto rimuovere l’impianto sottocutaneo, la cui presenza nel braccio sarebbe stata percepibile al tatto. Ma non voleva comunque correre il rischio di rimanere incinta. Per questo decise di continuare segretamente a utilizzare un metodo contraccettivo che fosse “invisibile” ai loro occhi: le iniezioni ormonali periodiche, come quella che era venuta a farsi fare all’ABPF il giorno in cui ci rincontrammo.

ora non sto più andando alla *buvette* [...] ma ho i miei fidanzati speciali. Sono due o tre. Pensano tutti di essere i miei fidanzati e di essere gli unici. Io gli dico che li amo e loro mi danno i soldi, mi fanno regali. Ho bisogno dei loro soldi. È l’unico modo che ho per pagare i viaggi avanti e indietro per la Nigeria per vedere mio figlio. Siccome tutti pensano di essere il mio unico fidanzato non posso usare il preservativo... ma non posso rischiare di rimanere di nuovo incinta perché tanto nessuno di quegli uomini mi sposerebbe davvero... è per questo che faccio le iniezioni di nascosto³³.

Questa strategia, a detta sua, era migliore rispetto a quella di “lavorare alla *buvette*” poiché le permetteva di guadagnare dei soldi in modo più discreto e senza la paura che i parenti di suo figlio lo venissero a sapere. Inoltre, come mi disse, era anche più redditizia:

32 Conversazione con Arielle, 1/12/2022, Porto-Novo.

33 Convesazione con Arielle, 1/12/2022, Porto-Novo.

all'inizio pensavo che ci avrei perso. Invece ho capito che gli uomini ti danno molti più soldi se gli dici che li ami. Soprattutto se li scegli ricchi...perché i ragazzi poveri anche se ti amano non hanno molti soldi da darti. Ma quelli ricchi sì. Il problema è che loro non mi sposerebbero mai davvero. Questo tipo di uomini sono tutti già sposati con altre donne ricche [...] Le loro sono solo parole, mi fanno regali, mi fanno promesse, ma io so che non mi sposerebbero mai davvero. Dopo un po' si stufano e cercano un'altra a cui fare i regali. Quindi inutile fare affidamento su di loro...meglio usare i loro soldi finché me li danno... e usarli per vedere l'unico uomo della mia vita su cui potrò sempre contare: mio figlio³⁴.

L'esigenza principale per lei era quella di riuscire a garantirsi la possibilità economica di mantenere il legame con il figlio, che, per quanto fonte di sacrifici e lunghi viaggi travagliati attraverso la frontiera, rimaneva, a detta sua, l'unica ancora di salvezza cui sentiva di potersi aggrappare:

ho capito questo. Gli uomini vanno e vengono. Un figlio rimane per sempre. Su un figlio si può sempre contare. Per me essere madre è la cosa migliore che sia capitata. Perché prima non avevo nessuno. Ora so di avere qualcuno su cui potrò sempre contare. Anche se non c'è più suo padre, lui c'è. Te l'ho detto, è come un cappello contro la pioggia. È questo un figlio per me. Me lo hanno portato lontano, è vero. Ma io resto comunque sua madre. E anche loro [la famiglia di Omaric] lo sanno. A volte mi aiutano quando ho bisogno. Sono gentili perché sono la madre del loro bambino e dovranno aiutarmi sempre quando avrò bisogno...perché io sono la madre del loro bambino³⁵.

Conclusioni: maternità, sessualità e mobilità tra vittimizzazioni e posizionamenti multisituati

La storia di Arielle, oltre a mettere in evidenza le intersezioni tra traiettorie di mobilità e scelte riproduttive, è utile per riflettere su alcuni aspetti legati al mondo della riproduzione, della maternità e della sessualità.

Una prima riflessione è relativa ai diversi modi di intendere il ruolo materno. La maggior parte dei progetti di sviluppo e di *empowerment* femminile

34 Conversazione con Arielle, 1/12/2022, Porto-Novo.

35 *Ibidem*.

“Una famiglia è come un cappello che ti protegge dalla pioggia”:

nell’ambito della salute sessuale e riproduttiva presenti sul territorio beninese – ma anche in altri contesti africani – è finalizzata a un’educazione sessuale atta a sensibilizzare all’uso della contraccezione (Bourbonnais 2022), rendendosi portavoce di un discorso umanitario (Fassin 2010) secondo cui il controllo delle nascite, la limitazione del numero di figli per donna, e la decostruzione del ruolo riproduttivo femminile sarebbero la via per un pieno sviluppo sociale e una piena emancipazione delle donne africane. In questi progetti non è raro che, sulla scia di un’impostazione del discorso emancipatorio in chiave occidentale, i desideri riproduttivi “delle altre” (Fusaschi 2011) siano descritti meramente come frutto di un’imposizione culturale e patriarcale da cui liberarsi e da cui le “donne del Terzo Mondo” (Mohanty 1984) dovrebbero emanciparsi.

Nonostante ciò, la storia di vita di Arielle ci restituisce l’immagine di una donna che ricerca e fonda la propria identità e la propria emancipazione proprio nel ruolo materno. Se è chiaro che il suo desiderio di maternità sia influenzato dal contesto sociale in cui vive ed è immersa, sarebbe un errore vedere in questo solo un inequivocabile segno del suo assoggettamento. Anzi, seguendo la linea interpretativa proposta da Saba Mahmood (2001), secondo cui l’*agency* non sarebbe “da intendersi come un sinonimo di resistenza alle relazioni di dominio, ma come una capacità di azione che le relazioni di subordinazione storicamente specifiche consentono e creano” (Mahmood 2001, p. 203), possiamo riconoscere nelle scelte riproduttive di Arielle un certo grado di agentività. La maternità, lungi dall’essere vista come una qualità di privazione di potere, era infatti vista da Arielle in chiave emancipatoria, attraverso la sua capacità di produrre reti e relazioni e di rendere possibile una sorta di riconoscimento sociale che le permettesse di migliorare la sua condizione sociale ed economica, “come un cappello che protegge dalla pioggia”.

Seguendo la sua storia, abbiamo visto come il carattere poetico della maternità, tanto ricercato nella prima fase, abbia scatenato, in una seconda fase, la creazione di nuove traiettorie riproduttive, indirizzate alla ricomposizione delle fratture genitoriali provocate, ancora una volta, dalla mobilità. Come scrive Claudia Mattalucci:

di fronte alle fratture che non si producono soltanto nei corpi, ma che spesso sono create dalle norme e dalle prassi istituzionali che circoscrivono e disciplinano le forme ammissibili di procreazione e di genitorialità, i soggetti mettono in campo, con risultati di volta in volta diversi risorse materiali,

cognitive e relazionali, cercando di ricomporre gli scarti tra aspettative ed eventi vissuti, di sopravvivere alla disperazione e all'incertezza, di conferire un senso agli eventi e ritrovare una prospettiva per la vita futura. (Mattalucci 2017, p. XXXVII).

Le strategie messe in campo da Arielle per ricomporre la frattura deviano però dalle definizioni normate relative ai modelli di genitorialità e il loro senso rimane opaco allo sguardo morale occidentale (Pinelli 2017, Ong 2003). Quelle che per Arielle si configurano come delle strategie per essere “una buona madre”, possono essere lette come delle azioni disperate, e quindi renderla una “vittima da salvare” (Abu-Lughod 2002), o, ancora peggio, come delle attività immorali, che farebbero di lei una deviante da biasimare.

Il secondo aspetto emerso dalla sua storia riguarda infatti il tema degli scambi sesso-economici (Tabet 2004). In primo luogo, è necessario distinguere, nella storia di Arielle, tra il *sex work* vero e proprio, ovvero quello che lei descriveva con l'espressione “lavorare alla *buvette*”, con le negoziazioni finanziarie da lei ottenute in cambio di rapporti sessuali e sentimentali con gli uomini con cui aveva instaurato delle relazioni. Numerosi studi (Cooper 2001; Chernoff 2003; Tabet 2004) hanno da tempo mostrato come, in alcuni contesti africani, utilizzare il proprio corpo o la propria sessualità in cambio di soldi o regali non sia da leggere attraverso la lente della prostituzione o del *sex-work*, bensì da inserire all'interno di un *continuum* più vasto, quello delle strategie di negoziazione che vengono normalmente utilizzate nelle relazioni con il genere maschile. Un detto in lingua *fòn*, sentito ripetere più volte sul campo da molte delle mie interlocutrici, recita “*akué ma j'ai o, gogo nò yi zā à*”, letteralmente: “se i soldi non cascano fuori, il sedere non va sul materasso”, o, per dirla in altre parole: “no soldi, no sesso”. Come scrive Douglas Falen in un'etnografia sulle relazioni di genere nel Bénin meridionale (2011, p.155) la mercificazione del sesso in questo contesto va letta tenendo in considerazione come sia gli uomini che le donne utilizzano questa forma di transazione per i propri interessi, anche all'interno di coppie, unioni matrimoniali e amorose, in cui il denaro, gioca un ruolo molto importante e in cui “gli uomini sentono la responsabilità sociale di supportare economicamente le donne ed esse, a loro volta, si sentono giustificate a pretendere gli aiuti economici maschili” (*Ibidem*).

In questo senso ritengo interessante sottolineare come, con la sua strategia, Arielle abbia reso ancora più manifesta questa capacità di saper navigare

“Una famiglia è come un cappello che ti protegge dalla pioggia”:

tra le fitte maglie del potere e dell'assoggettamento e di saperle utilizzare a suo vantaggio. Infatti, attraverso le strategie contraccettive, si prendeva gioco degli uomini con cui aveva delle relazioni, facendo leva sul loro bisogno di fedeltà, e sui modelli culturali che normalizzavano le transazioni economiche all'interno delle relazioni amorose, per ottenere da loro ancora più soldi e per farlo in un modo ai suoi occhi anche più socialmente “accettabile” rispetto a quello del *sex work*.

La sua narrazione aiuta a riconoscere le molteplici strategie creative che le donne possono avere nel negoziare la propria autonomia, anche all'interno di quegli spazi a lungo descritti come luogo della subordinazione femminile: la maternità nel primo caso, la prostituzione nel secondo. Questo ha, a mio avviso, molto a che vedere anche con il concetto di “posizionamenti strategici e multipli” (Moore 1994), cioè, quella molteplicità di logiche e di posizioni diverse tra loro, anche contraddittorie e in conflitto, tutte simultaneamente implicate nella vita sociale. Arielle, infatti, riuscendo a padroneggiare diversi modelli sociali di riferimento, si posizionava strategicamente al loro interno a seconda di chi fosse il/la suo/a interlocutore/trice: sapeva cosa dire agli uomini per ottenere da loro più soldi, sapeva come comportarsi con la famiglia del figlio per apparire ai loro occhi come una “buona madre” e, infine, sapeva anche cosa raccontare alle ostetriche dell'ABPF per ottenere i metodi contraccettivi senza essere soggetta al loro giudizio.

Infine, la sua storia sottolinea come le scelte riproduttive delle donne, per essere realmente comprese, debbano essere inserite in traiettorie di vita più ampie, talvolta complesse e frammentate. Molti degli studi che si sono interessati all'analisi delle scelte riproduttive delle donne nell'Africa Subsahariana hanno posto l'accento su questioni demografiche (Iliffe 2007), sull'importanza sociale attribuita a una filiazione numerosa (Bleek 1990), o, al contrario sull'esigenza di distanziare le gravidanze in un'ottica di avanzamento temporale (Bledsoe 1994).

L'etnografia fa emergere come le scelte riproduttive siano comprensibili solo se inserite all'interno di un discorso che prenda in considerazione l'importanza giocata simultaneamente dalle reti familiari, dalle aspirazioni economico-lavorative, dalle condizioni materiali di esistenza, dalla vulnerabilità e dalla povertà, dai desideri di indipendenza o di dipendenza, dall'influenza giocata dai discorsi dello sviluppo o dalle credenze religiose e, nondimeno, dalle contingenze incontrate lungo il proprio percorso. Come scrive Andrea Cornwall, in un articolo sulla contingenza delle scelte riproduttive nel sud

della Nigeria (2007), guardando le storie delle persone, si possono identificare momenti, scelte ed eventi che acquistano significato solo in retrospettiva. Alcune delle loro speranze potrebbero essersi realizzate; altre possono essere mutate lungo il percorso a causa delle varie contingenze che si sono trovate ad affrontare. “Alla fine della loro vita, ciò che hanno fatto assomiglia a una ‘performance completata’ piuttosto che al risultato di un piano lineare specifico e programmato” (Cornwall 2007, p. 230).

Quando le storie sono attraversate da temi come la mobilità, la genitorialità transnazionale, la distanza e la precarietà, è ancora più importante mettere in luce come queste categorie agiscano nel definire e modellare i desideri riproduttivi, le aspirazioni di vita e le scelte che le donne operano sui propri corpi, anche in modi contraddittori, ma non per questo ascrivibili a etichette vittimizzanti. E mostrare come anzi, alcune delle condizioni di precarietà prodotte proprio dalla mobilità, possono diventare spazi di azione agentiva utili per continuare a navigare all’interno delle proprie molteplici traiettorie.

Bibliografia

- Abou-Bakari, I., Loukoumanou, A. N., (2021), Le service de santé sexuelle et reproductive: une offre marginale aux adolescents au Nord du Bénin, *ACAREF Reviews (Université d'Abomey-Calavi)* pp. 131-149.
- Abu-Lughod, L., (2002), Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Realism and its Others, *American Anthropologist*, 104, 3, pp. 783-790.
- Albrecht, Y., (2016), Emotions in Motion. How Feelings are Considered in the Scope of Migration Sociological Studies, *Digithum: a Relational Perspective on Culture And Society*, 18, pp. 25-33.
- Alber, E., (2003), Denying Biological Parenthood: Fosterage in Northern Benin, *Ethnos*, 68, 4, pp. 487-506.
- Alber, E., (2019), Politics of Kinship: Child Fostering in Dahomey/Benin, *Cahiers d'études africaines*, 2, 234, pp. 359-375.
- Andersson, G., (2021), Family Behaviour of Migrants, in Schneider, N. F., Kreyenfeld, M., eds. Research Handbook on the Sociology of the Family, Cheltenham, Edward Elgar Publishing, pp. 263-276.
- Barthélémy, P., (2009), L'émergence d'une élite féminine des années vingt à la veille des indépendances. Le cas des sages-femmes et infirmières-

“Una famiglia è come un cappello che ti protegge dalla pioggia”:

- visiteuses diplômées de l'École de Médecine de l'Afrique occidentale française, *Hommes et Sociétés*, pp. 529-548.
- Baldassar, L., Merla, L., eds. (2013), *Transnational Families, Migration and the Circulation of Care: Understanding Mobility and Absence in Family Life*, London, Routledge.
- Belloni, M., Bruzzi, S., Fusari V., a cura di, (2017), Mobilità e relazioni affettive: Uno sguardo interdisciplinare, *Studi Emigrazione* LV, 212, pp. 499-512.
- Bleek, W., (1987), Family and Family Planning in Southern Ghana, *Sex Roles, Population and Development in West Africa.*, London: James Currey.
- Bleek, W., (1990), Did the Akan Resort to Abortion in Pre-colonial Ghana?, *Africa*, 60, 1, pp. 121-131.
- Bledsoe, C. H., (1990), No Success without Struggle: Social Mobility and Hardship for Foster Children in Sierra Leone, *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, pp. 70-88.
- Bledsoe, C. H., (2002), *Contingent Lives. Fertility, Time and Aging in West Africa*. London, University of Chicago Press.
- Bourbonnais, N. C., (2022), The Intimate Labour of Internationalism: Maternalist Humanitarians and the Mid-Twentieth Century Family Planning Movement, *Journal of Global History*, 17, 3 pp. 515-538.
- Bourdieu, P., (1992), *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Tr. It., Torino, Bollati Boringhieri.
- Brivio, A., (2019), *Donne, emancipazione e marginalità. Antropologia della schiavitù e della dipendenza in Ghana*. Milano, Meltemi.
- Butler, J., (1989), Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions, *Journal of Philosophy*, 11, pp. 257-279.
- Butler, J., (1997), *La vita psichica del potere. Teorie della soggezione e dell'assoggettamento*, Tr. It., Roma, Meltemi.
- Claeys, V., (2010), Brave and Angry – The Creation and Development of The International Planned Parenthood Federation (IPPF), *The European Journal of Contraception & Reproductive Health Care*, 15, 2, pp. 67-76.
- Chernoff, J. M., (2003) *Hustling is Not Stealing: Stories of an African Bar Girl*, Chicago, University of Chicago Press.
- Cooper, B., (2001), The Politics of Difference and Women's Associations In Niger, in Hodgson, D., McCurdy, S., eds., *Wicked Women and the Reconfiguration of Gender in Africa*, Portsmouth, NH: Heinemann, pp. 67-84

- Cornwall, A., (2007), Taking Chances, Making Choices: The Tactical Dimensions of “Reproductive Strategies” in Southwestern Nigeria, *Medical Anthropology*, pp. 229-254.
- Englund, H., (2001), Chinyanja and The Language of Rights, *Nordic Journal of African Studies*, 10, 3 pp. 299-319.
- Faist, T., (2013). The Mobility Turn: A New Paradigm for the Social Sciences?, *Ethnic and Racial Studies*, 36, 11, pp. 1637-1646.
- Falen, D., (2011), *Power and Paradox. Authority, Insecurity and Creativity in Fon Gender Relations*. Trenton, Africa World Press.
- Fassin, D., (2010), *La raison humanitaire. Une histoire morale du temps présent*. Tr. It. Roma, DeriveApprodi.
- Ferguson, J., (2013), Declarations of Dependence: Labour, Personhood, and Welfare in Southern Africa, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19, pp. 223-242.
- Ferraretti A. P., Pennings G., Gianaroli L., Natali F., Magli M.C., (2010) Cross-Border Reproductive Care: A Phenomenon Expressing the Controversial Aspects of Reproductive Technologies, *Reprod Biomed Online*. 20, 2, pp. 261-266.
- Foner, N., (1975), Women, Work, and Migration. Jamaicans in London, *Urban Anthropology*, 4,3, pp. 229-249.
- Fusaschi, M., (2011) *Quando il corpo è delle altre. Retoriche della pietà e umanesimo-spettacolo*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Gaspiretti, F., (2011), Relying on Teranga: Senegalese Migrants to Italy and Their Children Left Behind, *Autrepart*, 57-58, pp. 215-232.
- Hondagneu-Sotelo, P., Avila, E., (1997), “I’m Here, but I’m There”: The Meanings of Latina Transnational Motherhood, *Gender and Society*, 11, 5, pp. 548–571.
- Hondagneu-Sotelo, P., (2000), Feminism and Migration, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 571, pp. 107–120.
- Iliffe, J., (2007), *Africans. The History of a Continent. Second Edition* Cambridge, Cambridge University Press.
- Kopytoff, I., Miers, S., (1977), *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Le Meur, P. Y., (2012) Grandeurs villageoises. La politique des ressources et des appartenances au centre du Bénin, *Cahiers d’études africaines*, 208, 4, pp. 877-903.

“Una famiglia è come un cappello che ti protegge dalla pioggia”:

- Mahmood, S., (2001), Feminist Theory, Embodiment and the Docile Agent, *Cultural Anthropology*, 16, 2, pp. 202-236.
- Mattalucci, C., a cura di, (2017), *Antropologia e riproduzione. Attese, fratture e ricomposizioni della procreazione e della genitorialità in Italia*. Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Meliho, P. C., (2020) *Usages de la contraception en contexte de redevabilité sexuelle chez les adolescents scolaires au Bénin*, Porto-Novu, Éditions de l'Université Nationale d'Agriculture.
- Merry, S. E., (2003), Human Rights Law and the Demonization of Culture (And Anthropology along the Way), *Political and Legal Anthropology Review*, 26, 1, pp. 55-76.
- Moore, H., (1994), *A Passion for Difference. Essays in Anthropology and Gender*, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press.
- Morganti, S., (2014), À l'écoute des «victimes»: les défis de la protection des vidomègon au Bénin, *Autrepart*, 2014, 4, 72, pp. 77-94.
- Ong, A., (2003), *Da rifugiati a cittadini. Pratiche di governo nella nuova America*. Tr. It, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Orellana, M. F., Thorne, B., Chee, A., Wan Shun E. L., (2001), Transnational Childhoods: The Participation of Children in Processes of Family Migration, *Social Problems*, 48, 4, pp. 572–591.
- Pinelli, B., (2017), Salvare le rifugiate: gerarchie di razza e di genere nel controllo umanitario delle sfere d'intimità, in Mattalucci, C., a cura di, *Antropologia e riproduzione*, Milano, Raffaello Cortina Editore, pp. 155-186.
- Pinelli, B., (2019), *Migranti e rifugiate. Antropologia, genere e politica*. Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Pineu-Jamous, M. J., (1986), Porto-Novu: royauté, localité et parenté, *Cahiers d'études africaines*, 26, 104, pp. 547-576.
- Quattrocchi, P., (2011), *Corpo, riproduzione e salute tra le donne maya dello Yucatan (Messico)*, Pisa, Pacini Editore.
- Schapendonk, J., van Liempt, I., Spierings, B., (2014). Travellers and their Journeys: a Dynamic Conceptualization of Transient Migrants' and Backpackers' Behaviour and Experiences on the Road. *Migration Studies*, 3, 1, pp. 49-67.
- Schneider, N. F., Kreyenfeld, M., eds. (2021), *Research Handbook on the Sociology of the Family*. Cheltenham, Edward Elgar Publishing.

- Tabet, P., (2004), *La grande beffa: sessualità delle donne e scambio sessuo-economico*, Catanzaro, Rubbettino.
- Vidal, G. A., (2019), *Mobilising Care. Ecuadorian Families and Transnational Lives Between Ecuador And Spain*, Stockholm, Stockholm University Press.
- Viti, F., (2007), *Schiavi, servi e dipendenti. Antropologia delle forme di dipendenza personale in Africa*. Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Zartler, U., (2021), Children and Parents after Separation, in Schneider, N. F., Kreyenfeld, M., eds. *Research Handbook on the Sociology of the Family*. Cheltenham, Edward Elgar Publishing, pp. 300-313.

Genitorialità in movimento: migrazioni e traiettorie riproduttive sugli altipiani del Madagascar

MARCO GARDINI

Introduzione

Dina e Handry¹ sono una giovane coppia malgascia di Antananarivo che ha deciso di chiamare le tre figlie con nomi che rispecchiassero le differenti tappe dei percorsi migratori da loro intrapresi negli ultimi anni: il trasferimento di lui alla Réunion, il suo ritorno controverso in Madagascar e la successiva migrazione verso Mauritius di lei. Ciascuna di queste tappe ha segnato profondamente la loro storia familiare e di coppia, obbligandoli a ridisegnare le proprie traiettorie riproduttive, le relazioni tra loro e con altri membri delle rispettive famiglie, i loro ruoli di genere e le proprie aspettative verso il futuro.

Anche per Meltine e Daniel, una coppia originaria di una regione rurale degli altipiani dell'isola, la mobilità (di lui) ha fortemente influenzato scelte riproduttive e vita coniugale, creando un divario che si è allargato negli anni e che non ha potuto essere colmato. Mentre Meltine avrebbe voluto avere una famiglia numerosa, Daniel lamentava che il suo lavoro non gli permetteva di stare vicino ai due figli che già avevano: averne altri avrebbe ulteriormente aggravato la sua sofferenza e la sensazione di “essere solo un padre a metà”.

Diverso è invece il caso di Sylvie e Naina che, insieme alle loro due gemelle, sono migrati in una zona rurale poco popolata dove nell'arco di un decennio hanno avuto altri tre figli. Una prole numerosa rappresentava per entrambi

1 In questo articolo faccio uso di pseudonimi e celo alcuni dati sensibili per tutelare l'anonimato dei miei interlocutori.

un segno di stabilità e un tentativo di rafforzare un senso di appartenenza a un contesto di arrivo che, in un primo momento, li aveva marginalizzati. Come amano ricordare: “I nostri figli hanno trasformato questo posto nella nostra casa e hanno fatto in modo che la gente di qui ci accettasse”.

A partire dalle storie e dalle esperienze di migrazione di queste tre coppie² appartenenti alla generazione nata tra gli anni Ottanta e Novanta (quando cioè gli aggiustamenti strutturali hanno trasformato in senso neoliberalista l'economia del Madagascar e hanno riaperto il Paese alle speculazioni del capitale internazionale), questo contributo esplora la molteplicità di fattori che influenzano le traiettorie riproduttive in un contesto caratterizzato da spinte sociali tra loro in contraddizione: mobilità (geografica e sociale) e voglia di radicamento, traiettorie migratorie spesso individuali e desiderio di costruire una famiglia “unita”, consolidati ruoli di genere relativi all'accudimento dei figli e mutamenti di tali modelli provocati dalla mobilità.

Il nesso tra genitorialità e migrazione è stato negli ultimi anni al centro di un dibattito crescente, che ha concentrato particolare attenzione sulle modalità attraverso cui i significati, le pratiche e i ruoli della maternità sono rinegoziati da donne migranti in Europa e negli Stati Uniti (Coe 2013; Raffaetà 2016; Marabello 2020; Suerbaum, Lijnders, 2023; Massa e Scarabello 2024), sulle difficoltà che incontrano nell'accesso ai servizi (Falteri, Giacalone 2013; Tarabusi 2014; Lowe 2019; Quagliariello 2019; Sanò, Pasian, Della Puppa 2014), sulle forme in cui si configurano i “circuiti internazionali della cura” (Salazar Parreñas 2000) e dell'affetto (Giuffrè 2018; Coe 2013, Baldassar, Wilding 2022), sulle forme di violenza e marginalizzazione che subiscono e sulle loro aspirazioni (Feldman-Savelsberg 2016; Pinelli 2017; Taliani 2012, 2019). Altrettanto interessante, ma forse meno esplorato, è il dibattito su come la migrazione contribuisca a riplasmare forme di mascolinità e modelli di paternità all'interno di reti trans-

2 Le storie qui descritte sono il frutto di una frequentazione di lungo periodo con queste famiglie. Ho conosciuto Dina e Handry nel 2014, le altre due coppie nel 2016. Le ricerche in Madagascar sono state condotte a partire dal 2013 su temi legati alle eredità della schiavitù e alle forme contemporanee di sfruttamento del lavoro. È proprio a partire dal tema del lavoro (e della mobilità che spesso questa comporta) che ho iniziato a interessarmi anche a temi legati alla genitorialità e alle traiettorie riproduttive, in questo stimolato dagli interrogativi parallelamente posti dal progetto WAD (“Women of the African Diaspora: ‘Herstories’ beyond Numbers in Lombardy”, Rif. 2021-1202 – Bando 2021 – Ricerca sociale, Fondazione Cariplo, CUP: F15F21002440007).

nazionali (Parreñas 2008; Della Puppa 2014; Pustulka, Struzik, Ślusarczyk 2015; Chereni 2015; Poeze 2019; Cerchiaro 2023). Entrambi questi ambiti di ricerca offrono contributi fondamentali all'analisi della genitorialità (D'Aloisio 2007; Mattalucci 2017) e allo studio della ridefinizione e riplasmazione di reti di parentela e di relazionalità (Carsten 2000, 2004; Declich 2020; Grilli, Mattalucci 2022).

Al contrario, gli assi di ricerca che si sono occupati rispettivamente di genitorialità e di migrazione in Madagascar raramente hanno dialogato tra loro, riproducendo un'immagine estremamente statica e territorializzata della genitorialità e, al contempo, uno stereotipo fortemente individualizzante di coloro che migrano. L'obiettivo di questo articolo è mostrare l'importanza di tenere insieme questi due ambiti per rendere conto delle traiettorie di vita, delle scelte e delle difficoltà di un numero crescente di persone (non solo in Madagascar) che si trovano a dover conciliare determinati desideri e modelli di genitorialità con un mercato del lavoro e un contesto economico che, pur incentivando alcune forme di mobilità, ne limita tuttavia altre.

Per molti dei miei interlocutori malgasci, genitorialità e migrazione erano dimensioni fondamentali e legate da un rapporto profondamente ambiguo: in taluni casi sembravano esigenze per loro natura contrapposte, mentre in altri la seconda diventava fondamentale per assolvere dignitosamente ai doveri della prima. Questa ambiguità si rifletteva da un lato in tensioni, sofferenza e sforzi di conciliazione tra lavoro e vita familiare, ma dall'altro poteva generare anche opportunità, speranze e ridefinizione delle traiettorie di vita dei singoli e delle loro famiglie. Come sottolineato da Aurora Massa e Serena Scarabello (2024, p. 9): “

Se le scelte, le pratiche e le esperienze riproduttive [...] sono spesso condizionate dai percorsi di mobilità, al contempo i movimenti migratori possono essere determinati dai desideri e dai fallimenti legati alla riproduzione e alla genitorialità, inclusa la ricerca di un futuro migliore per i propri figli”.

La scelta di concentrarsi su coppie di coniugi, piuttosto che esclusivamente su “madri” e “padri”, offre la possibilità di comprendere come, in Madagascar come altrove, le traiettorie riproduttive siano un terreno di negoziazione tra differenti desideri e aspirazioni, in cui entrano in gioco specifici e cangianti modelli di genere, di famiglia e di genitorialità, differenti capitali sociali e dinamiche economiche e aspettative sociali di più ampio respiro. Questo non significa che le unità domestiche prese in esame fossero

composte esclusivamente da genitori e figli, come un'immagine eurocentrica della "famiglia" vorrebbe (Declich 2020). Al contrario, queste coppie convivevano solitamente con i genitori e i fratelli e le sorelle più giovani dell'uno o dell'altro e spesso i bambini circolavano tra parenti che abitavano anche altrove. Come si vedrà, le scelte riproduttive delle coppie qui analizzate erano anche influenzate da questa più ampia rete di parenti. I casi che discuto rappresentano per molti versi le posizioni economiche inferiori, mediane e superiori di quella classe malgascia medio-bassa che si è trovata in via di impoverimento costante negli ultimi trenta anni: un insieme di individui e famiglie che cercano di attivare il proprio capitale sociale per trovare opportunità di migrazione che consentano loro di non finire nel crescente sottoproletariato urbano e rurale e che, al contempo, cercano di conformarsi per quanto possibile ai modelli che localmente costituiscono l'essere "un bravo genitore". Al netto di queste similitudini, le forme e le condizioni specifiche della migrazione hanno impattato in maniera estremamente variegata sulle loro traiettorie riproduttive, contribuendo a ridefinire scelte, traiettorie e valori.

Genitorialità e reti migratorie malgasce

La letteratura che negli ultimi venticinque anni si è concentrata sul tema della genitorialità sugli altipiani del Madagascar ha messo in luce mutamenti, continuità e contraddizioni nelle pratiche e nei discorsi relativi al diventare genitori in un contesto segnato da profonde diseguaglianze economiche e tassi di povertà crescenti (Blanchy 2000; Andrianjafitrimo 2003; Rabenoro 2003; Gastineau 2005; Binet, Gastineau 2008). Tra le continuità storiche più forti va sicuramente annoverato l'importanza simbolica che avere discendenti riveste nelle regioni centrali dell'isola. Più che il matrimonio in sé, in Madagascar il passaggio all'età adulta, tanto per gli uomini quanto per le donne, è segnato dalla genitorialità e dall'assunzione di responsabilità che questo comporta. Avere una ricca discendenza significa poter contare su un aiuto in età avanzata e rappresenta il coronamento di una traiettoria sociale di successo. In assenza di discendenti nessuno si occuperebbe delle tombe di famiglia e dei rituali (*famadihana*) che garantiscono ai defunti l'accesso allo status di antenati. Per queste ragioni, la sterilità è fortemente stigmatizzata e risulta essere una delle ragioni principali di divorzio (Rabenoro 2003).

Vanno tuttavia sottolineate importanti discontinuità, che riguardano in particolare i mutamenti nelle relazioni di genere e nelle attività produttive intercorsi dal XIX secolo ad oggi. I missionari protestanti e cattolici che si installarono nel regno Merina³ prima della conquista coloniale francese (1895) rimasero scioccati dal grado di libertà sessuale di cui godevano le giovani malgasce. Eventuali gravidanze prematrimoniali non erano stigmatizzate: in assenza del pagamento della compensazione matrimoniale da parte dell'uomo (che di fatto sanciva il matrimonio e la paternità legale), il nascituro era incluso senza difficoltà nella famiglia della madre, che anzi ne usciva rafforzata. L'adozione da parte del futuro marito dei figli avuti dalla donna precedentemente era un'opportunità per i ragazzi di diventare genitori quanto prima ed entrare quindi a pieno titolo nel mondo degli adulti (Rabenoro 2003). Nonostante le relazioni di genere non fossero affatto egualitarie, le donne godevano degli stessi diritti ereditari dei propri fratelli rispetto alle terre di famiglia, potendo in molti casi trasmetterli alla loro prole (Blanchy 2000), e molte – tra coloro che appartenevano ai gruppi statutari più prestigiosi – ricoprivano incarichi politici, sociali e religiosi importanti (Rabenoro 2003, 2005). L'età, l'appartenenza a un gruppo statutario e la classe rappresentavano i criteri principali di differenziazione sociale della società Merina del XIX secolo e giocavano un ruolo centrale nel modulare le condizioni di vita e lo status delle donne degli altipiani.

L'avvento della cristianizzazione e il colonialismo francese comportarono un peggioramento generale delle condizioni di vita femminili. La sessualità prematrimoniale e il divorzio furono fortemente ostracizzati (Rakotomalala 1992; Rabenoro 2003, 2005; Rakotomalala 2012) e le donne furono in molti casi escluse dalle occasioni di mobilità sociale e di scolarizzazione di cui potevano eventualmente godere gli uomini. A partire da quel periodo eventuali gravidanze prematrimoniali divennero un ostacolo per le ragazze che desideravano sposarsi, mentre precedentemente avevano rappresentato una garanzia della fertilità della donna. Dopo l'Indipendenza (1960), i tassi di scolarizzazione femminile aumenteranno sensibilmente, fino a eguagliare quelli maschili. Questo, tuttavia, non si è tradotto in una parità né nella

3 Il regno Merina è stata la più potente entità politica centralizzata degli altipiani del Madagascar a partire dalla sua fondazione alla fine del XVIII secolo. Nel corso del XIX secolo la sua influenza si estenderà su circa due terzi dell'isola e i suoi regnanti saranno riconosciuti dalle potenze europee come sovrani del Madagascar fino alla conquista francese dell'isola nel 1895.

sfera politica, dove le donne ancora oggi sono spesso sottorappresentate, né nel settore privato, dove in generale tendono a percepire salari più bassi degli uomini, o nella vita domestica, dove spesso sono tenute a svolgere tutti i lavori di cura (Huntington 1988; Ravololomanga 1993; Feeley-Harnik 2000; Blanchy 2000; Vig 1994; Green 2000; Gastineau, Ravaozanany 2011; Onisoamino 2022).

Gli studi condotti negli ultimi anni sulle scelte riproduttive nelle regioni urbane e rurali degli altipiani ci restituiscono tuttavia un quadro di relativa compartecipazione e corresponsabilità tra i due generi, perlomeno per quanto riguarda le coppie sposate o conviventi. Come sostenuto da Bénédicte Gastineau (2005: 324)⁴:

nel contesto rurale della provincia di Antananarivo persiste un modo d'organizzazione sociale ed economico che favorisce una concertazione degli uomini e delle donne nel loro percorso sessuale, matrimoniale e riproduttivo. La responsabilità di un concepimento prenuziale, i progetti riproduttivi e il costo della contraccezione sono condivisi dai coniugi.

Questa compartecipazione e responsabilità condivisa non deve però essere data per scontata: le traiettorie riproduttive sono sempre un terreno di negoziazione e, talvolta, di scontro. Molte coppie si separano proprio in virtù di un mancato accordo rispetto al numero di figli da avere e per conflitti in merito alla loro gestione. L'allevamento dei bambini è frequentemente scaricato su spalle femminili mentre gli uomini sono spesso vincolati al ruolo di *breadwinner*. Tuttavia non è raro trovare famiglie in cui i padri svolgano un ruolo attivo nella cura e gestione dei figli e nelle faccende domestiche e le donne contribuiscano in misura importante alle economie del gruppo domestico tramite la loro occupazione.

In molte zone degli altipiani, sebbene sia ancora forte il desiderio di avere una discendenza numerosa, la progressiva riduzione dei terreni disponibili, il costo crescente di mantenimento dei figli, la volontà di garantire sia ai maschi che alle femmine eguali opportunità di scolarizzazione spingono le coppie a programmare le nascite in modo da evitare di avere più di 4 o 5 figli (scelta commisurata anche a tassi piuttosto alti di mortalità infantile).

4 Dove non altrimenti specificato le traduzioni sono ad opera dell'autore del presente saggio.

Molti dei miei interlocutori che vivevano in contesti urbani e che avevano ridotte possibilità dal punto di vista di accesso alla terra non desideravano averne più di tre. Questa tendenza era già stata evidenziata dai dati Instat e ICF Macro del 2009, che hanno sottolineato come il tasso di fecondità, che tra gli anni Cinquanta e gli anni Novanta era rimasto sostanzialmente superiore ai 6 figli per donna, fosse diminuito a 4.8, più specificatamente 2.9 per i contesti urbani e 5.2 per quelli rurali (INSTAT, ICF Macro 2009).

Un aspetto che questi studi non hanno invece considerato è l'impatto delle dinamiche di mobilità sulle traiettorie riproduttive: un elemento fondamentale in un contesto come quello malgascio in cui la migrazione (tra regioni diverse del Paese e verso l'estero) rappresenta un elemento sempre più importante nelle vite di un numero crescente di persone e, in molti casi, la *condicio sine qua non* per garantire un certo grado di benessere ai propri discendenti. Dal canto loro, gli studi sulle migrazioni interne al Madagascar (Deschamps 1959; Fauroux, Koto 1993; Freeman, Rasolofohery, Randriantovomanana 2010; Canavesio 2015) e sulle reti diasporiche che connettono l'isola ad altri contesti dell'Oceano Indiano (Randriatavy 2014), degli Stati Uniti (Mayne 2013) e dell'Europa (Cole 2014, 2016; Rajaonah 2009; Rasoloniaina 2012) raramente hanno sottolineato come la genitorialità influenzi le dinamiche di mobilità interne o esterne al Paese.

Gli studi sulla migrazione malgascia hanno mostrato quanto negli ultimi trenta anni la migrazione verso l'estero, fin dal periodo coloniale riservata quasi esclusivamente ai rampolli dell'élite merina, abbia iniziato a coinvolgere anche persone provenienti da classi più povere, che – attraverso agenzie formali e informali, strategie matrimoniali, collaborazioni con compagnie e organizzazioni internazionali, permessi di studio – hanno esteso reti diasporiche ben oltre la “classica” Francia (che comunque continua ad essere la meta principale, considerando tanto i territori metropolitani e d'oltremare, ad esempio Réunion), raggiungendo non solo altre destinazioni europee, ma anche le Comore, Mauritius, il Libano, l'Arabia Saudita, l'India, il Sudafrica, il Canada e molti Paesi dell'Africa Orientale. Si tratta di un quadro variegato e composito, fatto di studenti in mobilità internazionale che tentano con più o meno successo di stabilirsi nei Paesi d'arrivo (di solito in Europa o in Canada), giovani donne che sono reclutate come domestiche in Libano, Mauritius o Arabia Saudita per periodi più o meno lunghi e che subiscono plurali forme di sfruttamento (Randriatavy 2014; Gardini 2019), manodopera che entra nell'illegalità dopo il termine del visto (Réunion,

Mauritius, Comore, Sudafrica), personale specializzato che opera nel commercio o nelle organizzazioni internazionali a livello internazionale o donne che si sono sposate con europei, canadesi, statunitensi o indiani e che si spostano nei Paesi d'origine dei mariti (vedi ad esempio, Cole 2016).

Ma la mobilità non si limita alle migrazioni transnazionali. Il Madagascar è caratterizzato anche da importanti flussi di migrazioni interne, caratterizzate da una storicità più lunga (Deschamps 1959), che riguardano sia i movimenti da contesti rurali a contesti urbani, ma anche (e in larga misura) lo spostamento di persone tra aree rurali densamente popolate a regioni che garantiscono un maggior accesso alla terra, così come migrazioni stagionali verso aree più produttive dal punto di vista di agricolo o interessate da attività estrattive relative all'oro, alle pietre semi-preziose e all'abbattimento (illegale) del palissandro (Fauroux 2001; Poulain, Razanakoto 2014). In molte aree degli altipiani, che fin dal XIX secolo sono caratterizzate da una densità di popolazione superiore ad altre regioni dell'isola, è ormai da decenni impossibile dividere i terreni di famiglia tra i vari eredi, perché l'eccessiva parcellizzazione della terra renderebbe impossibile sostenere le singole famiglie. Trasferirsi in regioni poco popolate, pur mantenendo stretti legami con "le terre dei propri antenati" (*tanindrazana*), è stato per secoli un'importante caratteristica della mobilità interna all'isola e oggi rappresenta per molti un'opzione migliore rispetto alla migrazione in città, dove la competizione tra poveri è altissima e l'opportunità di mobilità sociale estremamente scarsa. Questi trasferimenti rappresentano tuttavia sfide importanti: in molti casi si tratta di regioni di difficile accesso, spesso prive di infrastrutture e di servizi, in cui è necessario saper negoziare il proprio insediamento con migranti arrivati precedentemente che vedono nei nuovi arrivati una potenziale minaccia.

“Fanantenana (Speranza), Aina (Vita) ed Embona (Nostalgia): i nomi delle nostre figlie parlano delle nostre migrazioni”

Dina e Handri si sono conosciuti nel 2008. Dina, che allora aveva 20 anni, era originaria di un villaggio a una ventina di chilometri da Antananarivo e si era da poco trasferita nella capitale, ospite della sorella maggiore e della sua famiglia. Da qualche mese lavorava come commessa in un negozio di abbigliamento. Handri invece era originario di Antananarivo, aveva 23 anni

ed era in cerca di un'occupazione. Dopo un anno e mezzo di frequentazione, Dina rimase incinta e decise di trasferirsi presso la famiglia del ragazzo. I due erano intenzionati a sposarsi e le rispettive famiglie non avevano nulla in contrario. Al quinto mese di gravidanza, Handri ricevette la proposta di andare a lavorare come cameriere in un piccolo ristorante della Réunion, di proprietà di un amico di famiglia che vi si era trasferito anni prima. La proposta colse Handri in contropiede: non aveva mai pensato di andarsene dal Madagascar e, soprattutto, non voleva perdersi la nascita della sua primogenita. D'altra parte, si trattava di un'occasione per poter finalmente farsi carico delle spese di famiglia e quindi "diventare un uomo maturo". Inoltre, come non aveva mancato di suggerirgli Dina, un trasferimento alla Réunion avrebbe potuto comportare forse la possibilità di organizzare in futuro un ricongiungimento familiare, magari richiedere la cittadinanza francese e poi, eventualmente, trasferirsi in Europa. Dina, infatti, per quanto dispiaciuta e preoccupata dell'eventuale partenza di Handri, sostenne con forza la partenza del ragazzo, ritenendo – a ragione – che tanto la famiglia di lui quanto quella di lei l'avrebbero aiutata nella cura della bambina in arrivo. Handri partì tre mesi dopo e insieme decisero di chiamare la piccola in arrivo Fanantenana (speranza) come augurio che il loro piano di mobilità verso l'Europa potesse funzionare.

Le cose, però, andarono diversamente. Dopo tre anni di assenza, durante i quali era riuscito a inviare con regolarità un buon quantitativo di rimesse, Handri fu costretto a tornare ad Antananarivo. Il ristorante era fallito e il ragazzo non era riuscito a trovare un altro impiego prima della scadenza del permesso di soggiorno. Nel frattempo, Dina aveva ripreso il proprio lavoro da commessa e, con l'aiuto dei genitori, della sorella e dei suoceri, si era presa cura della bambina. Il ritorno di Handri fu per entrambi un grande momento di gioia, ma anche di necessaria ridefinizione della propria vita e delle proprie aspettative. Come mi disse Dina⁵: "Il nostro sogno di trasferimento in Europa era sfumato, ma la vita doveva andare avanti ed è la vita la cosa più importante...e infatti quando nel 2015 è nata la nostra secondogenita, abbiamo deciso di chiamarla Aina ("vita")!"

Pochi mesi prima della nascita di Aina, Handri aveva trovato un impiego come autista di *taxi brousse* e Dina, su insistenza di lui e dei suoi genitori, aveva lasciato il proprio lavoro per dedicarsi esclusivamente alla cura delle

5 Conversazione con Dina 10/05/23, Antananarivo.

bimbe. La famiglia continuava a vivere nella casa dei genitori di lui, il cui padre – un ex funzionario statale – godeva di una pensione più che dignitosa per gli standard malgasci, che consentiva alla famiglia intera di godere di una condizione economica relativamente privilegiata. I problemi sorsero nel 2018, quando il padre di Handri morì e Handri ebbe un grave incidente che lo costrinse a casa per più di sei mesi e gli fece perdere il lavoro. Poco tempo dopo anche sua madre si ammalò gravemente e perse la vita. Le entrate della famiglia si ridussero a zero nel giro di poco tempo e i risparmi che avevano non sarebbero durati a lungo. Dina tentò di riottenere il suo lavoro nel negozio, ma senza risultato perché nel frattempo era stata assunta un'altra commessa. Attraverso il tramite di un'amica si rivolse quindi a un'agenzia di reclutamento informale che cercava personale per uno zuccherificio a Mauritius. Dina, contrariamente al volere di Handri e dei loro famigliari, decise di partire e rimase a Mauritius per un anno. Come mi raccontò:

Fu difficile lasciare le bambine e mio marito. Handri era preoccupato che potesse succedermi qualcosa e riteneva che fosse mio dovere stare con le bambine mentre lui voleva tornare a lavorare quanto prima. Ma stava ancora male e questa occasione avrebbe risolto tutti i nostri problemi economici. Litigammo, ma alla fine partii e i soldi che ho guadagnato sono stati necessari per tirare avanti. Del resto, quando era stato il suo turno di partire, io lo avevo incoraggiato. In quel momento era il mio....

Dina ritornò nel 2019, con l'intenzione di restare ad Antananarivo qualche mese e poi ripartire. Rimase però incinta e dovette in parte rivedere i suoi piani. Nel 2020 nacque Hanitra, ma dopo sei mesi dal parto Dina ricevette una nuova offerta di lavoro a Mauritius, questa volta nel settore tessile e con un salario decisamente allettante per gli standard malgasci. Partì nuovamente e la piccola ricevette come soprannome quello di Embona (“nostalgia”), a testimonianza del dolore che questa nuova separazione comportava.

Quando ebbi modo di rincontrare questa famiglia nel 2023, Dina era tornata in Madagascar da un paio di mesi con l'intenzione di rimanere e stava cercando un'occupazione. Handri, nel frattempo, era riuscito a farsi assumere come guida turistica e il suo salario risultava ora sufficiente a mantenere la famiglia. A lui non sarebbe dispiaciuto avere un quarto figlio (“vorrei un maschietto finalmente e mi piacerebbe chiamarlo ‘pace’”). Lei invece avrebbe preferito di no, visto che il lavoro di lui come guida turistica

lo obbligava a stare per settimane lontano da casa: “Tre sono abbastanza. Possiamo accontentarci”.

L’ambiguità del nesso tra migrazione e scelte riproduttive emerge con forza nella storia dei due: la migrazione ha assunto per loro significati diversi a seconda del momento e del genere di chi stava partendo. La scelta di chiamare le figlie “Speranza”, “Vita” e “Nostalgia” rappresenta bene come ciascuna scelta di mobilità, per quanto egualmente necessaria al sostentamento della famiglia, è stata connotata diversamente dalla coppia. Questa traiettoria ha anche comportato un confronto/scontro rispetto ai rispettivi ruoli di genere: se per Handri la migrazione ha rappresentato un modo per incorporare – e quindi dimostrare socialmente – il suo ruolo di “bravo padre”, pronto a sacrificarsi per il bene della famiglia e capace di fungere da *breadwinner*, per Dina comportò l’esposizione a critiche da parte del marito e degli altri familiari, che non ritenevano che la sua mobilità fosse conciliabile con i doveri di una “brava madre” (cfr. Talliani 2012; Feldman-Savelsberg 2016; Marabello 2020; Suerbaum, M., Lijnders 2023).

“Padre a metà”

Di poco più anziani di Dina e Handri, Meltine e Daniel si sono invece separati, dopo una relazione durata quindici anni e iniziata quando entrambi ne avevano venti. Originari di un piccolo villaggio sulla strada nazionale che connette Antananarivo e Ambositra ed entrambi figli di contadini, i due ebbero il loro primo figlio nel 2003. Il sogno di entrambi era di spostarsi a vivere nella capitale ma, non avendo denaro sufficiente, i due si trasferirono a vivere nella casa dei genitori di lui. Dopo un paio di anni, Daniel trovò lavoro per una compagnia di export specializzata in caffè e cominciò a viaggiare per periodi sempre più lunghi, prima in Madagascar e poi anche all’estero. Sebbene il denaro da lui guadagnato non fosse abbastanza per pensare di trasferirsi ad Antananarivo, le rimesse da lui inviate consentirono a Meltine di aprire una piccola boutique in cui vendeva sigarette, ricariche telefoniche, carta igienica, dolcetti da lei preparati, pane, caffè e fagioli. Inoltre, la malattia invalidante che aveva colpito la madre di Meltine obbligava la figlia a restare al villaggio. Quando nel 2006 nacque il loro secondogenito, la giovane donna decise di tornare a vivere a casa dei propri genitori per potere prendersi cura della madre e per poter godere dell’aiuto

della sorella minore nell'accudimento dei figli. Daniel, infatti, era sempre meno presente, obbligato per lavoro a passare molti mesi lontano da casa. Il giovane uomo viveva questa condizione con grande sofferenza. Come mi disse quando lo incontrai del 2022⁶:

Non era quello che volevo. Sognavo di potere stare con la mia famiglia e con i miei bambini come mio padre aveva fatto con noi, ma dovevo essere sempre in viaggio. Mi consolavo pensando che il denaro che mandavo a casa serviva ai miei figli e a mia moglie per vivere meglio di quanto avessi fatto io, di comprare più cose, di non avere problemi a pagare le medicine o le rette scolastiche... però ero sempre lontano. Per mesi interi sentivo i miei figli solo al telefono. Mi sentivo un padre a metà: mi sono perso i loro primi passi, le loro prime parole, tutti i loro giochi. Quando tornavo a stento mi riconoscevano e preferivano passare il loro tempo con gli zii. Mi sentivo un estraneo.

La mobilità per Daniel assumeva quindi caratteri ambigui: da un lato, gli consentiva il raggiungimento dei criteri che localmente erano attribuiti all'uomo maturo e socialmente rispettabile, capace di sostenere economicamente la famiglia e migliorarne progressivamente le condizioni di vita; dall'altro però gli impediva di riprodurre un modello di paternità che lui percepiva come fondamentale e che prevedeva vicinanza fisica e quotidianità dei vissuti. Anche lui, come molti altri padri costretti per lavoro a una lontananza forzata, avvertiva come estremamente limitante – da punto di vista emotivo – l'essere confinato al solo ruolo di *breadwinner* (cfr. Pustulka, Struzik, Ślusarczyk 2015; Poeze 2019).

La sofferenza prodotta da questa ambiguità ebbe anche un effetto sulle scelte riproduttive della coppia e – in ultima istanza – sul loro rapporto. Se all'inizio della loro relazione i due avrebbero voluto avere “almeno quattro” figli, nel tempo lui iniziò a ritenere che, se non avesse trovato un modo per ridurre la mobilità connessa al suo lavoro, i due già avuti sarebbero stati sufficienti. Meltine invece continuava a ritenere che “due fossero pochi”: sua sorella e sua cognata ne avevano già tre e tanto i familiari e le amiche, più o meno indirettamente, lasciavano intendere che, a fronte di una condizione economica relativamente privilegiata, Meltine avrebbe dovuto insistere per allargare quanto più possibile la famiglia.

6 Conversazione con Daniel, 28/05/2022.

Nel 2018 si raggiunse il punto di rottura e la coppia decise di lasciarsi, con l'accordo che Daniel avrebbe continuato a provvedere ai bisogni della famiglia fintanto che i figli non fossero cresciuti. Quando rincontrai Daniel nel 2023, l'uomo era riuscito ad ottenere un contratto per il primogenito dalla compagnia per cui lavorava, e i due ora lavoravano insieme. Grazie ai suoi contatti aveva trovato anche un lavoro per il secondo figlio presso un'agenzia telefonica ad Ambositra. Quando non era in viaggio per lavoro, frequentava una donna di Antananarivo che si era separata recentemente dal marito e che aveva a sua volta un bimbo di otto anni. Anche Meltine conviveva ora con un altro uomo, da cui aveva avuto un figlio tre anni prima.

La traiettoria di Meltine e Daniel mostra quanto le scelte riproduttive diventino un terreno di confronto tra desideri e aspirazioni diverse, che non sempre sono tra loro conciliabili. Meltine avrebbe voluto investire le risorse economiche a loro disposizione in un rafforzamento del capitale sociale della famiglia, in accordo con quella che era l'economia morale dominante della sua rete sociale. Anche Daniel basava i suoi desideri sull'idea – ampiamente condivisa in Madagascar – che un “bravo padre” dovesse essere non solo un *breadwinner*, ma anche una figura presente nelle vite dei figli: per suo padre – un contadino con cinque figli – conciliare queste due dimensioni era stato possibile; Daniel invece si era trovato a dover scegliere tra l'una o l'altra. Rinunciare al suo lavoro avrebbe comportato un peggioramento sostanziale delle condizioni di vita dell'intera famiglia e quindi un venir meno ai suoi doveri e al suo ruolo. Quello che per Meltine rappresentava un allargamento del capitale sociale della famiglia per Daniel comportava un'intensificazione del proprio senso di colpa e di inadeguatezza rispetto al modello di paternità che aveva ereditato. La mobilità a cui era obbligato non era più conciliabile – ai suoi occhi – con un incremento del numero dei suoi discendenti.

“I nostri figli hanno trasformato questo posto nella nostra casa”

La storia di Sylvie e Naina è uno dei molti casi di mobilità tra regioni densamente popolate ed aree rurali in cui è ancora relativamente possibile trovare terra disponibile. Entrambi originari della cittadina di Ambositra, Sylvie e Naina avevano rispettivamente 17 e 19 anni quando lei partorì le loro gemelle nel 2000. Lui lavorava come guardiano di zebù per un ricco allevatore locale, mentre lei aiutava la madre nel banchetto di verdure che

aveva al mercato. Entrambi vivevano nella casa dei genitori di lui. Nel 2005, Naina ricevette l'offerta da un lontano cugino di suo padre di trasferirsi a circa 350 km a est di Ambositra, in una regione rurale e difficilmente raggiungibile tra Malaimbady e Belo sur Tsiribihina, per lavorare come mezzadro su un terreno che il cugino aveva acquistato da poco e su cui aveva fatto recentemente edificare un'abitazione. Dopo un paio di sopralluoghi e vincendo l'opposizione di genitori e suoceri convinti che l'area fosse troppo remota e pericolosa a causa di gruppi di banditi (*dahalo*), Naina accettò e decise di trasferirsi con Sylvie, le bambine e suo fratello minore, che lo avrebbe aiutato nei lavori agricoli. Come mi raccontò Naina⁷:

I primi anni furono davvero duri. Si trattava di finire di sistemare la casa, preparare i terrazzamenti per il riso, incanalare l'acqua, coltivare e prendersi cura di alcuni zebù di mio cugino. Lavoravamo tutti i giorni, dall'alba al tramonto. Dopo un paio di anni poi trovai un terreno libero non lontano dai campi di mio cugino, lo dissodai e feci tutte le procedure burocratiche per farlo riconoscere come mio, in modo da non dovere solo fare il mezzadro per nostro cugino, ma avere anche qualcosa di mio. Comprai anche degli zebù. Dopo dieci anni, trovai un altro mezzadro che potesse lavorare nei campi di mio cugino ed io potei dedicarmi interamente ai miei. Anche perché nel frattempo erano nati altri tre figli e bisognava iniziare a pensare a lasciare qualcosa per tutti.

Oltre al duro lavoro, le difficoltà riguardavano anche la fredda accoglienza che avevano ricevuto da parte dei loro vicini, a loro volta immigrati che si erano insediati nella zona una decina di anni prima. Sylvie ricordava che:

Le persone da quelle parti erano molto diffidenti tra loro. Venivano tutti da posti diversi e cercavano di accaparrarsi le terre migliori prima che lo facessero gli altri. C'erano molti litigi e alcuni giravano armati. La gente non si aiutava e soprattutto non aiutava noi, che eravamo appena arrivati. Quando dissodammo quei nuovi terreni, un nostro vicino venne a minacciarci dicendo che non potevamo. Per quella ragione facemmo quanto prima tutta la burocrazia necessaria. [...].

7 Conversazione con Naina e Sylvie, 29/05/2022, Ambositra.

Fortunatamente le cose però cambiarono quando il vicino scoprì che i suoi figli erano diventati buoni amici delle gemelle, che frequentavano la loro stessa scuola. Sylvie, fervente cattolica, riteneva che fosse stato “un piccolo miracolo”:

Sono stati i bambini a creare delle buone relazioni di vicinato, perché giocavano insieme mentre i genitori litigavano. Dio agisce tramite i bambini quando gli adulti non ascoltano. È stato davvero un piccolo miracolo. [...] I successivi tre figli che io e Nayna abbiamo avuto ci hanno aiutato a diventare amici di tante altre famiglie dei dintorni. Certo i conflitti non mancano, ma ci sentiamo di più parte del villaggio ora. I nostri figli hanno trasformato questo posto nella nostra casa.

Come evidenziato anche per altri contesti, la nascita dei figli in diaspora può contribuire a rafforzare un legame con il contesto d'arrivo, in particolare quando questo contesto diventa il terreno per l'elaborazione di speranze, progettualità e futuri possibili (Erel 2011; Mayne 2013; Massa, Scarabello 2024). Per Naina e Sylvie la scelta di avere molti figli era strettamente legata al loro percorso di migrazione. Entrambi mi dissero che se fossero rimasti ad Ambositra non ne avrebbero fatti più di tre, perché il contesto urbano e le loro possibilità economiche non avrebbe consentito loro di averne di più. Il trasferimento in quella zona rurale, invece, necessitava da un lato di braccia che potessero in prospettiva aiutare nei campi, ma soprattutto un rafforzamento del capitale sociale del gruppo domestico: una “wealth-in-people” che potesse ancorare la famiglia a un nuovo territorio. Nel tempo la loro abitazione divenne il punto di riferimento anche per altri membri della famiglia, in particolare nipoti e cugini più giovani che venivano a lavorare come stagionali durante il periodo del raccolto.

Naina e Sylvie si sentivano pionieri e furono estremamente soddisfatti quando le gemelle, ormai cresciute, si sposarono rispettivamente con il figlio di migranti arrivati qualche anno prima di loro e con un ragazzo di una famiglia “originaria” della zona, perché stabilitasi lì in epoca coloniale. La loro strategia di insediamento poteva dirsi, per il momento, pienamente realizzata e questo loro successo (economico, sociale e riproduttivo) divenne ragione di orgoglio per entrambe le loro famiglie di origine. Come mi disse l'anziano padre di Naina:

All'inizio eravamo contrari: ci sembrava che questo trasferimento in campagna fosse pericoloso, difficile e in controtendenza rispetto alle scelte che avevamo fatto noi che ci eravamo spostati in città. Invece Naina e Sylvie hanno dimostrato di essere forti come i loro antenati. Si sono messi a lavorare la terra e oggi hanno più figli di noi. Hanno allargato la famiglia con il loro sudore e la loro fatica. E non hanno bisogno di andare al mercato per comprare il riso.

Conclusioni

Le storie discusse in questo articolo illustrano la molteplicità delle forme in cui si articola il nesso tra mobilità e traiettorie riproduttive sugli altipiani del Madagascar. Si tratta di una relazione ambigua, in cui le identità di genere e i modelli di genitorialità possono essere rafforzati o rimessi in discussione, in cui immaginari e desideri spesso entrano in contrapposizione e in cui i soggetti tentano di trovare un equilibrio tra valori, bisogni e temporalità differenti. L'analisi delle connessioni tra genitorialità e migrazione consente di cogliere come queste due dimensioni si influenzino reciprocamente e rimandino alle differenti modalità attraverso cui i soggetti cercano di far fronte a precarie condizioni economiche, regimi di mobilità sempre più restrittivi e pressioni sociali contrastanti.

In un contesto come quello malgascio, segnato da tassi di povertà e disoccupazione crescenti, riduzione dei terreni disponibili e incremento costante del costo della vita, la migrazione (transnazionale o tra differenti aree del Paese) diventa una delle strategie centrali per tentare di frenare l'impoverimento progressivo dei gruppi domestici e garantire opportunità per i propri discendenti. Se è vero che il valore sociale e simbolico dell'avere discendenti non sembra essere messo in discussione, le scelte riproduttive sono sempre più condizionate dalla mobilità, sia che questa comporti una riduzione del numero di figli desiderati (come nel caso di Meltine e Daniel) sia che implichi un difficile tentativo di accomodamento tra necessità differenti (Dina e Handri) o che diventi uno stimolo per allargare il gruppo di discendenza (Naina e Sylvie). Il tipo, la durata e le condizioni della migrazione sono elementi che impattano profondamente sulla scelta di avere figli, sul loro numero e sulle relazioni tra i soggetti e le loro reti di parentela. Discutere di genitorialità in Madagascar senza tenere conto di questa dimensione significherebbe non cogliere il ruolo della mobilità nella ridefinizione delle reti di parentela e di relazionalità del presente e del passato (Malkki 1992;

Riccio, ed. 2019; Declich 2020), riproducendo quindi uno stereotipo eccessivamente statico, territorializzante e normativo: un'immagine che mal si adatta alle dinamiche riproduttive e alle forme di parentela degli altipiani del Madagascar.

Bibliografia

- Andrianimanana, F. M., Cuberes, C. R., (2019), Online Weak Ties, Sign of a Diaspora in the Making? The Case of the Malagasy Abroad, *Sociologija*, LXI, 4, 2, pp. 631-643.
- Andrianjafitrimo, L., (2003), *La femme malgache en Imerina au début du 21ème siècle*, Paris, Ed. Karthala.
- Binet, C., Gastineau, B., (2008), Mariage, fécondité et autonomie conjugale à Madagascar, *Revue Autrepart*, 47, pp. 43-56.
- Baldassar, L., Wilding, R., (2022), Transnationalism and Care Circulation: Mobility, Caregiving, and the Technologies that Shape Them, in Yeoh, B., Collins L.F., eds., *Handbook on Transnationalism*, Cheltenham, Edward Elgar Publishing, pp. 388-403.
- Blanchy, S., (2000), Femmes et résidences familiales. Quelques notes sur les règles, les faits contemporains et l'idéologie en Imerina, *Taloha*, 13, pp. 39-64.
- Canavesio, R., (2015), Les migrations dans le sud de Madagascar. Entre sécheresses occasionnelles et crise socio-économique structurelle, *Autrepart*, 2, 74-75, pp. 259- 278.
- Carsten, J., ed., (2000), *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Carsten, J., (2004), *After Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Chereni, A., (2015), Fathering and Gender Transformations in Zimbabwean Transnational Families, *Forum: Qualitative Social Research*, 16, 2.
- Coe, C., (2013), *The Scattered Family: Parenting, African Migrants, and Global Inequality*, Chicago, University of Chicago Press.
- Cole, J., Groes, C., eds., (2016), *Affective Circuits: African Migrations to Europe and the Pursuit of Social Regeneration*, Chicago, University of Chicago Press.

- Cole, J., (2014), Working Mis/Understandings: The Tangled Relationship between Kinship, Franco-Malagasy Binational Marriages, and the French State, *Cultural Anthropology*, 29, 3, pp. 527-551.
- Cole, J., (2016), Giving Life: Regulating Affective Circuits among Malagasy Marriage Migrants In France, in Cole, J., Groes, C., eds., *Affective Circuits: African Migrations to Europe and the Pursuit of Social Regeneration*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 197-222.
- Crivellaro, F., (2021), Così lontane, così vicine. Famiglie migranti, ruoli familiari e nuove configurazioni di genitorialità, *Archivio Antropologico Mediterraneo*, 23, 2, pp. 1-18.
- D'Aloisio, F., (2007), *Non sono tempi per fare figli. Orientamenti e comportamenti riproduttivi nella bassa fecondità italiana*, Roma, Guerini scientifica.
- Declich, F., (2020), Kinship Ties on the Move: an Introduction to the Migratory Journeys of Kindred, *Anuac*, 9, 1, pp. 87-109.
- Della Puppa, F., (2014), *Uomini in movimento*, Milano, Rosenberg & Sellier.
- Deschamps, H., (1959), *Les migrations intérieures passées et présentes à Madagascar*, Paris, Berger-Levrault.
- Erel, U. (2011), Reframing Migrant Mothers as Citizens, *Citizenship Studies*, 15, 6/7, pp. 695-709;
- Falteri, P., Giacalone, F., (2013), Percorsi di maternità e soggettività al femminile, *Voci*, 1, 1, pp. 225-283.
- Fauroux, E., (2001), Dynamiques migratoires, tensions foncières et déforestation dans l'ouest malgache, in Razanaka, S., Grouzis, M., Milleville, P., Moizo B., Aubry, C., (a cura di), *Sociétés paysannes, transitions agraires et dynamiques écologiques dans le sud-ouest de Madagascar*, Actes de l'Atelier CNRE-TRD Antananarivo, 8 - 10 novembre 1999, Antananarivo, pp. 91-105.
- Fauroux, E., Koto, B., (1993), Les migrations mahafales dans le processus de ruralisation de la ville de Toliara (Madagascar), *Cahiers Des Sciences Humaines*, 29, pp. 547-56.
- Feeley-Harnik, G., (2000), Ancestry, Birth, and the Custody of Children: Comparative Perspectives from Madagascar, *Taloha* 13, pp. 135-172.
- Feldman-Savelsberg, P. (2016), *Mothers on the Move. Reproducing Belonging between Africa and Europe*, Chicago, University of Chicago Press.

- Freeman, L., Rasolofohery, S., Randriantovomanana, E.B., (2010), *Tendances, caractéristiques et impacts de la migration rurale-urbaine à Antananarivo, Madagascar*, Unicef.
- Gardini, M., (2019), 'Sauver les domestiques malgaches à l'étranger'. L'appropriation de la rhétorique 'néo-abolitionniste' à Ambositra (Madagascar), *Politique Africaine*, 154, pp. 75-94.
- Gastineau, B., (2005), Devenir parent en milieu malgache. Évolution dans la province d'Antananarivo, *Tiers-Monde*, 46, 182, pp.307-327.
- Gastineau, B., Ravaozanany, N., (2011), Genre et scolarisation à Madagascar, *Questions Vives [En ligne]*, 8, 15, mis en ligne le 10 octobre 2011, consulté le 10 décembre 2024.
- Giuffrè, M., (2018), Essere madri d'oltreoceano: maternità transnazionale delle donne capoverdiane in Italia, in Giuffrè, M., a cura di, *Essere madri oggi, tra biologia e cultura*, Pisa, Pacini Fazi.
- Green, R. L., (2000), Art, Care-Giving, and the Ancestors: Gender Roles and Role "Reversals" In Highland Madagascar, *Taloha*, 13, pp. 317-46.
- Gribaldo, A., (2016), Migrazione e fecondità: note su modernità e scelte riproduttive, *L'Uomo*, 6, 1, pp. 31-55.
- Grilli, S., Mattalucci, C. (2022), Parentele del terzo millennio. Un'introduzione, *Rivista di antropologia contemporanea*, 2/2022, pp.181-200.
- Huntington, R., (1988), *Gender and Social Structure in Madagascar*, Bloomington, United States, Indiana University Press.
- INSTAT, ICF Macro, (2009), *EDSMD-IV: Enquête démographique et de santé de Madagascar 2008-2009*, Antananarivo, Madagascar.
- Kleist, N., Jansen, S., (2016), Introduction: Hope Over Time. Crisis, Immobility and Future-Making, *History and Anthropology*, 27, pp. 373-392.
- Kleist, N., Thorsen, D., eds., (2018), *Hope and Uncertainty In Contemporary African Migration*, New York, Routledge.
- Lowe, L., (2019), Refusing Caesarean Sections to Protect Fertile Futures: Somali Refugees, Motherhood, and Precarious Migration, *American Ethnologist*, 46, 2, pp. 190-201.
- Mayne, D., (2013), *Malagasy Immigrant Experiences: How Perceptions of The American Dream Influence Acculturation to The United States*, Bowling Green State University, Ohio.

- Massa, A., Scarabello, S., (2024), Introduzione. Maternità e migrazioni: temporalità, rappresentazioni, equilibri, *Antropologia*, 11, 1, pp. 8-21.
- Malkki L., (1992), National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees, *Cultural Anthropology*, 7, 1, pp. 24-44
- Mattalucci, C., a cura di, (2017), *Antropologia e riproduzione. Attese, fratture e ricomposizioni della procreazione e della genitorialità in Italia*, Milano, Raffaello Cortina Editore,
- Marabello, S., (2020), Sul tempo delle madri forzate: tattiche e aspirazioni, *Studi Emigrazione*, 220, pp. 547-563.
- Onisoamino, S. M., (2022), Malagasy Women Literature as a Social Critique of Post-Independence Family Dynamics, *Randrana, A Journal of Anglophone Studies*, 1, pp. 44-63.
- Parreñas, R.S., (2008), Transnational Fathering: Gendered Conflicts, Distant Disciplining and Emotional Gaps, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 34, 7, pp. 1057–1072.
- Pinelli, B., (2019), *Migranti e rifugiate. Antropologia, genere e politica*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Poeze, M., (2019), Beyond Breadwinning: Ghanaian Transnational Fathering in The Netherlands, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 45, 16, pp. 3065–3084.
- Poulain, M., Razanakoto, T., (2014), *Migration à Madagascar. Profil National 2013*. Fonds de L'Oim pour le développement.
- Pustułka, P., Struzik, J., Ślusarczyk, M., (2015), Caught Between Breadwinning and Emotional Provisions: The Case of Polish Migrant Fathers In Norway. *Studia Humanistyczne AGH*, 14, 2, pp. 117–139.
- Quagliariello, C., (2019), Salute riproduttiva, genere e migrazioni. Il continuum di violenze nei vissuti di donne e madri dalla pelle nera, *Mondi Migranti*, 1, pp. 195-216.
- Rabenoro, M., (2005), The Lost Status of Malagasy Women, *The Nordic Institute Archives*, 2, pp. 6-8.
- Rabenoro, M., (2003), Motherhood in Malagasy Society: A Major Component in the Tradition vs. Modernity Conflict, *JENdA: A Journal of Culture and African Women Studies*, 4, [Http://www.Jendajournal.Com/Issue4/Rabenoro.Html](http://www.Jendajournal.Com/Issue4/Rabenoro.Html).

- Raffaetà, R. (2016), Migration and Parenting: Reviewing the Debate and Calling for Future Research, *International Journal of Migration, Health and Social Care*, 12, 1, pp. 38 – 50.
- Raharijaona, H., (1967), La femme, la société et le droit malgache, *Annales de l'Université de Madagascar: Série droit*, 4, pp 1-23.
- Raharijaona, V., Kus, S. (2010), Longing, Lust and Persuasion: Powerful and Powerfully Sensuous Women in Imerina, *Etudes Océan Indien*, 45, 2, <https://journals.openedition.org/oceanindien/904>
- Rajaonah, F., (2009), Femmes malgaches en France (1945–1960), in Nativel, D., and Rajaonah, F., eds., *Madagascar revisitée*, Paris, Karthala, pp. 595–619.
- Rakotomalala, M. (2012), *A cœur ouvert sur la sexualité merina (Madagascar)*, Paris, Karthala.
- Randriatavy, L.M., (2014), L'esclavage des travailleuses domestiques malgaches au Liban, in Rakoto, I., Urfer, S., eds., *Esclavage et libération à Madagascar*, Paris, Karthala, pp. 183-203.
- Rasoloniaina, B., (2012), Représentations et pratiques du malgache des jeunes de France: le malgache “d’ici”, *Études Océan Indien [En ligne]*, 48, mis en ligne le 30 septembre 2015, consulté le 30 juin 2021.
- Ravelomanana Randrianjafimanana, J., (1996), *Histoire de l'éducation des jeunes filles malgaches du xvie au milieu du xxe siècle*, Imarivolanitra, Éditions Antso.
- Ravololomanga, B., (1993), *Être femme et mère à Madagascar (Tanala d'Ifanadiana)*, Paris, Harmattan.
- Riccio, B., ed., (2019), *Mobilità. Incursioni etnografiche*, Mondadori, Milano
- Sanò, G., Pasian, P., Della Puppa, F., (2024), Come pensano i servizi socio-sanitari? Servizi di salute riproduttiva e donne migranti: la mancata “calibrazione culturale, *Antropologia Rivista Semestrale*, 11, 1, pp. 105-125.
- Slack, H. (2022), Family Dynamics in a Changing Context: The Malagasy Diaspora, *Randiana, A Journal of Anglophone Studies*, 1, pp. 87-109.
- Salazar Parreñas, R.S., (2000), Migrant Filipina Domestic Workers and the International Division of Reproductive Labor, *Gender and Society*, 14, 4, pp. 560-580.
- Suerbaum, M., Lijnders, L., (2023), Mothering Practices in Times of Legal Precarity: Activism, Care, and Resistance, *Displacement, ethnic and racial studies*, 46, 2, pp. 191-212.

- Taliani, S., (2012), I prodotti dell'Italia: figli nigeriani tra tutela, diritto e amore materno (molesto?), *Minori Giustizia*, 2, pp. 39-53.
- Taliani, S., (2019), *Il tempo della disobbedienza. Per un'antropologia della parentela nella migrazione*, Verona, Ombre Corte.
- Vig, L., (1994), *Sur la femme malgache*, Antananarivo, Editions Teza Boky & Ceroi.

Postfazione

Sul confine della ri/produzione: note a margine di una ricerca

SELENIA MARABELLO

Cotonou, Varese, l'isola di Mayotte, Antananarivo – per citare solo alcuni dei luoghi delle ricerche presentate in questo volume – si ri-collocano, nello scorrere delle pagine, al crocevia di confini coloniali come l'oltremare francese, nazionali come Gambia, Benin e Nigeria, o politico amministrativi come alcune regioni italiane quali Lombardia, Veneto, Emilia-Romagna e Lazio. I paesaggi geo-culturali sono osservati con diverse lenti di grandezza ed emergono tutti come luoghi dell'abitare ma in relazione al partire, al ritorno se pur temporaneo e sporadico e, più in generale, ai processi di mobilità che nel tempo storico-politico si sono succeduti. Le ricercatrici e i ricercatori porgono, a chi legge, una *lanterna etnografica* (Biehl, Petryna 2013) su contesti di vita, storie familiari e di riproduzione provando a illuminare quei coni d'ombra in cui la migrazione ha un impatto sul materno – corporeo e simbolico –, sulla genitorialità e le relazioni di genere.

Nel solco di un dibattito globale (Segura 1994; Hodagneu-Sotelo, Avila 1997; Parrenas 2001; Ong 2003; Constable 2014; Fedelman-Savelsberg 2016; Pinelli 2017; Decimo, Gribaldo 2017; Declich 2020; Chakkour, De Kooning 2022) si aprono, grazie al calibrato particolarismo etnografico¹ della riproduzione, dei varchi di lettura di diversi contesti africani e di alcune traiettorie interne al continente nonché verso l'Italia e la Francia. Si presta una particolare attenzione alla periodizzazione e storicizzazione dei processi migratori esaminati in un arco temporale di poco più di settanta anni:

1 Si fa qui riferimento all'accezione usata da Magnus Course (Università di Edimburgo) nell'intervento dal titolo *In defence of Ethnographic Particularism* che introduceva il workshop finale del progetto WAD- *Scelte riproduttive e mobilità tra Africa ed Europa*, Pavia 23 Gennaio 2025.

tra la fine degli anni Cinquanta del Novecento sino all'oggi degli anni Duemila. Il tempo di analisi permette di osservare, tra gli effetti dei regimi – sempre più stringenti – di mobilità, lo stratificarsi e differenziarsi dei processi migratori, delle traiettorie e del cangiante formarsi diasporico. Sulla nozione di diaspora, presente sin dal titolo nel progetto di ricerca, val la pena soffermarsi brevemente. Nelle migrazioni eritree, il rapporto tra la nazione, le fasi del conflitto e le donne emigrate che si mobilitano in quanto madri (spesso mancate, in un'ottica biologica) e nonne d'Eritrea (cfr. Fusari) colloca questi gruppi in una più classica accezione diasporica. Diversamente, le diaspore marocchine e ghanesi e, più di recente, anche quelle malgasce, maturano e acquisiscono una tale forma in relazione a processi politici di scala globale che, però, si declinano nel particolare nazionale. Le diaspore che sono state spesso avversate dalle istituzioni statali e governative hanno poi visto, a partire dagli anni Duemila, un rinnovato interesse; esse sono state riconosciute anche nel linguaggio istituzionale e celebrate come soggetti dello sviluppo del paese d'origine delle migrazioni. Il nucleo di ricerca nelle aree individuate dal progetto WAD - *Women of the African Diaspora: 'Herstories' Beyond Numbers in Lombardy*, se pur non metta a tema, in questo volume, alcune categorizzazioni analitiche o descrittive, ci permette di cogliere il dispiegarsi della categoria diaspora che, in queste pagine, fa riferimento a quella storica dei Soninke ma si stempera nella sua validità euristico-descrittiva ampliandosi e includendo aree, contesti o storie di mobilità che eventualmente potremmo rubricare come processi di diasporizzazione contemporanea. Van Hear (1998) riferendosi ai processi migratori ghanesi indica con diasporizzazione due elementi connessi: la pressione migratoria e l'estrema frammentazione delle destinazioni. La categoria diaspora si rarefa ulteriormente nell'analisi proposta da Quagliariello dove le traiettorie di mobilità tra Francia e territori d'oltremare, che prendono forma sulla salute delle madri e il controllo delle nascite, evidenziano una gamma di politiche di razzializzazione erte sui confini amministrativi. Salute, corpo, fratture e diritti della riproduzione emergono nei saggi di Vergottini, Quagliariello e (almeno in parte) Scarabello che collocano le loro ricerche in un quadro di riflessioni sulla maternità più vicina agli studi femministi, Consoli e Massa discutono nell'alveo e tra le rifrazioni di questi studi sulla parentela. La matrice femminista, se pur in filigrana, si dissipa negli altri saggi dove, però, appaiono distintamente alcune delle direttrici che, nate nell'intersezione tra femminismo e antropologia, influenzeranno anche gli studi africanistici e di

antropologia politica. Il nesso produzione/riproduzione, infatti, attraversa e lega i saggi di Fusari, Gaibazzi e, in parte, Vergottini e Gardini. Qui il lavoro, la migrazione e i capitali sociali assumono centralità consentendo la lettura delle strategie degli attori sociali tra le maglie di idee e di continue traduzioni di capitali (Marabello, Pellecchia 2017) sociali, economici, di dislocazione spaziale e/o di immobilità. Nel saggio di Fusari il rapporto tra produzione/riproduzione, di per sé evidente nel lavoro domestico (Marchetti 2011, 2015; Constable 2014; Rosembaum 2017; Gissi 2024), fuoriesce dal corpo biologico tratteggiando altre forme di codificazione del materno – sociale e simbolico – tra le donne emigrate in Italia che lo riconfigurano nell’impegno per la nazione e la lotta per la liberazione. Si coglie la tensione di lettura della molteplicità dei processi che fanno perno su maternità e genitorialità (Gardini) e lasciano affiorare significati, discrasie tra singolo, idee e gruppo sociale oltre che una pluralità di soggetti che prendono posizione nell’arena della riproduzione. Un esempio è restituito dai saggi di Gaibazzi e Consoli dove linee collaterali e rapporti tra *sibling* ripropongono letture più articolate di riproduzione e parentela (Mattalucci, Grilli 2024). Trasversalmente ai testi qui raccolti, con minore o maggiore intensità descrittiva, emergono reti sociali, relazioni familiari e amicali che contribuiscono a delineare le relazioni di genere che sono, nelle parole di chi ha preso parte alla ricerca, narrate, celate e plasmate consentendoci, come scrive Gaibazzi, di ribaltare alcune produzioni discorsive acclamate sul patriarcato e le scelte matrimoniali o sull’essere, ci dicono Vergottini e Gardini, una “buona madre o padre”. La terminologia del “buon materno” (Johnston, Swanson 2006; Pinelli 2017; Taliani 2019; Marabello 2020; Crivellaro, Tarabusi 2021), del numero dei figli e delle condizioni in cui sono maturati gli eventi se non le scelte (cfr. Introduzione al volume) di riproduzione sono temi fortemente al centro delle riflessioni di Massa, Scarabello e Consoli. Nei loro contributi si intrecciano e si sovrappongono, infatti, l’intimità dei racconti, l’eco del vociare di parenti, madri, amiche e connazionali con le condizioni materiali di vita e di percezione del sé che hanno orientato le donne nell’esperire difforni maternità. I tre saggi sono accomunati da una lettura della maternità come prisma in cui cogliere frizioni, aspirazioni e *agency* nel dipanarsi biografico oltre che situato. Dialogano, con accenti diversi, con la demografia e la sua ricezione critica negli studi antropologici (Kertzer, Fricke 1997; D’Aloisio 2007; Gribaldo 2010, 2016; Krause 2005, 2012) e con l’uso (ipertrofico) dei dati demografici nelle migrazioni così

come con le riconfigurazioni del binomio modernità/tradizione (Gribaldo 2016). La coppia oppositiva modernità/tradizione si accorderebbe perfettamente a quella Occidente/Sud globale e ancora, oltre che rispettivamente, a politiche di sollecitazione/contenimento della riproduzione (cfr. Quagliariello e Vergottini). La correlazione tra inverni demografici in alcune aree del pianeta e le politiche di contenimento delle nascite in altre ripropone immaginari neocoloniali e di alterità permanenti in cui le politiche, aggressive e violente nei confronti di chi migra, si saldano a quelle di restringimento dei diritti riproduttivi. I nuovi autoritarismi, nel solco delle forme di nazionalismo contemporaneo, esercitano nuova pressione sulla riproduzione della nazione tenendo in scacco i corpi ritenuti “estranei”, i diritti delle persone e la mobilità. La coerenza della storia presente e il rinnovato interesse in antropologia culturale per la parentela in termini di *relatedness* (Carsten 2000; Grilli, Mattalucci 2022, 2024) anche e grazie alle riflessioni sulla proliferazione dei confini si rivela promettente per la ricerca contemporanea. Il tema trattato nelle ricerche WAD potrebbe potenzialmente interrogare il presente ri-articolando, a partire da alcuni gruppi sociali individuati, l'analisi in termini più ampi e comparativi. Se pur vi siano rimandi, affinità interpretative e una tensione antropologica in dialogo con altre discipline – in particolare demografia e storia d'area – che attraversa i saggi, l'accordo metodologico sulle storie di vita, su cui non mi dilungo perché trattate nell'introduzione, è stato intrecciato a una conoscenza sedimentata dei contesti culturali ed etnografici. Frammenti di conversazioni, telefonate e incontri causali con interlocutrici o interlocutori chiave punteggiano e fanno affiorare le relazioni nate in precedenti ricerche permettendo, a chi osserva sul campo, di riconfigurare i temi, di riscoprire pensieri, magari appuntati e quasi dimenticati, facendo ritrovare senso a pagine di diario tralasciate. La consuetudine con il contesto etnografico, con le lingue, le persone e le storie locali permette di ricollocare in cornici culturali le narrazioni individuali, le metafore utilizzate e quelle che emergono, agli occhi di antropologhe e antropologi, non come tattiche (De Certau 2001) bensì come vere e proprie strategie matrimoniali e di riproduzione nella mobilità. Destino, fortuna, speranza (Zingari, Riccio, Sakho e Cissokho 2023) sacrificio e pazienza attesa veicolano significati diversi tra loro, nei contesti etnografici. Seguendo,

infatti, le riflessioni di Chakkour² ci si potrebbe chiedere come la burocrazia che impatta sulle relazioni di genere e familiari (cfr. ricongiungimenti, permessi di soggiorno e gravidanza), con i suoi tempi, venga peculiarmente risignificata all'interno di pratiche spirituali. Gaibazzi, nella conversazione con Buba, propone una ridefinizione della malvista scelta matrimoniale del fratello in un orizzonte ideologico legittimo, l'espedito retorico apre in questo caso possibilità di accedere a una comprensione più profonda. Le ricerche, qui enucleate, infatti, si innestano in percorsi di conoscenza pregressa e/o consolidata e di durata variabile ma stratificata che vengono riflessivamente posti a tema. In particolare, Massa, Consoli e Scarabello, con cui condivido una inquieta riflessività (Marabello 2023), nell'intrecciare vecchie e nuove ricerche, interrogano il loro posizionamento personale, il loro ruolo e anche la maternità biologica, esperita o meno, esplicitando senza particolari indugi intenti e condizioni. Le intenzionalità in campo mirano a restituire gravidanza etnografica alle soggettività delle donne madri incontrate e cercano di rispondere ai dubbi e all'esitazione di tutte coloro che, partecipando o sottraendosi alla ricerca empirica, hanno mostrato fatica, esitazione e scetticismo. È evidente l'atto di calibrare, in modo accurato, domande su vita, viaggio ed esperienza differenziandole da quelle di altre figure; val la pena di ricordare che durante la cosiddetta crisi rifugiati si sono moltiplicate le richieste da parte di operatori sociali e legali, giornalisti, attivisti e studiosi di svariate discipline. Ed è rivelatore di una preoccupazione epistemologica nel non riprodurre assi differenziali e categorie precostituite di nuova alterità, come evidenzia Massa citando Cabot (2019), ma anche di una tensione etico-metodologica volta a esplicitare le opzioni e le aporie che sul terreno si inverano.

2 Si fa riferimento alla relazione di Soukaina Chakkour *Legal precarity between hesitation and spiritualization: Bureaucratic offerings among Egyptian mothers in Paris* tenuta nell'ambito del seminario *Framing Mobility and Motherhood* svolto a Modena il 1 dicembre 2023 presso l'Università di Modena e Reggio Emilia e realizzato in collaborazione tra i progetti *Legami, riproduzione e confini di mobilità* (P. I. S. Marabello) e *WAD- Women of the African Diaspora: Herstories Beyond Numbers in Lombardy*, (P. I. Marco Gardini). La linea di ricerca presso l'Università di Modena e Reggio Emilia è ancora aperta con lo sviluppo di un progetto dal titolo *Riprodurre le distanze. Traiettorie di migrazione e maternità attraverso il Mediterraneo* (P. I. S. Marabello).

Bibliografia

- Biehl J., Petryna A., eds., (2013), *When People come First: Critical Studies in Global Health*, Princeton, Princeton University Press.
- Cabot, H., (2019), The Business of Anthropology and the European Refugee Regime, *American Ethnologist*, 46, 3, pp. 261-275.
- Carsten, J., ed., (2000), *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Chakkour, S., de Koning, A., (2022), Legal Precarity, Migrant Mothering and the Space of Hesitation in Paris, *Ethnic and Racial Studies*, 46, 2, pp. 275-294.
- Constable, N., (2014), *Born Out of Place. Migrant Mothers and the Politics of International Labor*, Berkeley, University of California Press.
- Crivellaro, F., Tarabusi, F., (2021), Madri d'altrove e welfare educativo per l'infanzia: alleanze ambivalenti fra spazi di cura e saperi materni, *Antropologia rivista semestrale*, 8, 3, pp. 187-207.
- D'Aloisio, F., (2007), *Introduzione*, in D'Aloisio, F., a cura di, *Non sono tempi per fare figli. Orientamenti e comportamenti riproduttivi nella bassa fecondità italiana*, Milano, Guerini scientifica, pp. 11-35.
- De Certau, M. (2001), *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Edizioni Lavoro.
- Decimo, F., Gribaldo, A., eds., (2017), *Boundaries within: Nation, Kinship and Identity among Migrants and Minorities*, Cham, Springer.
- Declich, F., (2020), Kinship Ties on the Move: An Introduction to the Migratory Journey of Kindred, *Anuac*, 9, 1, pp. 87-109.
- Feldman-Savelsberg, P., (2016), *Mothers on the Move: Reproducing Belonging Between Africa and Europe*, Chicago, University of Chicago Press.
- Gissi, A., (2024), 'Entirely white'? Female immigrants and domestic work in Italy (1960s–1970s), *Modern Italy*, 29, pp. 166-181.
- Gribaldo, A., (2010), *Scelte moderne, identità ambivalenti. Genere, classe e fecondità nell'Italia urbana*, in Ribeiro Corossacz, V., Gribaldo, A., a cura di, *La produzione del genere*, Verona, Ombre Corte, pp. 71-91.
- Gribaldo, A., (2016), Migrazione e fecondità: note su modernità e scelte riproduttive, *L'Uomo*, 1, pp. 31-55.
- Grilli, S., (2019), *Antropologia delle famiglie contemporanee*, Roma, Carocci.
- Grilli, S., Mattalucci, C., (2022), Parentele del terzo millennio. Un'introduzione, *Rivista di antropologia contemporanea*, 2/2022, pp.181-200.

- Hondagneu-Sotelo, P., Avila, E., (1997), "I'm Here, but I'm There": The Meanings of Latina Transnational Motherhood, *Gender & Society*, 11, 5, pp. 548-571.
- Johnston, D. D., Swanson, D. H., (2006), Constructing the "Good Mother": The Experiences of Mothering Ideologies by Work Status, *Sex Roles* 54, 509-19.
- Kertzer, D. I., Fricke T., (1997), eds., *Anthropological Demography: Toward a New Synthesis*, Chicago, University of Chicago Press.
- Krause, E., (2005), *A Crisis of Births. Population Politics and Family Making in Italy*, Belmont, Thomson/Wadsworth.
- Krause, E., (2012), "They Just Happened": The Curious Case of the Unplanned Baby, Italian Low Fertility, and the "End" of Rationality. *Medical Anthropology Quarterly*, 26, 3, pp. 361-382.
- Marabello, S., (2020), Sul tempo delle madri forzate: tattiche e aspirazioni, *Studi Emigrazione*, LVII, 220, pp. 547-563.
- Marabello, S., (2023), Nascere madri in migrazione. Pratiche inaspettate di libertà?, *Antropologia Rivista semestrale*, 10, 1, pp. 113-130.
- Marabello S., Pellicchia U. (2017), *Capitali migratori e forme del potere. Sei studi sulle migrazioni ghanesi contemporanee*, Roma, CISU.
- Marchetti, S., (2011), *Le ragazze di Asmara. Lavoro domestico e migrazione postcoloniale*, Roma, Ediesse.
- Marchetti, S., (2015), *Migrant Domestic Work through the Lens of "Coloniality": Narratives From Eritrean Afro-Surinamese Women* in Hoerder D, Van Nederveen Meerkerk E., Neusinger S., eds., *Towards a Global History of Domestic and Caregiving Workers*, Boston, Leiden, Tokyo, Brill, pp. 366-385.
- Mattalucci, C., a cura di, (2017), *Antropologia e riproduzione. Attese, fratture e ricomposizioni della procreazione e della genitorialità in Italia*. Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Mattalucci, C., Grilli, S., (2024), Introduzione. Relazionalità contemporanee: tra normatività e trasgressioni, *Antropologia: Rivista Semestrale*, 11, 2, pp. 9-22.
- Ong, A., (2003), *Da rifugiati a cittadini. Pratiche di governo nella nuova America*, Milano, Cortina.
- Parreñas, R., (2001), Mothering from a Distance: Emotions, Gender and Intergenerational Relation in Filipino Transnational Families, *Feminist Studies*, 27, 2, 361-390.

- Pinelli, B., (2017), Salvare le rifugiate, in Mattalucci, C., a cura di, *Antropologia e riproduzione. Attese, fratture e ricomposizioni della procreazione e della genitorialità in Italia*, Milano, Raffaello Cortina Editore, pp. 155-186.
- Rosembaum, S., (2017), *Domestic Economies, Women, Work, and the American Dream in Los Angeles*, Durham, Duke University Press.
- Segura, D., (1994), *Working at Motherhood: Chicana and Mexican Immigrant Mothers and Employment*, in Glenn E., Chang, G., Forcey L. (a cura di) *Mothering: Ideology, Experience, and Agency*, New York, Routledge.
- Taliani, S., (2019), *Il tempo della disobbedienza. Per un'antropologia della parentela in migrazione*, Verona, Ombre corte.
- Van Hear N., (1998), *New Diasporas: The Mass Exodus, Dispersal and Regrouping of Migrant Communities*, London, UCL Press.
- Zingari, G, Riccio, B, Sakho, P, Cissokho, D, (2023), It's Only Matter of Hoe: Rethninking Migration Decision Making in Contemporary Senegal: Among Lived Immobilites, Development Interventions and Social Inequalities, *Africa Today*, 69, pp. 27- 51.

Gli autori

Marco Gardini è Professore Associato di Antropologia Culturale e Sociale presso l'Università di Pavia. Ha condotto ricerche in Togo, Madagascar e Italia, occupandosi di conflitti fondiari, eredità della schiavitù, lavoro domestico e invecchiamento. Dal 2022 al 2025 è stato Responsabile Scientifico del Progetto WAD ("Women of the African Diaspora: 'Herstories' beyond Numbers in Lombardy", Rif. 2021-1202 – Bando 2021 – Ricerca sociale, Fondazione Cariplo, CUP: F15F21002440007). Ha pubblicato su riviste nazionali e internazionali tra cui *American Ethnologist*, *Social Anthropology*, *Ethnos*, *Africa: Journal of the International African Institute* ed è l'autore di *La Terra Contesa. Conflitti fondiari e lavoro agricolo in Togo* (Edizioni Mimesis, 2017) e *Anzianità e Invecchiamento in Africa e nella Diaspora. Prospettive Antropologiche* (Carocci Editore, 2023).

Valentina Fusari insegna Storia dell'Africa presso il Dipartimento di Studi Storici dell'Università di Torino. I suoi interessi di ricerca riguardano la storia sociale, del lavoro e demografica del Corno d'Africa nei secoli XIX e XX. Attualmente le sue linee di ricerca riguardano il ruolo produttivo e riproduttivo delle donne nella regione, la mobilità infantile e le dinamiche della mixedness nel Mar Rosso, con un'attenzione particolare all'agentività degli italo-eritrei. È la principal investigator del progetto ERC Consolidator Grant REDMIX – *Unpacking Mixedness for an Inclusive History of the Red Sea (1800s-2000s)*.

Aurora Massa è RTD-B presso il Dipartimento di Scienze politiche dell'Università di Perugia. È un'antropologa sociale esperta di mobilità in e dal Corno d'Africa. Ha condotto ricerche etnografiche in Etiopia, Italia, Svezia e Regno Unito su tematiche quali i vissuti di im/mobilità, la condizione giovanile, le famiglie transnazionali, le frontiere, le temporalità, le pratiche del fare/perdere casa e, più di recente, il genere e la maternità. È stata assegnista di ricerca presso le Università di Trento e di Pavia, ricercatrice all'Università di Napoli L'Orientale e visiting professor alla Ludwig-Maximilians-Universität München. È autrice di articoli pubblicati su riviste nazionali e internazionali e delle monografie "Intrecci di frontiera" (CISU 2021) ed

“Ethnographies of home and mobility” (con A. Miranda e S. Bonfanti, Routledge 2021).

Serena Scarabello, antropologa e PhD in Scienze Sociali, ha svolto attività di ricerca presso vari atenei, enti pubblici e organizzazioni internazionali, tra cui la cattedra SSIIM Unesco dell'Università IUAV (Venezia), l'Università di Pavia, l'Università di Padova, l'OIM. Ha condotto indagini etnografiche in Senegal, Romania, Ghana e Italia e ha trascorso dei soggiorni come visiting presso il Dipartimento di Antropologia dell'Università di Amsterdam (2015) e il Max Planck Institute for Social Anthropology di Halle-Saale (2024). I suoi interessi di ricerca si sviluppano attorno a tre principali nuclei tematici: migrazioni, relazioni interculturali e identità diasporiche; politiche pubbliche e processi di inclusione di soggetti in condizioni di fragilità e marginalità sociale, in particolare donne vittime di violenza, tratta e sfruttamento sessuale o lavorativo; intrecci tra traiettorie riproduttive, esperienze di maternità e di mobilità sociale e geografica. Nell'ambito del progetto WAD ha lavorato con donne della diaspora italo-ghanese, adottando la metodologia dell'analisi delle storie di vita e una lente attenta alla dimensione intersezionale e politica delle esperienze materne. Attualmente, è assegnista di ricerca presso l'Università di Padova e si occupa di politiche istituzionali volte alla gestione della diversità religiosa in contesti socio-sanitari.

Giulia Consoli è assegnista di ricerca presso l'Università di Modena e Reggio Emilia e parte del LEA (Laboratorio di Etno-Antropologia) dello stesso ateneo. Precedentemente, ha svolto ricerca presso l'Università di Pavia all'interno del progetto WAD. Dopo una laurea binazionale tra l'Università di Torino e l'Università Mohammed VI Polytechnique di Rabat, nel 2022 ha conseguito il dottorato presso l'Università di Bologna con un periodo di mobilità presso l'Università di Edimburgo. Si è occupata di servizi per l'infanzia e l'adolescenza fuori-famiglia in Serbia, Marocco e Italia, dove è stata impegnata in una lunga etnografia sulla relazionalità parentale intorno alla categoria giuridica di “minore straniero non accompagnato”. Attualmente, sta conducendo ricerca di campo in Italia settentrionale e Marocco meridionale sulle esperienze riproduttive e di mobilità nelle diaspore marocchine e amazigh.

Paolo Gaibazzi

Paolo Gaibazzi è Ricercatore di Antropologia all'Università di Bologna. In precedenza, è stato Heisenberg Fellow presso l'Università di Bayreuth, ricercatore presso il Leibniz-Zentrum Moderner Orient (ZMO) di Berlino e docente di antropologia presso l'Università della Lettonia. È autore di *Bush Bound: Young Men and Rural Permanence in Migrant West Africa* (Berghahn 2015), un'etnografia sull'immobilità nella migrazione nel Gambia rurale. Ha inoltre condotto ricerche sui commercianti musulmani dell'Africa occidentale in Angola e sulla gestione delle frontiere esternalizzate dell'Europa in Africa, sul quale tema ha co-curato *EurAfrican Borders and Migration Management* (Palgrave 2017). Oltre ai regimi di im/mobilità, Gaibazzi ha pubblicato ampiamente sul retaggio della schiavitù e sul nesso tra economia e nozioni di destino, fortuna e potenzialità in Africa occidentale.

Chiara Quagliariello, dottoressa di ricerca in Antropologia, si occupa di antropologia di genere, antropologia delle migrazioni e antropologia medica. Le sue analisi si concentrano sulle migrazioni femminili dal continente africano, le violenze di genere, la salute materna e riproduttiva, le forme di razzismo vissute in ambito ospedaliero da parte delle popolazioni di origine sub-sahariana. Intorno a questi temi, Chiara Quagliariello ha svolto ricerche etnografiche in Italia, in Francia, in Senegal e negli Stati Uniti. Attualmente è ricercatrice a tempo determinato di tipo A e titolare dell'insegnamento di Antropologia delle migrazioni presso l'Università Roma Tre. Tra le sue pubblicazioni ricordiamo il libro *L'isola dove non si nasce. Lampedusa tra esperienze procreative, genere e migrazioni* (Unicopli, 2021).

Valentina Vergottini ha conseguito un Dottorato di ricerca in Etnografia e Antropologia dei generi presso l'Università degli Studi di Roma-Tre e, precedentemente, una laurea magistrale in Scienze Antropologiche presso l'Università degli Studi di Milano-Bicocca. Dal 2019 svolge ricerca etnografica nel Benin meridionale, dove si occupa di generi, corpi, riproduzione, parentela e sessualità da una prospettiva femminista e di antropologia critica dello sviluppo. Fa parte dell'Osservatorio sul razzismo e le diversità M.G. Favara e collabora con l'Università degli Studi di Milano-Bicocca, con l'Università degli Studi di Roma-Tre e con la rivista *Current Sexual Health Reports* di Springer Nature.

Selenia Marabello (Msc London School of Economics and Political Phd Università di Bologna), Professoressa Associata presso l'Università di Modena e Reggio dove dirige il Laboratorio di Etno-Antropologia e responsabile scientifico del podcast *Head-Phones. Antropologie in Dialogo*. Ha una consolidata esperienza di ricerca sul campo in Italia e Ghana dove è stata impegnata in ambito accademico e professionale coordinando ricerche per enti di rilevanza nazionale e internazionale. L'impegno di ricerca sulla mobilità contemporanea dall'Africa dell'Ovest include tre aree: il rapporto tra migrazioni e sviluppo (*Il paese sotto la pelle. Una storia di migrazione e co-sviluppo tra il Ghana e l'Italia*), il campo della salute e le rappresentazioni delle malattie infettive (*Human Organization, Antropologia Medica*), la relazione tra materno, migrazioni e forme di convivenza (*Studi Emigrazione, Antropologia*, PI Progetto FAR "Riprodurre le distanze. Traiettorie di maternità e migrazione attraverso il Mediterraneo", con Bruno Riccio Spazi di convivialità? Convivere e Co-abitare con i migranti in Italia, 2020 *Antropologia Pubblica*). Ha pubblicato su riviste nazionali e internazionali includendo *African Diaspora*, *Revue Européenne des Migrations Internationales* and *African Studies* e condiviso progetti editoriali (con U. Pellecchia, *Capitali Migratori e forme del potere. Sei studi sulle migrazioni ghanesi contemporanee*, 2016; con M. Benadusi, M. Giuffrè, M. Turci *La Caduta. Antropologie dei tempi inquieti* Ed-It Press 2023) anche di matrice fortemente interdisciplinare (con Iervese *Analogie Digitali. Digital Humanities tra ricerca e imprese culturali*, Mimesis 2024).

Sulla base di ricerche sul campo condotte in diversi contesti dell’Africa e in Italia, questa collettanea di saggi intreccia i dibattiti antropologici sulla parentela a quelli sulle migrazioni, esplorando la relazione tra mobilità transnazionale e traiettorie riproduttive di donne e uomini provenienti da vari contesti africani. Le politiche migratorie, le condizioni socioeconomiche, le aspettative sociali, i modelli di genitorialità, le appartenenze religiose, l’accesso al mercato del lavoro, le relazioni di genere e il capitale sociale che una famiglia è in grado di attivare sono tutti elementi che influenzano le traiettorie riproduttive, talvolta creando discrasie profonde tra il numero di figli avuti e quelli desiderati o tra forme di parentela e relazionalità estremamente differenti. Questi contributi ci mostrano l’estrema variabilità dei modelli, dei principi e delle condizioni che modellano le traiettorie riproduttive tanto in Africa quanto in Europa: una variabilità che, da un lato, impedisce di operare generalizzazioni essenzializzanti rispetto a qualsivoglia “comunità”, “diaspora” o “gruppo” preso in esame, ma che, dall’altro, consente di sottolineare similitudini profonde non solo tra persone provenienti da contesti africani diversi, ma anche tra questi e i cosiddetti “autoctoni”. Proprio perché influenzati dall’articolazione di molteplici fattori (socioeconomici, politici, abitativi, ideologici, religiosi, valoriali), i comportamenti riproduttivi risultano per loro natura plurali e sfaccettati, storicamente e culturalmente situati e non riducibili a visioni lineari, meccaniciste o essenzializzanti della vita sociale.