

# **Attese di maternità. Storie di donne non (ancora) madri nella diaspora eritrea in Italia**

AURORA MASSA\*

## **Abstract ITA**

Sulla base di un'etnografia svolta tra Roma e Milano con le migranti dall'Eritrea, questo articolo mette al centro storie di donne che non hanno avuto figli con l'obiettivo di esplorare racconti, esperienze e dilemmi rispetto alla propria mancata o ritardata traiettoria riproduttiva. Ampliando il concetto di "fratture della riproduzione", il testo indaga, da un lato, i modi in cui le difficoltà connesse alla migrazione e i nuovi immaginari di femminilità influenzano tali traiettorie. Dall'altro lato, si focalizza sulle conseguenze sociali e famigliari della mancata adesione di queste donne alle aspettative di maternità diffuse tra i loro gruppi (locali, diasporici e transnazionali) di riferimento. Da questa prospettiva, l'articolo fa luce sul peso che la maternità ha nelle aspirazioni delle migranti, esplora i modi in cui le soggettività femminili sono assemblate e riassemble e riflette sul concetto di agency in un contesto fatto di costrizioni, limitazioni e occasioni mancate.

**Parole chiave:** maternità; femminilità; fratture della riproduzione; spazio transnazionale; migranti dall'Eritrea

## **Abstract ENG**

This article is based on an ethnography conducted in Rome and Milan among migrants from Eritrea and focuses on experiences of women who have not children. It examines narratives, experiences, and the challenges they face in relation to their delayed or absent reproductive paths. The article expands upon the notion of "reproductive disruption" and scrutinizes the impact of exclusion, marginalization, couple-related difficulties, and self-cultivation on the postponement of reproduction. Furthermore, it focuses on the social and familial consequences of these women's non-compliance with the prevailing reproductive expectations within their respective social groups (local, diasporic, and transnational). The aim is to explore the significance of motherhood in the aspirations of migrant women, examine

---

\* [aurora.massa@unipv.it](mailto:aurora.massa@unipv.it)

the ways in which women subjectivities are constructed and reconstructed, and reflect on the notion of agency within a context characterized by constraints, limitations, and missed opportunities.

**Keywords:** motherhood; femininity; reproductive fractures; transnational space; migrants from Eritrea

## Introduzione

Sulla base di un'etnografia svolta nelle comunità eritree a Roma e Milano, questo articolo mette al centro storie di donne che non hanno avuto figli per esplorare racconti e dilemmi rispetto alla propria mancata o ritardata traiettoria riproduttiva. L'intreccio tra orizzonti di vita mobili e transnazionali e maternità è stato oggetto di numerosi studi. Da prospettive differenti, tali studi hanno indagato le esperienze e le pressioni subite dalle madri migranti in relazione ai contesti di partenza, arrivo e diasporici (Gedalof 2009), le modalità di co-presenza e le tensioni che si sviluppano nei casi di maternità a distanza (ad esempio, Hondagneu-Sotelo, Avila 1997, Salazar Parreñas 2001, Giuffrè 2007, Boccagni 2009), le riconfigurazioni dei vissuti materni di fronte a forme di precarietà e violenza (ad esempio, Feldman-Savelsberg 2016, Pinelli 2017, Quagliariello 2019, Taliani 2019, Chakkour, de Koning 2022). Benché la riproduzione sia un aspetto tutt'altro che scontato nelle biografie femminili, meno attenzione è stata dedicata a quelle donne per le quali le traiettorie di mobilità non si sono intrecciate con quell'ingresso nella maternità atteso da loro e dai propri gruppi sociali e parentali di riferimento.

Le donne eritree al centro di questo articolo hanno esperito "fratture della riproduzione" (Ginsburg, Rapp 1991, Inhorn 2007), ossia deviazioni e imprevisti rispetto ai percorsi che, nei loro mondi sociali transnazionali, sono normali o desiderabili. Sebbene il concetto di fratture della riproduzione sia stato principalmente impiegato per descrivere tensioni e criticità che riguardano le fasi della procreazione e della genitorialità (dall'infertilità all'IVG, dagli abbandoni alle adozioni), in questo articolo propongo di intendere questa nozione in un'accezione più ampia per osservare traiettorie di vita in cui l'opzione riproduttiva è stata messa in secondo piano rispetto ad altre impellenze e ostacoli, quali la stabilizzazione lavorativa e legale, le difficoltà di coppia, le forme di esclusione e marginalizzazione e la ricerca di nuovi modi di intendere se stesse. D'altra parte, come osserva Claudia Mattalucci (2017, p. XXV), le fratture della riproduzione non sono quasi mai riducibili a cause di tipo organico poiché:

[...] dipendono dalle forze strutturali che agiscono sulla vita di uomini e donne; dalle risorse economiche, cognitive, sociali e biomediche cui è possi-

bile o meno attingere; dalle disgiunture tra norme – giuridiche o morali – e desideri individuali; [...] dalle diverse idee di famiglia e buona genitorialità che forgiavano le prassi istituzionali e l'agire dei genitori, ecc.

In tal senso, le attese menzionate nel titolo, da un lato, sono intese in termini temporali, poiché in molte delle storie che ho ascoltato, la maternità è stata procrastinata ma non esclusa. Dall'altro lato, si riferiscono alle aspettative e ai desideri che riguardano la riproduzione e che, al contempo, definiscono modelli discorsivi, incorporati e naturalizzati di femminilità, distinguendo i comportamenti moralmente accettabili da quelli devianti. Tali attese sono elaborate da una pluralità di attori, quali reti parentali e sociali, gruppi religiosi, istituzioni statali, nonché dalle stesse protagoniste, mostrando maternità e riproduzione come esperienze al contempo intime e sociali. Sebbene, come mette in luce Marcia Inhorn (2007), la nozione di normalità della riproduzione sia il prodotto di un sistema culturale egemonico, spesso coesistono diverse definizioni di normalità, che agiscono sui corpi, sulle emozioni e sulle esistenze di soggetti a loro volta in grado di aggirare, parzialmente modificare e reinventare tali definizioni (Mattalucci 2017).

La compresenza di nozioni plurime di normalità e attese è particolarmente evidente tra le donne migranti che, come nel caso delle protagoniste di questo articolo, vivono a cavallo tra diversi contesti. Benché in Eritrea coesistano diversi modelli di femminilità e riproduzione, durante la ricerca, figli e figlie sono stati definiti da donne e uomini come “la cosa più importante” e “il sale della vita”, come in grado di portare la “pace interiore”, come un “dono” e una “benedizione divina”. Analogamente, sposarsi e fare figli sono emerse non come opzioni in un panorama di possibili alternative, quanto come step necessari, naturalizzati. Al contrario, la possibilità di desiderare e scegliere di non avere figli è da decenni una caratteristica del contesto italiano, nel quale fattori economico-strutturali e cambiamenti inerenti ai ruoli e gli immaginari di famiglia, genitorialità e genere concorrono alla bassa fecondità (Krause 2001, D'Aloisio 2007). Tuttavia, le trasformazioni dei comportamenti riproduttivi sono state accompagnate non da un alleggerimento, ma da una riconfigurazione del denso carico di significati e aspettative legato alla genitorialità (Gribaldo 2007).

Dopo una presentazione degli scenari postcoloniali e migratori della mobilità eritrea verso l'Italia e degli orizzonti di femminilità in Eritrea, l'articolo si sviluppa attorno alle storie di tre donne le cui vicende, lungi dall'essere esaustive della varietà di configurazioni incontrate sul campo, consentono di mettere in luce alcune dinamiche ricorrenti, relative a pressioni e ostacoli, dilemmi e dolori, desideri e successi. Il caso di Marta<sup>1</sup> si focalizza sugli attriti

---

<sup>1</sup> I nomi e alcuni dettagli biografici sono stati modificati, per proteggere la privacy delle interlocutrici.

tra la vita in Italia e le attese di chi vive in Eritrea e sul ruolo che il binomio sacrificio-egoismo – centrale nelle retoriche nazionaliste eritree – gioca nel definire una maternità e una femminilità moralmente appropriate. Il caso di Ariam si concentra invece sullo spaesamento provocato dai fallimenti delle aspirazioni migratorie in un contesto escludente e suggerisce di intendere quello della scelta come un linguaggio attraverso cui il soggetto cerca di ampliare i propri spazi di azione all'interno di percorsi per certi versi obbligati. Il caso di Semhar esplora come il rifiuto dei modelli di “donna migrante” – madre e lavoratrice domestica – diffusi in Italia e in Eritrea proceda di pari passo con la ricerca di nuove forme di invenzione del sé. Colti nel loro insieme, questi tre casi consentono di indagare il peso che la (mancata) maternità ha nelle aspirazioni delle donne migranti, di esplorare i modi in cui le soggettività femminili sono assemblate e riassemblate in tensione con le attese proprie e dei gruppi in cui si è inseriti e di riflettere sul concetto di agency in un contesto fatto di costrizioni, limitazioni e occasioni mancate.

### **Migrazioni tra Eritrea e Italia**

La presenza eritrea<sup>2</sup> in Italia risale ai rapporti postcoloniali tra i due Paesi che hanno plasmato non solo le possibilità di mobilità, ma anche immaginari ed esperienze delle migranti, in prevalenza donne richieste dal mercato del lavoro domestico italiano. Come osserva Marchetti (2011), la frequenza di scuole e collegi italiani e le relazioni con la comunità italiana residente ad Asmara fino agli anni Settanta modellavano in molte di queste donne sentimenti di intimità con l'Italia. Sin dall'epoca coloniale (1882-1941), l'idea di un rapporto privilegiato con l'Italia ha sedimentato tra gli eritrei urbanizzati il mito della propria eccezionalità (Woldemikael 2005), contribuendo in seguito a rendere tale rapporto storico un tassello nella costruzione dell'identità nazionale (Calchi Novati 2009, Chelati Dirar 2007). Tuttavia, questa idea di somiglianza è stata sempre affiancata da relazioni di disuguaglianza. Essa si intrecciava, infatti, con atteggiamenti di rispetto e deferenza verso gli italiani e di fascinazione per le modernità che essi incarnavano, alimentando l'interiorizzazione di un rapporto che – dalle violenze di epoca coloniale alle forme di subordinazione postcoloniale (Sorgoni 1998, Barrera 2003) – è stato storicamente gerarchizzato.

Sul piano migratorio, il flusso dall'Eritrea si è intensificato dagli anni Sessanta su impulso dei violenti cambiamenti politici occorsi nel Corno d'Africa, quali l'esplosione della guerra di liberazione eritrea contro l'Etiopia (1961-1991) e l'instaurazione in Etiopia del regime del Derg nel 1974.

---

2      Benché l'Eritrea abbia ottenuto l'indipendenza nel 1993, la sua esistenza come entità geopolitica risale al colonialismo italiano.

Mentre il mancato riconoscimento del diritto di asilo in Italia fino al 1990<sup>3</sup> ha spinto gli uomini a preferire altre mete, grazie alla stabilità del lavoro domestico le donne sono rimaste più di frequente nel nostro Paese, connotando le presenze in termini di genere. Sin dagli anni Settanta, Roma e Milano hanno dunque ospitato comunità eritree ampie e capaci di agire sia come spazio di mobilitazione transnazionale per sostenere la guerra di liberazione e il connesso processo di *nation-building*, sia come rete di supporto per navigare le molteplici marginalità esperite in Italia (Grimaldi 2022). La vita quotidiana di queste migranti è stata, infatti, connotata dalla riproduzione delle ambivalenze e dei modelli di subordinazione plasmati in Eritrea, che si è concretizzata in forme di razzismo istituzionali e quotidiane, pervasive sul piano lavorativo, abitativo e relazionale. Ad esempio, la riproposizione dello stereotipo delle lavoratrici domestiche “brave, intelligenti e pulite” (Marchetti 2013) ha, da un lato, reso il processo di “italianizzazione” avvenuto in Eritrea una risorsa nel settore del lavoro domestico e un’opportunità di autovalorizzazione. Dall’altro lato, assieme a un mercato del lavoro discriminatorio, ha cristallizzato le donne in una specifica posizione sociale. Questo rapporto asimmetrico ha marcato anche le traiettorie dei figli nati in Italia che, in quanto neri e figli di migranti, hanno vissuto forme di inclusione differenziata (Grimaldi 2021).

Nel corso degli anni 2000, il flusso migratorio ha subito una nuova trasformazione con l’arrivo dei giovani fuggiti dalla svolta repressiva del primo governo eritreo indipendente, al potere dal 1993. In questa fase, in cui l’Italia si è confermata luogo di transito, gli arrivi sono stati in prevalenza maschili e hanno fomentato fratture già esistenti nella comunità diasporica (Arnone 2008). Queste nuove traiettorie sono state modellate da regimi di frontiera escludenti dentro e fuori l’Europa, da sistemi di accoglienza per richiedenti asilo carenti e da politiche e discorsi pubblici esplicitamente ostili alla migrazione. Tali regimi, politiche e discorsi, inoltre, hanno rinforzato modelli di vittimizzazione, sessualizzazione e criminalizzazione che individuano le donne da salvare e normano modelli di comportamento (Pinelli 2021, Caroselli in questo volume).

### **Madri, migranti, combattenti**

In Eritrea, questa sedimentata storia di mobilità ha reso la migrazione una risorsa normalizzata attraverso cui affrontare momenti di crisi, ottenere prestigio sociale e realizzare aspirazioni personali e aspettative parentali. In tale cultura della migrazione, le donne hanno svolto un ruolo centra-

---

<sup>3</sup> La “riserva geografica” della Convenzione di Ginevra è stata abolita con la legge Martelli.

le. Muovendosi nel mercato internazionale del lavoro domestico dall'Italia al Medio Oriente, le migranti hanno supportato figli, coniugi e genitori e hanno offerto un importante sostegno economico allo sforzo bellico contro l'Etiopia, talvolta a scapito dei propri interessi personali, incluse le pratiche riproduttive. Come scrive Abbebe Kifleyesus (2012) a proposito della penisola araba, nonostante i salari delle donne eritree siano stati in media inferiori a quelli degli uomini, le loro rimesse sono state spesso più alte, grazie al maggiore senso di responsabilità e spirito di sacrificio per la famiglia e la nazione. Al contempo, controllando i propri guadagni e prendendo decisioni, le migranti hanno acquisito una certa indipendenza, ridefinendo le gerarchie di genere.

Il coinvolgimento femminile nel processo di *nation-building* non ha riguardato solo l'invio di rimesse, ma ha implicato anche la partecipazione alla guerra contro l'Etiopia in qualità di combattenti. Questa partecipazione, ispirata da un ideale rivoluzionario di uguaglianza tra generi promosso dal Fronte di liberazione eritreo, ha ampliato il ventaglio dei lavori attribuibili alle donne e ha delineato inedite relazioni con gli uomini, basate non sui modelli famigliari ma sulle condivise esperienze belliche. Tuttavia, l'esaltazione nazionalista dell'eroismo e dell'abnegazione delle donne del Fronte, con la fine del conflitto ha fatto i conti con il ritorno alla vita civile, quando le combattenti sono state di nuovo sottoposte al controllo della famiglia e relegate ai lavori "da donne" (Bernal 2001)<sup>4</sup>. La loro posizione sociale è inoltre divenuta per certi versi marginale, a causa del profilo eccentrico rispetto ai modelli di femminilità più diffusi, in termini di qualità morali, stili di vita e fertilità. Infatti, le combattenti hanno di solito preferito non fare figli o farne pochi per non esporli alla guerra o per non distrarsi dall'impegno bellico (Dore 2002), impiegando così molti anni della propria età riproduttiva. Anche durante la ricerca, le combattenti sono emerse come destinatarie di sentimenti di ammirazione, rispetto e, tra coloro che si oppongono all'attuale governo, compassione, ma mai elevate a modello.

Nell'Eritrea indipendente, l'enfasi sulla parità di genere permane nelle retoriche modernizzatrici del governo, impregnando i programmi scolastici (Müller 2006) e fondando la partecipazione femminile al servizio nazionale, il cui inizio coincide con l'ultimo anno di scuole superiori. Il carattere indefinito del servizio introdotto dopo la svolta repressiva degli anni Duemila, incatena i giovani coscritti in una protratta immobilità sociale ed esistenziale

---

4 L'approccio dell'EPLF all'emancipazione delle donne era fondato su idee marxiste e non femministe ed era parte di un più ampio processo di rivoluzione culturale contro gli elementi locali ritenuti "arretrati". Tuttavia, i ruoli di genere e i rapporti famigliari non furono riorganizzati, quanto soppressi, e le donne trasformate a immagine e somiglianza degli uomini. Inoltre, non esisteva un movimento femminile indipendente e le politiche di genere furono concepite dalla leadership del Fronte, in gran parte maschile (Bernal 2000, Dore 2002).

(Massa 2022a) che, per le ragazze, talvolta si traduce paradossalmente in una spinta verso modelli localmente ritenuti tradizionali di femminilità. Poiché il matrimonio e la maternità garantiscono la smobilitazione, non è raro che le giovani anticipino queste tappe o abbandonino la scuola per non farsi arruolare. In altre ragazze, la volontà di sottrarsi all'oppressione governativa ha alimentato invece aspirazioni migratorie, intrecciandosi con i desideri di aiutare le proprie famiglie, migliorare il proprio status ed emanciparsi dal controllo morale da parte delle proprie comunità (Belloni 2019).

Per molte giovani cresciute nell'Eritrea post-rivoluzionaria, come Marta, Ariam e Semhar, le idee di successo promosse dall'istruzione (che intrecciano sviluppo individuale e sviluppo collettivo) e veicolate dalle migranti transnazionali, hanno in parte ridisegnato gli immaginari di sé. Pur rimanendo passaggi fondamentali verso l'età adulta e la femminilità, il matrimonio e la maternità sono affiancati da aspirazioni formative, professionali e sociali diversificate che risultano però soffocate dalle politiche repressive del governo. Benché la contrazione della fecondità abbia in Eritrea connotazioni peculiari (Fusari 2011) rispetto ad altri contesti (Johnson-Hanks 2006), i tempi, il processo decisionale e le circostanze attorno al matrimonio e alla riproduzione sono al centro di un processo di trasformazione che ha importanti commistioni anche con l'esperienza migratoria (Grabska 2020). Da una parte, le tempistiche e le sfide della migrazione obbligano talvolta a un differimento della maternità; dall'altra, vivere sole, lavorare, aiutare finanziariamente i propri familiari sono spesso percepiti come modi per affermarsi come donne adulte.

## **Questioni di metodo**

Questo articolo si basa su una ricerca che, dalla primavera del 2023, sto svolgendo sui percorsi riproduttivi delle donne di origine eritrea attraverso incontri ripetuti, dialoghi e interviste orientate a ricostruire storie di vita ed esperienze di genitorialità<sup>5</sup>. Benché sul campo abbia cercato di intercettare l'eterogeneità della componente femminile della comunità eritrea in Italia per cogliere le interazioni tra i vissuti delle donne e i mutamenti che hanno caratterizzato i contesti di partenza e approdo, le tre donne protagoniste di questo articolo sono parte del più recente flusso migratorio. Arrivate in Italia con un visto (per motivi familiari o di studio), esse non hanno vissuto alcune delle esperienze condivise dai rifugiati eritrei partiti negli ultimi

---

5 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, Università di Pavia. Ringrazio Stefania Yapo e Serena Scarabello per il supporto e le riletture attente, i due revisori per i preziosi consigli e le mie interlocutrici per i frammenti di vita condivisi.

20 anni, quali la fuga dal Paese, il viaggio attraverso il deserto e il mare e la relazione con il sistema di accoglienza (Arnone 2008, Massa 2021). In effetti, Marta, Ariam e Semhar hanno cercato di inserirsi nel tessuto sociale italiano più come “straniere” – mogli, lavoratrici, studentesse – che come “rifugiate” e, pur partecipando alle sfere diasporiche e transnazionali eritree, sono connesse, con forme differenti, con immaginari e reti sociali del contesto di approdo. Tali connessioni sono l’esito di percorsi migratori sedimentati (hanno vissuto a lungo in Italia e sono cittadine italiane), ma anche di quei legami simbolici ed emotivi con una certa immagine dell’Italia tessuti durante l’infanzia e la giovinezza in Eritrea. Tali legami emergono, ad esempio, nella decisione di rimanere in Italia e sono particolarmente intensi per Ariam e Semhar, entrambe studentesse della Scuola italiana di Asmara<sup>6</sup>. Oltre alla lingua e ai programmi scolastici, quest’ultima trasmetteva, infatti, visioni del mondo, stili di vita e sentimenti di identificazione (Ghidei Biidu, Marchetti 2010) che hanno spesso lasciato spazio a cocenti disillusioni all’arrivo in Italia (Massa 2022b). Più in generale, i loro percorsi di scolarizzazione e la classe medio-alta delle loro famiglie hanno influenzato le loro aspirazioni di genere in termini di scelte riproduttive, aspettative lavorative e desideri di “buona vita”.

Infine, oltre a essere single e non (ancora) madri, hanno più di 40 anni ossia, per utilizzare le parole di Marta, sono “quasi alla fine dell’età di fare figli”. Benché tra le interlocutrici sia diffusa l’idea che in Italia sia possibile fare figli fino ai 50 anni, ossia che la finestra di fecondità rimanga aperta più a lungo rispetto all’Eritrea, l’età è stata spesso enfatizzata nei nostri incontri. Essa è divenuta una congiuntura biografica da cui riflettere sul fallimento di una parte delle attese proiettate dal contesto di provenienza (inteso in termini famigliari, culturali e stato-nazionali), sul loro rapporto con la bassa natalità italiana e sul senso delle proprie traiettorie biografiche, a cavallo tra scelte e accadimenti subiti.

Metodologicamente, la relazione che ho costruito con le tre donne è stata diversa. Mentre con Semhar ho svolto una parte degli incontri online poiché meglio si conciliavano con il suo stile di vita mobile e impegnato, con Marta, oltre ai momenti più formalizzati di intervista, ho condiviso funzioni religiose, chiacchierate telefoniche e uscite di gruppo. Ad Ariam mi lega invece una frequentazione di lunga durata che mi ha permesso di osservare con uno sguardo diacronico il suo rapporto con gli immaginari di maternità e di cogliere cambiamenti e contraddizioni della quotidianità.

---

6 Unico istituto scolastico di origine coloniale ancora attivo dopo l’indipendenza, la scuola (chiusa nel 2021) offriva corsi fino alla maturità e godeva di grande prestigio, alimentando tra studenti e genitori aspirazioni di successo economico e sociale.



**“Se non ti sposi e non fai figli, sei una persona egoista e questa cosa non va bene”**

Quando ci siamo conosciute, nell'ottobre del 2023, Marta era appena rientrata in Italia dopo il suo primo viaggio in Eritrea da quando è emigrata nel 2006. Durante i nostri incontri, quell'esperienza è stata un argomento di dialogo frequente, imbevuta di tonalità emotive contrastanti. Da un lato, Marta ha definito il suo viaggio una “seconda nascita”: tornare a casa e rivedere i genitori le avevano permesso di “ricordare la donna che ero” e sentire “l'energia del passato”. Dall'altro, ad Asmara si era sentita anche “triste” a causa delle pressioni rispetto alla sua mancata maternità. “Tutti quelli che mi sono venuti a trovare chiedevano solo questo, dei figli. Io rispondevo che se non sono venuti è la volontà di Dio, ma loro sono preoccupati perché ho 40 anni e non sanno che sono divorziata”, ha spiegato nell'affollato McDonald's della Stazione Termini a me e a Nighisti, una sua coetanea emigrata anche lei dall'Eritrea. Questa tristezza dipendeva non solo dall'acutizzazione del timore di non riuscire a coronare il proprio desiderio di maternità, ma anche dalle frizioni con l'economia morale e con gli immaginari di femminilità che modellano le attese sulla sua migrazione.

Marta è arrivata a Milano dopo aver sposato un uomo italiano conosciuto ad Asmara. Benché sognasse di avere quattro figli, vista la sua giovane età ha inizialmente deciso di procrastinare la genitorialità per avere modo di imparare la lingua e trovare lavoro. Tuttavia, il matrimonio si è presto rivelato una prigione a causa della gelosia del marito che le impediva di vedere gli amici, coltivare i propri interessi e persino lavorare. Insopportabile di essere relegata al ruolo di moglie, dopo qualche anno Marta ha lasciato il tetto coniugale e, con l'aiuto di parenti residenti a Roma, è riuscita faticosamente a costruire la propria indipendenza. Oggi la donna vive in un piccolo appartamento poco fuori la capitale e lavora come “fissa” (per utilizzare la sua espressione) per un uomo residente dall'altra parte della città.

La condizione di donna senza figli di Marta è dunque in stretta relazione alla fine del suo matrimonio e al percorso emotivo e lavorativo che ha affrontato in seguito. Un percorso difficile che ha spesso rivendicato con orgoglio. “Il lavoro mi ha dato l'indipendenza e questa mi ha portato la felicità. [...] Ora che sono single sto molto meglio, mi sento libera”, mi ha spiegato qualche giorno dopo. Il ricorso al concetto di “libertà” mi ha inizialmente colpito, poiché in contrasto con una vita quotidiana ingabbiata da giornate lavorative lunghe e da presenze maschili oppressive. Mentre l'ex marito rifiuta di concederle la separazione, il datore di lavoro le comunica gli orari con scarso preavviso e la obbliga a prendere le ferie solo in occasione dei suoi viaggi, in quell'intreccio di dipendenza e controllo che spesso caratterizza il lavoro domestico. La libertà di cui parla Marta e il connesso senso di agency vanno piuttosto compresi nelle pieghe del suo percorso biografico e, in

particolare, nella faticosa transizione da moglie oppressa a donna lavoratrice che può vivere da sola, frequentare gli amici e andare in Eritrea.

Marta ha organizzato il suo viaggio di ritorno come una migrante di successo, riempiendo le valigie di regali per rispondere alle aspettative di agiatezza economica proiettate sui migranti da chi vive in Eritrea e per adempiere all'obbligo morale di condividere tale agiatezza. Tuttavia, agli occhi di molti parenti, questo successo è risultato minato dall'assenza di figli: "Se ti sposi e fai figli le persone ti rispettano, perché tu rispetti la tua cultura. Se non ti sposi e non fai figli sei egoista, vivi per te stessa e questa cosa non va bene". L'enfasi sulla maternità da parte dei vicini e dei parenti di Marta prende dunque forma all'interno di una concezione della femminilità alla quale le donne eritree, anche all'estero, sono tenute a conformarsi e rispetto alla quale la sua traiettoria risulta deviante. Il frammento di intervista indica anche alcune caratteristiche morali che una donna rispettabile dovrebbe avere, ossia non essere egoista.

Il binomio sacrificio/egoismo è emerso di frequente nel corso della ricerca per connotare i comportamenti propri e altrui rispetto alla riproduzione e alla cura dei figli. "Ho fatto molti sacrifici" è una frase con cui molte donne anziane hanno descritto le rinunce e l'impegno profusi nel crescere i figli, evidenziando così la fatica di conciliare lavoro produttivo e riproduttivo, di affrontare ristrettezze economiche e precarietà legale e di fare i conti con rimesse e rapporti di coppia talvolta problematici. Benché sacrificio e abnegazione siano aspetti diffusi nelle rappresentazioni della maternità ben oltre il contesto di indagine (cfr. Crivellaro in questo volume), a proposito delle donne eritree essi travalicano l'ambito della riproduzione, intrecciandosi con altri piani, come quello del *nation-building*. In altre conversazioni, infatti, l'ideale del sacrificio è stato mobilitato per lodare le migranti che in passato hanno rinunciato alla possibilità di diventare madri perché impegnate a lavorare per finanziare la guerra di liberazione. La loro abnegazione è stata talvolta contrapposta all'egoismo delle nuove generazioni, accusate di fare figli senza prima pensare ad aiutare la propria famiglia in Eritrea. In effetti, il sacrificio è una virtù importante che definisce l'essere eritreo sin dalla guerra di liberazione, quando connotava sia chi rischiava la vita per combattere contro l'Etiopia, sia chi affrontava le difficoltà della migrazione per supportare la guerra da lontano (Redeke Hepner 2009). Essa è centrale anche oggi, per legittimare la partecipazione giovanile al servizio nazionale, ma anche per valutare l'adesione di qualcuno ai valori nazionalisti (Massa 2021), delineando una "cittadinanza sacrificale" (Bernal 2016), ossia in cui ognuno deve sacrificarsi per la collettività.

Tornando alla maternità, pur se utilizzata in modi divergenti, la contrapposizione tra sacrificio ed egoismo è stata impiegata per costruire distinzioni generazionali e di status (donne con figli/donne senza figli), per definire l'appropriatezza e la rispettabilità dei comportamenti e delle scelte proprie e altrui e per legare doveri e responsabilità femminili con quelle connesse alla

condizione di migranti. La migrazione eritrea si basa, infatti, sulle aspettative famigliari non solo di ricevere rimesse, ma anche di vedere il proprio parente all'estero muoversi entro certe sfere morali che, sia per le donne sia per gli uomini, implicano fare famiglia. Tali attese sono spesso condivise anche nelle sfere diasporiche, soprattutto tra le generazioni più anziane. Inoltre, nonostante le migranti attuali siano ritenute disertrici dal governo, la loro partecipazione allo sviluppo – incluso quello demografico – dell'Eritrea e il loro inserimento nelle più ampie comunità regionali e nazionali sono sempre attesi. Nonostante tali frizioni, Marta non ha mostrato insofferenza verso il proprio entourage in Eritrea perché, come accade in altri contesti migratori (Baldassar 2007), ha riconosciuto le difficoltà a immaginare le sue fatiche in Italia – “loro non sanno la vita di qui”, mi ha spiegato –, al punto da nascondere gli aspetti più ruvidi della migrazione, incluso il divorzio. Piuttosto, ha preferito condividere tensioni e incomprensioni solo con le amiche che, come Nighisti, condividono una parte delle esperienze da lei vissute in Italia e sono dunque in grado di capirla, evidenziando così una distanza non solo geografica all'interno dello spazio transnazionale.

### **“Di che pasta sono fatta”**

Stasera al telefono Ariam ha pianto per la violenza di cui è stata spettatrice e vittima nei mesi estivi. Una violenza razzista che passa per i commenti che i suoi colleghi fanno sui “negri” (“In Lussemburgo non c'erano negri” ha raccontato una collega al ritorno dalle vacanze; “Non voglio questa scimmia” ha commentato un collega riferendosi a una donna africana su Tinder), per gli insulti e l'insofferenza da loro manifestata verso gli immigrati appena sbarcati, che rubano, che puzzano, che elemosinano, che talvolta diventano matti a vivere sulla strada. “Ma non si accorgono che sono nera? Non mi vedono?”, ha commentato. Eppure non riesce a difenderli. Si limita a sorridere a chi ha il suo stesso colore della pelle, a far finta di non vedere se qualcuno ruba. Il suo non interventismo la fa sentire in colpa, ma le crea soprattutto profondi problemi di posizionamento: “Li guardo ma loro non mi riconoscono, soprattutto gli eritrei”, “Ogni tanto non capisco più di che pasta sono fatta”, “Non so chi sono io” (Note di campo, 4 settembre 2023).

Ariam, è arrivata a Roma come studentessa universitaria nei primi anni Duemila, animata da grandi aspirazioni in termini di realizzazione professionale e mantenimento del suo status sociale. Tuttavia, obbligata a lavorare è presto rimasta indietro con gli esami, ha perso il visto per studio e, non avendo i requisiti per ottenere un permesso per lavoro, è stata costretta a chiedere asilo, un passo che avrebbe voluto evitare per una sua difficoltà a sentirsi tale. Oltre che di intimità con l'Italia, infatti, la frequenza della Scuola italiana ha alimentato in Ariam sentimenti di distinzione – condivisi con i compagni (Massa 2022b) – rispetto ai propri connazionali. In questo

senso, si è sempre sentita lontana tanto dalle rappresentazioni negative sui rifugiati in quanto usurpatori di risorse e criminali, quanto da quelle interne all'“ethos compassionevole” (Fassin 2006), in cui i rifugiati sono accolti in qualità di vittime. Analogamente, la donna, in Italia senza parenti di riferimento, ha sempre tenuto le distanze dalla comunità eritrea, per tentare di sfuggire alle forme di marginalità che spesso caratterizzano i gruppi di migranti, ma anche per ottenere quei “cambiamenti” che continuano a ispirare il suo percorso migratorio, ossia uscire fuori dalla polarizzazione politica che caratterizza la diaspora eritrea, sottrarsi al controllo sociale dei suoi stili di vita ed evitare i giudizi sulle sue scelte e sui suoi fallimenti. Tuttavia, i suoi desideri di riconoscimento da parte del contesto in cui ha vissuto per oltre 20 anni si sono infranti lungo i molteplici assi di identificazione e differenziazione che hanno costellato la sua vita quotidiana. Tali sforzi, inoltre, hanno implicato il tentativo di minimizzare i segni della propria “differenza”, complicando il suo rapporto con la nerezza, in quanto categoria sociale e segno sia di un'alterità ingombrante sia di sentimenti di appartenenza e affetti. Come mostra l'estratto dalle mie note di campo, da un lato, i suoi stili di vita e i suoi habitus la distanziano, agli occhi dei colleghi, dallo stereotipo dell'“immigrato appena sbarcato” e la mettono al riparo da certi attacchi. Dall'altro lato, il contesto razzista in cui è immersa assieme all'atteggiamento apparentemente *colour-blind* nei suoi confronti e al mancato riconoscimento da parte dei migranti produce effetti dolorosi e destabilizzanti.

Nonostante Ariam sia riuscita con il tempo a conquistare una stabilità legale, amicale e lavorativa (con un contratto a tempo indeterminato nella grande distribuzione), le nostre chiacchierate sono state spesso imbevute di aspirazioni fallite che hanno riguardato anche la sfera della maternità. Mi ha detto in un colloquio a casa sua, nel 2017:

Quando ero piccola, immaginavo che a 36 anni [l'età che aveva al momento dell'intervista] ero sposata con i figli, tipo realizzata, una donna manager. Volevo fare la hostess sugli aerei! Dopo i 18 anni volevo fare la diplomatica, infatti mi sono iscritta a Scienze politiche. Ma poi ho capito che realtà e fantasia sono diverse.

Ariam è stata l'unica delle tre protagoniste di questo articolo a dichiarare di non volere figli. Eppure quello della riproduzione è un argomento da lei periodicamente sollevato e posto al centro di dubbi, temporanei ripensamenti o ricerca di conferme, ad esempio in occasione della maternità delle amiche, dei suoi compleanni o degli incontri con la madre, residente in Svezia con uno dei suoi fratelli. Come per Marta, anche per Ariam lo scollamento tra la propria situazione e le attese famigliari sulla sua carriera riproduttiva è fonte di dolorose fratture che riguardano però il nucleo più intimo delle relazioni. Ha proseguito quel giorno:

Per mia mamma l'idea di sistemarsi è sposarsi e fare figli. Io faccio la mia vita, per lei non sono sistemata! [...] Da qualche anno ha iniziato a rompere le scatole in maniera progressiva: "Ah se stavi a Londra, in Olanda o in Svezia come i tuoi fratelli ti eri già sposata, avevi figli...". "Ah basta, non mi rinfaccia' niente!" le dico.

Negli immaginari migratori eritrei, i gradi di desiderabilità che connotano i diversi Paesi di destinazione influenzano non solo le traiettorie di immobilità, ma anche le relazioni famigliari, creando aspettative, frustrazioni e disparità di potere (Massa 2020). Nel caso di Ariam, la decisione di chiedere asilo in Italia ha provocato, agli occhi della madre, l'impossibilità di conformarsi ai modelli femminili di successo in termini lavorativi e, soprattutto, riproduttivi.

Nel corso dei nostri incontri, Ariam ha dato spiegazioni più articolate al suo non essere madre, collegando l'assenza di figli all'instabilità lavorativa, abitativa ed esistenziale e attingendo a quell'"etica della scelta" che imbeve il contesto riproduttivo italiano (D'Aloisio 2007, Gribaldo 2010). Anche in questo caso, nei suoi racconti ha collocato se stessa contemporaneamente in continuità e in discontinuità rispetto ai suoi vari gruppi di riferimento. Da una parte, la donna ha evidenziato il ruolo che le carenze del sistema di accoglienza e di integrazione e i processi di razzializzazione hanno svolto nell'ostacolare il suo percorso di vita, impedendole di finire l'università, costringendola a una condizione lavorativa fatta di impieghi non qualificati e ritardando il raggiungimento degli obiettivi personali di serenità ed equilibrio. "Immagina un bambino tutto ricciolino che lo chiamano 'negretto', terribile!", ha commentato un giorno, evidenziando come anche il peso simbolico della nerezza abbia influenzato la sua traiettoria di (non)genitorialità (cfr. Scarabello 2024). Dall'altra parte, Ariam ha creato un'intimità con me e con altre sue amiche e colleghe che, nate in Italia da genitori italiani, non erano ancora madri. In questa prospettiva, il ricorso alle categorie di "scelta razionale" e di "attesa del momento giusto" per descrivere i propri comportamenti riproduttivi può essere inteso come un modo attraverso cui la donna si è posta in continuità con la "cultura della fecondità" (Kertzer 1997) italiana. Al contempo, ha costruito una differenza tanto con i fratelli e con chi – di origine eritrea o meno – vive in paesi comunemente ritenuti "migliori" in termini di sostegno alla genitorialità, quanto con le sue conoscenti eritree che, in Eritrea e in diaspora, intrecciano la realizzazione di sé con la vita riproduttiva. Questo non significa che non abbia più volte sottolineato quanto il suo essere nera, migrante e rifugiata abbia inciso sulla sua vita, ma ha messo questo fattore accanto alle altre condizioni strutturali (le carenze delle politiche abitative, sociali, lavorative, per la conciliazione, e così via) che influenzano le pratiche procreative in Italia. Tuttavia, questo senso di

intimità e partecipazione si è trasformato in un sentimento di abbandono e solitudine quando anche le sue amiche e colleghe italiane bianche hanno iniziato a fare figli.

Infine, Ariam ha posto la mancanza di figli in relazione alle difficoltà di trovare il compagno giusto all'interno di una concezione dell'amore "puro", inteso come un fenomeno storico-culturale recente incentrato sulla libera scelta, sulla comprensione e sul rispetto (Giddens 2008 [1992]). Di nuovo, le sue narrazioni hanno seguito rappresentazioni a tratti stereotipate che hanno contrapposto gli uomini eritrei, poco inclini ad accogliere le sue idee di emancipazione, agli uomini italiani, orientati da atteggiamenti vittimizzanti, esotizzanti o razzisti che le ricordano la differenza da lei incarnata. Le sue pene d'amore sono dunque entrate in risonanza con quella sensazione di sentirsi fuori posto e non riconosciuta che è emersa nella citazione di apertura e che permea la sua quotidianità in Italia.

Rispetto a una traiettoria costellata di problemi legali, precarietà lavorativa, disillusioni, sentimenti di esclusione, l'etica della scelta evocata da Ariam per motivare i propri comportamenti riproduttivi, può essere intesa come un linguaggio per posizionarsi nel tessuto sociale come una donna moderna e integrata, ma anche per armonizzare la propria biografia con le proprie attese, e dunque per guadagnare un senso di agency all'interno dei vincoli e delle frustrazioni esperite.

### **“Perché Milano è la città dei single”**

“Io sono donna, ma dal punto di vista del tuo studio non so se vado bene, perché non sono una madre e non faccio le pulizie”, ha commentato Semhar all'inizio del nostro primo incontro, dopo aver ascoltato il mio progetto di ricerca. Questa presa di distanza preventiva rispetto a quelli che, secondo lei, sono due aspetti importanti nelle rappresentazioni diffuse in Italia sulle donne migranti, ha percorso come un filo rosso le nostre conversazioni, emergendo come un cardine della sua costruzione di sé.

Come Ariam, Semhar ha studiato alla scuola italiana di Asmara ed è arrivata come studentessa universitaria a Milano. “Quando sono partita mia mamma mi ha detto ‘impara almeno a stirare che non si sa mai nella vita’. Io ho detto ‘Se imparo a stirare trovo un lavoro in cui devo stirare, quindi non imparo’”. Grazie alla presenza degli zii e alla conoscenza dell'italiano, Semhar ha potuto tenere fede a questo proposito e, per mantenersi gli studi, è riuscita a inserirsi nel settore del commercio, ottenendo dopo la laurea un posto a tempo indeterminato per un'azienda di lusso. Contando sulla sua solidità economica, Semhar ha potuto non solo garantire ai fratelli di viaggiare verso l'Europa in sicurezza e visitare spesso la famiglia in Eritrea, ma anche inserirsi negli ambienti cosmopoliti di Milano. Nelle nostre conversa-

zioni, Semhar ha enfatizzato con orgoglio di avere amici “da ogni parte del mondo”, collegando la sua attrazione per quella che ha chiamato “la *diversity*” tanto alle esperienze vissute durante il suo percorso scolastico in Eritrea, quanto alle frustrazioni di immobilità vissute in Italia. Ha commentato:

Qua arrivi, non hai più un condizionamento diretto dal sistema [regime eritreo], ma quella libertà che pensavi non esiste. Dici: “Io non posso andare a fare l’Erasmus perché il mio permesso di soggiorno sta in scadenza”. Ti senti sempre un prodotto scaduto o in scadenza, un cittadino di serie B.

Semhar ha dovuto attendere 16 anni per ottenere la cittadinanza italiana e, con quel documento in mano, ha deciso di rivoluzionare la sua vita: dopo essersi licenziata, ha intrapreso un’attività lavorativa che le consente di abbracciare quella che ha definito uno *smart lifestyle*, ossia di viaggiare portando il lavoro con sé. “Questo per il contesto eritreo è una vita un po’ di perdizione”, mi ha detto ridendo, “per i miei zii sono quella che invece di sposarsi va in giro per il mondo”. Ha poi proseguito più seria:

La difficoltà grande è che la donna deve rispondere alla società, intesa sia come società in generale che la sua comunità. Io ho scelto me e non la società. Poi se un giorno scegliendo me c’è anche questa cosa [la maternità], ben venga. A oggi non c’è ancora stata.

Semhar non ha escluso i figli dal suo orizzonte di vita anzi, in un’altra occasione mi ha parlato di avere da anni “il desiderio di figliare”. Tuttavia, nella sua prospettiva questo desiderio è subordinato all’obiettivo della realizzazione di se stessa e imbevuto di una certa dose di fatalismo.

La donna ha fatto risalire la sua presa di distanza rispetto ai modelli di femminilità più diffusi sia alla sua “natura” sia all’educazione ricevuta dalla madre e dalla nonna materna. Pur con accenti differenti, le due le hanno trasmesso “un concetto di donna che deve istruirsi, essere libera, indipendente”, “che non ha bisogno di perdere tempo a farsi i capelli” e soprattutto “che non deve mai mancare a se stessa”.

Non sono tanto cresciuta facendo quello che ci si aspetta socialmente da una donna [...] quella che accudisce, pulisce, stira, fa tutte quelle cose. Magari le faccio, ma non è il mio lavoro, non connota me come persona. Le faccio perché le voglio fare, ma non perché sono donna. Questa cosa l’ho manifestata da subito, avendo tutti fratelli maschi, mi dissociavo sempre da questo ruolo che la società ti attribuisce.

Semhar ha poi intrecciato il suo modo di pensare e performare l’essere donna al contesto in cui vive da 20 anni, ossia Milano. Riferendosi alla sua condizione di *childless woman* ha commentato:

Milano è la città dei single, quindi uno non ha nemmeno la percezione del tempo che passa e comunque è un tempo sempre carico, non ha tanto tempo per dedicare a questi bisogni. Milano è la città dei single, dove la gente lavora e pensa di essere importante.

I racconti sulla sua vita quotidiana sono, infatti, affollati di impegni lavorativi e di attività che saturano il tempo libero e che, in maniera significativa, ruotano in parte attorno a un lavoro sulla femminilità che si dipana in un orizzonte globalizzato. Prendere lezioni di danza del ventre, praticare yoga, frequentare cerchi di condivisione sono pratiche che Semhar ha collegato a una riscoperta (o meglio, a una costruzione) del suo essere donna, attraverso parole-chiave quali sensualità, seduzione e solidarietà femminile.

Nella traiettoria e nelle parole di Semhar emerge il tentativo di definire e costruire se stessa al di fuori delle configurazioni di genere ascritte in certi ambienti eritrei e italiani (la donna nera madre e/o domestica) e in accordo a un ideale di soggetto individualizzato che si autodetermina e si emancipa dai ruoli imposti. In questo processo di ripensamento del sé, la donna cuce insieme i modelli di femminilità ereditati in famiglia, costruendo una continuità con la madre e la nonna, quelli conosciuti nella scuola italiana ad Asmara e quelli assorbiti in Italia, dove la realizzazione professionale e personale giocano un ruolo forte, precedendo temporalmente la possibilità riproduttiva (cfr. Gribaldo 2010).

## Conclusioni

In questo articolo ho esplorato alcune delle “fratture della riproduzione” che possono emergere nel corso delle traiettorie migratorie delle donne eritree in Italia, facendo luce su una pluralità di cause e di conseguenze e sui processi di risignificazione dei vissuti che accompagnano la mancata adesione ai modelli procreativi. Nelle storie di Marta, Ariam e Semhar, la precarietà lavorativa, le discriminazioni, le difficoltà nelle relazioni di coppia e i percorsi di reinvenzione del sé hanno concorso a una procrastinazione della maternità. Si tratta di sfide e condizioni che suggeriscono di superare la distinzione tra migranti e non migranti ma che, nel caso di soggetti mobili, risultano più pervasive. Benché per le tre donne la maternità sia rimasta un’opzione significativa e per certi versi ingombrante con cui fare i conti, gli imprevisti e i deragliamenti delle loro traiettorie biografiche hanno posto questa opzione in secondo piano. In questo senso, il materiale etnografico consente di riflettere sul concetto di agency in uno scenario caratterizzato da vincoli e limitazioni. Come scrivono Madhok, Phillips e Wilson (2013), lungi dall’essere in una relazione antitetica e reciprocamente escludente, agency e coercizione



sono connesse in un continuum dinamico e sfaccettato. Questo suggerisce, continuano le autrici, di superare opposizioni semplificatorie come quella tra soggetto agente e soggetto oppresso e di porre invece l'attenzione sulle condizioni in cui l'agency è esercitata e sulle difficili negoziazioni che ne conseguono. A questo proposito, è importante ricordare che l'antropologia femminista ha da tempo mostrato l'importanza di svincolare il concetto di agency da quelli di emancipazione e resistenza, per cogliere come la capacità di azione prende forma in relazione alle norme sociali, ai mondi morali e alle strutture di potere che plasmano il soggetto agente. Vi è infatti una stretta circolarità tra le modalità di azione e i processi storici di costruzione della soggettività (cfr. Mahmood 2005).

Questo articolo racconta di donne intente a fabbricare la propria soggettività, incorporando, rigettando o rimaneggiando, in forme più o meno consapevoli, immaginari di riproduzione e femminilità, eredità postcoloniali, ideologie nazionaliste e regimi migratori con cui sono entrate in contatto nel corso della loro vita. Le tre donne sono colte sia nel loro confrontarsi con attese e pressioni da parte del contesto italiano e da parte di vicini e parenti residenti in Eritrea e nella diaspora, sia nel loro rimodulare la propria comprensione di sé, talvolta agendo in continuità, e talvolta sperando frizioni e rotture. Come scrive Barbara Pinelli (2019, p. 128), le migrazioni hanno costi sociali e affettivi che scaturiscono dalla frammentazione dei ruoli sociali, compresi quelli connessi ai rapporti di parentela. Tuttavia, prosegue Pinelli, “questi processi di rottura vanno di pari passo con le pratiche agite nei processi di ricostruzione del sé, attraverso cui le persone formano nuove appartenenze, legami, campi di azione, e trovano nella migrazione una possibilità di vita non contemplabile nei luoghi di origine”. A questo proposito, è significativo segnalare come le tre le donne connettono, seppur in modi differenti, la propria traiettoria migratoria con sentimenti di libertà rispetto alle condizioni esperite negli ambienti eritrei. Tali sentimenti, tuttavia, stridono con le molteplici forme di marginalizzazione che caratterizzano la loro vita in Italia. D'altra parte, come ricorda Selenia Marabello (2023) sulla scia di Mahmood (2005), la nozione di libertà è sempre storicamente situata e va ricondotta ai desideri, alle aspirazioni e alle possibilità di un soggetto posizionato da un punto di vista storico-culturale.

Inoltre, le pratiche delle tre donne entrano in contrasto anche con le aspettative da loro riposte nei luoghi di arrivo. Ad esempio, sia Ariam sia Semhar hanno posto la propria traiettoria in contrasto tanto con le raffigurazioni della fecondità migrante come eccessiva e non controllata – che imbevono una parte dei discorsi politici italiani e fomentano la paura dell’“invasione” (Krause, Marchesi 2007) – quanto con l’inserimento in un mercato del lavoro domestico razzializzato, ispirandosi e delineando altri immaginari di donna. In questo senso, il linguaggio della scelta evocato da Ariam può essere inteso sia come una forma di autorappresentazione del sé, sia come una

risorsa per costruire idealmente un'agency, o un'illusione di agency, a fronte di attese plurime e circostanze in cui il ventaglio di opzioni tra cui decidere è stato ristretto. Comprendere le traiettorie biografiche e riproduttive delle donne in diaspora significa dunque intendere i processi di costruzione della soggettività e la capacità di azione in un tempo storico non limitato al presente, ma considerando le esperienze pregresse e le idee di futuro, così come le molteplici sfere locali, diasporiche e transnazionali in cui tali traiettorie si dipanano.

## Bibliografia

- Arnone, A., (2008), Journeys to Exile: The Constitution of Eritrean Identity Through Narratives and Experiences, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 24, 2, pp. 325-340.
- Baldassar, L., (2007), Transnational families and the provision of moral and emotional support, *Identities*, 14, 4, pp. 385-409.
- Belloni, M., (2019), Breaking free from tradition. Women, national service and migration in Eritrea, *Migration Letters*, 16, 4, pp. 491-501.
- Bernal, V., (2000), Equality to die for? Women guerrilla fighters and Eritrea's cultural revolution, *PoLAR*, 23, 2, 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.
- Bernal, V., (2016), Migranti eritrei, stato e sentimenti inespressi. Comprendere il silenzio sui siti web, in Costantini, O., Massa, A., Yazdani, J., a cura di, *Chi cosa. Rifugiati, transnazionalismo, frontiere*, Roma, Mincione, pp. 178-214.
- Boccagni, P., (2009), *Tracce transnazionali. Vite in Italia e proiezioni verso casa tra i migranti ecuadoriani*, Milano, Franco Angeli.
- Calchi Novati, G., (2009), Colonialism as State-Maker in the History of the Horn of Africa: a Reassessment, in Ege S. et al., a cura di, *Proceedings of the 16th International Conference of Ethiopian Studies*, vol. 1, p. 233-244.
- 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.
- Chelati Dirar U, (2007), "Colonialism and the Construction of National Identities: The Case of Eritrea", *Journal of Eastern African Studies*, 1, 2, p. 256-276.
- D'Aloisio, F., (2007), Introduzione, in D'Aloisio, F., a cura di, *Non sono tempi per fare figli*, Milano, Guerini scientifica, pp. 11-35.
- Dore, G., (2002), Donne del Fronte eritreo, *La Ricerca Folklorica*, 46, pp. 73-82.

- Fassin, D., (2006), Un ethos compassionevole. La sofferenza come linguaggio, l'ascolto come politica, *Antropologia*, 8, pp. 93-102.
- 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.
- Gedalo, 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.
- Giddens, A., (2008 [1992]), *Le trasformazioni dell'intimità. sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, Bologna, Il Mulino.
- Ginsburg, F., Rapp, R., (1991), The Politics of Reproduction, *Annual Review of Anthropology*, 20, pp. 311-343.
- Giuffrè, M., (2007), *Donne di Capo Verde. Esperienze di antropologia dialogica a Ponta do Sol*, Roma, CISU.
- 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.
- Grimaldi, G., (2021), The Habesha Italians, in Proglio, G. et al., eds., *The Black Mediterranean*, Springer Nature, pp. 233-264.
- Grimaldi, G., (2022), *Fuorigioco. Figli di migranti e italianità. Un'etnografia tra Milano, Addis Abeba e Londra*, Verona, Ombre Corte.
- Hondagneu Sotelo, P., Avila, E., (1997), I'm here but I'm there: the meanings of Latina transnational motherhood, *Gender and Society*, 11, pp. 548-71.
- Inhorn, M.C., ed., (2007), *Reproductive disruptions*, Oxford, Berghahn Book.
- Johnson-Hanks, J., (2006), *Uncertain Honour. Modern Motherhood in an African Crisis*, Chicago, University of Chicago Press.
- Kertzer, D.I., (1997), The Proper Role of Culture in Demographic Explanation, in Jones, G.W., et al., eds., *The Continuing Demographic Transition*, Oxford, Clarendon Press, pp. 137-157.
- Kifleyesus, A., (2012), Women who migrate, men who wait, *Northeast African Studies*, 12, 1, pp. 95-127.

- Krause, E., (2001), “Empty Cradles” and the Quiet Revolution, *Cultural Anthropology*, 16, 4, pp. 576-611.
- 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.
- Madhok, S., Phillips, A. and Wilson, K., (2013), *Gender, Agency, and Coercion*, London, Palgrave Macmillan.
- Mahmood, S., (2005), *Politics of Piety*, Princeton, Princeton University Press.
- 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.
- 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., (2022a), Waiting for an opportunity: Future, transit and higher education among Eritrean refugees in Ethiopia, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 49, 3, pp. 697-714.
- Massa, A., (2022b), Illusioni e disillusioni dei futuri passati. Nazionalismi e postcolonialismi nelle traiettorie migratorie dall’Eritrea, *Lares*, LXXXVIII, 2, pp. 273-292.
- 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.
- Müller, T. R. (2006). Education for social change: Girls’ secondary schooling in Eritrea, *Development and change*, 37, 2, pp. 353-373.
- Pinelli, B., (2017), Salvare le rifugiate, 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, Libreria Cortina.
- Pinelli, B., (2021), Teleologie di emancipazione, senso del sé, trasgressioni, *Antropologia*, 8,1, pp. 119-139.
- 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.

- Redeke Hepner, T., (2009), *Soldiers, Martyrs, Traitors, and Exiles. Political Conflict in Eritrea and the Diaspora*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Salazar Parreñas, R., (2001), Mothering from a Distance: Emotions, Gender and Intergenerational Relation in Filipino Transnational Families, *Feminist Studies*, 27, 2, pp. 361-390.
- Scarabello, S., (forthcoming), Be loud! Esperienze di maternità afroitaliana, tra nerezza, radicalità e spazi di cittadinanza affettiva, *Antropologia pubblica*, 1.
- Sorgoni, B., (1998), *Parole e corpi. Antropologia, discorso giuridico e politiche sessuali interrazziali nella colonia Eritrea (1890-1941)*, Napoli, Liguori Editore
- Suerbaum, M., (2022), In search of legal stability: predicaments of asylum-seeking mothers in Berlin, *Ethnic and Racial Studies*, 46, 2, pp. 254-274.
- Taliani, S., (2019), *Il tempo della disobbedienza*, Verona, Ombre Corte.
- Woldemikael, T., (2005), Eritrean Identity as a Cultural Crossroads, in Spickard, P., ed., *Race and Nationality*, London, Routledge, pp. 337-353.

