

# ANTROPOLOGIA

RIVISTA FONDATA DA UGO FABIETTI

Volume 11 – Numero 2 n.s.



# ANTROPOLOGIA

RIVISTA FONDATA DA UGO FABIETTI



## Sommario

### *SPECIAL FOCUS.*

#### *RELAZIONALITÀ CONTEMPORANEE: TRA NORMATIVITÀ E TRASGRESSIONI*

SIMONETTA GRILLI E CLAUDIA MATTALUCCI

Relazionalità contemporanee: tra normatività e trasgressioni 9

MARCO GARDINI

Violare le interdizioni statutarie: un'etnografia delle unioni  
"proibite" sugli altipiani del Madagascar 23

MARIA CAROLINA VESCE

Relazionalità parentale e soggetti fuori norma: riflessioni  
a partire dalle esperienze delle *fa'afafine* samoane 41

FRANCESCA SCARSELLI

"Ma suo marito dove è?" Connessioni "matrifocalizzanti"  
fra le maglie della diaspora somala 59

CORINNA GUERZONI

Embrioni, gravidanze e trasgressioni: un'analisi  
comparativa delle rappresentazioni sociali di *surrogacy*  
ed embriodonazione in Italia 79

PAOLA SACCHI

"Mamme NO PFAS": concezioni della genitorialità e  
della riproduzione in un contesto di vita alterata dalla  
contaminazione chimica 99

ROSSANA DI SILVIO

Affetti, trasgressioni e resistenza tra ragazze, ragazzi  
e famiglie in tempi di crisi (Gallura, Sardegna) 119

### *ARTICOLI*

FEDERICA MY

Danzare il potere a Porto-Novo: l'*adjògàn* tra Corte  
reale e Chiesa cattolica 141

## RECENSIONI

ANDREA BUCHETTI

Dario Nardini, 2022 *Surfers Paradise. Un'Etnografia del Surf sulla Gold Coast Australiana*

163

ANNALISA MOLGORA

David Nemer, 2022 *Technology of the Oppressed: Inequity and the Digital Mundane in Favelas of Brazil*

167

CHIARA PILOTTO

Laura Menin, 2024 *Quest for Love in Central Morocco: Young Women and the Dynamics of Intimate Lives*

171

FRANCESCO VIETTI

Sabrina Tosi Cambini, 2023 (2021) *Other Borders. History, Mobility and Migration of Rudari Families between Romania and Italy*

175

GLI AUTORI

179

## Contents

### *SPECIAL FOCUS.*

### *CONTEMPORARY RELATIONALITIES: BETWEEN NORMALITY AND TRANSGRESSIONS*

#### PAPERS

Simonetta Grilli e Claudia Mattalucci

Contemporary Relatedness: Between Normativity and Transgressions

MARCO GARDINI

Violating Statutory Bans: an Ethnography of “Forbidden” Marriages in the Highlands of Madagascar

CAROLINA VESCE

Relatedness and Non-Heteronormative Subjectivities. Insights from *Fa’afafine* Experiences

FRANCESCA SCARSELLI

“But where is your Husband?”. “Matrifocalizing” Connections among the Meshes of the Somali Diaspora

CORINNA GUERZONI

Embryos, Pregnancies, and Transgressions: a Comparative Analysis of Social Representations of Surrogacy and Embryo Donation in Italy

PAOLA SACCHI

“NO PFAS Moms”: Understandings Parenting and Reproduction in a Context of Life Altered by Chemical Contamination

ROSSANA DI SILVIO

Affects, Transgressions and Resistance among Girls, Boys and Families in Times of Crisis (Gallura, Sardinia)

#### *PAPERS*

FEDERICA MY

Dancing Power in Porto-Novo: the *Adjògàn* between Royal Court and Catholic Church

## REVIEWS

ANDREA BUCHETTI

Dario Nardini, 2022 *Surfers Paradise.*

*Un'Etnografia del Surf sulla Gold Coast Australiana*

ANNALISA MOLGORA

David Nemer, 2022

*Technology of the Oppressed: Inequity and the Digital Mundane in Favelas of Brazil*

CHIARA PILOTTO

Laura Menin, 2024

*Quest for Love in Central Morocco: Young Women and the Dynamics of Intimate Lives*

FRANCESCO VIETTI

Sabrina Tosi Cambini, 2023 (2021) *Other Borders.*

*History, Mobility and Migration of Rudari Families between Romania and Italy*

BIO-NOTES



# Relazionalità contemporanee: tra normatività e trasgressioni

CLAUDIA MATTALUCCI, SIMONETTA GRILLI

## Abstract ITA

Nel XXI secolo, gli studi antropologici hanno assistito a nuove ricerche sulla parentela, intesa come relazionalità. Gli autori e le autrici degli articoli pubblicati in questo numero di *Anthropologia* mostrano la ricchezza e la diversità degli studi contemporanei sulla parentela. Evidenziano la vitalità della parentela come modello ideale per relazioni di solidarietà più ampie. Ricordano la rilevanza situata che relazioni specifiche – coniugali, parentali, riproduttive, tra fratelli – hanno in contesti locali diversi. Descrivono la tensione tra norme, normalità e trasgressioni, interrogandosi sui processi che danno significato alle relazioni e producono gerarchie, marginalità ed esclusione. Infine, evidenziano la rilevanza che l'analisi della parentela e della riproduzione continua ad avere nell'antropologia sociale e culturale come campo privilegiato per comprendere la trama della vita sociale e mettere in discussione ciò che altrimenti verrebbe dato per scontato.

**Parole chiave:** Parentela/Relazionalità, Norme, Normalità, Trasgressioni, Genitorialità.

## Abstract ENG

In the 21st century, anthropological studies have witnessed new research on kinship understood as relatedness. The authors of the articles included in this issue of *Anthropologia* show the richness and diversity of contemporary kinship studies. They underscore the vitality of kinship as an ideal model for broader relations of solidarity. Recall the situated relevance that specific relationships – marital, parental, reproductive, among siblings – have within different local contexts. Describe the tension between norms, normality, and transgressions, questioning the processes that give relations meaning and produce hierarchies, marginality, and exclusion. Finally, they highlight the enduring relevance that the analysis of kinship and reproduction continues to have in social and cultural anthropology as a privileged field for un-

---

\* [claudia.mattalucci@unimib.it](mailto:claudia.mattalucci@unimib.it); [simonetta.grilli@unisi.it](mailto:simonetta.grilli@unisi.it)

derstanding the texture of social life and questioning what would otherwise be taken for granted.

**Key Words:** Kinship/Relatedness, Norms, Normality, Transgressions, Parenting.

Nel XXI secolo, gli studi antropologici hanno visto un ritorno di ricerche sulla parentela intesa come relazionalità (tra gli altri, Carsten 2000, 2004; Franklin, McKinnon 2001, Sahlins 2014, Strathern 2020, Bamford 2019, Grilli 2019, Grilli, Mattalucci 2022). Questi studi hanno analizzato le relazioni parentali come l'esito di processi dipendenti dai modi diversi di intendere la parentela, dalle esperienze e dalle pratiche che rendono parenti. L'analisi della relazionalità ha privilegiato i significati, gli affetti, le azioni quotidiane e le sostanze che fanno i legami. A fronte delle rigidità e dei formalismi degli studi precedenti sulla parentela come struttura e funzione, l'analisi delle "culture della relazionalità" (Carsten 2000) è apparsa estremamente produttiva perché capace di avvicinarsi a come le persone agiscono e pensano le relazioni che stanno loro più a cuore, indagare i codici simbolici locali attraverso cui i legami sono espressi, e interrogarsi su ciò che quotidianamente crea relazioni tra soggetti che non si pensano necessariamente come interrelati su di un piano biogenetico, che non sono per forza consanguinei o alleati, e che possono essere umani e non umani (Viveiros de Castro 2009, Strathern 2020, Clarke, Haraway 2022). In molte parti del mondo la condivisione di vissuti quotidiani, esperienze comuni e sostanze vitali sono al cuore di relazioni flessibili e negoziali che possano formarsi, disperdersi e svilupparsi nel tempo. L'attenzione agli aspetti processuali della parentela, alla costruzione di relazioni attraverso le pratiche e alle sostanze che producono parentele, non ha soltanto consentito una migliore comprensione dei legami e dei processi di apparentamento – *kinning* – in contesti lontani, ma anche di alcune forme di filiazione contemporanea diffuse nei paesi europei e nordamericani, come l'adozione transnazionale o la filiazione attraverso le tecniche di riproduzione assistita (Edwards 2000, Gribaldo 2005, Howell 2006, Di Silvio 2015).

Riconoscendo la produttività di questo approccio, teso a comprendere come le persone sono fatte ed entrano in relazione tra loro, riconoscono somiglianze o differenze sulla base di codici culturali e ontologie specifiche, costruiscono legami e danno loro un senso, Daniel Miller (2007) ha evidenziato tuttavia il peso che gli aspetti più formali della parentela continuano ad avere. Miller richiamava l'attenzione sugli aspetti prescrittivi della relazionalità parentale, quelli che rimandano all'aspettativa che i soggetti si comportino in un determinato modo con un coniuge o un figlio, semplicemente perché sono tali, a prescindere dall'esperienza effettiva della particolare relazione che hanno con loro. Invitava quindi antropologhe e antropologi a considerare la dialettica tra norme, attese sociali e appartenenze da un lato

e aspetti più processuali e fluidi delle relazioni parentali dall'altro. Seguendo questa indicazione, è infatti possibile ripensare il contributo e i limiti dei lavori classici, chiedendosi come e se, a dispetto di una lettura che ne ha sottolineato la crisi (Schneider 1984), abbiano continuato ad influenzare i lavori più recenti. Riconsiderare alla luce della svolta debiologizzante gli studi sulla discendenza, sul matrimonio, sulla genealogia, sulla matrifocalità, sulla "parentela fittizia", ecc. può aiutarci a individuare nuove direzioni per la ricerca futura che considerino tanto gli aspetti formali quanto quelli processuali della parentela e a leggere la flessibilità e la negoziazione come un risultato diretto dello sforzo che le persone fanno per mantenere chiari a se stessi e agli altri i principi e le aspettative formali della parentela di fronte alla crescente complessità della vita familiare contemporanea (tra gli altri, Mckinnon, Cannell, 2013, Feeley-Harnik 2019, Bamford, Leach 2009, Carsten *et al.* 2021, Solinas 2015, Giuffré 2016, Vignato 2020, Salvucci 2022, Gonzales Diez 2022).

Gli articoli compresi in questo numero di *Antropologia* raccolgono l'invito a cogliere la dialettica tra norme, normalità e trasgressioni. Nei saggi la relazionalità si mostra come un terreno organizzato da norme legali, religiose, etniche, biomediche, socioassistenziali, ecc. ma anche di pratiche inizialmente trasgressive che nel tempo si normalizzano, atti di resistenza ed esperienze di sovversione. Conformità e trasgressioni possono avere valenze diverse: possono riguardare la legge, le regole morali o religiose, le norme sociali, della parentela e di genere o quello che, localmente, è costruito come "ordine naturale" della riproduzione. La pluralità dei sistemi normativi presente nei diversi contesti descritti nei saggi consente ai soggetti di legittimare le proprie aspirazioni e condotte alla luce dei vincoli normativi sociali e legali che sentono più stringenti, al fine di creare, dare senso e tutelare le loro relazioni.

Il numero comprende sei saggi, due dei quali sono frutto di ricerche condotte in contesti extraeuropei – rispettivamente in Madagascar (Gardini) e Samoa (Vesce) –, uno in quello transnazionale della diaspora somala (Scarselli), uno seguendo le traiettorie riproduttive transfrontaliere di coppie italiane che si recano in Spagna, Repubblica Ceca o in California per accedere alle cure (Guerzoni) e due in Italia (Sacchi e Di Silvio). La riflessione di ciascun autore o autrice si focalizza su una specifica tematica riconducibile agli studi di parentela – il matrimonio, la filiazione, i ruoli genitoriali, le relazioni di *siblingship*, i modi di fare famiglia – che viene assunta come osservatorio in grado di rivelare la dialettica tra normatività e trasgressione, di esplorare gli intrecci tra parentela, genere e altri assi di stratificazione sociale, e interrogarsi su quali siano i processi che materializzano le differenze, danno significato alla riproduzione e alle relazioni parentali, e producono gerarchie e marginalità nel campo della parentela e del genere.

L'articolo di Marco Gardini affronta uno dei temi cardine dell'antropologia della parentela classica: il matrimonio e il ruolo essenziale che esso svolge nella riproduzione delle gerarchie sociali, etniche e "razziali" che innervano il tessuto sociale della società malgascia. Dopo essere stato a lungo un tema marginale nelle ricerche sulla relazionalità, anche in ragione della perdita di centralità di questa istituzione nei processi del fare famiglia e del diventare adulti, il matrimonio è stato oggetto di un rinnovato interesse. Se da un lato gli studi hanno messo in evidenza il carattere tradizionale e in molti casi desueti di questa istituzione, dall'altro hanno anche evidenziato la sua capacità di trasformazione e di rinnovamento (Carsten *et al.* 2021) – basti pensare ai processi di risignificazione cui vanno incontro le norme matrimoniali e familiari nelle esperienze dei soggetti omosessuali ai quali si deve riconoscere l'impulso a imitare il modello egemonico come anche a innovarlo (Fassin 2019, Mizielińska 2022).

Nel saggio, frutto di una ricerca condotta sugli altipiani del Madagascar, Gardini descrive le norme matrimoniali e le forme di stigmatizzazione che investono i discendenti di schiavi in un'area in cui la riproduzione delle reti parentali è ancorata all'interdizione di unioni matrimoniali tra discendenti di liberi e discendenti di schiavi. Seguendo le storie dei soggetti che, più o meno consapevolmente, violano le interdizioni statutarie contraendo "matrimoni misti", Gardini fa emergere le difficoltà ma anche le tattiche che chi ha violato le norme mette in atto per ovviare alle conseguenze di esclusione sociale e parentale che derivano dalla trasgressione dei confini che le alleanze matrimoniali dovrebbero preservare. L'autore mette in prospettiva le pratiche quotidiane attraverso cui si costruisce la relazionalità parentale e gli spazi in cui pratiche di vita, coabitazione e creazione di vincoli sono agite, comprese, accettate o rifiutate. La sua analisi identifica le diverse variabili che costituiscono il discorso pubblico e privato attorno alla legittimità o illegittimità delle scelte matrimoniali, facendo emergere le dinamiche di esclusione e marginalizzazione presenti nella società malgascia ma anche le risorse sociali e simboliche che possono essere utilizzate per contrastarle. Tra queste il riferimento al concetto di *fibavanana* – agire come un parente – che, all'interno delle retoriche pubbliche e politiche, rappresenta uno dei principi morali cardine dell'identità malgascia. Nelle storie presentate nel testo, lo strappo prodotto dalla violazione delle norme statutarie, che determina l'estromissione del membro di origine nobile o libera e dei suoi discendenti dalle reti familiari, è almeno in parte ricucito grazie a un lavoro quotidiano fatto di gesti, visite, affetti e cura che coinvolge almeno alcuni membri della famiglia. Queste azioni individuali, per lo più nascoste, si situano a un livello intimo; soltanto in uno dei casi presentati nel testo l'unione proibita è stata ufficialmente normalizzata, attraverso complesse mediazioni con i vivi e gli antenati nel corso delle quali il richiamo al *fibavanana* – che contrasta con le idee di purezza e lo

stigma che colpisce i discendenti di schiavi – quale fondamento moderno dell'onore del gruppo è stato vincente.

Il saggio di Maria Carolina Vesce presenta il mondo delle *fa'afafine* samoane – persone di sesso maschile che possono assumere comportamenti e abiti esplicitamente femminili, incorporando qualità dell'uno e dell'altro sesso – evidenziando come l'adozione di stili performativi che, alla luce di un modello binario, risultano opachi non vada ricondotta a una soggettività transgender o queer ma a una specifica identità culturale. Le *fa'afafine* mantengono infatti una corporeità maschile, pur preferendo indossare abiti femminili sia in occasioni formali – lavorative, familiari e sociali – che negli spazi informali della domesticità o della vita di relazione. Vesce mostra come la dimensione di genere sia articolata con il contesto del *fa'a Samoa* – della cultura e della società samoana – e con altri elementi che concorrono alla produzione di differenze, come la posizione sociale e parentale.

Nel contesto samoano la famiglia nucleare rappresenta una formazione sociale marginale mentre centrale appare la relazione fra *sibling*, modello ideale della relazione tra coloro che abitano uno stesso villaggio. Confermando il ruolo centrale delle relazioni di *siblingship* nella società samoana contemporanea, le *fa'afafine* mantengono nei confronti dei propri fratelli, e soprattutto delle proprie sorelle e dei loro discendenti, gli obblighi e le responsabilità del loro sesso; al tempo stesso, tuttavia, assumono su di sé il carico di cura del genere con cui si identificano. Inoltre, attraverso affidi temporanei e adozioni, generalmente interne al gruppo familiare, tessono relazioni genitoriali elettive. Le diverse articolazioni delle relazioni parentali delle *fa'afafine* si fondano sull'ammissibilità e la ricorrenza a Samoa di forme di adozione all'interno dello spazio familiare e non su una rivendicazione del diritto alla genitorialità per le persone che incarnano esperienze di genere non eteronormative. A definire l'"identità" e l'esperienza delle *fa'afafine* è, in definitiva, l'adesione al modello sociale e culturale del *fa'a Samoa* che definisce la persona a partire dalle relazioni, dalle responsabilità e dalle obbligazioni che assume. La processualità delle relazioni delle *fa'afafine* appare così profondamente radicata nel tessuto sociale locale, in cui questi soggetti agiscono conformandosi alle strutture e alle norme di una relazionalità rigorosamente binaria, pur non rinunciando a forme di trasgressione, manipolazione, o violazione delle norme stesse.

Il riferimento all'identità culturale come istanza legittimante le trasgressioni nell'ambito della parentela e del genere ritorna anche nel saggio di Francesca Scarselli che, a partire da riferimenti teorici agli studi sulla diaspora e sulla matrifocalità, indaga le pratiche e le narrazioni di donne somale che vivono in diaspora. Nei loro discorsi la matrifocalità è un tema centrale che concorre all'elaborazione di un nuovo discorso sull'identità somala – il *somalinimo*. Le pratiche matrifocali, infatti, sovvertono le gerarchie di genere della struttura parentale patriarcale legata a clan patrilineari e alla persi-

stente ideologia del *qabil*. Dall'etnografia emerge come l'essere o ritrovarsi ad essere madri sole in conseguenza della guerra, delle migrazioni e oggi dei frequenti divorzi costituisca un'esperienza comune e una condizione socialmente accettata, tanto da divenire un tratto distintivo dell'essere somali in Somalia e nella diaspora che diverse generazioni di donne condividono. Scarselli restituisce le complessità dei vissuti di alcune delle protagoniste della comunità transnazionale, permettendo di decostruire stereotipi e visioni essenzializzanti delle identità e dei ruoli di genere, come quelle del welfare statale di molti paesi di approdo, che, come hanno mostrato numerosi studi, considera la famiglia monoparentale a conduzione femminile come “pregiudizievole” e immagina – e produce – le madri sole come vittime da educare e sostenere (Pinelli 2019, Taliani 2019, Marabello 2023, Massa, Scarabello 2024). Spostando l'accento dalla dimensione individuale, caratteristica dei sistemi del welfare, a quella collettiva in cui il ruolo della madre è legittimato in quanto strutturalmente, culturalmente e affettivamente centrale, Scarselli mostra come la matrifocalità possa essere letta non come una trasgressione, ma come un vero e proprio tratto identitario della diaspora somala, in cui i sistemi di relazionalità effettivamente praticati divergono da quelli patrilineari egemoni nei contesti di partenza, ma anche da quelli proiettati su di loro nei paesi di immigrazione. Evidenziando di essere state sin da piccole immerse in una rete matrifocale, le donne incontrate sul campo normalizzano la loro condizione connettendola al passato e mostrandone l'efficacia nel presente. Se le relazioni centrate su una madre capofamiglia non sono una prerogativa esclusiva della diaspora, sono certamente amplificate dalle migrazioni e dalla fragilità dei matrimoni contemporanei così da poter essere considerate come uno dei tratti distintivi dell'identità diasporica somala.

Il saggio di Corinna Guerzoni sposta l'attenzione verso la dimensione corporea delle relazioni. La riproduzione assistita è un ambito ampiamente indagato dalla ricerca antropologica che ha messo in luce come i soggetti coinvolti in queste pratiche siano costantemente impegnati a riflettere e agire sulla dimensione biologica della riproduzione e sulla naturalità dei vincoli che uniscono le persone (tra gli altri, Gribaldo 2005, Thompson 2005, Inhorn, Birenbaum-Carmeli 2008, Franklin 2013, Grilli 2019, Han, Tomori 2021). Il saggio analizza le rappresentazioni sociali e i vissuti soggettivi legati a due tecnologie ancora poco indagate dalla ricerca etnografica in Italia: la *surrogacy* e l'embriondonazione. Queste pratiche sfidano le norme dominanti della genitorialità, della riproduzione e della maternità, sovvertendo lo sviluppo lineare della riproduzione, alterandone i tempi, i luoghi e il numero dei soggetti coinvolti. Le rappresentazioni sociali veicolate da discorsi mediatici e politici intorno a queste tecniche riproduttive “trasgressive”, e in modi diversi illegali, producono effetti differenti sui soggetti che vi fanno ricorso per realizzare i propri desideri di genitorialità. La gestazione per altri, infatti, in particolare in quanto tecnica associata alla genitorialità

dei padri gay, è rappresentata come minaccia all'ordine naturale e sociale, e come strumento di dominio patriarcale che viola la sacralità del materno. In Italia, l'intensità e l'animosità del dibattito pubblico intorno a questa pratica si è ulteriormente acuita durante la preparazione di questo numero di *Antropologia*, in corrispondenza dell'approvazione da parte del Parlamento italiano della Legge 169/2024, che ha reso la gestazione per altri un reato universale. Diversamente dalla *surrogacy*, l'embriodonazione è stata ed è meno dibattuta sulla scena pubblica e, quando questo accade, ne viene spesso messo in luce il valore salvifico: le persone che ricevono un embrione derivante da cicli precedenti di riproduzione assistita offrono una possibilità di sviluppo agli embrioni crioconservati – e, da una prospettiva religiosa, garantiscono il rispetto della dignità e il diritto alla vita degli embrioni. Attraverso una etnografia condotta tra padri gay italiani che hanno avuto figli in California grazie alla *surrogacy*, e tra coppie o single eterosessuali o lesbiche che si sono recate in Spagna e in Repubblica Ceca per accedere all'embriodonazione, Guerzoni mostra come il ricorso a queste soluzioni procreative transfrontaliere sia negoziato in un contesto sociale e culturale in cui l'idea di natura è spesso utilizzata per definire la legittimità delle pratiche e la cornice giuridica che circoscrive il ricorso alle tecniche è fortemente eteronormativa. La descrizione nel dibattito pubblico della gestazione per altri come “abominio” e come forma di sfruttamento delle donne, si riflette sul vissuto di coloro che fanno ricorso a questa pratica, che trovano un'istanza di legittimazione nella legalità della *surrogacy* altrove. L'assenza di una norma chiara che indichi l'embriodonazione come illegale dà forma a un vissuto differente. Diversamente dai genitori di intenzione che hanno avuto figli grazie alla gestazione per altri, infatti, coloro che si sono recati all'estero per avere accesso all'embriodonazione non ritengono di aver compiuto un atto illegale. Nei loro discorsi sottolineano, piuttosto, l'eticità di questa pratica che non coinvolge altri donatrici e donatori ed è resa possibile dalla generosità di chi dona i propri embrioni ad altri.

Il saggio di Paola Sacchi considera gli effetti dell'inquinamento ambientale sulla fertilità e sulla riproduzione. Sacchi descrive l'emergenza nel Vicentino del movimento delle “Mamme NO PFAS”, un gruppo di genitori, prevalentemente composto da madri, che dal 2017 si sono mobilitati per denunciare la contaminazione da sostanze poli e perfluoroalchiliche (PFAS) della falda acquifera e dei fiumi della provincia. Le narrazioni raccolte mostrano come le forme di resistenza alla crisi ambientale e le azioni messe in campo dalle attiviste pongano la maternità al centro del movimento, riproponendo da un lato gli impliciti e le ideologie sociali che rappresentano le madri come più inclini alla cura, all'accudimento e alla protezione dei figli, e dall'altro rafforzando un matricentrismo dentro e fuori i confini della famiglia, che marginalizza i padri sulla scena pubblica e all'interno della mobilitazione stessa. Il saggio si colloca nell'alveo degli studi sull'attivismo parentale, ov-

vero di quelle ricerche che hanno indagato etnograficamente le forme di mobilitazione sociale attraverso cui gruppi di genitori, accomunati da una stessa condizione – tra gli altri, l’orientamento sessuale, la disabilità, l’infertilità, adozione, il lutto perinatale, ecc. –, hanno fatto rete per mettere in comune informazioni, risorse, saperi pratici, manifestare pubblicamente e impegnarsi per ottenere riconoscimento, diritti e giustizia (Cadoret 2008, Ginsburg, Rapp 2024, Mattalucci 2020, Di Silvio 2008).

Nel Vicentino, la mobilitazione delle Mamme NO PFAS, è stata successiva a quella delle associazioni mediche, ambientaliste e delle organizzazioni sindacali: ha infatti preso avvio in seguito all’indagine medica che ha quantificato la presenza di questi composti nel sangue dei loro figli. Come molti soggetti coinvolti nelle forme di attivismo parentale, queste donne non avevano esperienze pregresse di mobilitazione, ma hanno reagito alla presenza di sostanze invisibili e inodori nei corpi – i loro e soprattutto quelli dei loro figli – nelle case e nelle comunità attraverso lo studio della documentazione esistente, scoprendo che gli organi – come la placenta –, le sostanze – tra cui il latte – e le cure materne – come la scelta di spostarsi dalla città alla campagna, di comprare prodotti locali, ecc. – hanno avuto un ruolo di primo piano nella contaminazione dei figli. La mobilitazione sociale ha posto la maternità al centro, sfruttando la capacità di presa sull’opinione pubblica di una ideologia ampiamente diffusa in Italia (Oppo, Piccone Stella, Signorelli 2000, Giuffré 2018). Sacchi evidenzia come il matricentrismo familiare emerso durante la mobilitazione sia denso di ambivalenze che si sono manifestate nelle tensioni intergenerazionali legate alla frequente assenza delle madri nella quotidianità domestica ma anche rispetto all’esibizione, durante le manifestazioni pubbliche, di informazioni personali sensibili come i tassi di concentrazione di PFAS nel sangue dei loro figli. Incrociando la lente della politica/giustizia ambientale con quella della politica/giustizia riproduttiva, l’autrice mette in luce come le battaglie ambientaliste siano sempre volte a tutelare la riproduzione biologica e sociale di umani e non umani e come, d’altra parte, le crisi ambientali abbiano inevitabilmente effetti sulla riproduzione umana, che sono aggravati dai silenzi, dai ritardi e dalle forme di abbandono istituzionale reiterate nel tempo.

Anche il saggio di Rossana Di Silvio si interroga sul destino delle relazioni parentali all’interno di una forma di vita “alterata”, in questo caso non da una crisi ambientale con effetti iatrogeni sulla salute e sulla fertilità ma dalla rapidità di un progresso economico che ha alterato il paesaggio, le forme di sussistenza e le relazioni, generando spaesamento, disagio mentale, comportamenti inappropriati e ansia sociale. Dopo aver ripercorso le trasformazioni della Gallura sarda, il saggio affronta il disorientamento degli adolescenti e dei loro genitori, cercando di ricollocare le forme di disagio che manifestano in una cornice che vada oltre la storia individuale, la diagnosi o la fase di sviluppo della persona. Di Silvio riprende la nozione demartiniana di “apo-



calisse culturale” (De Martino 2019) per leggere le fratture e le lacerazioni prodotte da alterazioni troppo rapide dell’ambiente di vita che si rifrangono sulla socialità comunitaria e sulle relazioni familiari. Le storie di ragazze, ragazzi e famiglie galluresi entrati in contatto con i servizi sociosanitari locali per minori riflettono le contraddizioni prodotte dal venir meno del forte legame con la casa e della solidarietà familiare e, insieme, dalle limitate possibilità di mobilità sociale che, come mostrano studi demografici e dati statistici, colpiscono in modo particolare i più giovani. Questi ragazzi sono oggetto di riprovazione perché assumono comportamenti letti come segni di maleducazione e disadattamento; i loro genitori sono biasimati per non aver saputo educarli in modo appropriato. Presentando due di queste storie, tuttavia, Di Silvio mette in evidenza le risorse culturali cui il ragazzo e la ragazza che ne sono al centro attingono per navigare in un presente incerto, resistere al giudizio e alle forme di disciplinamento cui sono soggetti, e le relazioni sulle quali, nonostante tutto, possono contare.

Benché la riflessione di ciascun autore e autrice si sia focalizzata su una specifica tematica, la giustapposizione dei saggi fa emergere alcuni assi trasversali che rappresentano altrettante piste d’analisi per gli studi sulla parentela contemporanei. Tra questi, la tensione tra pubblico e privato, tra norme legali e normalità sociale, tra pratiche della parentela vissuta e tendenze normative – espressione di un intervento istituzionale che rivela la sua importanza in contesti socioculturali e politici diversi. Nei paesi europei e nordamericani, in concomitanza all’affermarsi della sfera dell’intimità e alla sua valorizzazione pubblica in quanto spazio di deliberazione individuale, si è assistito a un intervento normativo degli stati sulla vita familiare che si è via via capillarmente esteso su ogni aspetto della vita privata – a livello di partnership, filiazioni, obblighi parentali, riproduzione, ecc. – restringendo i limiti negoziali dei soggetti. Tale intervento ha generato, come si ricava dal saggio di Guerzoni, esclusioni, discriminazioni, emarginazioni e nuove gerarchie.

Continuare a indagare sul peso che tali divieti e condizionamenti hanno nella vita dei soggetti, significa cogliere non solo la violenza e la precarietà esistenziale da essi subita, ma anche la loro capacità di operare aggiustamenti e di mettere in opera soluzioni capaci di ridefinire il senso dell’agire parentale, della genitorialità, della riproduzione e di generare nuovi codici procreativi. Le pratiche e le varie forme di “cittadinanza attiva” (Isin 2009) portate avanti da omosessuali, trans, single, coppie etero affette da infertilità, da altre patologie e disabilità hanno condotto a revisioni normative – basti pensare in Italia allo smantellamento di diversi vincoli della Legge 40 operato dalle sentenze della Consulta – e sono all’origine di soluzioni relazionali inedite che dimostrano l’*agency*, la creatività e le capacità negoziali degli attori sociali.

Il superamento o l'aggiramento delle leggi da parte di soggetti che hanno messo su famiglia e generato "oltre la norma", si è rivelato capace di produrre una nuova normalità, nella misura in cui tali trasgressive scelte di famiglia hanno via via guadagnato un certo riconoscimento sociale. La ricerca etnografica ha da tempo dimostrato il relativo consenso che, ad esempio, circonda e perfino sostiene le famiglie omogenitoriali, le quali risultano quasi sempre riconosciute e di fatto integrate nelle reti di relazioni che si sviluppano a partire dalla vita quotidiana – dalla gestione dei figli alle relazioni con le istituzioni scolastiche, sanitarie ecc.–, e, ciò nonostante, il loro essere prive della copertura della norma legale e amministrativa. Esse si pongono e sono intese dai più come una normale diversità familiare, non meno stabile e impegnativa di una famiglia costruita sul criterio della norma legale improntata all'eterosessualità obbligatoria (Grilli 2022).

È legittimo chiedersi se e fino a che punto la parentela vissuta da soggetti che agiscono contravvenendo alle norme che presiedono alla riproduzione della gerarchia di gruppi sociali tradizionali, come nel caso di studio di Gardini, possa essere alla fine incorporata nel regime di normalità derivata dal fatto compiuto – dalle forme di relazionalità basate sull'agire, sul fare piuttosto che sull'essere – o debba piuttosto continuare a essere praticata in segreto nello spazio privato. È lecito inoltre interrogarsi sul ruolo dall'amore, come nuovo collante sociale, anche in contesti non euroamericani, nel dare senso alle pratiche che violano i confini e le norme della parentela, e generare una nuova etica in grado di sostenere la legittimità delle scelte dissonanti che alcuni soggetti hanno messo in campo.

Tra gli aspetti che meritano ulteriore approfondimento, rientra anche la genitorialità che, direttamente o indirettamente, viene trattata in diversi saggi compresi in questo volume. Appare infatti importante continuare a indagare sulla forza dei modelli normativi di genere nel guidare i comportamenti reali dei soggetti. Come mostrano i contributi di Sacchi e Scarselli, la maternità si conferma come il ruolo genitoriale maggiormente soggetto ai dettami della genitorialità intensiva. Proprio la maternità responsabile, infatti, si pone come referente neutro sul quale vengono valutati i comportamenti materni in generale, e nei contesti migratori dove tale valutazione produce forme di disciplinamento intensivo e in alcuni casi di allontanamento familiare (Pinelli 2017, Taliani 2019).

La dimensione prescrittiva del modello della genitorialità responsabile è ravvisabile nel caso, presentato da Sacchi, delle madri vicentine mobilitate a difesa della salute dei propri figli e di quella delle generazioni future, che incarnano un modello capace di porsi come ideale normativo cui tendere. Esse, infatti, sono pienamente convinte di dover usare il sapere acquisito al fine di salvaguardare la salute dei figli. Essere madre è fare da madre: impegnarsi attivamente in un compito che richiede consapevolezza, conoscenze, ed esercizio costante di responsabilità – un tema costitutivo del discorso e delle pratiche performative della genito-

rialità contemporanea (Nicola 2017). La responsabilità genitoriale (cfr. D'Aloisio 2007, Pontrandolfo 2007, Gribaldo 2007) si estende infatti alla costruzione del "secondo corpo del figlio" – il primo è quello derivato dalla eredità genetica, il secondo dalle cure materne –, il cui corretto sviluppo dipende primariamente dalla sua capacità di agire secondo le norme (Strathern 2005). Di responsabilità parentale – in questo caso, tra fratelli, così come tra zie e nipoti – tratta anche il saggio di Vesce, che mostra come la dissonanza di genere e la fluidità del modello incarnato dalle *fà'afafine* siano perfettamente coerenti con il ruolo parentale di fratelli/sorelle che esse sono intenzionate a performare e che le vede impegnate a riprodurre aderendo a condotte e attese di tipo tradizionale. Di converso, quello che viene percepito come un mancato esercizio di responsabilità genitoriale è al centro dei saggi di Di Silvio e Scarselli che indicano lo scarto esistente tra norme socioassistenziali e biomediche e risorse sociali e culturali di cui i soggetti dispongono e di cui si servono per dare un senso al loro agire quotidiano. Entrambi i saggi mostrano come le trasgressioni delle norme della parentela, che si manifestano nel primo caso attraverso il disorientamento e i piccoli reati compiuti dai figli e nel secondo attraverso morfologie familiari identificate dalle istituzioni come vulnerabili o disfunzionali, non arrivino a modulare, almeno su un piano pubblico, una diversa normalità. Le condizioni di precarietà e marginalità sociale che caratterizzano la vita di questi soggetti porta i servizi per minori in un caso e il sistema del welfare nell'altro a ignorare i riferimenti a un'identità culturale che, al di là degli strappi prodotti dalle repentine trasformazioni socioeconomiche, dalla guerra e dalle migrazioni, sopravvive e a leggere queste forme di genitorialità esclusivamente come mancanti.

Ricchi di spunti analitici e dettagli etnografici, i saggi che compongono questo numero di *Antropologia* mostrano nel loro insieme la ricchezza e la diversità degli studi sulla parentela contemporanei. Riconoscono la vitalità della parentela come modello ideale per pensare ed esprimere relazioni di solidarietà più ampie, come quelle tra i membri di una stessa nazione o di uno stesso villaggio. Ricordano la rilevanza situata che relazioni specifiche, modellate dai processi storici e sociali, hanno all'interno di contesti locali differenti. Descrivono la tensione tra normatività e trasgressioni, interrogandosi sui processi che danno significato alle relazioni, producono gerarchie e forme di marginalità ed esclusione. Evidenziano, infine, la durevole rilevanza che l'analisi della parentela e della riproduzione continuano ad avere nelle discipline antropologiche in quanto ambito privilegiato per comprendere la trama della vita sociale e mettere in discussione ciò che altrimenti tendiamo a dare per scontato.

## Bibliografia

- Bamford, S., Leach, J., eds., (2009). *Kinship and Beyond. The Genealogical Model Reconsidered*, New York, Berghahn Books.
- Bamford, S., ed. (2019), *The Cambridge Handbook of Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Cadoret, A., (2008), *Genitori come gli altri. Omosessualità e genitorialità*, Feltrinelli, Milano.
- Carsten, J., (2000), *Cultures of relatedness*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (2004), *After Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Carsten, J., Chiu, H.-C., Magee, S., Papadaki, E., Reece, K. M., eds., (2021), *Marriage in Past, Present and Future Tense*, London, UCL Press.
- Clarke, A., Haraway, D., (2022), *Making Kin. Fare parentele non popolazioni*, Roma, Derive e Appodi.
- D'Aloisio, F., ed., (2007), *Non son tempi per fare figli. Orientamenti e comportamenti riproduttivi nella bassa fecondità italiana*, Milano, Guerini e Associati.
- De Martino, E., (2019), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi.
- Di Silvio, R., (2008), *Parentele di confine. La pratica adottiva tra desiderio locale e mondo globale*, Verona, Ombre Corte.
- (2015), *Affetti d'adozione. Uno studio antropologico sulla famiglia post-familiare in Italia*, Roma, Alpes.
- Edwards, J., (2000), *Born and Bred: Idioms of Kinship and New Reproductive Technologies in England*, Oxford, Oxford University Press.
- Fassin, È., (2019), Genere minaccioso, genere minacciato/Threatening Gender, Threatened Gender, *About gender*, 8, 15, pp. 414-434.
- Feeley-Harnik G., (2019), Descent in Retrospect and Prospect, in Bamford, S., ed., *The Cambridge Handbook of Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 51-87.
- Franklin, S., (2013), *Biological Relatives: IVF, Stem Cells and the Future of Kinship*, Durham, London, Duke University Press.
- Franklin, S., McKinnon S., eds., (2001), *Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies*, Durham, London, Duke University Press.
- Ginsburg, Faye, D., Rapp, R., (2024), *Disability Worlds*, Durham, London, Duke University Press.
- Giuffré, M., ed., (2018), *Essere madri oggi tra biologia e cultura*, Pisa, Pacini.
- (2016), Cape Verdean womanhood in the age of female migration: towards transnational matrifocality, *L'Uomo. Società, Tradizione, Sviluppo*, 1, pp. 7-29.

- Gonzales Diez, J., (2022), Dalla Fictive Kinship al Kinning: vecchi e nuovi sguardi sulla parentela oltre la parentela, *Rivista di Antropologia contemporanea*, 3, 2, pp. 285-306.
- Gribaldo, A., (2005), *La natura scomposta. Riproduzione assistita, genere, parentela*, Roma, Sossella.
- (2007), La “produzione” del genitore. Vincoli culturali alla fecondità, in D’Aloisio, F., a cura di, *Non son tempi per fare figli. Orientamenti e comportamenti riproduttivi nella bassa fecondità italiana*, Milano, Guerini e Associati, pp. 115-30.
- Grilli, S., (2019), *Antropologia delle famiglie contemporanee*, Roma, Carocci.
- (2022), Declinazioni queer di famiglia e parentela. Sfide teoriche e nuovi immaginari, *Rivista di Antropologia contemporanea*, 3, 2, pp. 332-356.
- Grilli, S., Mattalucci, C., a cura di, (2022), Parentele del terzo millennio, *Rivista di Antropologia contemporanea*, 3, 2.
- Inhorn, M., Birenbaum-Carmeli, D., (2008), Assisted Reproductive Technologies and Culture Change, *Annual Review of Anthropology* 37, pp. 177–196.
- Isin, E. F., (2009), Citizenship in Flux: The Figure of Activist Citizen, *Subjectivity*, 29, pp. 367-388.
- Han S., Tomori C., (2021), *The Routledge Handbook of Anthropology of Reproduction*, London, New York, Routledge.
- Howell, S., (2006), *The Kinning of Foreigners: Transnational Adoption in a Global Perspective*, New York, Berghahn.
- Massa, A., Scarabello, S., (2024), Special focus: Maternità e migrazioni, *Antropologia*, 11, 1.
- Marabello, S. (2023), Nascere madri in migrazione. Pratiche inaspettate di libertà?, *Antropologia* 10, 2, pp.
- Mattalucci, C., (2020), Nostalgia del futuro: tra memorie incarnate e fantasie disattese, in Mattalucci, C., Raffaetà, R., a cura di, *Generare tra la vita e la morte. Aborto e morte perinatale in una prospettiva multidisciplinare*, Milano, Franco Angeli, pp. 125-142.
- McKinnon S., Cannell, F., eds., (2013), *Vital Relations: Modernity and the Persistent Life of Kinship*, Santa Fe, NM, School for Advanced Research Press.
- Miller, D., (2007), What is a Relationship? Kinship as Negotiated Experience, *Ethnos: Journal of Anthropology*, 72, 4, pp. 535-554.
- Mizielińska, J., (2022), *Queer Kinship on the Edge? Families of Choice in Poland*, London, Routledge.
- Nicola, F., (2017), *Supermamme e superpapà. Il mestiere di genitore tra gli USA e noi*, Milano, Meltemi.
- Oppo, A., Piccone Stella, S., Signorelli, A., a cura di, (2000), *Maternità, identità, scelte. I percorsi di emancipazione femminile nel Mezzogiorno*, Napoli, Liguori.

- Pontrandolfo, S., (2007), “Chi che i fa, i se i governa”. La genitorialità come responsabilità a Padova, in D’Aloisio, F., a cura di, *Non son tempi per fare figli. Orientamenti e comportamenti riproduttivi nella bassa fecondità italiana*, Milano, Guerini e Associati, pp. 131-140.
- Pinelli, B., (2017), Salvare le rifugiate: gerarchie di razza e di genere nel controllo umanitario delle sfere di intimità, in Mattalucci, C., a cura di, *Antropologia e riproduzione. Attese, fratture e ricomposizioni della procreazione e della genitorialità in Italia*, Milano, Libreria Cortina, pp. 155-186.
- (2019), *Migranti e rifugiate. Antropologia, genere e politica*, Milano, Libreria Cortina.
- Sahlins, M., (2014), *La parentela. Cos’è e cosa non è*, Milano, Elèuthera.
- Salvucci, D., (2022), Matrifocalità contemporanee. Famiglie e parentele al femminile tra normalità, subalternità e prassi alternative, *Rivista di Antropologia contemporanea*, 3, 2 pp. 307-330.
- Schneider, D. M., (1984), *A Critique of the Study of Kinship*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Solinas, P., (2015), *Ancestry. Parentele elettroniche e lignaggi genetici*, Firenze, Ed.It.
- Strathern, M., (2005), *Kinship, Law and the Unexpected. Relatives are Always a Surprise*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (2020), *Relations: An Anthropological Account*, Durham, Duke University Press.
- Taliani, S., (2019), *Il tempo della disobbedienza. Per un’antropologia della parentela nella migrazione*, Verona, Ombre Corte.
- Thompson, C., (2005), *Making Parents: The Ontological Choreography of Reproductive Technologies*, Cambridge (MA), The mit Press.
- Vignato, S., (2020), Motherly Landscapes: Matrifocality, Marriage, Islam and the Change of Generation in Post-Conflict, Post-Tsunami Aceh, *East and West*, N.S. I, 60, 2, pp. 31-59.
- Viveiros de Castro, E., (2009), The Gift and the Given: Three Nano-Essays on Kinship and Magic, in Bamford S., Leach J., eds, *Kinship and Beyond. The Genealogical Model Reconsidered*, New York, Berghahn Books, pp. 237-268.

# Violare le interdizioni statutarie: un'etnografia delle unioni "proibite" sugli altipiani del Madagascar

MARCO GARDINI\*

## Abstract ITA

La letteratura che si è concentrata sulle eredità della schiavitù in Madagascar (come in altri contesti africani) ha messo in luce da tempo come le interdizioni matrimoniali tra discendenti di liberi e discendenti di schiavi caratterizzino ancora, in maniera spesso taciuta ma pervasiva, le modalità di riproduzione delle reti parentali locali e contribuiscano a riaffermare lo stigma associato alla discendenza servile. Questo articolo si concentra, invece, sulle storie, le difficoltà e le esperienze di coloro che hanno consapevolmente o inconsapevolmente violato queste interdizioni, creando – spesso a rischio di essere estromessi dalle rispettive famiglie – nuovi legami di parentela e di cura intergenerazionale che tentano faticosamente di travalicare i vincoli delle distinzioni statutarie locali. In genere non formalizzate, queste unioni “proibite” non solo contribuiscono a produrre tensioni, conflitti e riformulazioni profonde delle forme di relazionalità locali, ma svelano anche le contraddizioni che emergono tra la necessità di mantenere intatti la “purezza” e “l’onore” di un gruppo di discendenza e i principi di inclusività e parentela allargata legati al concetto locale di *fibavanana* (lit. “agire come un parente”).

**Parole chiave:** Madagascar, Parentela, Stigma, Eredità della Schiavitù, Proibizioni

## Abstract ENG

The academic literature on the legacies of slavery in Madagascar (as in other African contexts) has stressed how marriage interdictions between people of free origin and slave descendants still characterize, in often silent but pervasive ways, the reproduction of local kin networks and contribute to reaffirm the stigma associated to slave origin. This article focuses instead on the stories, difficulties, and experiences of those who have – knowingly or unknowingly – violated these interdictions, creating – often at the risk of

---

\* marco.gardini@unipv.it

being excluded from their respective families – new bonds of kinship and intergenerational care that laboriously attempt to transcend the constraints of local statutory distinctions. Generally not formalized, these “forbidden” unions not only contribute to produce tensions, conflicts, and profound reformulations of local forms of relationality, but also reveal the contradictions that emerge between the need to keep “family purity and honour” intact and the principles of inclusiveness and extended kinship linked to the local concept of *fibavanana* (lit. “to act like a relative”).

**Key Words:** Madagascar, Kinship, Stigma, Legacies of Slavery, Interdictions

## Introduzione

L'obiettivo di questo articolo è sviluppare alcune riflessioni su una serie di piccoli casi etnografici che ho avuto modo di raccogliere negli ultimi dieci anni sugli altipiani del Madagascar<sup>1</sup> e che restituiscono un piccolo campionario delle ambiguità, delle contraddizioni e delle dinamiche che si innescano quando si violano le interdizioni matrimoniali tra differenti gruppi statutari. Mi concentrerò in particolare su quelle che travalicano il confine considerato il più invalicabile di tutti nella regione: quello che separa i discendenti di schiavi dai discendenti di liberi. Come hanno sottolineato tutti coloro che si sono occupati di eredità della schiavitù sugli altipiani del Madagascar, infatti, lo stigma associato alla discendenza servile e le discriminazioni a esso connesse hanno un carattere pervasivo, tanto in contesti rurali (ad es. Evers 2002, Razafindralambo 2005, 2014; Graeber 2007, Regnier 2015, 2020) quanto in contesti urbani (ad es. Fournet-Guérin 2008, Gardini 2021, 2022b), e si articolano prevalentemente (anche se non esclusivamente) a livello di scelte matrimoniali. Ciò non significa ovviamente che queste discriminazioni non giochino un ruolo anche su un piano economico e politico (Althabe 1980, Randriamaro 1997, 2009; Raison Jourde, Randrianja 2003, Gardini 2015, 2022a), ma il punto cruciale è che i due insiemi composti dai discendenti di schiavi (considerati per definizione sporchi e impuri, *maloto*) e dai discendenti di liberi (ritenuti puri e puliti, *madio*) non si devono mischiare dal punto di vista della parentela, in maniera per alcuni versi non dissimile da quanto avviene in altri contesti in

---

1 Questo articolo si basa su ricerche sul campo condotte a partire dal 2013 nella capitale Antananarivo, nella cittadina di Ambositra e nelle regioni rurali e montuose circostanti. L'obiettivo principale è stato indagare le molteplici eredità che la schiavitù ha lasciato nelle regioni centrali dell'isola, sia a livello di discriminazioni sociali sia dal punto di vista delle continuità e discontinuità delle forme di sfruttamento del lavoro e di marginalizzazione. È a partire da queste indagini che, nel tempo, ho avuto modo di raccogliere i casi che discuto in questo articolo.



cui l'appartenenza castale<sup>2</sup> gioca un ruolo centrale (vedi, ad esempio, Solinas 2015). Indipendentemente dal fatto che l'origine servile riguardi il padre o la madre, il figlio di una coppia "mista" sugli altipiani del Madagascar è considerato automaticamente "impuro" e non gode del diritto di essere sepolto nella tomba di famiglia<sup>3</sup> dei suoi parenti d'origine nobile o libera, cosa che comporta un'esclusione di fatto dalle proprie reti familiari.

Gli studi "classici" sulla parentela nelle società degli altipiani (sia in ambito Merina: Bloch 1971a, 1971b, sia in ambito Betsileo: Kottak 1971) hanno messo in luce come un certo grado di endogamia fosse relativamente frequente per le famiglie d'origine nobile e libera e come essa abbia storicamente consentito di evitare un'eccessiva parcellizzazione delle terre che ciascun gruppo di discendenza riconosceva come "ancestrali" (*tanindrazana*, lit. "terra degli antenati"). Su queste terre sorgevano le tombe di famiglia, che – oltre a custodire le spoglie degli antenati ed essere pertanto un veicolo di potenziali benedizioni per i vivi – sancivano anche il legame tra i singoli gruppi di discendenza e le loro proprietà fondiari, così come la loro appartenenza statutaria. Dal momento che prima dell'abolizione coloniale della schiavitù gli schiavi non avevano il diritto di possedere tombe di famiglia, l'antichità relativa delle tombe è usata ancora oggi come criterio per distinguere i discendenti dei liberi da quelli degli schiavi. Questo livello di relativa (e strategica) endogamia entrava in risonanza con sistemi di discendenza di norma cognatici (ma con una più o meno marcata tendenza verso la patrilinearità a seconda delle regioni), che offrivano ai singoli la possibilità di scegliere a quale ramo di discendenza fare riferimento in una data situazione e, soprattutto, in quale tomba essere sepolti<sup>4</sup>. Come Maurice Bloch ha mostrato (Bloch 1971b), l'endogamia, pur praticata in virtù della necessità di salvaguardare le terre degli antenati, spesso cozzava con le norme che definivano localmente l'incesto e che invece sottolineavano l'importanza di

---

2 La ragione per cui gli esperti di Madagascar preferiscono l'uso di "gruppo statutario" a quello di "casta" è che, a differenza del caso indiano, queste distinzioni di status non sono incardinate all'interno di particolari significati di carattere cosmologico o a valori di natura religiosa.

3 Sul valore simbolico e politico che le tombe di famiglia hanno sugli altipiani del Madagascar, si vedano anche Bloch 1968, 1971a; Ottino 1998, Galibert 2011, Gardini 2022c.

4 In linea di principio un individuo potrebbe essere sepolto in ciascuna delle tombe di famiglie dei propri otto bisnonni, quindi tanto sul lato paterno quanto su quello materno. Più comunemente, però, si scelgono quelle sul ramo patrilineare. Spesso le donne sposate sono sepolte prima nella tomba della loro famiglia e poi sono spostate in quella del marito, mimando – da morte – il percorso fatto da vive. I figli tendono a essere sepolti nella tomba dei genitori, secondo il principio per cui è bene riunire coloro che hanno vissuto insieme. Nel caso un gruppo di discendenza abbia optato per matrimoni endogamici, la tomba di famiglia è quella in cui è sepolto l'antenato comune ai due sposi. Le ragioni per cui si preferisce una tomba sul lato materno tendono a essere legate a casi in cui la famiglia della madre risulti dotata di maggiore prestigio rispetto a quella paterna.

tessere alleanze matrimoniali al di fuori del proprio gruppo di discendenza, in modo da garantire ai singoli la possibilità di giocare sulla propria “doppia” appartenenza familiare. Se il matrimonio con altri gruppi di discendenza d’origine nobile e libera era spesso promosso, il confine che però non doveva mai essere travalicato dal punto di vista matrimoniale era quello tra discendenti di schiavi e di liberi, perché avrebbe comportato per questi ultimi un radicale abbassamento di status. A livello locale, infatti, il prestigio di una famiglia si misurava (e si misura) spesso sulla profondità della sua memoria genealogica, lo status dei propri antenati, l’antichità delle tombe di famiglia e quella di insediamento su un dato territorio: precisamente le caratteristiche che mancano ai discendenti di schiavi e che sono invece particolarmente sottolineate dalle famiglie d’origine nobile e libera in occasione dei matrimoni.

Se è vero che la letteratura d’area si è concentrata molto su questo aspetto, è tuttavia etnograficamente interessante prestare attenzione anche ai casi che, seppur in via spesso eccezionale, violano tali interdizioni. Ciò consente di mostrare il tipo di risorse sociali e simboliche che sono attivate per giustificare e sostenere pratiche di vita, di coabitazione e di creazione di nuovi vincoli familiari (in genere non sanciti da matrimoni ufficiali<sup>5</sup>) che travalicano quelli che, nelle regioni centrali del Madagascar, sono considerati consueti, legittimi e moralmente accettabili. L’analisi delle pratiche quotidiane attraverso cui si esplicitano queste forme di relazionalità e queste “infrastrutture sociali” (Simone 2004) è di fondamentale importanza, nella misura in cui tali pratiche, per quanto “piccole, triviali o date per scontate” (Carsten 2000, p. 18) sono elementi costitutivi dei processi attraverso cui si fa (o si disfa) la parentela (Grilli, Mattalucci 2022). Come sostenuto da Caroline Osella (2012), concentrare l’attenzione sulle forme di relazionalità consente di cogliere come esse trascendano, scavalchino e rimettano in discussione quelle che sono considerate comuni o “normali”.

Da un punto di vista strettamente metodologico, indagare le “unioni proibite” sugli altipiani del Madagascar non è un’impresa facile e questo spiega, in parte, la ragione per cui poca attenzione è stata data a questi casi dalla letteratura d’area. Come si discuterà in questo articolo, per occuparsi di tali questioni è necessario attraversare (con grande tatto e cautela) un triplice strato di silenzi: il primo riguarda il grande “segreto pubblico” che circonda la persistenza delle discriminazioni nei confronti dei discendenti di schiavi, nonostante una narrazione ufficiale che tende a negarle o passarle sotto silenzio; il secondo concerne la pluralità di piccoli “segreti privati” che riguardano le vite di coloro che, direttamente o indirettamente, sono stati coinvolti in violazioni di questa natura; il terzo ha a che fare con l’insieme

---

5 La poligamia è vietata per legge in Madagascar, anche se talvolta è praticata in alcune regioni costiere dell’isola. Sugli altipiani è estremamente rara.

di “segreti intimi” di coloro che tentano faticosamente di superare lo stigma di queste unioni proibite e che, nel lavoro incessante delle proprie pratiche quotidiane, cercano di ritessere relazioni sociali atte a lenirne gli effetti più gravi e dolorosi.

Concentrandosi sulle storie, le difficoltà e le esperienze di coloro che hanno violato tali interdizioni, questo articolo mostra come le unioni “proibite” non solo contribuiscano a produrre tensioni, conflitti e riformulazioni profonde delle forme di relazionalità locali, ma svelano anche le contraddizioni che emergono tra la necessità di mantenere intatti la “purezza” e l’onore (*baraka*) di un gruppo di discendenza e i principi di inclusività e parentela allargata che sono al centro delle etiche e delle retoriche locali.

### **Un grande segreto pubblico...**

Come sostenuto da Simonetta Grilli e Claudia Mattalucci (2022, p. 196):

La comprensione delle relazionalità contemporanee richiede una pluralità di approcci e una rinnovata attenzione per la diversità delle esperienze, dei contesti, delle condizioni di vita e delle contingenze in cui le persone fanno parentele, coniugata a una prospettiva capace di integrare le osservazioni microscopiche alle dinamiche di più ampia scala e portata che attraversano un mondo sempre più globalizzato.

Nel caso del Madagascar, il concetto che forse più si avvicina a quello di relazionalità così intesa è quello di *fhavanana*, che letteralmente significa “agire come un parente”. Come molti autori hanno evidenziato (Bloch 1971c, Raharilalao 1991, Jackson 2013, Kneitz 2016, Raison Jourde 2016, Desplat 2022), il *fhavanana* è uno dei principi morali cardine, almeno a livello di retoriche pubbliche e politiche, sui cui si dovrebbe costituire una qualche, non meglio specificata, “identità malgascia” e richiama i valori di fratellanza, amicizia, amore che dovrebbero travalicare i confini della parentela più strettamente biologica per includere a cerchi concentrici gli abitanti di uno stesso quartiere, villaggio o regione, fino a comprendere i malgasci tutti. Si tratta di un principio che ha una storia lunga e che nel tempo è stato inglobato all’interno tanto delle morali cristiane locali (cattoliche e non) quanto delle ideologie politiche di stampo marxista e/o nazionalista che, almeno fino agli Novanta del secolo scorso, hanno rappresentato le principali cornici politiche del Madagascar post-indipendenza (Gardini, 2020a). Oggi è una delle parole che compare nel motto dello stato malgascio ed è spesso evocata dai miei interlocutori quando si vuole sottolineare il principio alla base dell’aiuto reciproco, dello scambio di doni, degli sforzi pratici di evitare/sedare possibili scontri o conflitti, delle forme discorsive e verbali indirette volte a evitare che qualcuno possa offendersi e di ogni tentativo di

trovare buone negoziazioni tra interessi opposti (cf. Verne 2022). Amicizie durature, assenza di conflitti, buone relazioni di vicinato, forme di mutuo aiuto tra non parenti: tutto questo rientra all'interno del *fhavanana* ed è pensato come sua diretta conseguenza.

Ciononostante, come spesso sottolineato dalla ormai consolidata letteratura sull'argomento (ad esempio, Ramamonjisoa 1984, Rakoto 1997, Freeman 2013, Regnier, Somda 2019), i principi pubblici e condivisi del *fhavanana* stridono quotidianamente con quello che forse è il più importante segreto pubblico di molte regioni del Madagascar: lo stigma che continua a riguardare i discendenti di schiavi, i quali sono spesso considerati come impuri, rozzi, inferiori, volgari, inaffidabili e pronti a vendersi al migliore offerente. Non c'è qui lo spazio per analizzare nel dettaglio le ragioni per cui queste discriminazioni siano sopravvissute all'abolizione coloniale della schiavitù del 1896<sup>6</sup>. È però necessario sottolineare come i termini che definivano i differenti gruppi statutari nelle regioni Merina (*andriana* "nobili"<sup>7</sup>; *hova* gente comune libera; *andevola* schiavi) e Betsileo (*hova* "nobili"; *olompotsy* gente comune libera; *andevola* schiavi) continuino a risultare rilevanti: da un lato, perché l'abolizione coloniale, nel cancellare l'istituzione della schiavitù, ha anche eliminato le modalità di passaggio da un gruppo statutario all'altro (paradossalmente contribuendo a essenzializzare le categorie stesse)<sup>8</sup>; dall'altro perché queste categorie si sono nel tempo caricate di nuovi valori politici all'interno delle arene politiche coloniali e postcoloniali (Randriamaro 1997, 2009; Raison Jourde, Randrianja 2003, Gardini 2015, 2022). Va detto che, in questo processo, anche la categoria di discendente di schiavo si è nel tempo essenzializzata (tant'è che oggi *andevo* significa sia schiavo sia discendente di schiavo), in alcuni casi si è razzializzata (ad esempio ad Antananarivo, dove pelle più scura e capelli crespi sono spesso utilizzati come caratteristiche che rimandano a un'origine servile, nonostante gli schiavi provenienti dall'Africa fossero stati liberati dalla regina del

---

6 Per una storia della schiavitù in Madagascar e della sua abolizione, si vedano ad esempio: Campbell 1981, 1988; Domenichini-Ramiaramanana e Domenichini 1982, Rantoandro 1997, Mosca 1997, Larson 2000. Per un'analisi delle traiettorie sociali degli ex schiavi e dei loro discendenti si vedano ad esempio Bloch 1979; Rakoto 1997.

7 Per quanto ampiamente diffusa, la traduzione di *andriana* con nobili non deve però trarre in inganno: a differenza del contesto europeo, sugli altipiani del Madagascar i "nobili" erano tutti coloro che potevano vantare un qualche grado di parentela con dinastie di sovrani locali presenti o passate. In molti contesti Merina, gli *andriana* arrivavano a costituire un terzo della popolazione e non necessariamente godevano di una condizione economica superiore alla gente comune (*hova* per i Merina).

8 Prima dell'abolizione della schiavitù, *andriana* e *hova* potevano essere ridotti in schiavitù in quanto prigionieri di guerra o razzie o per debiti e crimini di varia natura. Al contempo esistevano procedure legali e rituali che consentivano a un padrone di liberare uno schiavo facendolo uscire – perlomeno formalmente – dalla categoria di *andevo*.

Madagascar circa vent'anni prima dell'abolizione coloniale<sup>9</sup>) e in molti casi si è allargata a comprendere tutti coloro che appartenevano alle fasce più povere della popolazione o che avevano difficoltà a provare le proprie origini nobili e libere, magari perché migranti (Evers 2002, Gardini 2020b). Il fatto che in taluni contesti (come nella capitale Antananarivo) le distinzioni statutarie spesso si sovrappongono a quelle di classe, mentre in altri ci sia uno scollamento profondo tra queste forme differenti di gerarchizzazione sociale, rende la questione ancora più complicata (cf. Bloch 1977, Galibert 2011, Raison Jourde, Randrianja 2003).

La narrazione dominante a livello pubblico sostiene tuttavia che queste discriminazioni nei confronti dei discendenti di schiavi non sussistano e che l'esistenza dei gruppi statutari sia una cosa del passato. Questa narrazione è stata sostenuta non solo dai discendenti di liberi, che così possono presentarsi pubblicamente come animati da valori considerati progressisti ed evitare di offendere vicini di casa, amici, colleghi, conoscenti d'origine servile, ma anche dai discendenti di schiavi, i quali – come in altri contesti africani (Klein 2005, Rodet 2005, Hahonou, Lecocq 2015, Rossi 2009, Bellagamba, Greene, e Klein, eds. 2013, McDougall 2021, Lecocq, Pelckmans 2023) – hanno fatto il possibile per nascondere o cancellare la propria origine servile onde evitare ulteriori discriminazioni. Di fatto, la questione tende a emergere solo in contesti privati, quando ad esempio si ritiene necessario approfondire le origini dell'eventuale innamorato/a di un membro del gruppo di discendenza. In caso di dubbio sull'appartenenza statutaria di qualcuno si preferisce evitare di contrarvi matrimoni e questo crea la necessità per i singoli individui di insistere molto sulla propria origine libera in modo che sia pubblicamente accettata, soprattutto in contesti migratori in cui le forme di inclusione subordinata e di sfruttamento del lavoro nel contesto d'arrivo potrebbero fare scivolare il migrante all'interno della categoria di discendente di schiavi (Gardini 2019, 2020b).

Denis Regnier (2020) ha ben sottolineato come la pressione del gruppo di discendenza (libero o nobile) sulle scelte matrimoniali dei singoli membri dipenda dal fatto che se si cominciassero ad accettare unioni "miste", questo getterebbe ombre sull'onore e il prestigio di tutta la famiglia, minando la possibilità di tutti gli altri membri di contrarre unioni con altri gruppi di discendenza libera o nobile. Questo comporta che lo stigma permanga indipendente dalla condizione economica dei discendenti di schiavi. Molti dei miei interlocutori d'origine nobile sottolineavano come il denaro non potesse "comprare" lo status e che "un *andevo* rimane tale anche se ricco, un

---

9 Sulla liberazione degli schiavi provenienti dall'Africa del 1877 e le loro traiettorie successive, si vedano Domenichini, Ramiamanana 1997, Razafiarivony 2005, Brown 2004. Per un'analisi dei processi di razzializzazione delle categorie statutarie ad Antananarivo: Ramamonjisoa 1984, Ramanantsoa Ramarcel 1997.

*andriana* è *andriana* anche se povero”. Come mi disse Alphonse<sup>10</sup>, membro di una famiglia nobile di Ambositra:

Basterebbe accettare anche una volta sola [di sposarsi con un discendente di schiavi] per instillare il dubbio in tutte le altre famiglie *andriana* che direbbero: “Se quelli hanno accettato di sposarsi con quegli *andevo*, significa che forse *andriana* non sono mai stati”. Non possiamo permetterci una cosa del genere. Nessuno si sposerebbe più con noi.

Al contempo, anche le famiglie d’origine servile hanno poco interesse a sposarsi con persone d’origine libera, da un lato perché un eventuale rifiuto rivelerebbe pubblicamente le proprie origini e dall’altro perché, essendo gli individui liberi estromessi in caso di unioni proibite dalle rispettive famiglie, l’unione non rafforzerebbe il capitale sociale della famiglia d’origine servile. Come affermò Paul<sup>11</sup>, un discendente di schiavi che viveva nei quartieri più poveri di Antananarivo:

Meglio sposarsi tra pari. Se uno dei “quartieri alti” si sposasse con noi, sarebbe tagliato fuori dalla sua famiglia. Non ci sarebbe modo di ottenere aiuto dai suoi parenti in caso di bisogno. Sarebbe una bocca in più da sfamare. Anche se quelli dei “quartieri alti” accettassero di sposarsi con noi, ci troveremmo nella situazione di doverci costantemente vergognare delle nostre origini, della nostra povertà e del fatto che gli altri sono i discendenti dei nostri antichi padroni.

### ... qualche piccolo segreto privato...

All’interno di questo grande segreto pubblico, che tende a riprodurre politiche matrimoniali che salvaguardano e riproducono le distinzioni statutarie, si innestano tuttavia una serie di altri “piccoli” segreti, ben più problematici e di carattere molto più privato: segreti che riguardano il fatto che, al netto delle interdizioni, le unioni “miste” accadono (o sono accadute in passato) e, ovviamente, suscitano scandalo. Come anticipato sopra, ciò che avviene di solito in questi casi è che il membro della famiglia nobile o libera è automaticamente estromesso dalla famiglia d’origine, perdendo di fatto ogni forma di supporto che questa poteva garantire, nonché diritti di accesso alla terra e qualsivoglia privilegio connesso alla sua appartenenza familiare. Non perde il diritto di essere sepolto nella tomba di famiglia, ma questo diritto non si estenderà mai al suo partner o a eventuali figli: cosa che di per sé rappresenta un grosso problema in un contesto in cui si ritiene che sia estremamente importante tenere uniti dopo la morte coloro che hanno vissuto insieme durante la vita (Bloch 1971a, Ottino 1998). Il “ribelle” non

---

10     Conversazione con Alphonse, 65 anni, Ambositra, 2015. In tutto questo articolo faccio uso di pseudonimi per tutelare l’anonimato dei miei interlocutori.

11     Conversazione con Paul, Antananarivo, 26/05/2022.

verrà invitato alle riunioni o alle cerimonie della famiglia e non lo si saluterà per strada. Gli altri parenti faranno il possibile per rendere noto a tutti che “la pecora nera” è stata cacciata. Che l’interdizione sia violata da un uomo o una donna non cambia in alcun modo la gravità del fatto né le misure di esclusione intraprese dalla famiglia.

Questa condizione permane finché chi ha violato l’interdizione non abbandona il proprio partner e gli eventuali figli (ovviamente deve anche divorziare nel caso fosse stato contratto un matrimonio civile tra le parti). In un contesto come il Madagascar, dove la cura dei figli tende a essere scaricata quasi interamente su spalle femminili, è ovvio che la possibilità di perdono tenda ad avvantaggiare più gli uomini che le donne, le quali – anche ammesso che siano reintegrate nelle rispettive famiglie – si trovano poi ad avere figli che non sono riconosciuti come membri a pieno titolo del gruppo di discendenza. È pur vero che in alcuni casi si cerca di trovare una possibile soluzione, che però resta sempre oggetto di nuove rinegoziazioni: è il caso, per esempio, di Aline, una mia interlocutrice<sup>12</sup> di 32 anni, d’origine nobile, che vive nei quartieri alti della capitale e che una decina di anni fa ebbe la malaugurata idea di innamorarsi di un ragazzo dei quartieri bassi e di avere un figlio da lui. Lei fu cacciata dalla famiglia, andò a vivere nella casa dei genitori del ragazzo, qualche anno dopo si separarono e lei – come mi disse – “tornò in ginocchio” dai suoi, pregandoli di riaccogliere lei e il bimbo che ormai aveva cinque anni. Negli ultimi anni quello che si è prodotto è stato una costante e faticosa negoziazione da parte sua con i propri genitori per far in modo che il bambino potesse godere delle stesse opportunità degli altri. Fermo restando che ad oggi non potrà rivendicare diritti sulle proprietà familiari, non potrà usare il cognome della madre e non potrà entrare nelle tombe di famiglia, la donna è però riuscita – anche con l’aiuto della madre, che nel frattempo “si è un po’ addolcita” – a fare in modo che il bimbo andasse a scuola, avesse un tetto e una casa. Come mi disse Aline:

I miei genitori non avrebbero voluto che mio figlio nascesse. Ora però è qua, ed è gentile, obbediente, bravo a scuola, intelligente, allegro. Alla fine, si è fatto voler bene da tutti, anche dai suoi nonni. Io spero davvero che un giorno si dimenticheranno di chi fosse suo padre e potrà essere considerato come uno della famiglia in tutto e per tutto.

La condizione di Aline era tuttavia più l’eccezione che la regola. Nella stragrande maggioranza dei casi da me incontrati, i membri di un nucleo misto coabitavano con i parenti d’origine servile, e questo talvolta generava tensioni tra i membri di queste famiglie e il congiunto d’origine libera o nobile che, pur essendosi innamorato di un “discendente di schiavi”, non necessariamente era al riparo dal riprodurre gli stereotipi del suo gruppo di discen-

---

12      Conversazione con Aline, Antananarivo, 10/5/2023.

denza nei confronti degli altri membri della famiglia del partner. È il caso per esempio di Ando<sup>13</sup>, un ragazzo d'origine libera di Antananarivo che viveva ad Antananarivo nella casa paterna della sua ragazza (di origine servile) da cui aveva avuto un figlio, e che mi diceva: "Io amo mia moglie, ma non sopporto né suo padre né i suoi fratelli. Sono chiassosi, maleducati, mangiano voracemente, si lavano poco...", di fatto elencando tutti gli stereotipi che i discendenti di liberi condividono nei confronti dei discendenti di schiavi. I genitori di Ando avevano interrotto tutti i rapporti con il figlio: solo la sorella minore lo passava a trovare durante le sue frequenti visite nella capitale:

Mia sorella si è affezionata molto a mio figlio. Vuole essere una zia presente, nonostante tutto. Al contempo però i nostri genitori le continuano a dire di provare a convincermi a lasciare mia moglie e mio figlio e tornare a casa. Lei è molto in imbarazzo per questo e abbiamo smesso di parlarne. Forse se io e mia moglie avessimo i mezzi per andare a vivere altrove e da soli potrei riavvicinarmi alla mia famiglia.

Esistono però anche casi in cui una coppia "proibita" ha sufficienti risorse per svincolarsi dal volere delle rispettive famiglie. Sono casi rari, ovviamente, e sono possibili solo per coloro che hanno goduto per lungo tempo di una posizione lavorativa privilegiata. Un esempio è dato dalla storia di Phillippe e Tiana<sup>14</sup>, entrambi sulla sessantina: lui, uno dei pochi discendenti di schiavi che ho conosciuto che fosse orgoglioso della sua origine e non la nascondesse, ha lavorato per anni come funzionario in un Ministero, mentre lei era discendente di nobili appartenenti all'alta borghesia di Antananarivo. I due si sposarono una quarantina d'anni fa contro il volere delle rispettive famiglie ("Al matrimonio c'era solo il prete" mi disse con un sorriso amaro Tiana), qualche anno dopo si comprarono un terreno fuori Antananarivo, dove costruirono casa e la loro tomba di famiglia. Hanno avuto tre figli e ora hanno molti nipoti. Come mi disse Philippe:

Mia moglie ed io siamo l'inizio di una nuova discendenza e non il proseguimento di quella di qualcun altro. È stato difficile all'inizio, ma ci siamo riusciti... questa distinzione tra discendenti di liberi e discendenti di schiavi davvero non ha senso.

Pur non avendo senso per loro, questa distinzione ne aveva per gli altri: infatti due dei tre figli si sono sposati con discendenti di schiavi, mentre il primogenito è emigrato in Francia e si è sposato con una francese, prova che, per quanto si riesca a costituire e a mantenere nel tempo una famiglia cosiddetta "mista", di fatto si è poi risucchiati all'interno delle categorie dominanti. Tuttavia, nel tempo Tiana e Philippe sono riusciti a ritessere un

13 Conversazione con Ando, Antananarivo, 23/05/2022.

14 Conversazione con Philippe e Tiana, Antananarivo, 26/01/2018.



certo grado di relazioni con le proprie famiglie di origine. Come mi disse Tiana:

La ferita si vede ancora, ma dopo la morte dei nostri genitori le cose sono diventate un po' più facili. Ora che è passato molto tempo ci capita sovente di scambiare visite tra me e le mie sorelle e tra Philippe e i suoi cugini. Si mantengono buone relazioni, a volte un po' fredde, ma almeno non si litiga più apertamente.

Esistono tuttavia alcuni rarissimi casi che riguardano unioni miste che, seppure tra mille tensioni e difficoltà, sono state (almeno temporaneamente) accettate. Un esempio è dato dalla storia di Jean<sup>15</sup>, un anziano d'origine nobile a capo di una famiglia di Ambositra, che negli anni Settanta aveva militato in un movimento marxista composto anche da discendenti di schiavi e che in virtù di quella esperienza aveva sviluppato un ampio grado di fastidio nei confronti delle distinzioni statutarie e dello stigma nei confronti della discendenza servile. Nel 2018, Jean aveva concesso al proprio figlio primogenito di sposarsi con una ragazza d'origine servile e ha riconosciuto pieni diritti ai loro figli, anche di accesso alla tomba, pur dovendo fronteggiare l'ira di altri rami della famiglia, i quali temevano che ciò avrebbe macchiato per sempre l'onore del gruppo di discendenza e che gli antenati si sarebbero vendicati. Per evitare quest'ultimo rischio, Jean ha organizzato nel corso degli ultimi anni una serie di cerimonie rivolte in primo luogo agli antenati, ma soprattutto ai vivi, durante le quali ha di fatto tentato di convincere i membri della famiglia che i tempi fossero cambiati, che le interdizioni rispetto all'accesso alla tomba dovessero mutare e che l'onore di un gruppo fosse da vincolare non tanto all'origine, quanto alla sua capacità di promuovere il *fibavanana*. Questa mossa retorica risultava chiaramente strategica, perché nessuno si sarebbe mai sognato di mettere in discussione l'importanza del *fibavanana*. Per ora l'uomo sembra essere riuscito nell'impresa, visto che gli antenati non si sono opposti nei modi classici in cui solitamente si fanno sentire sugli altipiani del Madagascar, cioè attraverso incendi, fulmini, siccità, incidenti, malattie o sogni; così come sembra che i cadetti di altri rami della famiglia non abbiano avuto problemi a sposarsi con altri discendenti di nobili. Tra quelli che ho incontrato, il caso è però l'unico in cui un'unione proibita sia stata in qualche modo normalizzata ufficialmente e lo stesso Jean mi disse che si trattava di un equilibrio molto precario:

Ho dovuto lavorare molto per ottenere questo risultato. Ore e ore per cercare di convincere fratelli e cugini, vivi e morti, della bontà della mia proposta. È stato sfiancante, sia per me che per loro. Ma era importante farlo. La schiavitù è stata abolita più di un secolo fa. Oggi abbiamo altri problemi e l'unico modo per andare avanti è il *fibavanana*. Solo mi fa male pensare che basterebbe un

---

15      Conversazioni con Jean, Ambositra, 30/06/2014 e 06/05/2023.

incidente a qualcuno della famiglia per fare dire ad altri che gli antenati non hanno accettato. Speriamo che tutto vada bene ancora per un po'.

### ...e una serie di segreti intimi

Come si è visto nei casi sopra discussi, alle forme di marginalizzazione che le unioni proibite producono si affiancano però una serie di pratiche (individuali, timide, nascoste) che tentano di ricucire – per quanto possibile – un tessuto familiare profondamente dilaniato dallo scandalo suscitato da queste violazioni. Si tratta di pratiche di fondamentale importanza poiché ricostituiscono (o provano a ricostituire) quell' "infrastruttura sociale" (Simone 2004) che spesso garantisce la sopravvivenza in contesti fortemente caratterizzati da precarie o miserevoli condizioni economiche e da profonde marginalizzazioni sociali. I genitori di Aline che lentamente sembrano cedere agli sforzi della figlia per far riconoscere il bimbo, la sorella di Ando che cerca di mediare tra le istanze dei genitori e il desiderio di essere una zia presente, gli sforzi di Philippe e Tiana per ritessere connessioni con le rispettive famiglie e quelli di Jean per convincere parenti vivi e defunti a modificare le interdizioni, sono tutti esempi che rimandano a una dimensione più intima, all'interno della quale gli individui tentano faticosamente di mediare e trovare una sintesi tra norme etiche e sociali in contraddizione e di ristabilire pratiche di mutua collaborazione. Come mi disse Tiana:

Io ricorderò sempre quella volta che mia sorella, di nascosto, mi abbracciò e mi disse: "Mi spiace per come sono andate le cose: tu sarai sempre mia sorella e i tuoi figli saranno sempre i miei nipoti, nonostante quello che dicono i nostri genitori". Abbiamo pianto tanto quella volta.

O, ancora, si potrebbe citare il caso di Sophie<sup>16</sup>, un'anziana donna d'origine nobile di Antananarivo, che, trovatasi sola all'età di ottantacinque anni, acconsentì a trasferirsi a casa della sua unica figlia, Mihanta, la quale, molti anni prima, era stata ripudiata dalla famiglia perché aveva deciso di andare a vivere con il compagno (d'origine servile, ma più benestante) a Fianarantsoa. Quando incontrai Mihanta nel 2015, la donna mi disse:

Il rapporto con mia madre è cambiato molto da quando sta con noi. Non ci eravamo parlate per anni e chiamava mio marito "quello sporco *andevò*". Ora invece ha cambiato idea, si rammarica di quello che ha fatto e si è affezionata anche a lui, che la tratta con grande gentilezza. Una volta l'ho pure sentita dirgli: "Ti prendi più cura tu di me che i miei figli. Sono contenta che tu abbia sposato mia figlia". È stato il giorno più felice della mia vita!

Questo piano più intimo e nascosto, fatto di tentativi (anche goffi) di ricomporre relazioni spezzate, oltre a essere estremamente significativo su un

16 Conversazione con Mihanta, Fianarantsoa, agosto 2015.

piano personale per i soggetti che hanno violato (o fatto applicare) le interdizioni, può avere anche importanti conseguenze sulle storie di famiglia nel loro complesso. Un esempio di ciò è dato dall'ultimo caso di cui vorrei discutere: si tratta forse del più problematico che ho incontrato e che riguarda una famiglia d'origine libera di Ambositra in cui circola il sospetto – almeno tra alcuni dei suoi membri – che nel passato qualche unione proibita ci sia stata e che alcuni dei corpi contenuti nella tomba di famiglia appartengano di fatto a persone di origine servile. Ovviamente questo non può essere confessato e discusso nemmeno a livello privato: si tratta di dubbi che emergono quando nel ricostruire le varie genealogie familiari ci si accorge della presenza di buchi: ad esempio non si sa molto dell'origine di quella bisnonna che è arrivata da altrove o di quell'antenato che aveva sposato una delle sue mezzadre. Pur avendo intrattenuto con questa famiglia un rapporto quasi decennale, questi dubbi sono stati condivisi con me nel 2023, durante una conversazione con una donna molto anziana della famiglia, la quale mi confessò che il padre – molti anni addietro – le aveva raccontato che almeno in un paio di occasioni le interdizioni non erano state rispettate e che tuttavia questo segreto non poteva in alcun modo essere divulgato nemmeno agli altri membri della famiglia: la questione era stata chiusa molto tempo prima “senza dare troppo nell'occhio” e non doveva avere più importanza. Come mi disse la donna: “La cosa importante ora è mantenere unita la famiglia. È il *fhavanana* che conta”. Se nel caso di Jean precedentemente discusso si era accettato di riconoscere a livello familiare la legittimità di certe unioni in nome del *fhavanana*, in questa storia di famiglia si è invece preferito il silenzio, probabilmente perché il tempo trascorso ha permesso – in certa misura – di consegnare quelle violazioni all'oblio.

Resta tuttavia importante sottolineare il fatto che in certe condizioni sia stato possibile violare le interdizioni senza che questo avesse conseguenze dal punto di vista dell'appartenenza statutaria – e che il grado di segretezza su queste questioni sia tale che molti degli stessi membri di un gruppo di discendenza ne siano all'oscuro. Questo dà ovviamente adito al sospetto che queste violazioni possano essere più diffuse di quanto ci aspetteremmo. Se così fosse, cioè se queste unioni proibite fossero meno eccezionali di quanto ci appare a prima vista, la rigidità delle appartenenze statutarie dal punto di vista delle unioni tra discendenti di liberi e di schiavi dovrebbe essere in parte rivista. Forse il *fhavanana* ha avuto un ruolo superiore a quanto immaginato e in un modo intimo, sotterraneo, carsico, più nelle pratiche che nei discorsi, ha operato come una forza contrastiva nei confronti delle distinzioni statutarie, talvolta erodendo o attenuando dall'interno alcune delle interdizioni a queste connesse. Che il *fhavanana*, oltre ad agire come puntello retorico della costruzione politica di una supposta “identità nazionale”, giochi anche questo ruolo a un livello più intimo e personale non è che una

buona illustrazione di come le dimensioni pubbliche, private e intime che circondano queste questioni si compenetrino a vicenda.

## Conclusioni

“[...] tutto ciò cominciò davvero nei giorni in cui furono fissate le Leggi dell’Amore. Le leggi che stabiliscono chi si deve amare, e come. E quanto.”  
Arundhati Roy, *Il dio delle piccole cose*.

La spessa coltre di silenzi che circonda il tema delle “unioni proibite” sugli altipiani del Madagascar, insieme alla pressoché totale assenza di ricerche sul tema, rende estremamente difficile, se non impossibile, conoscerne la frequenza, così come sapere se siano in aumento o meno. Tanto l’ipotesi che le interdizioni si stiano nel tempo affievolendo (almeno in taluni ambienti sociali), quanto quella per cui queste unioni sarebbero state sempre presenti e inizierebbero a rivelarsi proprio a causa di un maggior interesse etnografico sul tema, restano egualmente valide e meriterebbero ulteriori ricerche. Resta il fatto che, al netto della loro maggiore o minore eccezionalità, queste storie ci raccontano di come l’esclusione e la marginalizzazione sociale provocate dalla violazione dei confini statutari in Madagascar nasconda anche una serie di sforzi per riannodare i fili della relazionalità o forgiarne di nuovi. Si tratta di tentativi che raramente raggiungono i crismi della formalità o una dimensione pubblica ed esplicita, ma che talvolta aprono il campo a radicali ripensamenti dei criteri locali di ciò che dovrebbe essere un matrimonio appropriato o di ciò che l’onore di una famiglia dovrebbe rappresentare.

Concentrare l’attenzione su questi casi non significa, tuttavia, tentare di attenuare retoricamente la pervasività dello stigma associato alla discendenza servile in Madagascar o le discriminazioni che questo comporta, quanto sottolineare come le persone spesso si muovano all’interno di (e cerchino sintesi provvisorie tra) universi valoriali e letture del mondo non necessariamente coerenti e omogenee tra loro né, tantomeno, condivise *in toto* all’interno di un qualsivoglia raggruppamento sociale. Analizzare le discrepanze tra pratiche e discorsi, tra ciò che può essere detto e fatto a livello pubblico e ciò che invece può emergere solo a livello privato o intimo, è forse un buon modo per cogliere queste contraddizioni. Al contempo, attraversare etnograficamente le dimensioni pubbliche, private e intime di queste forme di relazionalità ci consente di dimostrare quanto tutti questi livelli, al netto delle loro differenze, siano culturalmente e storicamente modellati all’interno di arene sociali pervase da tensioni, ineguaglianze e conflitti, così come da tentativi (anche se inefficaci) di ricomposizione sociale.

## Bibliografia

- Althabe, G., (1980), Les luttes sociales à Tananarive en 1972, *Cahiers d'Études Africaines*, 20, 80, pp. 407- 447.
- Bellagamba, A., Greene, S. E., and Klein, M. A., eds. (2013), *The Bitter Legacy: African Slavery Past and Present*, Princeton, Markus Wieners Publisher.
- Bloch, M., (1968), Tombs and Conservatism Among the Merina of Madagascar, *Man*, 3, 1, pp. 94-104.
- (1971a), *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages, and Kinship Organization in Madagascar*, London-New York, Seminar Press.
- (1971b), The Implications of Marriage Rules and Descent: Categories for Merina Social Structures, *American Anthropologist*, 1971, 73, 1, pp. 164-178.
- (1971c), The Moral and Tactical Meaning of Kinship Terms, *Man*, 6, 1, pp. 79-87.
- (1977), The Disconnection between Power and Rank as a Process: An Outline of the Development of Kingdoms in Central Madagascar, *European Journal of Sociology*, 18, 1, pp. 107-48.
- (1979), Modes of Production and Slavery in Madagascar: Two Case Studies, in Watson, J.- L. (dir.), *Asian and African Systems of Slavery*, Oxford, Basic Blackwell, pp. 100-134.
- Brown, M.L., (2004), Reclaiming Lost Ancestors and Acknowledging Slave Descent: Insights from Madagascar, *Comparative Studies in Society and History*, 46, 3, pp. 616-64.
- Campbell, G., (1981), Madagascar and the Slave Trade, 1810-1895, *The Journal of African History*, 22, 2, pp. 203-227.
- (1988), Slavery and Fanompoana: the Structure of Forced Labour in Imerina (Madagascar), 1790-1861, *Journal of African History*, 29, 2, pp. 463-486.
- Carsten, J., ed. (2000), *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Desplat, P., (2022), Facing Familiar Strangers and Potential Friends: Rumours of Betrayal, Ambiguous Friendships and the Dangers of Poison in Urban Madagascar, *Journal of Southern African Studies*, 48, 4, pp. 667-684.
- Domenichini-Ramiaramanana, B., Domenichini, J.P., (1982) Aspects de l'esclavage sous la monarchie merina d'après les textes législatifs et réglementaires, *Omalasy Anio*, 15, pp. 53-98.
- Domenichini, J.P., Ramiaramanana, B.D., (1997), 1877 : une abolition de l'esclavage? in Rakoto, I., ed., *L'esclavage à Madagascar. Aspects historiques et résurgences contemporaines*, Antananarivo, Institut de civilisations, Musée d'Art et d'Archéologie.
- Evers, S.J.T.M., (2002), *Constructing History, Culture and Inequality. The Betsileo in the Extreme Southern Highlands of Madagascar*, Leiden, Brill.

- Fournet-Guérin, C., (2008), La géographie invisible de la ville. L'inscription des castes dans l'espace urbain à Tananarive (Madagascar), in Sechet, R., Garat, I., Zeneidi, D., eds., *Espaces en Transactions*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, pp. 293-304.
- Freeman, L., (2013), Speech, Silence, and Slave Descent in Highland Madagascar', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19, pp. 600–17.
- Galibert, D., (2011), *Les gens du pouvoir à Madagascar. État postcolonial, légitimités et territoire (1956-2002)*, Paris, Karthala.
- Gardini, M., (2015), L'activisme politique des descendants d'esclaves à Antananarivo: les héritages de Zoam, *Politique Africaine*, 140, pp. 23-40.
- (2019), "Sauver les domestiques malgaches à l'étranger". L'appropriation de la rhétorique 'néo-abolitionniste' à Ambositra (Madagascar), *Politique Africaine*, 154, pp. 75-94.
- (2020a), Come sopravvivere nei 'quartieri bassi': etiche ordinarie della solidarietà e del conflitto ad Antananarivo (Madagascar), *L'UOMO. Società, tradizione, sviluppo*, 10, 1, pp.161-184.
- (2020b), The Risk of Sliding Down: Domestic Labour and the Legacies of Slavery in Madagascar', *American Ethnologist*, 47, 3, pp. 264-275.
- (2021), Fear of the Dark: Urban Insecurity and the Legacies of Slavery in Antananarivo, *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*, 10, 1-2, pp. 110-127.
- (2022a), The Chameleonic Nature of Freedom: Notes on the Concept of *Fahafahana* in the Highlands of Madagascar, *Africa: Journal of the International African Institute*, 92, 2, pp. 230-248.
- (2022b), Networks of Solidarity among Former Marxist Activists in the *bas quartiers* of Antananarivo, *Journal of Southern African Studies*, 48, 4, pp. 653-665.
- (2022c), Dove naufragano i futuri passati: tombe di famiglia e desideri di emancipazione sugli altipiani del Madagascar, *Lares - Quadrimestrale di studi demoetnoantropologici*, LXXXVIII, 2, pp. 309-324.
- Graeber, D., (2007), *Lost People: Magic and the Legacy of Slavery in Madagascar*, Bloomington, Indiana University Press.
- Grilli, S., Mattalucci, C. (2022), Parentele del terzo millennio. Un'introduzione, *Rivista di antropologia contemporanea*, 2/2022, pp.181-200.
- Hahonou, E.K., Lecocq, B., (2015), Introduction: Exploring Post-slavery in Contemporary Africa, *International Journal of African Historical Studies*, 48, 2, pp. 181-192.
- Jackson, J., (2013), *Political Oratory and Cartooning. An Ethnography of Democratic Processes in Madagascar*, Oxford, Wiley-Blackwell.
- Kneitz, P., (2016), Introduction : La paix du fihavanana, in Kneitz, P., ed., *Fihavanana – La vision d'une société paisible à Madagascar. Perspectives anthropologiques, historiques et socio-économiques, 2e édition corrigée*, Halle, Universitätsverlag Halle-Wittenberg.

- Klein, M.A., (2005), The Concept of Honour and the Persistence of Servility in the Western Soudan, *Cahiers d'études africaines*. [Online] Consultabile all'indirizzo: <http://journals.openedition.org/etudesafricaines/15018>, pp. 837-838 (Data di accesso: 3 marzo 2019).
- Kottak, C.P., (1971) Social Groups and Kinship Calculation among the Southern Betsileo, *American Anthropologist*, 73, 1, pp. 178-193
- Larson, P.M., (2000), *History and Memory in the Era of Enslavement: Becoming Merina in Highland Madagascar, 1770-1822*, Heinemann, Portsmouth.
- Lecocq, B., Pelckmans, L., (2023), Post-Slavery, *Oxford Research Encyclopedia of African History*, Retrieved 22 Jan. 2024, from <https://oxfordre.com/africanhistory/view/10.1093/acrefore/9780190277734.001.0001/acrefore-9780190277734-e-956>.
- McDougall, A.E., (2021), Introduction: African Cities and Urban Slavery in Historiographical Perspective, *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*, 10, 1-2, pp. 1-45.
- Mosca, L., (1997), La schiavitù e la sua abolizione in Madagascar, *Africa: Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente*, 52, 4, pp. 497-535.
- Ottino, P., (1998), *Le champ de l'ancestralité à Madagascar. Parenté, alliance et patrimoine*, Paris, Karthala.
- Osella, C., (2012), Desires under Reform: Contemporary Reconfigurations of Family, Marriage, Love and Gendering in a Transnational South Indian Matrilineal Muslim Community, *Culture and Religion*, 13, 2, pp. 241-264.
- Raharilalao, H., (1991), *Eglise et fihavanana à Madagascar. Une herméneutique malgache de la réconciliation chrétienne selon Saint Paul 2 Co. 5, 17-21*, Fianarantsoa, Ambozontany.
- Raison Jourde, F., Randrianja, S., (2003), La nostalgie de la monarchie merina, Madagascar (1938-1995), in Perrot, C.H., Fauvelle Aymar, F.X., *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, pp. 429-255.
- Raison Jourde, F., (2016), Avant-propos, in Kneitz P., ed., *Fihavanana - La vision d'une société paisible à Madagascar Perspectives anthropologiques, historiques et socio-économiques, 2e édition corrigée*, Halle, Universitätsverlag Halle-Wittenberg, pp. 7-14.
- Rakoto, I., ed., (1997), *L'Esclavage à Madagascar. Aspects historiques et résurgences contemporaines*, Antananarivo, Institut de civilisations, Musée d'Art et d'Archéologie.
- Ramamonjisoa, J., (1984), "Blancs" et "Noirs", les Dimensions de l'Inégalité Sociale, *Cahiers des Sciences Sociales*, 1, pp. 39-77.
- Ramanantsoa Ramarcel, B., (1997), *Mainty = Andevo*, un amalgame statutaire de l'Imerina, in Rakoto, I., ed., *L'esclavage à Madagascar. Aspects historiques et résurgences contemporaines*, Antananarivo, Institut de civilisations, Musée d'Art et d'Archéologie, p. 147-160.

- Randriamaro, J. R., (1997), L'émergence politique des mainty et andevo au XXe siècle, in Rakoto, I., ed., *L'esclavage à Madagascar. Aspects historiques et résurgences contemporaines*, Antananarivo, Institut de civilisations, Musée d'Art et d'Archéologie, pp. 357-381.
- Randriamaro, J.R., (2009), Aux origines des Zwam: les jeunes de bas quartiers de Tananarive, de l'entre-deux-guerres jusqu'à 1972, in Nativel, D., Rajaonah, F., ed., *Madagascar revisitée. En voyage avec Françoise Raison-Jourde*, Paris, Karthala, pp. 463-478.
- Rantoandro, G., (1997), Après l'abolition de l'esclavage à Madagascar, le devenir immédiat des esclaves émancipés, in Rakoto, I., ed., *L'esclavage à Madagascar. Aspects historiques et résurgences contemporaines*, Antananarivo, Institut de civilisations, Musée d'Art et d'Archéologie, pp. 273-289.
- Razafiarivony, M., (2005), Les descendants des anciens esclaves importés d'Afrique à Madagascar : tradition et réalités, *Journal of Asian and African Studies*, 70, pp. 63-80.
- Razafindralambo, L.N., (2005), Inégalité, exclusion, représentations sur les Hautes Terres centrales de Madagascar, *Cahiers d'Études Africaines*, 45, 179/180, pp. 879-903.
- Razafindralambo, L.N., (2014), Esclavage et inégalités, entre constructions sociales et différences 'naturelles', in Rakoto, I., Urfer, S., eds., *Esclavage et libération à Madagascar*, Paris, Karthala.
- Regnier, D., (2015), Clean People, Unclean People: The Essentialisation of 'Slaves' among the Southern Betsileo of Madagascar, *Social Anthropology*, 23, 2, pp. 152-168.
- Regnier, D., (2020), *Slavery and Essentialism in Highland Madagascar: Ethnography, History, Cognition*, London, Routledge.
- Regnier, D., Somda, D., (2019), Slavery and Post-slavery in Madagascar: An Overview, in Falola, T., Parrott, R.J., and Porter Sanchez, D., eds., *African Islands: Leading Edges of Empire and Globalization*, Rochester, University of Rochester Press.
- Rodet, M., (2015), Escaping Slavery and Building Diasporic Communities in French Soudan and Senegal, ca. 1880–1940, *International Journal of African Historical Studies*, 48, 2, pp. 363-386.
- Rossi, B., ed., (2009), *Reconfiguring Slavery. West African Trajectories*, Liverpool, Liverpool University Press.
- Simone, A., (2004), People as Infrastructure: Intersecting Fragments in Johannesburg, *Public Culture*, 1, 3, pp. 407-429.
- Solinas, P., (2015), *Colore di pelle, colore di casta. Persona, rituale, società in India*, Mimesis Edizioni, Milano.
- Verne, M., (2022), 'On Standby': Malagasy Social Relatedness between 'On' and 'Off', *Journal of Southern African Studies*, 48, 4, pp. 639-652.



# Relazionalità parentale e soggetti fuori norma: riflessioni a partire dalle esperienze delle *fa'afafine* samoane

M. CAROLINA VESCE\*

## Abstract ITA

La letteratura antropologica sulle trasgressioni dei modelli di genere in contesti non occidentali sottolinea il ruolo delle soggettività non-conformi, tanto all'interno della sfera domestica e familiare quanto nei contesti pubblici. Vorrei concentrarmi in questo saggio su alcune riarticolazioni delle configurazioni parentali che si generano tra le *fa'afafine* samoane a partire da una prospettiva laterale. Fondando le mie argomentazioni sui dati raccolti durante una ricerca che ho condotto in Samoa tra il 2014 e il 2015, vorrei mostrare come, da un lato, le *fa'afafine* mantengono nei confronti dei propri fratelli gli obblighi e le responsabilità del loro sesso, dall'altro assumono su di sé il carico di cura del genere. Su un piano diverso, la possibilità di costruire comunità domestiche inglobate nelle unità residenziali della famiglia di origine che includano altre *fa'afafine* può riequilibrare il peso di alcuni obblighi sociali, acuendone altri e producendo forme di dipendenza personale.

**Parole chiave:** *Fa'afafine* samoane; Parentela; Siblingship; Responsabilità; Dipendenza.

## Abstract ENG

Gender transgressions in non-Western contexts show the role of non-conforming subjectivities, both in the domestic and family sphere, as in the public sphere. For the purpose of this essay, I would like to assume a lateral perspective to focus on several re-arrangements of parental configurations engendered among Samoan *fa'afafine*. Basing my arguments on data collected during the fieldwork I conducted in Samoa between 2014 and 2015, I would like to show how *fa'afafine* retain toward their siblings the obligations and responsibilities prescribed by their assigned sex, while they take upon themselves the burden of caring as for their gender. In another respect, incorporating non-related *fa'afafine* in their household can rebalance the

---

\* mariacarolina.vesce@unimc.it

weight of certain social obligations while exacerbating others, and producing different forms of personal dependence.

**Keywords:** Samoan *fa'afafine*, Relatedness, Siblingship, Responsibility, Dependency.

## Introduzione

Nel corso degli ultimi decenni si sono moltiplicate le riflessioni intese a focalizzare la riarticolazione delle configurazioni parentali “fuori norma” in contesti sociali diversi<sup>1</sup>. Questi studi si sono concentrati per lo più sui legami di filiazione, sulla genitorialità, sulle famiglie scelte. Si tratta di uno degli effetti, il più lampante forse, dell'impianto ideologico che pervade il concetto stesso di famiglia fondata sul modello monogamico (e patriarcale) finalizzato alla riproduzione. Lo si ritrova anche, paradossalmente, nelle istanze e nelle aspirazioni di quanti quel modello si erano proposti di sfidare, con le proprie esistenze, con i propri corpi, attraverso nuovi modi di fare famiglia (Weston 1991, Grilli 2014, 2019). Il legame tra discendenza patrilineare, proprietà (e trasmissione ereditaria) e modello nucleare monogamico è al centro dell'interesse dell'antropologia almeno dai tempi di Lewis Henry Morgan; il legame, cioè, che fonda quella particolare costruzione sociale naturalizzata che è la famiglia (cfr. i.a. Franklin, McKinnon 2001, Delphy 2021). Le ricerche orientate allo studio della relazionalità parentale nelle società contemporanee sottolineano fino a che punto lo studio antropologico della parentela, inteso in senso “classico”, sia stato complice di questo inganno etnocentrico (Carsten 2000, 2004; Grilli 2019, Grilli, Mattalucci 2022, Strathern 1992), con l'effetto di invisibilizzare e depotenziare altre forme di relazionalità parentale e, in primo luogo, il rapporto tra *sibling* (Alber, Cohen and Tehelen 2013, Carsten 2013, Cruz 2023).

Vorrei concentrarmi in questo articolo sulle forme di relazionalità che si producono entro alcune particolari configurazioni relazionali che coinvolgono le *fa'afafine* samoane, persone di sesso maschile cui, entro certi limiti, è permesso comportarsi e presentarsi “al modo delle donne” (Vesce 2017, 2021; Tcherkezoff 2014, 2022; Schmidt 2016). Associate erroneamente alle soggettività trans nei contesti sociali euro-americani, le *fa'afafine* non aspirano al riconoscimento di un genere diverso dal sesso assegnato alla nascita, ma si limitano ad adottare stili performativi che vanno oltre il binarismo del

---

1 Desidero ringraziare le curatrici del presente numero di *Antropologia* per l'invito a riflettere su questi temi. Il mio più sentito ringraziamento va inoltre ai revisori anonimi. I loro consigli mi hanno consentito di migliorare notevolmente il testo e di riflettere su ulteriori aspetti che, per questioni di spazio, non è possibile affrontare in questa sede. Eventuali imprecisioni sono imputabili a me sola.

modello etero-normativo (Besnier, Alexyeff 2014; Tcherkezoff 2022; Vesce 2017, 2021). Non trasformano, se non raramente, il proprio corpo, né fanno ricorso a trattamenti farmacologici o chirurgici; possono indossare abiti femminili in privato e in pubblico, svolgere ruoli e mansioni considerati appropriati all'altro sesso, sia nelle attività domestiche che in quelle lavorative, e godono quindi di un certo grado di riconoscimento sociale – sebbene limitato a specifiche sfere della vita, entro le quali può essere concessa loro una qualche forma di libertà individuale e purché non si mettano in discussione i principi fondamentali del *Fa'a Samoa*, il modo (o la cultura) samoana. D'altra parte, quella delle *fa'afafine* è esplicitamente e da più parti definita un'identità culturale (SFA 2021, Vesce 2017), una categoria che identifica uno specifico genere indigeno (Driskill *et al.* 2011, Kihara, Mc Mullin 2018).

Nel corso della ricerca sul campo che ho condotto in Samoa tra il 2014 e il 2015 ho avuto modo di confrontarmi a lungo con un nutrito gruppo di *fa'afafine* della *town area* di Apia, frequentandole quotidianamente, partecipando ai loro spazi di vita e raccogliendo le loro storie. A partire da alcune di queste storie e dagli spaccati osservati durante la ricerca vorrei interrogarmi in questo articolo sullo statuto parentale di questi soggetti adottando una prospettiva laterale. Da un lato, infatti, le *fa'afafine* mantengono nei confronti dei propri fratelli e, soprattutto, delle proprie sorelle e dei loro discendenti gli obblighi e le responsabilità del proprio sesso (Vesce 2021); dall'altro assumono su di sé il carico di cura e le responsabilità del genere sentito come più appropriato al sé. Ciò può avvenire, come vedremo, in maniera conforme alle regole del *Fa'a Samoa*, o in modo del tutto slegato dalle norme sociali. Su un piano diverso, la possibilità di dar vita a forme di coabitazione fondate su base amicale o sulla condivisione dell'esperienza di sé come *fa'afafine* redistribuisce il peso di alcuni obblighi sociali, acuendone altri e producendo nuove forme di dipendenza personale.

### ***Samoa o nu'u ua uma ona tofi* – Samoa è un villaggio in cui tutte le posizioni sono state assegnate**

Nella concezione samoana della persona ogni essere umano appartiene ad (almeno) una famiglia (*aiga*)<sup>2</sup>, intesa come un ampio gruppo di (in)dividui che possono tracciare la propria discendenza da un antenato fondatore, mettendosi al servizio (*tautua*) di colui che, temporaneamente, detiene il nome-titolo (*suafa matai*) incarnazione di quell'antenato. Al nome-titolo è legato il diritto alla terra, distribuita tra i membri del villaggio a scopo abitativo e

---

2 È significativo che il termine *aiga* indichi in samoano tanto la famiglia estesa quanto il nucleo familiare ristretto. D'altra parte, non esiste famiglia nucleare se non in relazione alla famiglia estesa, l'una è costitutivamente inglobata nell'altra.

produttivo. Come sottolinea Aiono Fanaafi Le Tagaloa, il regime fondiario del *FaaMatai* è chiaro a riguardo: titolare del diritto di proprietà sulla terra è il nome-titolo, il *matai* che temporaneamente lo detiene è amministratore e protettore della famiglia (Le Tagaloa 2000, p. 97). A dispetto di ciò, fin dalla nascita, la persona samoana si colloca all'interno di un groviglio di connessioni parentali (Refiti 2014, p. 106). Il fatto di risiedere su un territorio specifico, dunque servire un certo *matai* dichiarando la propria adesione alla famiglia di cui questi è guida, non esclude che la persona "appartenga" a più famiglie. Nel presentarsi a uno sconosciuto o a una sconosciuta, che tuttavia condivide gli stessi codici culturali, un samoano o una samoana pronuncerà il proprio nome e cognome, preceduto eventualmente dal titolo *matai*, ed enumererà da un minimo di due a un massimo di otto villaggi di provenienza, a seconda del rango. Si sottolinea in tal modo non tanto l'appartenenza ai villaggi nominati, quanto la serie delle connessioni genealogiche e delle relazioni di cui il soggetto è portatore. D'altra parte, la residenza non rappresenta un criterio prescrittivo o vincolante per il riconoscimento della parentela, al contrario, forme di coabitazione anche prolungata con soggetti esterni alla famiglia sono del tutto comuni in Samoa, nel presente come in passato (Shore 1976, 1982; Tcherkezoff 2003). Non è corretto, di conseguenza, dire che l'*aiga* è un gruppo corporato territorialmente localizzabile: sebbene sia possibile "situare" il gruppo di discendenza in un villaggio specifico, numerose e diverse sono le connessioni che il gruppo stesso intrattiene a livello supra-locale (Shore 1982, p. 145, p. 308 nota 3). Ciò è tantopiù vero in un contesto come quello contemporaneo, in cui la mobilità (transnazionale, tra villaggi, tra distretti e tra le diverse isole dell'arcipelago) rappresenta una realtà incontrovertibile nella quotidianità dei samoani. In ogni gruppo domestico<sup>3</sup> è spesso presente almeno un soggetto esterno alla famiglia, a fronte di un numero variabile di parenti che vivono temporaneamente o stabilmente altrove. Nel corso della ricerca sul campo, io stessa ho fatto esperienza di questa realtà. Durante i primi mesi in Samoa sono stata ospitata da un gruppo di tre ragazze di età compresa tra i 23 ai 35 anni, non legate da alcun vincolo di parentela ma accomunate dalla passione per il calcio, sport che praticavano a livello agonistico. Vivevamo nella casa di famiglia della più grande delle tre, nel villaggio di Moata'a, a pochi chilometri di distanza dal centro di Apia. Due delle mie ospiti erano legate da una relazione di coppia, sebbene non dichiarata né vissuta apertamente, mentre la terza, pur condividendo l'orientamento omosessuale delle altre due, non aveva in quel periodo una partner fissa. Tornerò più avanti sulle obbligazio-

3 Quando parlo di gruppo domestico mi riferisco a un agglomerato abitativo che comprende una o più case, di norma all'europea (costruite su un basamento in cemento, dotate di mura in legno e di un tetto in lamiera) e/o in stile samoano (strutture aperte, generalmente sollevate rispetto al terreno da un basamento in pietra su cui poggiano dei pali di legno che sorreggono un tetto a cupola) e uno spazio dedicato alla cucina interrata (*umu*).

ni prodotte nel quadro di queste forme di convivenza, per ora mi interessa sottolineare, se non l'assenza, la marginalità di una formazione sociale come la famiglia nucleare<sup>4</sup>. D'altra parte, non esiste in samoano una parola che indichi questo concetto differenziandolo dalla forma dominante di famiglia, la famiglia estesa, composta da unità domestiche che riuniscono diverse coppie coniugali, alcune delle quali condividono uno stesso spazio abitativo che, generalmente, vede convivere tre, a volte anche quattro generazioni<sup>5</sup>.

All'interno dello spazio domestico si manifesta con ogni evidenza la dimensione gerarchica e asimmetrica propria della società samoana. Tali asimmetrie corrono lungo gli assi del genere, dell'età, della posizione sociale, del ruolo parentale. Segnano un confine tra bambini e adulti, tra uomini e donne, tra mogli e sorelle, tra coloro che sono stati insigniti di un titolo *matai* e chi invece è al servizio del capo famiglia. Non si tratta in realtà di un semplice rapporto di opposizione, semmai di assimilazione, per cui uno dei due termini della relazione incorpora l'altro, rispetto al quale rappresenta un referente assoluto: le sorelle rispetto ai fratelli, i *matai* rispetto a chi non detiene un titolo ecc. (Tcherkezoff 1993, 2003; Vesce 2021). Come sottolinea Serge Tcherkezoff (2017, p. 9), in Samoa tutte le relazioni sono asimmetriche poiché implicano il rispetto (*fa'aāloālo*) e la capacità di valutare il proprio status rispetto agli altri. È per questa ragione che sarà sufficiente dichiarare i villaggi di provenienza e il nome titolo di afferenza per fornire al proprio interlocutore o alla propria interlocutrice tutte le informazioni necessarie a stabilire le reciproche posizioni entro lo spazio (*va*) che regola la relazione, lo scambio o la comunicazione. Acquisite queste informazioni, la persona potrà assumere la posizione, adottare il linguaggio e le posture più adatte al contesto specifico.

Non sfuggono a queste norme sociali le *fa'afafine*, il cui statuto parentale di fratelli produce responsabilità, obblighi e proibizioni nei confronti delle proprie sorelle in conseguenza della relazione di *feagaiga*, il patto reciproco di rispetto e protezione che lega i *sibling* di sesso opposto (Vesce 2017, pp. 111-113, 2021, pp. 207-210)<sup>6</sup>. Il legame che intercorre tra i componenti di una stessa famiglia è passibile, inoltre, di estendersi a quanti/e appartengono allo stesso villaggio e, in virtù dell'esogamia di villaggio, all'intero paese. Ancora una volta, è la relazione di *feagaiga* a risultare centrale: nel contesto

---

4 Un dato che sembrerebbe confermato non tanto dal numero medio di componenti di un'unità domestica (6.6 stando all'ultimo censimento), ma dall'ampiezza e variabilità della casistica considerata nel modulo dell'indagine censimentaria (cfr: SBS 2022, pp.60-91).

5 Il termine samoano *aiga* rappresenta infatti un referente unico per i concetti di famiglia, famiglia estesa, parentela, parenti.

6 Con il processo di colonizzazione la relazione tra coniugi assume una certa importanza nel contesto sociale samoano, ma ciò non produce un "declassamento" del rapporto tra *sibling* di sesso opposto, come osservato anche da Shoefel (1979, 1995) e Tcherkezoff (1993, 2015).

di villaggio tutti gli abitanti sono, idealmente, fratelli e sorelle (Tcherkezoff 2015, 2017, p. 7).

Come sottolinea Penelope Schoeffel, è a partire da questa relazione che è possibile comprendere i rapporti di genere in Samoa e la gerarchia di posizioni tra le donne a cui si è legati da un vincolo di consanguineità e quelle a cui si è legati per affinità, tra sorelle e mogli in quanto figure discontinue e reciprocamente escludenti (Schoeffel 1979, 1987, 1995, 2014; cfr. anche Tcherkezoff 2015, 2017). Emblematicamente, viene qui a galla la dimensione gerarchica che struttura, a tutti i livelli, i rapporti sociali in Samoa: non una differenza di grado, ma di status, dipendente dal contesto. Seguendo Tcherkezoff (1993), possiamo dire che l'errore (etnocentrico) sta nello stabilire una comparazione tra termini inconciliabili nell'universo samoano perché posti a un diverso livello dell'azione sociale. In questo modo le categorie di genere, per come sono intese nei contesti occidentali euro-americani, risultano ingannevoli perché incapaci di cogliere le traiettorie che orientano le azioni e le relazioni all'interno della società samoana.

Samoa è un villaggio in cui tutte le posizioni sono già state assegnate recita il proverbio citato nel titolo di questo paragrafo. Sono queste posizioni che definiscono le relazioni possibili, collocando il soggetto in un contesto e definendolo a partire dalle connessioni di cui è il prodotto. Non si tratta tuttavia di affermare un ineluttabile destino sociale legato a una posizione o a un ruolo (*tofi*), al contrario, il riferimento è qui allo spazio, inteso come spazio di relazione, che definisce l'identità della persona<sup>7</sup>. Torna utile soffermarsi brevemente sul concetto, già citato, di *va* come spazio che rende possibile la relazione:

non spazio vuoto, non spazio che separa, ma che lega, che tiene insieme entità e cose distinte nell'Unità-che-è-tutto, lo spazio che è contesto, che conferisce significato alle cose. Il significato varia al variare della relazione/contesto (Wendt 1996, pp. 18-19, traduzione dell'autrice).

Spazio di negoziazione della relazione stessa, il *va* è il dispositivo che consente alle *fa'afafine* di vedersi riconosciuta la possibilità di comportarsi "al modo delle donne", senza smettere perciò di essere figli e fratelli, ossia mantenendo gli obblighi e le responsabilità che derivano dal loro status parentale. Il *va* è dunque lo spazio che, mentre consente alle *fa'afafine* di adottare comportamenti e ruoli ritenuti adatti al genere femminile, "impedisce" loro, socialmente e culturalmente, di valicare i limiti entro cui la loro posizione liminale è considerata ammissibile.

<sup>7</sup> Significativamente l'espressione utilizzata per tradurre il concetto occidentale di identità (*fa'asinomaga*, letteralmente, il luogo d'origine dell'essere) è spesso utilizzata anche per tradurre la parola genealogia, termine che tuttavia trova un referente più definito nella parola *faalupega*.

## Famiglie adottive, famiglie elettive

Se il rapporto di coniugio è socialmente e culturalmente secondario alla relazione di *feagaiga* – il patto reciproco di rispetto e protezione tra fratelli e sorelle –, il legame di filiazione rappresenta un requisito importante per la realizzazione della persona. Nel corso della ricerca sul campo, come accennato, ho avuto modo di confrontarmi a lungo con un gruppo di *fa'afafine* che risiedevano nella *town area* di Apia. Tra loro, alcune delle principali esponenti della *Samoa Fa'afafine Association* (SFA), associazione nata nel 2009 con l'intento di promuovere la salute e il benessere delle persone che si definiscono *fa'afafine*, valorizzare le loro esperienze e contribuire, attraverso donazioni e attività di volontariato, alla promozione di una cultura della solidarietà in Samoa.

Significativamente, la mia ricerca ha permesso di restituire quanto già Reevan Dolgoy (2000) aveva testimoniato, anche in relazione alla possibilità che le *fa'afafine* divengano genitori adottivi, tanto con modalità formali che informali. Non si tratta, in questo caso, di forme di coabitazione come quelle a cui ho accennato nel paragrafo precedente e che tratterò più estesamente nelle prossime pagine, ma di affidi temporanei e adozioni vere e proprie, nella maggior parte dei casi interne al gruppo familiare (ivi, p. 194). Tra le *fa'afafine* protagoniste della mia ricerca, Samia<sup>8</sup> testimonia di un'esperienza simile, essendo legalmente madre adottiva di due fratelli che vivono con lei e l'anziana madre in una delle città australiane meta della diaspora samoana. I due ragazzi, che regolarmente tornano in Samoa per far visita ai propri genitori biologici, hanno avuto così la possibilità di studiare *overseas*, educati secondo le regole del *Fa'a Samoa*, ma dispensati dai compiti, dalle incombenze e dalle ristrettezze che caratterizzano l'infanzia sull'isola: dal servire a tavola, a piccoli lavori domestici connotati in termini di genere in maniera più o meno definita.

Quando la incontro – nel 2014 ad Apia – Samia ha cinquant'anni, è legalmente madre di uno dei suoi due figli e in procinto di adottare il secondo, è professionalmente affermata e attiva in difesa delle soggettività LGBTQ+ in campo internazionale. A differenza delle quasi totalità delle *fa'afafine* che ho incontrato durante la mia ricerca sul campo, in giovane età Samia ha scelto di compiere un percorso di affermazione di genere in Australia – dove è legalmente possibile –, trasformando la propria fisicità (i caratteri sessuali primari e secondari) e richiedendo la rettifica del nome e del sesso sui documenti d'identità. Ciò nonostante, mi dice durante un'intervista raccolta ad Apia alla fine di aprile 2014, si tratta di convenzioni:

---

8 D'accordo con la mia interlocutrice, scelgo in questo caso di utilizzare un nome di fantasia per tutelare la privacy dei minori coinvolti.

Il punto non è mai stato il mio genere, ma il fatto di riconoscere il mio potenziale di essere umano, come *fa'afafine* (...). Se prendiamo in conto la definizione occidentale del genere, la gran parte della mia vita l'ho vissuta come donna e la maggior parte delle persone mi identifica come tale, per i miei genitali e per il genere sul mio passaporto... ma è solo un'etichetta, una casella nella quale bisogna inserirsi per rendere più facile la vita in un paese occidentale. Dal mio punto di vista, io sono una *fa'afafine*, la F sul mio passaporto non sta per femmina, è la F di *fa'afafine*.

Il fatto di aver rettificato il proprio sesso ha consentito a Samia di “giocare” con le regole del diritto samoano, che consente a chi compia un percorso di affermazione di genere nei paesi dove è legalmente ammissibile di vedersi riconosciuti i diritti connessi al genere elettivo, come nel caso di matrimoni contratti all'estero o del legame di filiazione adottiva normato a partire da altre legislazioni. Non che il rapporto parentale in questione fosse riconosciuto nel quadro del diritto consuetudinario samoano, al contrario. La letteratura antropologica sulle pratiche adottive nel Pacifico insulare ha ampiamente testimoniato l'importanza di questo istituto nelle società oceaniane (Shore 1976, Young Leslie 2001). Più nel dettaglio, in Samoa l'adozione nel quadro delle relazioni familiari è assolutamente usuale (Shore 1982, Shoefel 1979, 1987; Tcherkezoff 2003), come già accennato, anche nel caso in cui siano coinvolte persone *fa'afafine* (Dolgoy 2000, pp. 192-194).

Tra le protagoniste del documentario *Paradise Bent: Gender Diversity in Samoa* (Croall 1999), Michelle è definita come “neomamma”, ripresa mentre tiene in braccio il neonato che ha legalmente adottato da uno dei suoi cugini, mentre mostra con fierezza il certificato che legittima la sua posizione parentale. A differenza di Samia, tuttavia, non sappiamo se Michelle sia legalmente la madre o, più plausibilmente, il padre adottivo del bambino che sta crescendo con l'aiuto di sua cugina Maxine, anche lei *fa'afafine*. Nell'intervista rilasciata ad Heather Croall afferma: “Sono sicura che mi chiamerà mamma; gli dirò cosa sono e come voglio essere chiamata. Sarà confuso? Non credo!” (ivi, min. 35:28-36:46).

A riprova del forte legame che la lega ai propri figli adottivi, anche Samia sottolinea a più riprese che il termine che questi impiegano per riferirsi a lei è l'appellativo inglese *mum*. La legittimazione della relazione genitoriale attraverso l'utilizzo delle terminologie di parentela rappresenta una forma di riconoscimento per le *fa'afafine*, non solo nel caso di adozioni o affidi. Il fatto, ad esempio, che i propri nipoti utilizzino l'espressione inglese *auntie* per riferirsi o rivolgersi alle proprie zie *fa'afafine* era motivo di grande orgoglio per le mie interlocutrici, che avvaloravano così il riconoscimento del proprio genere elettivo all'interno dei contesti familiari di provenienza. Inoltre, come vedremo nel prossimo paragrafo, le terminologie di parentela sono spesso utilizzate entro quelle conformazioni relazionali indipendenti dai legami parentali di cui sono protagoniste le *fa'afafine*, dove vengono



riproposte, da un lato, per decostruire la normatività del genere come della parentela (Carsten 2004), dall'altro, per creare un ambiente accogliente e familiare che rispecchi i modi e gli stili di vita della società samoana (cfr. Dolgoy 2000, p. 210).

Per tornare alle pratiche di affidamento e adozione da parte di persone *fa'afafine* e prima di guardare alle altre pratiche di relazionalità che ho potuto osservare tra alcune delle protagoniste della mia ricerca, è bene chiarire che le esperienze di Samia e Michelle rappresentano casi esemplari, che non rispecchiano il vissuto della gran parte delle *fa'afafine* che ho incontrato durante la ricerca sul campo. D'altra parte, a rendere plausibili queste riconfigurazioni parentali non è certo la rivendicazione del diritto alla genitorialità per le persone che incarnano esperienze di genere non eteronormative, ma l'ammissibilità di forme di adozione all'interno dello spazio familiare. La maggioranza delle mie interlocutrici, infatti, ha rimarcato la distanza delle esperienze *fa'afafine* dalle esperienze LGBTQIA+ affermatesi nelle società euro-americane a partire dalla seconda metà degli anni '60. Essere *fa'afafine*, in altri termini, è qualcosa di profondamente diverso dall'essere una persona transgender o queer, anche quando si scelga, come nel caso di Samia, di ricorrere ai dispositivi giuridici e/o alle tecnologie biomediche che disciplinano l'affermazione di genere. A definire l'"identità" e l'esperienza *fa'afafine* è piuttosto l'adesione al modello sociale (e culturale) del *Fa'a Samoa*, un modello socio-centrico (Mageo 1998, Shore 1982) che definisce la persona a partire dalle relazioni, dalle connessioni e, di conseguenza, dalle responsabilità e dalle obbligazioni di cui è portatrice.

## Spazi domestici, vissuti, relazionalità

Tra i fondatori della SFA, Tootooali'i Roger Stanley è stato presidente dell'associazione fino alla sua prematura scomparsa, nel gennaio 2018. Roger era una figura maestosa, una matrona<sup>9</sup> dai lunghi e folti capelli biondi, d'aspetto e atteggiamenti spiccatamente femminili. Ci eravamo incontrati a pochi giorni dal mio arrivo in Samoa nel suo ufficio al terzo piano del government building, dipartimento per il turismo, nel centro di Apia. Indossava, come ogni giorno,

---

9 Utilizzo in questo caso l'alternanza di genere così come mi è stata proposta dal mio interlocutore. Tale scelta risiede, da un lato, nella volontà di mantenere fede all'uso che di maschile/femminile viene fatto dalle *fa'afafine* stesse, dall'altro nella volontà di non normalizzare, rendendolo univoco, il genere delle *fa'afafine*. Se alcune delle mie interlocutrici tematizzano l'uso dei pronomi e della flessione di genere femminile, come avviene nei contesti euro-americani, in altri casi tale questione non è avvertita come prioritaria. Roger, ad esempio, nel corso delle nostre conversazioni e delle interviste audioregistrate, utilizzava alternativamente il femminile e il maschile. Ho scelto quindi, controintuitivamente, di mantenere fede a questa prassi.

la sua divisa da lavoro: un *puletasi*<sup>10</sup>, identico per tutte le donne, che richiamava i modi decorativi delle camicie (*elei*) indossate dai colleghi di sesso maschile. Per femminilizzare la propria figura indossava un seno artefatto, che costruiva magistralmente utilizzando delle imbottiture, usava spesso il rossetto rosso sulle labbra carnose, eyeliner sugli occhi e ciglia finte. Quel giorno, ebbe con me un tono assai formale – ricordo perfettamente il senso di frustrazione che provai dopo quel primo colloquio. Roger si era detto ben disposto a facilitare la mia ricerca, ma aveva messo in chiaro una serie di punti: innanzitutto, non me ne sarei andata in giro a estorcere informazioni in cambio di pochi tala a giovani *fà'afafine* “che se ne vanno in giro per la città senza fare niente”; i contatti sarebbero dovuti passare attraverso l'associazione, cioè attraverso di lui; mi impegnavo a contribuire finanziariamente e operativamente alla vita associativa attraverso donazioni e attività di volontariato. Tutto molto ragionevole, se non fosse stato per quel secondo punto che mi aveva comunicato un senso di sorveglianza che il mio interlocutore non avrebbe comunque mai esercitato. Nel giro di pochi giorni entrammo in confidenza e, in breve, divenimmo amiche.

Roger si definiva “una ragazza di città”. Era nato e cresciuto in un villaggio della *town area*, terzultimo degli otto figli di una famiglia *afakasi* (meticcia) di media estrazione. Il padre era un musicista e lavorava nel mondo dell'intrattenimento; la madre era proprietaria di una piccola sartoria, grazie alla quale, rimasta vedova, era riuscita a garantire un'educazione ai suoi figli, facendoli studiare nelle scuole migliori.

Per me è stato più facile – mi dice Roger – forse perché ho sempre vissuto in città. Io sono cresciuta nella mia famiglia nucleare, sono stata cresciuta dalla mia madre adottiva, che è la cugina della mia bisnonna, e lei mi ha sempre supportato, non mi ha mai ostacolata (intervista raccolta ad Apia il 19 aprile 2014).

Dopo la morte della madre adottiva Roger torna a vivere con la sua famiglia d'origine, ma solo un paio di anni più tardi perde il padre. “Sono una vera *fà'afafine* samoana”, mi dice raccontandomi della propria infanzia, del piacere che provava nello svolgere le attività femminili, come spazzare o occuparsi della spazzatura, della complicità con le sorelle e di quando aveva iniziato a provare attrazione per gli uomini più grandi. Costretto a tagliare i suoi lunghi capelli e a indossare l'uniforme maschile, il periodo del College era stato il più difficile, “ma sono sopravvissuta” – mi dice.

È stato allora che ho iniziato... Tra i quindici e i sedici anni, ho iniziato a uscire la sera con altre *fà'afafine*, a bere, a frequentare uomini più grandi... devo ammettere che in quegli anni non ho dato il meglio di me, ma per

10 Si tratta dell'abito “tradizionale” delle donne samoane, introdotto dai missionari e composto di due pezzi, che copre interamente il corpo femminile dal petto alle caviglie.

fortuna sono riuscita a diplomarmi e a vincere una borsa di studio per l'università. (...) E, sai cosa? Sono fiero di me. Sono molto fiero di me perché tra tutti gli otto figli io sono stato l'unico a ottenere una borsa di studio dal governo. I miei fratelli e le mie sorelle, dopo le scuole superiori hanno tutti trovato un lavoro e sono migrati (...) Io invece sono salita per la prima volta su un aereo a spese del governo (ibid.).

A Suva, Roger vive anni intensi, frequenta la University of South Pacific, fa esperienza della propria sessualità, si concede qualche sregolatezza, “senza mai superare i limiti”, specifica, “consapevole di avere un obiettivo”. Dopo la laurea rientra in Samoa e, subito, ottiene un lavoro in ambito governativo che le garantisce una buona posizione economica. La possibilità di fare carriera rappresenta però solo una delle spinte a tornare, la motivazione principale che la porta a questa scelta è la volontà di farsi carico dell'accudimento della mamma.

L'ho fatto soprattutto per mia mamma, è per lei che sono tornata. Perché i miei fratelli e le mie sorelle erano tutti migrati in Nuova Zelanda o in Australia e lei era rimasta sola con una delle mie sorelle. Oggi, prendermi cura di lei è la cosa più importante, consentirle di avere una vita dignitosa, di avere tutto ciò che desidera. È una mia responsabilità (intervista raccolta ad Apia il 28 maggio 2014).

Il senso di responsabilità e l'obbligazione derivante dall'essere l'unica tra i propri *sibling* ad avere una posizione lavorativa in ambito governativo, l'unica a non avere figli né un compagno fisso, rappresentano i fattori determinanti che portano la mia amica *fa'afafine* a scegliere di rientrare in Samoa e farsi carico dell'accudimento dell'anziana madre. In un certo senso, infatti, “ci si aspetta” che un figlio *fa'afafine* assolva a questo ruolo, che resti a prendersi cura dei genitori, al punto che alcuni si sono spinti a sostenere che quella di crescere uno dei propri figli come una *fa'afafine* possa essere una scelta deliberata delle madri samoane (Poasa *et al* 2004, Vasey, Vanderlaan 2007). Facendo leva sul fatto che alcune *fa'afafine*<sup>11</sup> possono riadattare la propria corporeità, i comportamenti e gli atteggiamenti alle aspettative sociali del proprio sesso “di nascita”, questi studiosi hanno insistito sul ruolo della famiglia di origine nell'indirizzare le “scelte” di genere delle persone che si definiscono *fa'afafine*. Si tratta di una tesi ampiamente contestata, tanto nella letteratura scientifica ed etnografica quanto nel discorso comune, che tuttavia ritorna all'interno di numerose rappresentazioni (sensazionalistiche) delle *fa'afafine* samoane a uso delle società occidentali. Come sottolinea Serge Tcherkezoff (2022, pp. 229-244) e come io stessa ho potuto constatare nel corso della mia ricerca sul campo, le *fa'afafine* trovano spesso accoglienza

---

11 Poche, in verità, almeno per quanto ho potuto constatare nel corso della ricerca sul campo.

tra le componenti femminili della propria famiglia, potendo contare sulla complicità delle proprie madri e sorelle. Tuttavia, nessuna evidenza consente di inferire che quella di socializzare al femminile uno dei propri figli sia una scelta delle madri o delle famiglie samoane. Al contrario, emerge dalle testimonianze raccolte come l'atteggiamento di tutela e benevolenza nei confronti dei propri figli e fratelli *fa'afafine* sia dettato più da una concezione della persona come parte di una rete di relazioni e posizioni (sociali e parentali), che dalla possibilità di razionalizzare le "risorse" domestiche o di influire sulla *sex ratio* familiare. D'altra parte, in Samoa, i ruoli sociali e il lavoro di cura non seguono le distinzioni di genere, ma sono differenziati in base all'età: sono i membri più giovani della famiglia, a prescindere dal sesso assegnato alla nascita, ad accudire i bambini più piccoli, a servire a tavola, a occuparsi delle faccende domestiche. La cura degli anziani, pur essendo un compito prevalentemente femminile, segue questi stessi principi. Da questo punto di vista, l'esperienza di Roger è significativa proprio perché consente di apprezzare il peso della parentela sociale nella distribuzione dei ruoli e delle mansioni. Roger, infatti, viveva con la propria madre biologica e il nucleo familiare di una delle sue sorelle, neomamma nel periodo del nostro incontro. Inoltre, ospitava da diverso tempo due amiche *fa'afafine*, "non-parenti" – specificava il mio amico –, le cui esigenze lavorative richiedevano di risiedere in prossimità della capitale.

Un pomeriggio di fine maggio 2014 fui raggiunta da un messaggio di Roger: "Femminelle<sup>12</sup> vieni a casa mia alle 18. Ci prepariamo insieme e poi usciamo. Porta una bottiglia di Red Label e del ghiaccio". L'invito mi colse di sorpresa; ero già stata a casa di Roger, avevo conosciuto sua madre e avevo incontrato Tumui e, in circostanze diverse, Sandora, le due *fa'afafine* che abitavano con lui e la sua famiglia. Era la prima volta però che mi si chiedeva di partecipare a quel rituale di preparazione condivisa che si ripeteva ogni volta che, con le sue (e le mie) amiche *fa'afafine*, Roger aveva in programma di trascorrere la serata in qualche nightclub della capitale, generalmente il venerdì. Uscii di casa con un po' di anticipo, il tempo necessario a raggiungere il villaggio di Siusega, prevedendo una sosta da Liquor Planet, per l'approvvigionamento dei beni richiesti. Tumui si era appostato davanti all'ingresso principale della casa in stile europeo per segnalare al tassista il punto d'arrivo. Nello spazio posteriore all'abitazione, sotto il patio in legno e lamiera, Roger e Vaialia mi aspettavano sedute a un tavolo già imbastito di specchietti, make-up e sigarette. Pochi passi più in là, nello spazio riservato alla cucina interrata (*umu*), Sandora stava preparando *taro* e *breadfruit*. Fui accolta dall'invocazione unisona del mio soprannome, salutai e fui invita-

---

12 Femminelle è il nomignolo (derivato dalle mie pregresse esperienze di ricerca) con cui, fin dai primi giorni sul campo, venivo chiamata dalle mie amiche *fa'afafine*.

ta a sedermi, mentre Tumui scompariva velocemente all'interno della casa per riapparire con un contenitore termico per il ghiaccio, due bottiglie di coca cola in vetro e una pila di bicchieri. Dopo poco ci raggiunse Vaitoaa, chiacchierammo a lungo di molti argomenti, da più frivoli ai più seri, fin quando le mie amiche decisero che era ora di chiamare un taxi per andare “a dipingere la città di rosso”. Sandora venne con noi, Tumui no. “Resta a casa per badare a mia mamma”, specificò Roger.

La spiegazione mi apparve tutt'altro che irrazionale; da quando ero arrivata in Samoa non mi era mai successo di incontrare Tumui in occasioni, per così dire, mondane. Lo vedevo quasi esclusivamente a casa di Roger, tutt'al più capitava di incrociarlo per le strade del centro, in divisa da lavoro. Come Sandora, insegnava in una scuola primaria della *town area*, dove si era trasferito qualche anno prima. Entrambe erano originarie dell'isola di Savai'i, come una parte della famiglia di Roger, ma tra di loro, come accennato, non vi era alcun vincolo di parentela. La presenza in casa di Tumui e Sandora non era solo una presenza “di servizio”, funzionale allo svolgimento delle faccende domestiche e del lavoro di cura di anziani, bambini, o persone non autosufficienti. Assolvere a queste mansioni, per le due *fā'afafine*, non era solo una forma di compensazione o di reciprocità nei confronti della famiglia di Roger, ma innescava dei meccanismi di partecipazione alle vite altrui slegate dal modello genealogico ma non dalle regole sociali della parentela (e della domesticità). Da questo punto di vista, la riproposizione delle terminologie di parentela per riferirsi l'una all'altra è emerso come un elemento dirimente alla comprensione del legame tra le *fā'afafine* incontrate sul campo. Tanto all'interno di configurazioni relazionali non normative come quelle qui descritte, quanto nel quadro di relazioni esclusivamente amicali, che non davano vita a forme di coabitazione o partecipazione delle/alle vite degli altri ho potuto osservare come molte *fā'afafine* si rivolgessero a Roger chiamandolo *mum* o *mummy*, per sottolineare la relazione di rispetto e la “discendenza” dal gruppo fondativo della SFA. D'altra parte, spesso Roger parlava di Sandora o di altre *fā'afafine* più giovani come “*my daughter/s*” riproducendo un meccanismo non estraneo alle comunità LGTQIA+ nei contesti occidentali, entro le quali spesso si innesta come una sorta di domesticazione delle relazioni in termini parentali. L'esternalizzazione delle faccende domestiche e del lavoro di cura a carico di soggetti non appartenenti al nucleo familiare libera, da un lato, il tempo delle *fā'afafine*, creando dall'altro nuove forme di dipendenza personale, normalizzata perché traslata nei modi della parentela. Inoltre, il fatto che Roger fosse insignito di un titolo *matai* poneva un'ulteriore condizione di asimmetria, pur nell'assenza di legame parentale. Nelle occasioni in cui ho avuto modo di confrontarmi con lui, è stato Tumui stesso a rimarcare come siano gli stessi valori che orientano l'agire familiare a imprimere una traiettoria precisa ai comporta-

menti da adottare nella condivisione degli spazi domestici esterni alle reti familiari. Rispetto, reciprocità, responsabilità venivano chiamati in causa quali elementi imprescindibili della relazione, sia nel quadro dei rapporti di parentela che, significativamente, in assenza di tali vincoli. Questi stessi valori, d'altra parte, sono continuamente evocati anche in riferimento all'identità *fa'afafine* più in generale: rispetto, reciprocità e responsabilità nei confronti del *Fa'a Samoa*, del modo o della cultura samoana, che consente alle *fa'afafine* di trovare uno spazio di agibilità nel contesto sociale e familiare e che ciascuno ha il compito di difendere, salvaguardare e valorizzare. In un tale contesto, definirsi *fa'afafine* diviene un atto denso di significati sociali, una responsabilità nei confronti delle proprie famiglie, della comunità, del paese. Un'"identità culturale", quella delle *fa'afafine*, profondamente radicata nel tessuto sociale e perciò parte di quella "famiglia" idealmente unica che è la società samoana.

### **Relazionalità parentale ed esperienze *fa'afafine*: alcune conclusioni**

A partire dalle esperienze di alcune delle *fa'afafine* protagoniste della mia ricerca sul campo in Samoa, le riflessioni che ho proposto in queste pagine sono intese a offrire un quadro, certamente incompleto e non esaustivo, della complessità e iridescenza delle posizioni parentali assunte dalle persone *fa'afafine*. Sottraendo queste esperienze allo sguardo selettivo che ne isola la dimensione di genere, slegandola dal contesto storico-sociale e dalle altre "condizioni" di produzione della differenza – nel caso specifico la posizione sociale e parentale – ho scelto di adottare una prospettiva laterale nel tentativo di guardare alle *fa'afafine* come soggetti che concretamente agiscono entro strutture della relazionalità conformi alle norme, senza però rinunciare a forme di trasgressione, manipolazione, o violazione delle norme stesse. In questo senso, parafrasando Daniel Heath Justice (2008), in queste pagine genere, parentela (o relazionalità) sono pensati più come verbi che come sostantivi "perché in molti contesti indigeni la parentela è qualcosa che si fa più che essere qualcosa che semplicemente è" (ivi, p. 150). L'intento, o l'auspicio, è che le mie riflessioni possano rappresentare un ulteriore tassello per la complessificazione delle forme della relazionalità contemporanea, nella convinzione che, come ha sottolineato Janet Carsten, la relazionalità rappresenti un buon punto di partenza per un'antropologia impegnata a comprendere i modi di concepire e costruire le somiglianze e le differenze.

## Bibliografia

- Alber, E., Cohen, C., Tehelen, T., eds., (2013), *The Anthropology of Sibling Relations. Shared Parentage, Experience, and Exchange*, New York, Palgrave Macmillian.
- Besnier, N., Alexyeff, K., eds., (2014), *Gender on the Edge. Transgender, Gay, and others Pacific Islanders*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- Carsten, J., (2000), *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (2004), *After Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (2013), Afterwords, in Alber, E., Cohen, C., Tehelen, T., eds., *The Anthropology of Sibling Relations. Shared Parentage, Experience, and Exchange*, New York, Palgrave Macmillian, pp. 147-150.
- Croall, H., (1999), *Paradise Bent: Gender Diversity in Samoa*, New York, Film Makers Library Inc. [Online] Consultabile all'indirizzo: <https://archive.org/details/ParadiseBentSamoa> (Data di accesso: 29 agosto 2024).
- Cruz, R., (2023), Kinship and Relatedness as a Vital Lens, in McCallum, C., Posocco, S., Fotta, M., *The Cambridge Handbook for the Anthropology of Gender and Sexuality*, Cambridge, Cambridge University press, pp. 94-125.
- Delphy, C., (2021), *Il nemico principale 1. Economia politica del patriarcato*, Milano, Vanda Edizioni.
- Dolgoy, R., (2000), *The Search for Recognition and Social Movement Emergence: Towards an Understanding of the Transformation of the Fa'afafine of Samoa*, unpublished Ph.D Thesis, University of Alberta. [Online] Consultabile all'indirizzo: <https://www.collectionscanada.gc.ca/obj/s4/f2/dsk2/ftp02/NQ59578.pdf> (Data di accesso: 26 agosto 2024).
- Driskill, Q. L., Finley, C., Gilley, B. J., Morgensen, S. L., eds., (2011), *Queer Indigenous Studies. Critical interventions in Theory, Politics, Literature*, Tucson, University of Arizona Press.
- Drozdow-St.Christian, D., (2002), *Elusive Fragments. Making power, property and health in Samoa*, Durham, Carolina Academic Press.
- Franklin, S., McKinnon, S., eds., (2001), *Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies*, Durham, Duke University Press.
- Grilli, S., (2014), Scelte di filiazione e nuove relazionalità. Riflessioni a margine di una ricerca sull'omogenitorialità in Italia, *Voci. Annuale di Scienze Umane*, XI, pp. 24-42.
- (2019), *Antropologia delle famiglie contemporanee*, Roma, Carocci.
- Grilli, S., Mattalucci, C., a cura di, (2022), Parentele del terzo millennio, *Rivista di Antropologia Contemporanea*, III, 2.
- Justice, D.H. (2008) "Go Away Water!": Kinship Criticism and the Decolonization Imperative, *Reasoning Together: The Native Critics Collection*, Norman, University of Oklahoma Press, pp. 147-168.

- Kihara, Y., McMullin, D. T., (2018), *Samoaan Queer Lives*, Auckland, Little Island Press.
- Le Tagaloa, A. F., (2000), The Rights of the Samoan Child, in Smith, A. B., Gollop, M., Marshal, K., Nairn, K., eds., *Advocating for Children: Internationals Perspectives on Children Rights*, Dunedin, University of Otago Press, pp. 97-108.
- Mageo, J., (1998), *Theorizing self in Samoa: Emotions, Gender and Sexuality*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Poasa, K., Blachard, H. R. and Zucker, K.J., (2004). Birth Order in Transgendered Males from Polynesia: A Quantitative Study of Samoan Fa'afafine, *Journal of Sex and Marital Therapy*, 30, pp. 13-23.
- Refiti, A. L., (2014), *Mavae and Tofiga: Spatial Exposition and the Samoan Cosmogony and Architecture*, unpublished Ph.D. thesis, School of Art and Design, The Auckland University of Technology. [Online] Consultabile all'indirizzo: <https://core.ac.uk/download/pdf/56365375.pdf> (Data di accesso: 10 luglio 2024).
- SBS, (2022), *Samoa Population and Housing Census 2021: Basic Tables*, Apia, The Samoa Bureau of Statistics.
- SFA, (2021), The Protection of the Rights of Fa'afafine/Fa'atama/ LGBTIQ /SOGIESC persons in Samoa. [Online] Consultabile all'indirizzo: [file:///C:/Users/utente/Downloads/SFA\\_UPR39\\_WSM\\_E\\_Main.pdf](file:///C:/Users/utente/Downloads/SFA_UPR39_WSM_E_Main.pdf) (Data di accesso: 26 agosto 2024).
- Schmidt, J.M., (2016), Being “Like a Woman”. Fa'afafine and Samoan Masculinity, *The AsiaPacific Journal of Anthropology*, 17 (3-4), pp. 287-304.
- Schoeffel, P., (1979), *Daughters of Sina: A study of Gender, Power and Status in Samoa*, unpublished Ph.D. thesis, Australian National University.
- (1987), Rank, Gender and Politics in Ancient Samoa. The genealogy of Salamāsina O Le Tafafā, *Journal of Pacific History*, 22, 4, pp. 174-193.
- (1995), The Samoan Concept of Feagaiga and its transformations, in Huntsman, J., ed., *Tonga and Samoa. Images of Gender and Polity*, Christchurch, MacMillian Brown Centre for Pacific Studies, pp. 85-106.
- (2014), Representing fa'afafine: Sex, Socialization and Gender Identity in Samoa, in Besnier, N., Alexeyeff, K., eds., *Gender on the Edge: Transgender, Gay and other Pacific Islander*, pp. 73-90, Honolulu, University of Hawaii Press.
- Shore, B., (1976), Adoption, Alliance and Political Mobility in Samoa, in Brady, I., ed., *Transaction in Kinship: Adoption and Fosterage in Oceania*, Honolulu, University of Hawaii Press, pp. 164-199.
- (1982), *Salā'iula. A Samoan Mystery*, New York, Columbia University Press.
- Strathern, M., (1992), *After Nature. English Kinship in Late Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press.



- Tcherkezoff, S., (1993), The illusion of dualism in Samoa. “Brothers and sisters” are not “men and women”, in Del Valle, T., ed., *Gendered Anthropology*, London, Routledge, pp. 54-87.
- (2003), *Faa-Samoa, une identité Polynésienne (économie, politique, sexualité). L’anthropologie comme dialogue interculturelle*, Paris, L’Harmattan.
- (2014), Transgender in Samoa: the Cultural Production of Gender Inequality, in Besnier, N. Alexeyeff, A., *Gender on the Edge. Transgender, Gay and other Pacific Islanders*, Honolulu, University of Hawaii Press, pp. 115-134.
- (2015), Sister or Wife, You’ve Got to Choose. A solution to the puzzle of village exogamy in Samoa, in Toren, C., Pauwels, S., eds., *Living Kinship in the Pacific*, New York, Berghahan Books, pp. 166-185.
- (2017), The Samoan Village, the Brother-Sister Relationship and the Rule of Exogamy, *The Journal of Samoan Studies*, 7, 2, pp. 6-36.
- (2022), *Vous avez dit troisième sexe ? Le transgenre Polynésien et le mythe occidental de l’homosexualité*, Tahiti, Au Vent des Iles.
- Vasey, P.L., Vanderlaan, D.P., (2007), Birth Order and Male Androphilia in Samoan Fa’afafine, *Proceedings of the Royal Society for Biological Sciences*, 274, pp. 1437-1442.
- Vesce, M.C., (2017), Fa’afafine. Genere, corpo, persona in Samoa, *L’Uomo*, 6, 2, pp. 105-122.
- (2021), Come le donne per sempre fratelli. Tatuaggio, genere, parentela nell’esperienza delle fa’afafine samoane, *Illuminazioni*, 55, pp. 195-232.
- Wendt, A. (1996) Tatauing the Post-Colonial Body, *Sign*, 42-43, pp. 15-29.
- Weston, K., (1991), *Families we Choose: Lesbian, Gay, Kinship*, New York, Columbia University Press.
- Young Leslie, H., (2001) Fosterage in Oceania, in Kamrae, C., Spender, D., eds., *The Routledge International Encyclopedia of Women’s Studies*, New York, Routledge.



# “Ma suo marito dove è?” Connessioni “matrifocalizzanti” fra le maglie della diaspora somala.

FRANCESCA SCARSELLI\*

## Abstract ITA

In questo articolo propongo una riflessione sulle esperienze di madri sole nella diaspora somala, una esperienza molto comune e socialmente accettata all'interno di questa, che illumina processi interessanti legati alle esperienze di mobilità e transnazionalismo. Intersecando le cornici teoriche degli studi sulle diaspore e quelli sulla matrifocalità, mi propongo di riflettere sulle connessioni che si possono rilevare fra l'esperienza della maternità *single* in diaspora e i più profondi e duraturi mutamenti familiari e sociali fra le persone che si identificano come “somale e somali” in diaspora nel mondo.

**Parole chiave:** Matrifocalità, Diaspora, Somalia, Soggettività, Narrazioni.

## Abstract ENG

In this paper I propose a reflection on the experiences of single mothers in the Somali diaspora, a very common and socially accepted experience within the diaspora, which illuminates interesting processes related to experiences of mobility and transnationalism. Intersecting the theoretical frameworks of diaspora studies and those of matrifocality, I propose to reflect on the connections that can be detected between the experience of single motherhood and the more profound and enduring familial and social changes among people who identify as Somalis in diaspora around the world.

**Keywords:** Matrifocality, Diaspora, Somalia, Subjectivity, Narratives.

*Quando tornammo a casa, non trovammo mio padre.  
Se ne era andato. Mia madre si sedette al tavolo della cucina,  
tirò fuori un pacchetto di sigarette e disse:  
“vuol dire che si potrà finalmente fumare in casa”.  
E se ne accese una. (K.M.)*

---

\* francesca.scarselli@unisi.it

## Intrecciando due cornici. Diaspora e matrifocalità<sup>1</sup>.

Il quadro della diaspora somala si presta come un buon terreno di sperimentazione dell'intreccio fra due cornici di lettura dei fenomeni migratori contemporanei, quello che si rifà al *framework* teorico degli studi sulle diaspore e quello che riflette sulle forme di matrifocalità transnazionali attuali (Giuffrè 2016). Il contesto somalo è stato da sempre interessato da una notevole mobilità di persone, merci e simboli. Affacciata sull'oceano Indiano e caratterizzata da una maggioritaria (ma non esclusiva<sup>2</sup>) società pastorale nomade, la Somalia ha da sempre visto le sue genti in movimento (Kleist 2004) fino ad arrivare alla mobilità forzata di massa conseguente allo scoppio della guerra civile degli anni Novanta e agli anni di violenza diffusa e instabilità politica che ne sono seguiti e che in certa misura perdurano<sup>3</sup>. In una sorta di laboratorio di analisi di comunità transnazionali in provetta quella somala è sicuramente una di quelle più pienamente caratterizzate da indicatori di "diasporicità", sia basandosi su definizioni più strette come quella proposta da Safran (1991) fino a quelle più sfumate, ma per questo a mio avviso più interessanti per gli scopi che mi prefiggo (Brubaker 2005)<sup>4</sup>.

In questa ottica, rimanere nella cornice della diaspora, come categoria riferita a pratiche, progetti e istanze piuttosto che ad un "*bounded group*" (Brubaker 2005, p. 15), aiuta a fornire una lente alternativa a quella *state-centred* che vede nell'assimilazione/esclusione le uniche chiavi di lettura dei fenomeni migratori e delle politiche dell'identità. In particolare, riferendomi in questo contesto a percorsi di madri sole in diaspora, la prospettiva diasporica mi permette di allargare l'inquadratura dal piano del "pensiero di stato" (Sayad 2002), che immagina e produce quasi esclusivamente madri vittime da educare e sostenere, al piano dei campi sociali transnazionali, che superano molto spesso queste istanze.

Le valutazioni relative alle persone con un background migratorio dalla Somalia, sebbene siano spesso approssimative e imprecise a causa della com-

---

1 Desidero ringraziare Simonetta Grilli per gli scambi importanti che hanno permesso la riflessione riportata in queste pagine e le/i revisore/i anonime/i per le preziose note. Questo scritto non sarebbe stato possibile senza le lunghe chiacchierate, la partecipazione e la pazienza di Xamdi, Ikran, Fadumo, Xassan, Muna, Xalimo, essendo alcune di queste persone rifugiate, a malincuore non inserisco i loro cognomi per evitare qualsiasi possibilità di identificazione con il testo da parte di persone terze. A loro un mio profondo grazie. *Mahadsanid* a Keynaan, che se ne è andato per sempre all'inizio dell'autunno e a cui devo molte illuminazioni davanti a sonnacchiosi caffè in provincia.

2 Sul dibattito sulla composizione della società somala si vedano i lavori di Ahmed (1995), Lewis (1994, 2002).

3 Per una panoramica sulla questione del conflitto somalo e delle sue evoluzioni si vedano i lavori di Guglielmo (2008, 2009), Lindley (2010), Samatar (1994).

4 Brubaker nel tentativo di proporre un'accezione inclusiva del termine, sintetizza in "dispersion, homeland orientation, boundary maintenance" (2005, p. 5) i tre elementi che una diaspora deve rispettare per essere tale.

plexità e della durata del fenomeno migratorio, riconoscono l'importanza della migrazione somala e delle sue molteplici implicazioni. Questo fenomeno ha portato a definire la migrazione somala come una “*contemporary diaspora*” (Zeleza 2005) che riflette le dinamiche globali e locali di dispersione e mobilità transnazionale<sup>5</sup>. La produzione scientifica sulle ramificazioni della diaspora tocca vari focus, che in questa sede sarebbe troppo lungo ripercorrere, ma tutte evidenziano come quella somala si possa definire una “*nation unbound*” a tutti gli effetti (Bash *et. al.* 1994)<sup>6</sup>.

Una parte di questa riflessione scientifica è legata alle letture dei percorsi migratori attraverso la lente di genere (Dahir 2024, Hopkins 2010, Kleist 2010, Sales, Gregory 1998); fra questi si trovano studi sulle forme di strutturazione familiare transnazionale somala (Al-Sharmani 2010, Degni *et al.* 2006), che nel caso del contesto di riferimento assumono in molti casi le caratteristiche che possono essere indagate tramite la lente della matrifocalità nelle sue varie declinazioni (Salvucci 2022). In questo lavoro, basandomi sulle storie di tre donne somale, Iman, Layla e Fardowsa<sup>7</sup>, madri sole in diaspora, in Europa da lungo periodo, mi prefiggo di intersecare la dimensione diasporica con quella matrifocale per riflettere su come le esperienze di maternità diano forma all'esperienza di diaspora e viceversa.

Sin dai primi lavori sul fenomeno migratorio somalo letto in chiave di genere si evidenziava il ruolo delle *single mothers*, nella maggior parte dei casi riflettendo un orientamento che vedeva la famiglia monoparentale a conduzione femminile come “pregiudizievole” di problematicità, poi ampiamente criticato nelle letture recenti del concetto di famiglia matrifocale (Salvucci 2022, p. 308). Affi in un contributo del 1997 parla addirittura del “*single mother phenomenon*” riferendosi ai percorsi delle madri sole somale rifugiate in Canada a seguito dello scoppio della guerra civile negli anni Novanta, termine che è rimasto costante nei *somali studies* che riflettono sulla mobilità transnazionale delle donne somale (Abdi 2014, Decimo 2007)<sup>8</sup>.

---

5 Per rendere l'idea della dimensione del fenomeno basti pensare che per una ventina di anni la Somalia è stata fra i primi tre paesi da cui provenivano persone richiedenti asilo nel mondo e su una popolazione di circa 4 milioni di persone nei primi anni Duemila, circa 2 milioni erano fuoriuscite dal paese nel corso degli anni dallo scoppio della guerra civile (report UNHCR 2009).

6 A titolo esemplificativo si veda Kleist (2004).

7 Iman è una donna di 37 anni che risiede in Inghilterra, Layla è una donna di 39 anni che risiede in Germania, Fardowsa è una donna di 60 anni che risiede in Italia. I nomi utilizzati sono pseudonimi. Il presente contributo nasce da svariate conversazioni e incontri tenuti con le tre donne, in presenza e on line. I brani di interviste riportati nel testo risalgono a quattro conversazioni registrate fra l'estate del 2023 e la primavera del 2024 tenute on-line in video chiamata (Iman e Leyla) e in presenza in Toscana (Fardowsa).

8 Consapevole della problematicità dell'utilizzo della definizione “*single mothers*” per definire le esperienze delle donne che incontriamo in queste pagine (sono esperienze di maternità nate all'interno di matrimoni) decido consapevolmente di utilizzarlo rifacendomi

In particolare, lavori come quelli di Kleist (2010) e Abdi (2014) riflettono sui cambiamenti nelle relazioni di genere legati ai decenni di migrazioni dalla Somalia e ai differenti contesti di approdo. Abdi problematizzando la dicotomia *empowering/disempowering* che caratterizza alcune delle letture dei percorsi migratori femminili, evidenzia come questi creino tensioni di genere e conflitti familiari in base ai contesti di provenienza e di approdo e soprattutto come questi percorsi migratori contestino ma al contempo mantengano la struttura e le relazioni di genere precostituite. In particolare, Abdi (2014, p. 461) ci ricorda che una visione dei processi migratori come esclusivamente emancipatori per le donne si basa sull'assunto aprioristico che le società di approdo siano portatrici di opportunità e valori "migliori" rispetto a quelle di appartenenza<sup>9</sup>. In questo processo vengono oscurate le *agency*, o meglio le forme di presenza (Beneduce, Taliani 2021), delle persone migranti e le gerarchie di genere presenti nelle società di approdo come in quelle di partenza<sup>10</sup>. Il rischio è quello di creare una "*average third-world woman*", caratterizzata da: "una vita essenzialmente tronca, basata sul suo genere femminile (leggi: costretta sessualmente) e sul suo essere "terzo mondo" (leggi: ignorante, povera, non istruita, legata alle tradizioni, domestica, orientata alla famiglia, vittima, ecc.)" (Mohanty 1984, p. 337, traduzione mia).

Proprio nell'ottica di mantenere il focus sulle agentività/presenze delle donne somale in diaspora, non mi addenterò in questo scritto in una riflessione sui percorsi e sulle fratture con i sistemi di accoglienza di donne madri migranti rifugiate in Europa, per cui rimando alla letteratura esistente<sup>11</sup>. Mi concentrerò sulle articolazioni nell'immaginario diasporico dell'esperienza matrifocale, intesa come legata ad un passato e un presente in forte dialogo. Nelle esperienze qui incontrate le gerarchie di genere che si riflettono in una struttura parentale patrilineare e patriarcale come quella somala, sono spesso intersecate da pratiche matrifocali diasporiche che si riallacciano ad un contesto di partenza in realtà già fortemente tale. A dispetto della visione esterna, queste donne sole con figli e figlie non si percepiscono come una anomalia nel panorama della cultura di diaspora somala. Anzi, per certi

---

all'uso che ne fa Affi (1997), proprio riferendosi a madri somale sole in diaspora, facendola qui dialogare con una lettura matrifocale. Mi ripropongo di approfondire in futuro la presenza di scelte procreative individuali da parte delle donne somale in diaspora effettuate tatticamente in una cornice di monogamia seriale che le possa legittimare socialmente.

9 Si vedano le due posizioni diametralmente opposte di Berns McGown (1999) e la stessa Abdi (2007). Mentre la prima vede la diminuzione della religiosità fra le donne rifugiate somale in Europa e in Nord America come forte indicatore di emancipazione, la seconda vi rileva un tratto di *disempowerment* femminile.

10 Su questo tema si veda il lavoro di Pinelli sulle donne richiedenti asilo e rifugiate (2017).

11 Si veda Grant e Guerin (2019), Marabello (2023), Quagliarello (2019), Taliani (2019).

versi, come dimostreranno le vicende delle tre donne che conosceremo nelle pagine che seguono, l'essere madri sole diviene un vero e proprio paradigma del *somalinimo*<sup>12</sup>. Le soggettività femminili che emergono sono posizionate su quella che Dahir definisce come “dual somali-western womanhood” (2024, p. 1616) evidenziando la natura contestuale e non sempre pacificata delle identità diasporiche.

In questo scritto piuttosto che riferirmi alle storie delle tre protagoniste Iman, Layla e Fardowsa esclusivamente come a quelle di *single mothers*, utilizzerò quindi la definizione di donne inserite in un sistema parentale matrifocale, inteso nell'accezione di Tanner come un *kinship system* in cui il ruolo della madre è “*strutturalmente, culturalmente e affettivamente centrale e questa centralità multidimensionale è legittimata*” (1974, p.132, trad. mia). Proprio nello spostare l'accento dalla dimensione individuale (*single mother*) tipica per esempio degli approcci dei vari *welfare* dei paesi di approdo, a quella relazionale e collettiva (sistema di parentela matrifocale) possiamo cogliere la dimensione della portata innovativa e creativa dei vissuti di queste donne che affondano le proprie radici in un *continuum* con il passato e che propongono una visione della maternità diasporica come fortemente dinamica e relazionale.

Sin dai primi passi nella diaspora somala<sup>13</sup> sono stata colpita dalla presenza di nuclei parentali, anche transnazionali, che ruotavano intorno a figure femminili, madri, nonne o sorelle. Che fossero nuclei monoparentali in migrazione con capo-famiglia<sup>14</sup> donna, che fossero reti parentali sorrette da donne imprenditrici in diaspora, le strutture familiari che andavo conoscendo si caratterizzavano per il ruolo centrale delle donne, a dispetto di (quasi) tutto quello che avevo letto sulla struttura patrilineare e patriarcale delle famiglie e delle ideologie genealogiche somale. Nei movimenti migratori secondari<sup>15</sup> che portavano le donne a essere spesso beneficiarie di sistemi di accoglienza come quelli del Nord Europa in cui queste, in quanto madri,

---

12 Con *somalinimo* si intende l'essere somali/e. Il termine definisce l'essenza dell'identificarsi con un background somalo, per riferimenti di lingua, cultura, appartenenza geografica (diasporica e non), religiosa, sociale. Ho spesso riscontrato il riferimento a questo termine fra le persone in diaspora per definire le caratteristiche della propria appartenenza, con accenti diversi su una dimensione piuttosto che un'altra. Per una riflessione interessante sul *somalinimo* femminile in diaspora si veda Mohamed (2017).

13 Sono entrata in contatto con persone appartenenti alla diaspora somala nel 2008 collaborando con una organizzazione non governativa. La mia esperienza si è poi trasformata in un percorso di ricerca confluito nella tesi di dottorato “Titanic Tahrrib. Pratiche, poetiche e politiche fra i rifugiati somali a Firenze” discussa nel 2013. Attualmente continuo a frequentare il mondo della diaspora, da una parte per scopi di studio, dall'altra ormai per motivi personali legati alle relazioni intessute.

14 Uso questa espressione perché è quella usata da molte delle mie interlocutrici.

15 La migrazione somala si caratterizza per una forte mobilità secondaria per motivazioni che è troppo complesso qui riportare, si vedano Horst (2006a) e Ciabbari (2023)

acquisivano un potere economico maggiore dei padri grazie ai sussidi, assistevano allo strutturarsi del nucleo familiare quasi esclusivamente intorno alle madri a seguito di divorzi, scompaginando, a un occhio frettoloso, quelli che erano gli equilibri di genere di partenza. Questo squilibrio e la frustrazione che ne consegue per gli uomini somali in diaspora è stata trattata nei *somali studies* come causa del cambiamento degli equilibri di genere nella struttura classica della famiglia somala (Affi 2004, Haga 2014)<sup>16</sup>.

La struttura della parentela somala è stata classicamente descritta come basata su clan patrilineari<sup>17</sup>. All'interno di questa monolitica lettura del sistema parentale somalo, convivono da sempre nelle pratiche strutturazioni eccentriche connesse all'importanza delle figure legate al ramo femminile della famiglia, materializzate per esempio nell'importanza della *habaryar* (letteralmente madre piccola, termine che si riferisce alla zia materna) come figura di riferimento nella crescita di molte persone provenienti dalla Somalia. A dimostrazione del ruolo centrale delle donne nelle articolazioni familiari in Somalia sono state studiate, per esempio, forme di imprenditoria familiare legate al ramo materno che evidenziano come le alleanze spesso possano incarnare declinazioni della parentela diverse rispetto alla narrazione *mainstream* (Besteman 1995).

Molte delle storie che ho ascoltato negli anni di frequentazione della diaspora sono legate a figure di donne capo-famiglia che, a seguito della scomparsa dei mariti per decesso nel periodo del conflitto, migrazione o prigionia politica, sono divenute gli unici riferimenti per nuclei parentali anche estesi. In questo senso il contesto della diaspora somala si avvicina molto a quello descritto da Vignato nella Aceh post conflitto e post tsunami dove le vicende delle protagoniste si stagliano su quello che l'autrice definisce un "*motherly landscape*" (Vignato 2020) che, nel caso della diaspora somala, si struttura su una ideologia parentale patrilineare e patriarcale. Proprio su un *motherly landscape* si posizionano le figure di Iman, Layla e Fardowsa, che pur essendo caratterizzate da vicende biografiche profondamente diverse, sia per generazione che per capitali messi in gioco, possono aiutarci a entrare nella matrifocalità della diaspora somala. Seguendo le vicende e i pensieri delle tre protagoniste di questo scritto, il mio intento non è riprodurre nuove figure eroiche della diaspora al femminile, in un discorso sull'Altra che "*annulla e cancella*" (hooks 1998, p. 71), in quanto è innegabile il portato di dolore e peso in termini di vita di queste biografie. Tuttavia, seguendo Chakrabarti (1998), e rifacendomi alle *minority histories*, con i loro *subaltern*

16 In generale sulla percezione dell'umiliazione da parte di rifugiati e rifugiate somale si veda Fangen (2006).

17 I clan patrilineari si strutturano su *qabil* che formano l'articolazione della società somala ancora oggi. Non entro in merito al dibattito sul *qabil* contemporaneo per motivi di spazio e pertinenza. Si vedano i lavori citati in precedenza sulla strutturazione sociale somala. Sulle riarticolazioni in diaspora nell'uso del *qabil* si veda Bjork (2007).



*past*, di Iman, Layla e Fardowsa, è possibile delineare le storie che si annidano nei margini e che testimoniano lo scarto fra i sistemi di *relatedness mainstream* (in questo caso quelli patrilineari dei contesti di partenza ma anche quelli “welfarizzati” dei contesti di approdo) e quelli praticati.

### **Iman e Layla, le titanic.**

Stiamo chiacchierando da molto al telefono e Iman mi dice che deve chiudere perché stanno arrivando le amiche della madre per il consueto *shaai* del pomeriggio e lei deve fare i convenevoli di “padrona di casa”. Prima di chiudere le chiedo cosa dicano le anziane signore somale del fatto che lei sia una madre sola, dopo il precoce divorzio dal marito, e lei con una naturalezza disarmante mi risponde “niente, *walalle*<sup>18</sup>, cosa mi dovrebbero dire?”

Ho conosciuto Iman e Layla quando erano arrivate da pochi anni in Italia, attraverso la rotta libica. Erano due rifugiate somale, due titanic<sup>19</sup>. Vivevano fuori dai progetti di accoglienza. Estremamente diverse per tipo di percorso in Italia e scelte lavorative e abitative, condividevano una forte amicizia nata per caso in una città toscana. La loro frequentazione e l’amicizia nata fra di noi in seguito, mi hanno permesso una approfondita riflessione sugli snodi dei percorsi diasporici negli spostamenti secondari delle titanic in Europa dopo la *refugee experience* italiana. Entrambe sono due donne al centro di nuclei familiari matrifocali.

Iman era madre già al tempo del suo arrivo in Italia come richiedente asilo, aveva dovuto lasciare sua figlia con la nonna, sua madre, in un villaggio rurale della Somalia del nord. Già all’epoca si stava occupando delle pratiche per ricongiungere la figlia in Italia, percorso lungo che si è concluso molti anni dopo, quando ormai Iman era divenuta cittadina italiana. Dopo l’arrivo della figlia ormai adolescente e l’acquisizione della cittadinanza, con un lavoro stabile e una casa in affitto, Iman sbaraglia tutte le carte in tavola (per lo meno per chi non è immerso nelle dinamiche di estrema mobilità della transnazionalità somala) e lascia l’Italia per trasferirsi in Inghilterra e iniziare tutto da capo. Qui si sposa con un uomo somalo della diaspora (aveva divorziato dal padre della prima figlia da anni) e diviene madre nuovamente e dopo poco, nuovamente divorzia, divenendo una delle numerose *single mothers* somale presenti nella comunità transnazionale. Il suo nucleo

---

18 *Walalle*/Sorella, è l’appellativo con cui ci si rivolge anche ad amiche, oltre che alle sorelle di sangue.

19 *Titanic* è il nome con cui, nell’ambito della diaspora somala, vengono definiti coloro che sono giunti in Italia via mare. Si contrappone a “vecchie lire”, che indica la prima generazione della diaspora, giunta in Europa attraverso borse di studio, permessi per lavoro o ricongiungimenti. Ho analizzato le articolazioni fra queste due generazioni della diaspora nella mia tesi di dottorato.

familiare si ricostruisce intorno ad una rete matrifocale interna alla sfera domestica, in quanto vive con sua madre (anche lei ricongiunta) e le due figlie (una adolescente e una neonata) ma anche esterna, in quanto risiede in un quartiere abitato quasi esclusivamente da nuclei familiari somali, per larga parte caratterizzati da capo-famiglia donne:

... qualsiasi signora che viene a casa mia ha figli divorziati, li vede in casa sua... non è una disgrazia altrui... quindi la accettano facilmente... è normalissimo, anzi ho notato che è inusuale vedere una famiglia completa... cioè padre, madre e figli. Per esempio, in questo palazzo dove abito io, sono 15 piani, siamo tutti somali, conosco una famiglia sola che è una coppia che stanno insieme. Ieri è venuta a trovarmi questa ragazza e gli ho chiesto da quanto state insieme e lei "mio marito è arrivato nel 2019" e io proprio... (ride) "ma come, così tantoooo?" (Iman)

La rete parentale e amicale di Iman è caratterizzata da una forte matrifocalità, cosa che emerge quando mi parla della situazione delle sue cugine, nate in Inghilterra e tutte madri sole in seguito a divorzi precoci:

... mia cugina ha tre figlie, davvero super smart, come dicono qui, sono nate qui, la loro mamma è nata qua... ovviamente la mamma è divorziata dal babbo... e loro nel giro di pochi anni si sono sposate, hanno fatto figli, ma oh... tutte e tre sono divorziate. Praticamente subito. Lavorano e sono da sole. Non sono tornate a casa della madre, la madre si è sposata con un altro da poco... sono adulte ormai... comunque qui c'è una autonomia abitativa ed economica, nessuna madre adesso quando il matrimonio fallisce torna dalla famiglia, piuttosto il marito va via di casa, le case sono dello stato. (Iman)

Anche Layla è stata rifugiata in Italia per una decina di anni, *single* per scelta per molto tempo, quando le chiedevano perché non si sposasse pur avendo molte proposte, rispondeva che doveva pensare ancora a sistemare la sua famiglia in Somalia. Lavorando come assistente domiciliare ha aiutato molti familiari ad arrivare in Europa, in particolare la madre che attualmente risiede in un paese del nord. Finita questa opera di ricostruzione familiare transnazionale europea, si è dunque sposata e ha avuto due figlie. Si è poi separata dal marito e, anche lei come Iman, si è trasferita in un altro paese europeo dove sta crescendo le due figlie da sola.

Occorre rilevare che Iman e Layla sono cresciute in Somalia in nuclei familiari strutturati quasi esclusivamente sulle figure materne. Entrambe, infatti, sono orfane di padre dalla tenera età, come racconta Layla:

Io sono stata cresciuta da mia mamma, mio babbo è morto quando avevo solo 3 anni. È morto giovane, non aveva nemmeno 30 anni quando è morto. Eravamo 5 figli e lei non si è mai risposata, davvero! Sono cresciuta con questa mamma (...), perché lei aveva un banco di frutta e anche noi

vendevamo, la portavamo a casa, c’era la guerra e ci spostavamo di mercato in mercato, in un anno non siamo mai rimasti nello stesso posto. (Layla)

Molti dei nuclei familiari che ho conosciuto negli anni di frequentazione della diaspora possono essere definiti come nuclei matrifocali caratterizzati da una vera e propria assenza delle figure paterne<sup>20</sup> per questioni legate ai lunghi anni di conflitto e migrazione che hanno interessato la Somalia. Iman definisce la “matrifocalità” come un tratto distintivo caratteristico della “famiglia somala”:

... ma ti dico, credo che sia anche un po’... la madre sola che gestisce i figli è una cosa un po’ somala... anche la generazione di mia mamma... i padri erano assenti... con i cammelli, o morti, o a lavorare... la maggior parte degli uomini non erano a casa... anche prima non partecipava alla cura dei figli, la cosa che è nuova adesso è il divorzio, che è talmente facile divorziare... che è normale, fa parte della vita. (Iman)

Le parole di Iman ci riportano al fatto che quelle sulla famiglia sono rappresentazioni sorrette da discorsi che vengono interiorizzati nella socializzazione e poi riprodotte nelle pratiche (Grilli 2019) e nel caso delle madri sole somale divengono narrazioni del passato che “normalizzano” una esperienza attuale vista come in una sorta di continuità identitaria con le proprie madri. La monogamia seriale che caratterizza da sempre il contesto somalo (Grilli 1995), in diaspora si accentua e diviene parte delle ricomposizioni familiari possibili e socialmente accettate (ripensiamo alle anziane signore che non mostrano alcuna perplessità davanti alla nuova famiglia di una giovane donna che vive con le sue due figlie, avute da uomini diversi a seguito di tre matrimoni e attualmente single).

### **Fardowsa, la vecchia lira.**

Fardowsa è una donna arrivata in Italia negli anni Ottanta, grazie a una borsa di studio. Altamente istruita, le si preannunciava un futuro “dirigenziale” in Somalia, se non fosse rimasta bloccata in Italia allo scoppio della guerra civile. Anche lei è una donna divorziata che ha cresciuto da sola due figli in diaspora. La sua vicenda è per molti aspetti molto diversa rispetto a quelle di Iman e Layla in quanto Fardowsa è giunta in Italia con un visto per studio negli anni Ottanta, parlava fluentemente italiano avendo studiato in questa lingua già nel contesto di partenza, apparteneva a una famiglia benestante di

---

20 Ricordiamo che l’assenza della figura paterna non è condizione necessaria e sufficiente per definire una struttura familiare come matrifocale, anzi focalizzarsi su questa non è che l’esito di un pregiudizio etnocentrico sulla composizione della famiglia euro-americana che inficia secondo alcune autrici la riflessione sulle strutture matrifocali (Blackwood 2005).

Mogadiscio abituata alla mobilità e al plurilinguismo. Fin qui il confronto fra le esperienze di queste donne rispetta il canovaccio della frammentazione in chiave generazionale della diaspora somala, cosa che Fardowsa evidenzia molto bene quando descrive il motivo dei numerosi divorzi sopraggiunti fra i suoi coetanei dopo l'impossibilità di rientrare in Somalia<sup>21</sup>:

... il divorzio è di più fuori per una semplice cosa... specialmente i primi che siamo arrivati qua. Magari reggeranno quelli che arrivano ora... come si chiamano... i titanic... può darsi che in qualche maniera tengano, ma a noi è successo un dramma... noi della lira... un dramma fortissimo (...) i mariti nostri erano ragazzi che lo stato ci ha speso addosso, avevano o si profilavano un futuro molto bello, una moglie bella che ha studiato quanto lui, una laurea o almeno le superiori. Essere un padre come lo era stato il suo, con un bel salotto e gli amici. Veniamo fuori... la vita è diversa, non sboccano, i loro studi non valgono... si perdono... al primo momento che c'è un problema familiare grosso, la famiglia si sfascia... la guerra fuori ci ha toccato peggio... era meglio se si rimaneva... quando sono venuta non c'era la guerra... quelli che abbiamo avuto più problemi siamo noi, quelli che uno stato ci ha speso tanto... e poi fuori... un astio... (Fardowsa)

È importante soffermarsi sulla questione del divorzio, esperienza su cui non viene proiettata nessuna rappresentazione legata a un qualche "fallimento" della propria parabola familiare, ma anzi, seppur descritto come un momento di dolore nella propria biografia, viene rievocato come una delle tappe in cui le identità di madre e donna si affermano e si inseriscono in un panorama culturale di riferimento che non stigmatizza questo evento:

Diciamo, un divorzio non è mai una cosa piacevole, sia quando siamo a casa nostra e quando siamo all'estero, la ferita ce l'hai, è bruttissimo, specialmente se ci sono i figli, perché se non ci sono i figli ti rifai subito una vita (...) l'unica differenza è sia a livello religioso, sia a livello culturale, per forza la devi accettare, perché a livello religioso il divorzio è una alternativa (...) e la religione la accetta. A livello culturale è molto facile addirittura, per farti forza c'è un detto che dice "*Hadii lai furo, ma feer bei jabi*" (se divorzio, mica mi si rompe una costola?) nel senso che posso ricostruirmi. (Fardowsa)

Pur essendo presentato da Fardowsa come una prerogativa della sua generazione colpita duramente dal disastro della guerra civile, il divorzio in realtà è parte integrante delle biografie anche per Iman e Layla, come visto nelle pagine precedenti. Queste lo posizionano sempre in un gioco fra i generi in cui le donne emergono come caratterizzate da una "forza" e dinamicità che gli uomini non hanno. Soprattutto, sia Layla che Iman attribuiscono

---

21 È interessante notare come al contrario di quanto sostiene Fardowsa, anche fra le titanic la percentuale di divorzi è alta come fra le vecchie lire. Entrambe le articolazioni generazionali della diaspora rivendicano questo primato nelle narrazioni.

il grande numero dei divorzi a due motivi essenziali: lo scompaginamento degli equilibri locali generato dopo la guerra civile che ha portato a grandi movimenti migratori interni ed esterni per cui “non ci si conosce più” e le scelte matrimoniali non vengono quindi ben ponderate,<sup>22</sup> e all’aumento del capitale economico delle donne madri che risiedono in paesi europei dal welfare forte<sup>23</sup>:

i divorzi sono molto legati all’indipendenza economica della donna... anche mentale... non si da tanto valore come una volta al matrimonio, una donna può vivere e crescere i suoi figli senza il padre, anzi è più vantaggioso, se sei una madre single prendi più sussidi... molto... quasi meglio, anzi il più delle volte i matrimoni falliscono perché c’è solo una entrata, del padre che lavora, questi soldi non arrivano alla donna, e nasce un malcontento, o non lavorano entrambi e prendo un sussidio e a questo punto è la madre titolare del sussidio e può nascere uno scontento... proprio per la questione economica. Anche in Somalia il divorzio è alto... lì non come qui per la questione economica, ma è cambiato molto il modo di scegliere un marito o una moglie, come ti dicevo prima si conoscevano tutti, eri quasi obbligato e per te donna tenere la casa e i figli era un valore molto alto. Ora è aumentata la popolazione tantissimo, quindi nessuno conosce nessuno, la gente si è spostata, si è mossa, con la guerra, la diaspora, anche interno nelle città, è aumentato tantissimo il numero delle ragazzine e ragazzini che si sposano, prima non era così, avevi bisogno di tempo per trovare il marito giusto o la moglie giusta, e tutta una serie di criteri che si guardava e adesso non si guarda più. (Iman)

Al di là del fatto che una separazione fra due coniugi abbia una dimensione di sofferenza personale, mi preme evidenziare che le narrazioni sui divorzi hanno nelle biografie delle donne incontrate la funzione di rafforzare la propria rappresentazione di sé come di donne somale in linea di continuità con un passato familiare, in quanto molte delle persone che ho incontrato provengono a loro volta da famiglie in cui in genitori si erano separati (come nel caso di Fardowsa). Soprattutto, portano alla articolazione di biografie che ruotano intorno a forme di *relatedness* che sfuggono alla logica patriarcale della *kinship* espressa nelle genealogie somale patrilineari. Da queste esperienze di separazione emerge quasi sempre una rete familiare che si articola intorno a figure femminili, anche quando, come nel caso di Fardowsa, i figli vivono una parte della loro vita presso la casa paterna:

---

22 Sulle aspirazioni matrimoniali e la scelta di un marito appropriato fra donne somale in diaspora si veda Liberatore (2016).

23 La questione del peso dei sussidi che le donne madri separate percepiscono in alcuni paesi europei dal *welfare* forte si presenta come fortemente intersecata con le riflessioni sul cambiamento delle pratiche e degli immaginari legati al matrimonio e alla famiglia all’interno della diaspora. Per motivi di spazio, mi propongo di approfondire tale dimensione in lavori futuri.

Io sono stata con la mamma un po' e di comune accordo poi sono passata con il babbo. Quando mio padre era a studiare a Mosca, ero con la mamma. Quando divorziarono... i miei erano comunque molto legati... mio padre disse a mia madre, che stava lavorando, di lasciarmi lì perché c'era la nonna e appena mia mamma finiva di lavorare arrivava. La mia famiglia si sono separati non è rimasta inimicizia... ma comunque si andava di qua e di là, (...) le case erano molto vicine. (Fardowsa)

Fardowsa ci presenta una ricostruzione della rete familiare che ruota intorno alle due figure femminili centrali per la sua crescita e sviluppo, la madre biologica e l'ultima moglie di suo padre, con cui ha vissuto per molti anni. Nelle sue parole:

Mio padre si era risposato, non era andata bene e poi si è sposato ancora, con una donna con cui è stato fino alla morte. Una donna che io... la chiamo zia e non mamma... ma... anche ora ... una buona parte del carattere che ho io lo ha avuto lei il merito, una donna bravissima. Era molto intelligente la moglie del mio babbo... che a dire così sbaglio, perché era di più... più di *eeddo*... noi tutti si amava. Era una donna molto intelligente... (Fardowsa)

Fardowsa si trova addirittura a disagio nell'utilizzare la parola *eeddo/zia* che è quella con cui si definisce la moglie del padre che non è la propria madre, considerandola poco rappresentativa dell'importanza che la donna ha avuto nella sua formazione di donna adulta. In questo senso, la socializzazione e le narrazioni di Fardowsa sulla rete familiare sono caratterizzate da una impronta matrifocale che nel suo caso ruota addirittura intorno alla madre biologica e alla *eeddo*. A riprova della fluidità che può assumere la strutturazione matrifocale delle famiglie somale a seguito di divorzio, Fardowsa raccontando una scena della sua quotidianità in Somalia, evidenzia quanto la matrifocalità non possa essere identificata solo come una categoria residenziale, ma divenga una caratteristica che pervade la struttura parentale stessa nelle sue pratiche quotidiane (Tanner 1974):

Poi siamo venuti ad abitare a Wardigley, erano vicine le case, c'è stato un periodo che non c'era zucchero, mia mamma non so come ma lo aveva... essendo commerciante... allora il pomeriggio in casa mia dopo aver fatto il bagno si diceva... "Io vo a fare una passeggiatina" e ci si ritrovava per caso tutti lì, a prendere *shaai* con lo zucchero... di pomeriggio... anche i figli di mio padre... "io vado a fare una passeggiata" (ride) lei faceva un bel termos e lo lasciava... sapeva che si arrivava... (Fardowsa)

Questa flessibilità di articolazione delle unità domestiche permette una moltiplicazione delle appartenenze, consentendo una attivazione di reti e risorse più ampia (Gonzales 1970) che vanno ad aumentare il capitale sociale e affettivo delle donne somale, fondamentali soprattutto se pensiamo a con-

testi di conflitto o di migrazioni transnazionali. Particolarmente importante è il ruolo della rete sociale legata alle appartenenze multiple nel caso di eventi emergenziali a cui far fronte velocemente smuovendo capitali ingenti. Fardowsa, per esempio, davanti ad una tazza di caffè in un pomeriggio di chiacchiere racconta come la sua rete transnazionale, legata ai fratelli e sorelle sia di padre che di madre, abbia fatto fronte al pagamento del *dyah*<sup>24</sup> per un nipote, il figlio di uno dei suoi fratelli che ancora vive a Mogadiscio e che ha accidentalmente ucciso un ragazzo. Definendo il nipote come un “tipino” un “disgraziato”, racconta che pur essendo molto giovane, nemmeno 19 anni, è impiegato nell’esercito nei servizi di sicurezza e una sera durante una rissa, ha sparato in aria e un ragazzo, anche lui molto giovane, è stato colpito. La famiglia del ragazzo ucciso ha stabilito il *dyah* su 64.000 dollari. Fardowsa e la rete familiare in diaspora si sono quindi attivati e in breve tempo hanno raccolto la cifra necessaria. Quello che è interessante evidenziare all’interno di questa triste storia è il fatto che la rete abbia fatto perno su di lei, che, foglio excel alla mano, ha tenuto conto dei versamenti dei parenti in diaspora, stabilendo quote diverse a seconda che fossero parenti in linea diretta perché figli dello stesso padre e della stessa madre o solo da una parte. Fardowsa ha tenuto a evidenziare che anche i suoi fratelli da parte di madre hanno partecipato con la quota di 1000 dollari a testa, invece di 2000, differenziazione da lei stessa stabilita. Quando durante una conversazione registrata torniamo sull’argomento, le chiedo chi abbia esercitato le funzioni di capo-famiglia in quel caso e lei orgogliosamente le attribuisce a se stessa e mi dice:

guarda sul mio telefono ti faccio vedere le quote, allora i soldi arrivavano a mia sorella quella che è in Somalia (...) Dopo ti faccio vedere il calcolo, appena arrivava, lei spuntava “Tizio, ha mandato questo, Caio ha mandato questo”, io ogni sera che tornavo da lavoro cambiavo il foglio del calcolo, e mettevo tizio ha pagato, caio ha pagato...” mi manca questo, questo... era un lavoro... in due settimane è arrivato tutto.... (Fardowsa)

Fardowsa mette in contrasto questo sistema matrifocale, che permette di fronteggiare le emergenze strutturato intorno a figure femminili (lei che organizza e la sorella che raccoglie il denaro), con quello del *qabil*, che per sua natura ha una struttura patrilineare (si appartiene al *qabil* del padre):

---

24 Il *dyah* è il prezzo del sangue, cioè la somma che la famiglia di chi ha offeso commettendo una ingiuria, ferita, assassinio o altro, deve pagare alla famiglia della vittima per evitare vendetta legittima. Viene stabilito dalla famiglia offesa in un tetto massimo in genere deciso all’interno della struttura del *qabil* di appartenenza. È una forma di risarcimento ammessa a livello di sistema penale somalo, amministrata all’interno dell’organizzazione clanica che coesiste con quella dello Stato.

poi io ho detto “non aspettiamo nulla da nessuno, imparate ragazzi” era anche un modo per insegnare ai miei fratelli che non devono aspettare, bisogna parlare e trovare una soluzione all’interno della famiglia e non aspettare... io odio qabila e questo e quest’altro... è una cosa che mi viene da mio padre, lui diceva “ Oh, qabila ti dà da mangiare? Ti dà questo? Ti fa studiare? No, sono io. Il tuo qabil sono io”<sup>25</sup> (...) la cosa bella che ha perseguito anche la ultima moglie, lei è stata molto brava, le do il merito. Non solo del babbo. Anche con me, lei diceva che io ero la più grande e i piccoli dovevano seguirmi, ma anche io non potevo comportarmi male con gli altri, nemmeno con i cugini. Erano così con me, loro sapevano che avevo un carattere forte. (Fardowsa)

Quindi possiamo dire che nel caso di Fardowsa, come quello di molte delle donne somale che ho incontrato, accanto alla *kinship* patrilineare, convive una forte *relatedness* matrifocale, in cui molto spesso si è immerse fin da piccole e da cui emergono soggettività femminili in cui la relazionalità come madre capo-famiglia è un aspetto comune nell’esperienza delle donne. Questa dimensione, non è propria esclusivamente della diaspora, ma certamente da questa è amplificata e diviene uno dei suoi tratti.

Rimanendo sul piano delle narrazioni diasporiche, quello che colpisce in molti dei racconti sono i costanti riferimenti alla forza delle donne e alla centralità dei figli rispetto alla coppia matrimoniale, che divengono dei veri e propri cardini su cui si basano i posizionamenti e le rappresentazioni delle madri in diaspora.

Layla mi racconta della madre anziana che pur essendo residente in Olanda e avendo tutti i figli sparsi fra Europa e Stati Uniti, ancora detta legge nelle decisioni importanti:

Come era forte... anche adesso... lei ha 75 anni... sta in Olanda... ormai non cammina più però con la testa... Povera te, ti fa ammattire! Vive da sola, in una bella casa, mio fratello la controlla, la aiuta, le cucina, e lei si arrabbia, controlla tutto “dove sono i miei soldi?” conta tutto... mio fratello dice sempre “mi fa ammattire”. È il capofamiglia... ha avuto un attacco di cuore, il cuore non funzionava più bene e le hanno detto urgentemente dobbiamo mettere pacemaker, lei ha detto “per me! Digli a quell’uomo lì che devo morire, è arrivato il mio tempo” guarda... nove giorni, siamo andati tutti da lei “bitte” “please” “per favore”<sup>26</sup> e lei dopo 10 giorni ha detto “va bene, ma perché mi avete rotto!”. Non voleva, diceva “perché mi devo

25 Non dimentichiamo che Fardowsa è figlia di genitori che hanno partecipato al grande sogno della Somalia indipendente e socialista e abbracciavano ideologie legate al pansomalismo.

26 È interessante notare come Layla riproduca nel racconto la transnazionalità della sua famiglia usando l’espressione “per favore” nelle varie lingue acquisite nei paesi di migrazione dei suoi fratelli e sorelle.



operare?... il mio giorno arriva, non è che queste cose mi salvano”. È molto capofamiglia, molto dura. (Layla)

La narrazione sulla forza delle donne è una costante che è stata riportata anche in letteratura (Koshen 2007) e rafforzata dai nuovi posizionamenti di genere che emergono nella diaspora. Accanto a questa, l’attaccamento ai figli che caratterizza spesso la “stanzialità” delle biografie femminili in diaspora rispetto a quelle maschili, come sottolinea Fardowsa, è un tema centrale delle narrative:

un altro esempio... sono andati in un paese dove c’è welfare, per ogni figlio prendi qualcosa, inizialmente lui prende e non ha nulla da fare, si mette al bar a chiacchierare e lei lo riprende, perché così non va bene, poi magari lei si mette a studiare, perché la donna somala non vuole morire, non ha mai voluto morire e non vuole morire, anche il paese, quando stava per morire sono state le donne, se la Somalia non è morta è per le donne, perché le donne somale non volevano morire. Ecco perché fuori vedi, se hanno studiato i ragazzi (intende i figli n.d.a), uno si è perso, su 5 almeno 3 hanno studiato. Lui li lascia (il marito, n.d.a), torna in Somalia e dice “sono stato all’estero” e si risposa, e lì questa (la nuova moglie n.d.a) taglia la corda ... è successo un macello. Specialmente alla nostra generazione. (Fardowsa)

Anche Layla mi dice che il benessere delle figlie e le opportunità future sono il motivo per cui si è stabilita in un paese del nord Europa, mentre l’ex marito ha continuato a viaggiare fra vari paesi per motivi di affari, cosa che ha contribuito alla separazione:

Noi non siamo mai a casa tutti i giorni, qualche volta vado a nuotare con le bambine, ho imparato con le bambine a nuotare (...) io non mi voglio risposare, ho paura adesso, ho le bambine, alcuni anche se va male e poi divorzi non ti lasciano in pace, ti fanno la vita complicata, non voglio problemi. Se non hai qualcuno con cui impegnarti, è un problema, gli uomini vanno e vengono, i bambini sono sempre lì. Faresti tutto per tua madre, no? (Layla)

## Per tirare le fila

In queste pagine mi sono soffermata sulle narrazioni di tre donne somale in diaspora con l’intento di lavorare sulle rappresentazioni, senza alcuna pretesa di univocità nella lettura di un fenomeno complesso. Per motivi di spazio non ci possiamo addentrare nella persistenza del discorso emico sulla centralità del *qabil*, come anche sulle rappresentazioni maschili delle trasformazioni matrimoniali, familiari e parentali legati alla diaspora. Quello che ho sottolineato attraverso le rappresentazioni di Fardowsa, Layla e Iman, è quanto la descrizione delle donne somale come capofamiglia, sia nel pas-

sato che nel presente, caratterizzi l'immaginario del *diaspora space*<sup>27</sup> somalo, dove l'essere madre, in particolare sola, è parte della memoria collettiva (Candidatu 2021, p. 48). Queste narrazioni che contrappongono la forza delle donne allo smarrimento degli uomini e la capacità delle madri di costruire un nucleo e legami familiari al di là della presenza di uomini/mariti, finiscono per porre la matrifocalità come uno dei discorsi dominanti del *somalino* diasporico, al pari di altre narrazioni forti. Queste narrazioni, seguendo una idea di cultura come spazio narrativo costruito in cui dialogano diversi elementi della memoria e posizionamenti identitari più o meno contestati (Hall 1990, 1991), costruiscono un repertorio discorsivo e mitico del *somalino*. Un repertorio discorsivo che si rifà tanto a elementi comuni "classici" come il background nomade della cultura *mainstream*, l'appartenenza all'Islam e la struttura clanica, quanto ormai alla mobilità transnazionale, alle memorie della guerra e alla *refugee experience* (Horst 2006b, Lewis 1994). Accanto a queste rappresentazioni, alla luce di quanto descritto nelle pagine precedenti, mi sento di porre la matrifocalità come uno degli ideali che normalizzano l'esperienza della migrazione transnazionale, riallacciandola a un passato rievocato in moltissime narrazioni delle donne incontrate. Tendere a un ideale matrifocale, visto come naturale conseguenza dei decenni di guerra e mobilità, ma anche come tratto distintivo della struttura familiare somala, diviene un elemento della cultura di diaspora. Nel dialogo con le memorie e i presenti delle donne che ho incontrato, la matrifocalità diviene l'arena in cui le complessità delle relazionalità parentali del presente dialogano con le forme della memoria e dell'immaginazione (Carsten 2007). Con questo, non voglio sostenere ingenuamente che le madri sole somale<sup>28</sup> decostruiscono i sistemi parentali patrilineari e le ideologie patriarcali, ma rendere la dimensione complessa che la *relatedness* assume nel dialogo fra memorie e attualità diasporica in un contesto di migrazioni transnazionali. La lente matrifocale mi permette di allacciarmi all'idea di diaspora come concetto che "disturba attivamente la meccanica storica e culturale dell'appartenenza" (Gilroy 2003, p. 37), e intenderla non come mera riproduzione di una "essenza custodita nei gusci protettivi di una parentela o di un'affiliazione originaria" (Mellino 2005, p. 171), ma come mezzo per descrivere una "rete relazionale" di rapporti (*ibid.*, p. 170).

27 Per la definizione di *diaspora space* si veda Brah (1996)

28 Il discorso patrilineare è fortissimo all'interno della diaspora ed è mantenuto attraverso la pratica dell'*abtirsinyo*, l'elencazione della propria genealogia del ramo patrilineare, effettuata fin da piccoli anche nei nuclei che ho incontrato dove sono presenti solo madri. Sono pochissime le persone che ho conosciuto che non trasmettono questo sapere ai figli in diaspora.

## Bibliografia

- Abdi, C.M., (2007), Convergence of Civil War and the Religious Right: Reimagining Somali Women, *Journal of Women in Culture and Society*, 33, pp.183–207.
- (2014), Threatened Identities and Gendered Opportunities: Somali Migration to America, *Journal of Women in Culture and Society*, 39, pp. 459-484.
- Affi, L., (1997), The Somali Crisis in Canada. The Single Mother Phenomenon, in Adam, H. M., Ford, R., eds, *Mending the Rips in the Sky. Options for Somali communities in the 21st century*, Lawrenceville, The Red Sea Press, pp. 441-448.
- (2004), Domestic Conflict in the Diaspora – Somali Women Asylum Seekers and Refugees in Canada, in Gardner, J., EL Bushra, J., eds., *Somalia –The Untold Story of The War Through the Eyes of Somali Women*, London, Pluto Press, pp. 107-115.
- Ahmed, A. J., (1995), *The Invention of Somalia*, Lawrenceville, The Red Sea Press.
- Al-Sharmani, M., (2010), Transnational family networks in somali diaspora in Egypt: women’s roles and differentiated experiences, *Gender, Place and Culture*, 17, pp. 499-518.
- Bash, L., Glick Shiller, N., Szanton Blac, C., (1994), *Nations Unbound. Transnational projects, postcolonial predicaments and deterritorialized nation-states*, New York, Gordon and Breach.
- Beneduce, R., Taliani, S., (2021), Agency, soggettività, violenza: vite di traverso, figure del riscatto, *Antropologia*, 8, 1, pp. 7-25.
- Berns McGown, R., (1999), *Muslims in the Diaspora. The Somali Communities of London and Toronto*, Toronto, University of Toronto Press.
- Besteman, C., (1995), Polygyny, Women’s Land Tenure, and the “Mother-Son Partnership” in Southern Somalia, *Journal of Anthropological Research*, 51, 3, pp. 193-213.
- Bjork, S., (2007), Modernity Meets Clan: Cultural Intimacy in the Somali diaspora, in Kusow, A., Bjork, S., eds, *From Mogadishu to Dixon – the Somali Diaspora in a Global Context*, Trenton, The Red Sea Press, pp. 135–157.
- Blackwood, E., (2005), Wedding Bell Blues: Marriage, Missing Men, and Matrifocal Follies, *American Ethnologist*, 32, 1, pp. 3-19.
- Brah, A., (1996), *Cartographies of Diaspora— Contesting Identities*, London, Routledge.
- Brubaker, R., (2005), The ‘diaspora’ diaspora, *Ethnic and Racial Studies*, 28,1, pp. 1–19
- Candidatu, L., (2021), Diasporic mothering and Somali diaspora formation in the Netherlands, *Journal of Global Diaspora & Media*, 2, 1, pp. 39-55.

- Carsten, J., (2007), *Ghosts of Memory. Essays on Remembrance and Relatedness*, Malden, Blackwell Publishing.
- Chakrabarty, D., (1998), *Minority Histories, Subaltern Pasts, Economic and Political Weekly*, 6, 33, pp. 473-479.
- Ciabarri, L., (2023), Il lungo approdo. Traiettorie di giovani richiedenti asilo somali in Europa, tra sistemi di accoglienza e mobilità protratta, *Antropologia*, 10, 1, pp. 67-89.
- Cohen, R., (1997), *Global Diasporas: an introduction*, London, University College London Press.
- Dahir, N., (2024), Re-learning to be a woman: virtual space and post migration womanhood in the Somali diaspora, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 50, 6, pp. 1609-1626.
- Decimo, E., (2007), Globalizing Diasporic Networks: Somali Female Workers in Italy, in Kusow, A., Bijork, L., eds, *From Mogadishu to Dixon – the Somali Diaspora in a Global Context*, Trenton, The Red Sea Press.
- Degni, F., Pöntinen, S., Mölsä, M., (2006), Somali parents's experiences of bringing up children in Finland, *Forum qualitative social research*, 7, 3. [Online] Consultabile all'indirizzo: <https://doi.org/10.17169/fqs-7.3.139> (Data di accesso: 05/09/2023).
- Fangen, K., (2006), Humiliation Experienced by Somali refugees in Norway, *Journal of Refugee Studies*, 19, 1, pp. 69-93.
- Gilroy, P., (2003), *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*, Roma, Meltemi.
- Giuffrè, M., (2016), Cape Verdean womanhood in the age of a female migration: towards transnational matrifocality, *L'Uomo*, 1, pp. 7-29.
- González, N., (1970), *Towards a Definition of Matrifocality*, in Whitten, N.E., Szwed, J., eds., *Afro-American Anthropology: Contemporary Perspectives*, New York, The Free Press, pp. 231-243.
- Grant, J., Guerin P., (2019), Motherhood as Identity: African Refugee Single Mothers Working the Intersections, *Journal of Refugee Studies*, 32, 4, pp. 583-604.
- Grilli, S., (1995), Forme di famiglia e scelte matrimoniali. Strategie sociali e struttura delle relazioni, in Squillacciotti, M., (a cura di), *Produzione e riproduzione dello spazio domestico. Saggi di ricerca in un villaggio somalo*, Torino, L'Harmattan Italia.
- (2019), *Antropologia delle famiglie contemporanee*, Roma, Carocci.
- Guglielmo, M., (2008), *Somalia. Le ragioni storiche del conflitto*, Pavia, Edizioni Altravista.
- (2009), *Conflitto e fenomeni di mobilità forzata in Somalia*, CESPI, Working papers, 68.
- Haga, R., (2014), Freedom has destroyed the Somali family: Somali parents' experiences of epistemic injustice and its influence on their raising of Swedish Muslims, in Sedgwick, M., ed., *Making European Muslims:*

- Religious Socialization Among Young Muslims in Scandinavia and Western Europe*, Taylor & Francis, pp. 39-55.
- Hall, S., (1990), Cultural identity and diaspora, in Rutherford, J., ed., *Identity Community, Culture, Difference*, London, Lawrence and Wishart.
- (1991), Old and new identities, in King, D., ed., *Culture, globalisation and the world system*, London, Macmillian.
- hooks, b., (1998), *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, Milano, Feltrinelli.
- Hopkins, G., (2010), A changing sense of somaliness: somali women in London and Toronto, *Gender, place and culture: a journal of feminist geography*, 17, 4, pp. 519- 538.
- Horst, C., (2006a), *Transnational Nomads: how Somalis cope with refugee life in the Dadaab camp*, Oxford, Berghahn Books.
- (2006b), Buufis amongst Somali in Dadaab: the transnational and historical logics behind resettlements dreams, *Journal of Refugee Studies*, 19, 2, pp. 143-157.
- Kleist, N., (2004), Nomads, Sailors and Refugees: A Century of Somali Migration, *Sussex Migration Working Paper*, 23, Brighton, Sussex Centre for Migration Research.
- (2010), Negotiating Respectable Masculinity: Gender and Recognition in the Somali Diaspora, *African Diaspora*, 3, pp. 185-206.
- Koshen, A. H., (2007) Strengths in Somali Families, *Marriage & Family Review*, 41, 1-2, pp. 71-99,
- Lewis, I.M., (1994), *Blood and Bone: The Call of Kinship in Somali Society*, Lawrenceville, The Red Sea Press.
- (2002), *A modern history of the Somali. Revised, updated & expanded*, Oxford, J. Currey L.t.d.
- Liberatore, G., (2016), Imagining an Ideal Husband: Marriage as a Site of Aspiration among Pious Somali Women in London, *Anthropological Quarterly*, 89, 3, pp. 781-812.
- Lindley, A., (2010), Leaving Mogadishu: Towards a Sociology of Conflict-Related Mobility, *Journal of Refugee Studies*, 23, 1, pp. 2-22.
- Marabello, S., (2023), Nascere madri in migrazione. Pratiche inaspettate di libertà?, *Antropologia*, 10, 1, pp. 113-130.
- Mellino, M., (2005), *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*, Roma, Meltemi.
- Mohamed, H.A., (2017), The triple consciousness of black Muslim women: The experiences of first generation somali-canadian women activists, *Journal of Somali Studies*, 4, 1-2, pp. 9-42.
- Mohanty, C.T., (1984), Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses, *boundary 2*, 12, pp. 333-358.
- Pinelli, B., (2017), Salvare le rifugiate: gerarchie di razza e di genere nel controllo umanitario delle sfere di intimità, 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.
- Rosaldo, M.Z., Lamphere, L., Bamberger J., eds., (1974) *Women Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press.
- Safran, W., (1991), Diasporas in modern societies: myths of homeland and return, *Diaspora*, 1, pp. 83-99.
- Sales, R., Gregory, J., (1998), Refugee Women in London: the experiences of somali women, *Refugee*, 17, 1, pp. 16- 20.
- Salvucci, D., (2022), Matrifocalità contemporanee. Famiglie e parentele al femminile tra normalità, subalternità e prassi alternative, *Rivista di antropologia contemporanea*, 2, pp. 307-330.
- Samatar, A., (1994), *The Somali Challenge: from catastrophe to renewal?*, Colorado & London, Lynne Rienner Publishers.
- Sayad, A., (2002), *La doppia assenza*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Taliani, S., (2019), *Il tempo della disobbedienza. Per un'antropologia della parentela nella migrazione*, Verona, Ombre corte.
- Tanner, N., (1974), Matrifocality in Indonesia, Africa and among Black Americans, in Rosaldo, M.Z., Lamphere, L., Bamberger, J., eds., *Women Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, pp.129-156.
- UNHCR, (2009), *Global Trends 2008: Refugees, Asylum-seekers, Returnees, Internally Displaced and Stateless Persons*, Geneve, UNHCR.
- Vignato, S., (2020), Motherly Landscapes: Matrifocality, Marriage, Islam and the Change of Generation in Post-Conflict, Post-Tsunami Aceh, *East and West*, 1, 60, pp. 31-59.
- Zezeza, P. T., (2005), Rewriting the African diaspora: Beyond the black Atlantic, *African Affairs*, 104, pp. 35-68.

# Embrioni, gravidanze e trasgressioni: un'analisi comparativa delle rappresentazioni sociali di *surrogacy* ed embriodonazione in Italia

CORINNA S. GUERZONI\*

## Abstract ITA

Ogni anno cresce il numero di persone che ricorre alla procreazione medicalmente assistita (PMA) per avere figli. Tra le tecniche più complesse ci sono la fecondazione in vitro (FIVET), che include la donazione di gameti, embrioni (embriodonazione), e la *surrogacy*. Questo articolo presenta casi etnografici raccolti in California (2014-2017; 2017-2020) e in Italia (2020-2023) ed esamina l'embriodonazione e la *surrogacy*, pratiche che implicano trasgressioni sociali, legali e morali. Le etnografie mostrano come le rappresentazioni sociali della *surrogacy* e dell'embriodonazione influenzano le percezioni e le esperienze dei soggetti coinvolti, rivelando un quadro complesso di norme sociali, morali e legali che vengono rinegoziate nei processi di PMA.

**Parole-chiave:** *Surrogacy*, Embriodonazione, Riproduzione, PMA, Embrioni

## Abstract ENG

Every year the number of people who use assisted reproductive technologies (ARTs) to have children is growing. Among the most complex techniques are in vitro fertilization (IVF), which includes donation of gametes, embryos (embryo donation), and *surrogacy*. This article presents ethnographic cases collected in California (2014-2017; 2017-2020) and Italy (2020-2023) and examines embryo donation and *surrogacy*, practices that involve social, legal, and moral transgressions. My findings show how social representations of *surrogacy* and embryo donation influence the perceptions and experiences of those involved, revealing a complex framework of social, moral, and legal norms that are renegotiated within ARTs' processes.

**Key-words:** *Surrogacy*, Embryo donation, Reproduction, ARTs, Embryos.

---

\* corinna.guerzoni@unibo.it. Ringrazio le Professoressa Claudia Mattalucci e Simonetta Grilli per aver coordinato questo numero. Ringrazio anche i/le revisori per i preziosi suggerimenti ricevuti.

## Introduzione

Ogni anno un numero sempre maggiore di soggetti fa ricorso alla procreazione medicalmente assistita (PMA) per avere figli (Wyns *et al.* 2022). Esistono numerose tecniche di PMA che spaziano da forme più semplici, come l'inseminazione intrauterina (IUI), a più complesse, come la fecondazione in vitro (FIVET). Quest'ultima è alla base di una serie di pratiche differenti: la donazione di gameti (spermatozoi e ovociti), la donazione di embrioni (embriodonazione) e la surrogacy. In questo contributo, prenderò in esame la surrogacy e l'embriodonazione poiché ho condotto alcune ricerche etnografiche su questi temi.

La surrogacy è una pratica in cui una donna, generalmente definita “surrogata” o “gestante”, porta avanti una gravidanza per altre e altri (GPA), definiti “genitori di intenzione” o “committenti”<sup>1</sup>. Le prime forme di surrogacy storicamente rintracciate erano di tipo tradizionale, dove la gestante, oltre a fornire il proprio utero per la gestazione, metteva a disposizione anche l'ovocita che veniva fecondato mediante un'inseminazione intrauterina. Grazie agli sviluppi della PMA, e alle conoscenze acquisite sul tema, nel contesto statunitense e nel cosiddetto mercato riproduttivo globale, la surrogacy tradizionale (ST) è stata progressivamente sostituita da quella gestazionale (SG) (Jacobson 2016), anche se sporadiche forme di ST continuano a coesistere in alcuni contesti, come ad esempio nel Regno Unito (Horsey 2024). Nei casi di SG, la surrogata accoglie nel proprio utero un embrione precedentemente creato in vitro da gameti di genitori di intenzione e/o di donatori. Al mondo esistono diverse forme di GPA che sono state categorizzate utilizzando una polarizzazione binaria che spazia dalla cosiddetta variante commerciale – dove sono previsti compensi alle gestanti – a quella altruistica – per la quale non si annoverano ufficialmente contributi economici, ma esistono ugualmente scambi di denaro sottoforma di rimborsi spese. Difatti, all'interno di questo scenario, come ha mostrato Horsey (2018), la natura dell'accordo e di conseguenza la lettura che è data del fenomeno – se altruistica o commerciale – dipende dai tipi di pagamento consentiti (rimborso spese o guadagno), dal coinvolgimento di terzi e dal tipo di lavoro contrattuale richiesto alla surrogata (livello di controllo e obblighi imposti).

A livello globale, sono rintracciabili prevalentemente tre approcci alla GPA. Esistono stati che vietano per legge la surrogacy come, ad esempio, Italia (Guerzoni 2020), Germania (Beier 2018) e Francia (Courduriès 2017). In altri, la GPA è legale esclusivamente nella versione altruistica, come in Canada, Regno Unito, Grecia e Sud Africa (Horsey 2024). Ci sono poi stati in cui coesistono forme commerciali e non commerciali, come in

---

1 Utilizzo “surrogata” come termine emico raccolto dalle espressioni usate dalle donne statunitensi coinvolte nelle ricerche condotte in California (2014-2017; 2017-2020). “Surrogata” sarà alternato a “gestante”.



Ucraina, Georgia, Israele e Russia (Hibino 2023), e altri paesi che possiedono uno scenario patchwork come gli Stati Uniti (Jacobson 2016).

Un singolo trattamento di FIVET comporta la creazione di numerosi embrioni e, in genere, di un numero maggiore di quelli che verranno effettivamente utilizzati per il concepimento. Al termine di un ciclo di fecondazione in vitro, i pazienti hanno generalmente diverse opzioni per stabilire cosa fare degli embrioni in eccedenza. Questi ultimi possono essere trasferiti immediatamente nell'utero di altre pazienti, smaltiti o crioconservati per usi successivi. Per quanto concerne l'uso di embrioni crioconservati, essi potranno: 1) essere utilizzati per futuri cicli di fecondazione in vitro da chi li ha creati e ha deciso di avere altri figli; 2) essere donati per la ricerca contribuendo ai progressi della medicina riproduttiva; 3) donati ad altri, pratica generalmente definita embriodonazione. Queste opzioni non sono disponibili ovunque poiché lo smaltimento degli embrioni è soggetto sia alle norme stabilite dalle politiche e dalle cliniche locali, sia alla vasta gamma di approcci personali riguardanti gli embrioni sovrannumerari. Alcuni quadri giuridici consentono tutte le opzioni, come in Spagna, mentre altri ne garantiscono solo alcune, come nel contesto italiano. Su *Survey on ART and IUI: legislation, regulation, funding and registries in European countries* è stato mostrato come, nel contesto europeo la donazione di embrioni è una pratica accettata in ventinove paesi, mentre non è permessa in quattordici altri, tra i quali l'Italia (Calhaz-Jorge *et al.* 2020).

Simonetta Grilli, in un recente articolo scrive: “la domanda da porsi riguarda prima di tutto non solo e non tanto chi trasgredisce ma soprattutto cosa si trasgredisce. La trasgressione può avere valenze diverse: riguardare la norma sociale (la consuetudine), la norma legale (la legge), le regole morali e quelle religiose” (2022, p. 333). In questo contributo, intenderò la trasgressione come indicata da Marcin Smietana e da France Winddance Twine ovvero come:

comportamento non normativo con cui i genitori (di intenzione) sfidano le norme della parentela dominanti, come la “purezza della razza” (ad esempio, attraverso la creazione di “famiglie interrazziali”), o, nel nostro studio, anche l'eteronormatività (come le famiglie con padri gay) e l'attribuzione della maternità alla persona che partorisce (ad esempio, attraverso la surrogacy) (2022, p.325).

Surrogacy ed embriodonazione possono essere inquadrare come pratiche trasgressive in quanto trascendono il lineare sviluppo della riproduzione, sia perché le fasi di sviluppo della PMA spesso si articolano in differenti fasi temporali sia perché il numero di soggetti coinvolti alla nascita di un bambino è più di due. Come mostrato in letteratura, con la progressiva disconnessione tra sessualità e procreazione, corpi e sostanze coinvolte nella creazione di bambini sono spesso molteplici (Mamo 2007).

A un primo sguardo, l'embriodonazione e la surrogacy presentano alcuni tratti comuni: entrambe sono rese possibili grazie alla PMA e, spesso, in queste esperienze, le gestanti non possiedono collegamenti genetici con i feti portati in grembo. Tuttavia, analizzando le prassi, appare evidente che le rappresentazioni proposte dai soggetti che hanno fatto ricorso a queste soluzioni procreative presentino peculiarità del tutto differenti. Non solo, anche le risposte sociali a queste modalità "trasgressive" di riproduzione possiedono significati gli uni agli antipodi degli altri. Da una parte, vi è la surrogacy che subisce forte condanne sociali. La GPA, in alcuni contesti e all'interno di specifiche reti sociali, è sovente rappresentata come minaccia all'ordine naturale e sociale, un affronto alla "natura" (Roberts 1998, Teman 2010a), come una pratica che distrugge l'unità della maternità – madri genetiche, madri sociali, madri di pancia – (Ragoné 1994), nonché come strumento di dominio patriarcale volto a cancellare l'esistenza della funzione materna (Danna 2016). Dall'altra parte, esistono rappresentazioni positive che descrivono, a vari livelli, gli aspetti positivi dell'embriodonazione in termini di azioni salvifiche e moralmente encomiabili (Cromer 2023).

Le esperienze di gravidanza che verranno analizzate nelle pagine successive condividono l'origine in percorsi riproduttivi che, a causa delle restrizioni legali, sono stati realizzati all'estero. Difatti, la legge 40/2004 che regola la PMA in Italia impone specifiche restrizioni, vietando in maniera esplicita la surrogacy e, in maniera indiretta, la donazione di embrioni. Tali limitazioni costringono così molti italiani a sottoporsi a soluzioni procreative transfrontaliere per avere accesso a cure e pratiche formalmente vietate sul suolo italiano. Il presente contributo prende in esame alcuni casi etnografici raccolti di italiani che hanno avuto figli grazie alla surrogacy in California (2017-2020) e all'embriodonazione in Spagna e Repubblica Ceca (2020-2023). In ottica comparativa, mostrerò come siano rappresentate e rinegoziate le trasgressioni, le cesure e la reiterazione di certe norme da parte dei soggetti coinvolti nelle ricerche. L'obiettivo di questo contributo è duplice: da un lato, saranno analizzate le principali rappresentazioni sociali relative alla surrogacy e alla donazione di embrioni in Italia; dall'altro sarà dimostrato etnograficamente come tali rappresentazioni emergano nei racconti degli intervistati.

## **Le rappresentazioni sociali e pubbliche di GPA ed embriodonazione**

Surrogacy ed embriodonazione possono essere descritte come pratiche che trascendono una serie di assunti dominanti del contesto preso in analisi. Numerose sono le ragioni per le quali queste soluzioni procreative sono annoverabili tra le azioni etichettabili come trasgressive, sia dal punto di vista sociale sia da quello legale. La prima interessa l'intervento tecnico su processi procreativi. La seconda concerne l'alterazione della linearità del pro-

cesso riproduttivo (Strathern 1992, Franklin 2013), sia poiché si travalica il lineare sviluppo della riproduzione sia per il numero di soggetti coinvolti nella nascita di un bambino. La terza riguarda il numero di soggetti potenzialmente collegabili a un bambino (Martial 2019), al genere dei genitori (Cadoret 2002) e alle concezioni più tradizionali del ruolo materno (Grilli, Parisi 2024).

Il fenomeno contemporaneo della surrogacy è stato introdotto per la prima volta a molti grazie al caso di Baby M. (corte suprema del New Jersey 1987), alimentando accesi dibattiti politici e ponendosi come argomento pubblico di discussione nazionale e internazionale (Markens 2007). Sia nel contesto internazionale sia in quello nazionale, gli interrogativi che la pratica pone possiedono sfumature analoghe. È stato sostenuto, in primis, che la GPA possa sfruttare le donne di contesti economicamente svantaggiati (Blyth 1994). I discorsi, soprattutto mediatici, hanno spesso descritto le surrogate come donne obbligate a entrare in questi accordi a causa di indigenze economiche, completamente ignare dei potenziali rischi (Brazier *et al.* 1997), sfruttate, non libere e inconsapevoli delle decisioni prese (Morgan 2003). Elly Teman in *My Bun, Her Oven* ha esaminato la risposta sociale che la GPA generalmente riceve. L'antropologa ha affermato che la maggior parte delle risposte tendono a esprimere un senso di disagio nei riguardi della pratica (2010a), evidenziando come soprattutto i casi riportati dai giornali aiutino ad alimentare rappresentazioni prevalentemente negative del fenomeno.

Teman, in un precedente articolo (2008), ha messo in evidenza le modalità di approccio della ricerca psicosociale allo studio della surrogacy e le rappresentazioni delle surrogate delineate dagli specialisti di settore. Secondo l'antropologa è possibile individuare tre principali assunti relativi alla GPA. La prima idea emersa è quella di surrogate come persone non "normali", partendo dal presupposto che persone normali siano "naturalmente" predisposte a tenere il bambino portato in grembo. Il secondo assunto prende nuovamente le mosse dal concetto di normalità. Le surrogate sarebbero normali solo ed esclusivamente nel caso in cui alla base della loro scelta esista una buona e valida motivazione per concedere i propri corpi per gravidanze altrui. In altre parole: perché una donna "normale" prenderebbe mai una decisione non normativa? La risposta più popolare a questa domanda è che questa scelta derivi da un profondo disagio economico e che quindi queste donne possano essere esclusivamente spinte in cambio di vantaggiose prestazioni economiche. Date le premesse di cui sopra, il terzo assunto riguarda una sicura aspettativa di pentimento che le surrogate prima o poi manifesteranno. In una recente analisi realizzata assieme ai colleghi Paolo Gusmeroli e Tatiana Motterle, abbiamo evidenziato come simili assunti possono essere facilmente individuati anche nel discorso pubblico italiano (*cf.* Guerzoni, Gusmeroli, Motterle 2024). La surrogacy, oltre a essere rappresentata nei

termini di un'anomalia culturale (Teman 2008), viene sovente descritta da intellettuali di varie fazioni e dai media attraverso casi eclatanti che vanno ad alimentare il disagio causato dall'anomalia stessa. Spesso si fa cenno all'alienazione delle surrogate dai propri corpi e al fatto che sia "innaturale" che queste donne non provino alcun sentimento di attaccamento dei riguardi dei bambini portati in grembo. Per il principio universalizzante spesso utilizzato dai vari discorsi costruiti attorno alla surrogacy, si suppone che ogni donna che vivrà l'esperienza della gravidanza necessariamente sperimenterà le medesime emozioni. Seguendo Teman, l'opinione pubblica ha la tendenza a individuare una spiegazione convincente rispetto alle scelte delle surrogate: queste donne sarebbero normali solo in presenza di una specifica giustificazione. In altre parole, l'unica motivazione che appare plausibile è la necessità economica. Spesso tali rappresentazioni sono rinforzate da casi di cronaca riportati dalla stampa e amplificati da contenuti diffusi i social media (Teman 2019).

Anche per quanto concerne le scelte delle gestanti, non vengono tenute in considerazione le numerose e possibili ragioni che possono celarsi dietro una simile decisione. Nella maggior parte dei casi dibattuti nella sfera pubblica italiana, il compenso monetario è valutato come l'unica e vera motivazione che articola l'intero percorso. Pertanto, l'immagine che predomina è quella di donne di classi sociali povere, provenienti soprattutto da paesi in via di sviluppo, che, spinte da necessità economiche, vendono i propri servizi riproduttivi a persone che possiedono un capitale economico e sociale più elevato. Traspare da questi discorsi una sorta di espropriazione dei corpi delle surrogate, un'alienazione ma soprattutto un'assenza di *agency* delle stesse. Non si lascia alcuno spazio all'ipotetico potere di negoziazione delle surrogate, né alla possibilità che possano vedere questi percorsi in maniera differente dalla rappresentazione dominante. La surrogacy, come accennato in introduzione, è inoltre rappresentata come un affronto alla «natura» (Roberts 1998, Teman 2010b), come una pratica che distrugge l'unità della maternità – madri genetiche, madri sociali, madri di pancia – (Ragoné 1994), nonché come strumento di dominio patriarcale volto a cancellare l'esistenza della funzione materna (Danna 2016).

Recentemente, il dibattito politico italiano è tornato a concentrarsi sul tema GPA. La proposta di legge C. 887 del 15 febbraio 2023<sup>2</sup> intende modificare il comma 6 dell'art.12 della legge 40, che già vieta la surrogacy<sup>3</sup>. La

---

2 Presentata da parlamentari di Fratelli d'Italia, la proposta di legge ha incorporato due precedenti proposte legislative: una presentata dalla Lega nell'ottobre 2022 (n. 342) e un'altra presentata da Noi Moderati nel marzo 2023 (n. 1026). La proposta di legge 887 è stata approvata dalla Camera il 26 luglio 2023 e inviata al Senato in agosto (S. 824), dove è attualmente in fase di esame.

3 La legge vieta inoltre la pubblicizzazione della GPA con pene che includono la reclusione da tre mesi a due anni e una multa da 600.000 a un milione di euro.

proposta chiede di inasprire la sanzione anche se il percorso è stato eseguito in tutti quegli stati esteri dove la GPA è legale<sup>4</sup>. L'obiettivo dichiarato è rendere la surrogacy un «reato universale», prevedendo un'eccezione al principio di territorialità, per cui la legge italiana si applicherebbe a chiunque commetta il reato all'estero, facendo poi rientro nel territorio italiano. La GPA, in quanto «profondamente lesiva dei diritti e delle relazioni umane»<sup>5</sup>, sarebbe da considerarsi contraria all'ordine pubblico.

In un recente studio, Luca Guizzardi (2020) ha offerto un'analisi della GPA nell'immaginario maschile di persone omosessuali italiane, focalizzandosi sulle rappresentazioni simboliche e culturali elaborate dagli uomini coinvolti nello studio. Le interviste mostrano un ventaglio articolato di diverse opinioni sulla pratica; alcuni intervistati hanno raccontato di nutrire dubbi sul possibile sfruttamento delle donne, soprattutto quando la surrogacy è motivata dal denaro. Altri, al contrario, hanno descritto la GPA come un'espressione di autodeterminazione femminile, attribuendo un valore positivo alla pratica. Questa ricerca risulta particolarmente interessante poiché evidenzia la presenza di una variegata gamma di rappresentazioni sia negative sia positive, mostrando come gli immaginari di aspiranti padri possano subire profondi impatti in relazione a come la GPA venga descritta sulla scena pubblica.

In base a quanto fino ad ora evidenziato, si può sostenere che la surrogacy nel contesto italiano sia prevalentemente ammantata da rappresentazioni negative, non solo in base alle risposte sociali che circolano e che la descrivono come aberrazione, ma soprattutto per la legge 40 che vieta espressamente ogni forma di GPA e per la più recente proposta di legge che intende punire anche chi ha avuto figli grazie alla surrogacy in stati nei quali la GPA è legale.

Dato che non esistono etnografie (pubblicate) e condotte a livello nazionale sull'embriodonazione, prenderò in considerazione, da un lato, gli studi antropologici che hanno analizzato lo statuto ontologico dell'embrione del contesto nazionale (Matalucci 2013); dall'altro, gli studi internazionali che si sono occupati dell'embrioadozione per evidenziare le risposte sociali ricevute dalla pratica. Nel 1996, il Comitato Nazionale di Bioetica ha pubblicato un documento intitolato "Identità e status dell'embrione umano". Il testo chiedeva la protezione dell'embrione umano come "soggetto" del processo riproduttivo. Tale concetto è stato successivamente ribadito nel 2004, introducendo inoltre il concetto di "concepito", prima assente nelle prassi giuridiche italiane (Zanini 2013). Un cambiamento significativo nella normativa italiana sulla fertilità è avvenuto grazie al divieto di crioconservazione degli

---

4 Durante la stesura di questo articolo la legge è entrata in vigore.

5 Sentenza n. 38162 del 30 dicembre 2022 delle Sezioni Unite della Cassazione afferma che «la pratica della maternità surrogata [...] compromette gravemente la dignità della donna e danneggia profondamente le relazioni umane».

embrioni, una pratica comune nelle cliniche italiane prima dell'introduzione di tale divieto, con l'obiettivo di evitare la conservazione degli embrioni umani in taniche di azoto liquido per preservarne la dignità. Tra il 2004 e il 2009, in Italia vigeva una prassi che prevedeva la creazione di un massimo di tre embrioni e il loro trasferimento nell'utero delle pazienti (Benagiano, Gianaroli 2010). Nel 2014, alcune disposizioni sono state abrogate, seguite da modifiche e aggiornamenti nel 2019. Questi cambiamenti hanno principalmente riguardato le limitazioni e i regolamenti relativi alle tecniche di FIVET, nonché le pratiche di donazione di gameti ed embrioni. Inoltre, ci sono state variazioni nelle disposizioni riguardanti il numero massimo di embrioni da trasferire e le procedure di conservazione degli embrioni. Le modifiche legislative hanno spesso rispecchiato i dibattiti etici e scientifici in corso sulla riproduzione assistita, cercando di bilanciare la tutela della salute e dei diritti dei pazienti con considerazioni morali e sociali sullo statuto ontologico e giuridico dell'embrione.

Le posizioni dominanti della politica italiana (Hanafin 2007), quelle della Chiesa cattolica e degli attivisti pro-life (Matalucci 2015) sostengono unanimemente il dovere morale di proteggere la dignità e il diritto alla vita degli embrioni. Anche di recente, nel 2022, Papa Francesco, attraverso la Rete mondiale di preghiera del Papa "Per una risposta cristiana alle sfide della bioetica", ha dichiarato:

“Dobbiamo comprendere i profondi cambiamenti che stanno avvenendo con un discernimento ancora più profondo, ancora più sottile - invita a fare il pontefice in campo di bioetica. Non si tratta di frenare il progresso tecnologico. No, si tratta di accompagnarlo. Si tratta di proteggere sia la dignità umana sia il progresso. In altre parole, non possiamo pagare con la dignità umana il prezzo del progresso, no! Le due cose vanno insieme, armoniosamente insieme. Di fronte alle nuove sfide che presenta la bioetica - conclude Francesco - preghiamo affinché i cristiani, attraverso la loro preghiera e la loro azione sociale, promuovano la difesa della vita”<sup>6</sup>.

Il nodo fondamentale sostenuto dal pontefice, che rispecchia le precedenti posizioni della chiesa cattolica e che possiedono profonde influenze nei riguardi delle politiche riproduttive nel contesto italiano, riguarda il rispetto per la dignità umana, intendendo con esso il rifiuto a trattare gli embrioni umani come oggetti di cui disporre arbitrariamente senza tenere conto del valore intrinseco degli stessi.

La legge 40 stabilisce che gli embrioni creati debbano esclusivamente essere utilizzati dalla coppia che ha avviato il percorso riproduttivo – indipendentemente dal fatto che siano stati usati gameti di donatori – e stabilisce

---

6 [https://stream24.ilsole24ore.com/video/italia/papa-embrioni-umani-non-siano-usati-come-materiale-usa-e-getta/AENBGnIB?refresh\\_ce=1](https://stream24.ilsole24ore.com/video/italia/papa-embrioni-umani-non-siano-usati-come-materiale-usa-e-getta/AENBGnIB?refresh_ce=1)

che essi non possano essere né distrutti né donati ad altri. Questo implica che l'embriondonazione non possa essere praticata e che le blastocisti, nel contesto italiano, siano crioconservate in eterno. Per quanto concerne la crioconservazione di embrioni, ad ogni legislatura che ha fatto seguito alla proposta dell'allora ministro della salute Girolamo Sirchia, si è cercato di riconoscere gli embrioni come soggetti giuridici, paragonandoli a bambini abbandonati e cercando di prevederne l'"adozione"<sup>7</sup>. Dietro a tali proposte vi era il preciso intento di stabilire uno statuto giuridico dell'embrione volto a offrire a questi "soggetti" la possibilità di venire al mondo. Seppur non espressamente indicato, tali proposte si orientavano pertanto verso azioni salvifiche nei riguardi di embrioni crioconservati. Questo orientamento rimanda a simili risultati raccolti in altre etnografie condotte su medesime tematiche. Ad esempio, alcune antropologhe che hanno esplorato l'embrionadozione negli USA, hanno analizzato il modo in cui i programmi cristiani di adozione di embrioni si riferiscono agli embrioni come anime congelate da salvare (Collard e Kashmeri 2009, 2011), mettendo in luce pratiche e attività politiche guidate dall'*embryo saviorism* (Cromer 2023).

Le varie proposte di regolamentare l'adozione di embrioni sul suolo italiano ci suggeriscono inoltre il modo in cui la pratica è percepita in questo contesto. L'embriondonazione offrirebbe in primis una soluzione ad un problema sempre più attuale relativo allo smaltimento di embrioni crioconservati presso ospedali e cliniche della fertilità. Tale soluzione offrirebbe vantaggi sia alle cliniche sia alle coppie che cercano da molto tempo di avere figli. Alcune discussioni politiche e proposte di legge hanno pertanto cercato di attribuire uno statuto giuridico agli embrioni, trattandoli come soggetti abbandonati e proponendo la loro "adozione". Questo orientamento deriva dall'intento di proteggere "soggetti" descritti come vulnerabili e deboli per offrire loro una chance per venire al mondo. La donazione di embrioni è così intesa come un atto salvifico che permetterebbe agli embrioni di avere una possibilità di nascere. In sintesi, l'embriondonazione in Italia, seppur sulla scena pubblica sia poco dibattuta rispetto alla GPA, è vista in maniera positiva perché rappresenta un'opportunità per le coppie infertili, una soluzione per le cliniche della fertilità, ma soprattutto un modo per rispettare e valorizzare lo status giuridico e morale degli embrioni crioconservati.

---

7 Antonio Palagiano, ginecologo e parlamentare di Italia dei Valori, è stato uno dei primi a proporre una proposta di legge che permettesse l'adozione degli embrioni abbandonati nei centri di PMA. Tuttavia, questa proposta non è mai arrivata in aula. Un secondo tentativo è avvenuto nel 2016 ad opera di Gianluigi Gigli, deputato del gruppo Democrazia Solidale-Centro Democratico e presidente del Movimento per la Vita, assieme a Paola Binetti, Area Popolare. L'obiettivo dichiarato dai proponenti era quello di evitare compravendita di materiale biogenetico dall'estero e di offrire una speranza agli embrioni crioconservati. Tale progetto ha ricevuto sostegno da vari schieramenti politici, dal Partito Democratico a Forza Italia.

In relazione a questa breve analisi delle rappresentazioni che ruotano attorno alla surrogacy e all'embriodonazione sono evidenti due approcci diametralmente opposti. La GPA è ammantata da rappresentazioni negative che la descrivono come pratica disumanizzante, in grado di minare relazioni umane e colpire la dignità delle gestanti sfruttate. L'embriodonazione, che ha ricevuto meno attenzione nel dibattito pubblico e politico, è percepita al contrario come azione positiva in quanto salvifica che mira a custodire la dignità degli embrioni. Da un lato, abbiamo la salvaguardia della dignità della gestante e della sua maternità, dall'altro la salvaguardia della dignità degli embrioni crioconservati che permetterebbero ad altre donne di diventare madri. In che modo tali rappresentazioni influenzano le rappresentazioni dei soggetti coinvolti nei miei studi?

### Metodologie e campi

I materiali etnografici presentati in questo articolo relativi alla surrogacy sono stati raccolti durante due diverse ricerche condotte in due cliniche della fertilità della California meridionale (2014-2016; 2017-2020). In relazione al tema qui analizzato, prenderò in esame le esperienze di italiani che hanno fatto ricorso alla GPA. Nello specifico, diciotto famiglie di padri (2014-2017) e sette coppie di aspiranti padri (2017-2020). Per la prima ricerca (2014-2017), ho prediletto interviste non strutturate e ho abitato, in California, assieme ad alcune famiglie di aspiranti padri in attesa della nascita dei loro figli. Nella seconda ricerca (2017-2020), ho prevalentemente utilizzato interviste semi-strutturate e osservazioni di campo all'interno degli spazi della clinica della fertilità dove stavo conducendo l'etnografia. I soggetti sono stati individuati attraverso gruppi associativi, partecipando ad alcune attività proposte a livello regionale e nazionale (più formali – come conferenze, seminari – e informali come pic-nic, pranzi, cene ecc.) e prevalentemente mediante snowballing.

Le comunità virtuali sono spazi importanti per comprendere le esperienze di fecondazione in vitro, poiché sono costruite attorno ai significati della riproduzione e diventano luoghi chiave per accedere al campo e comprenderne i significati intrecciati (Berend 2016). Anche in relazione al momento di confinamento imposto dalla pandemia che coincideva con l'inizio del progetto, ho prestato particolare attenzione agli spazi digitali. Ho così identificato alcune comunità, siti web e gruppi Facebook, selezionando diversi forum online dedicati alla fertilità, alla riproduzione e alla fecondazione in vitro, all'interno dei quali erano presenti *thread* dedicati alla donazione di embrioni. Oltre ai forum e ai gruppi digitali, ho cercato in rete cliniche per la fertilità, principalmente spagnole, ma anche quelle con sedi in Italia, che avessero una pagina dedicata alla donazione di embrioni. Ho inviato



a queste cliniche un volantino di presentazione del progetto in modo che potesse essere diffuso all'interno delle loro reti per individuare soggetti da coinvolgere nello studio. La ricerca sull'embriondonazione (2020-2023) ha coinvolto quattordici coppie (tre coppie etero, undici coppie lesbiche) e cinque single (tre eterosessuali, due lesbiche). Due coppie etero si sono rivolte a una clinica della Repubblica Ceca, le altre a cliniche spagnole o a una filiale spagnola aperta in Italia. Per le restrizioni dovute alla pandemia, ho condotto interviste semi-strutturate tramite Teams con i riceventi di embrioni.

### **“Cosa stiamo trasgredendo?” Dare senso alle proprie scelte**

Tutti i soggetti coinvolti nelle ricerche qui presentate sono accomunati dall'aver avuto accesso a cure riproduttive all'estero, sia perché la PMA non è accessibile a single e a coppie dello stesso sesso sia per impossibilità di eseguire la pratica sul suolo italiano. Secondo i miei interlocutori, l'Italia possiede una serie di restrizioni che evidenziano la tendenza ad annoverare come illegittime e trasgressive pratiche e comportamenti che esulano dal modello dominante eterosessuale. Un primo punto concerne la riproduzione e l'accesso alla PMA concesse, nei fatti, solo a coppie eterosessuali. Secondo la normativa italiana, ogni altra soggettività è difatti esclusa dalla possibilità di riprodursi utilizzando cure riproduttive. Analizzando le narrazioni che accompagnano i discorsi che ruotano attorno alla PMA, la “non naturalità” della riproduzione di omosessuali/single è spesso usata come assunto per costruire un ordine morale di legittimità. Ciò significa che il concetto di naturalità è usato per definire quali sono le pratiche legittime che possono essere accolte distinguendole da quelle “innaturali” che sono incluse tra quelle valutate illegittime. Tali pratiche sono accompagnate da valutazioni etiche e morali connesse a una presunta legittimità stabilita, assumendo quindi le pratiche legittime come buone/concepibili distinte da quelle illegittime descritte come cattive/inconcepibili. La riproduzione di persone omosessuali nel contesto in analisi è indicata come innaturale e contro natura dal punto di vista sociale e giuridico (Guerzoni 2020). GPA ed embriondonazione possono essere descritte come pratiche trasgressive dal momento in cui i soggetti coinvolti nelle etnografie articolano “il proprio desiderio di genitorialità all'interno di cornici giuridiche nelle quali l'eteronormatività è un dispositivo strutturale di produzione della società” (Grilli 2022, p. 347-348).

Alla rappresentazione di trasgressione della riproduzione di persone omosessuali che sfidano la natura e la morale, si sommano altre questioni, come quelle sollevate più nello specifico dalla surrogacy. Secondo gli intervistati, la GPA, oltre a essere indicata come un abominio e una forma di sfruttamento, tocca una serie di nodi cardine che scombinate alcune delle ideologie dominanti relative soprattutto alla

sacralità del materno nel contesto italiano. Approfondendo questo punto emerso dalle interviste e intrecciandolo alla letteratura che ha analizzato la GPA in vari contesti, è possibile evidenziare quanto la surrogacy metta in mostra una precisa scissione tra gravidanza e maternità e come tale aspetto è sovente letto in maniera critica (Roberts 1998, Teman 2010b, Ragoné 1994, Danna 2016). A questo tema, già di per sé descritto come spinoso dai miei interlocutori, si aggiunge la trasgressione legale relativa all'utilizzo di una pratica, nei fatti, illegale in Italia. I padri coinvolti nell'etnografia hanno testimoniato la difficoltà a organizzare un percorso tanto complesso quanto costellato da pregiudizi e rappresentazioni sociali prevalentemente negative. I primi di loro che hanno avviato tali percorsi, hanno dichiarato di essere stati anch'essi inizialmente scettici poiché si conosceva poco del fenomeno, ma soprattutto poiché le narrazioni dominanti nel contesto italiano che rappresentavano come abominio la GPA hanno giocato un impatto sulle esperienze di padri pionieri. Il senso di compiere un'azione valutata come trasgressiva, sia moralmente sia legalmente, è emerso durante numerose conversazioni e non solo da parte di chi si è descritto come precursore per aver intrapreso il percorso tra i primi in Italia. Anche molti altri aspiranti padri hanno evidenziato la consapevolezza di compiere un'azione oltre norma e morale. Ad esempio, Luca, un allora aspirante padre, così commenta la sua scelta di diventare padre grazie alla GPA:

Lo leggiamo sui giornali e lo sentiamo in televisione. Sfruttamento, compravendita di bambini e tante altre cose così... Mi son domandato spesso se fosse la scelta giusta, se fossi stato in grado di andare oltre a questi pregiudizi e alla fine mi sono deciso [...] Sai, facciamo qualcosa che non è legale in Italia, ma è legale altrove (2015)<sup>8</sup>.

Una delle tematiche emerse dai racconti dei miei interlocutori è stata quella relativa alla legalità della GPA nelle nazioni dov'è stata realizzata per evidenziare la peculiarità di avviare un progetto in uno stato che legalmente annovera la surrogacy tra le varie soluzioni procreative possibili. La legalità della GPA in luoghi specifici è stata utilizzata come esempio per elencare una serie di altre azioni non disponibili nel contesto italiano, ma non per questo ugualmente etichettabili come moralmente inaccettabili. Ad esempio, i miei interlocutori hanno fatto riferimento all'assenza del matrimonio egualitario o all'accesso alle cure riproduttive per omosessuali come esempi per indicare una evidente arretratezza culturale del contesto italiano. I padri hanno difatti sottolineato come il matrimonio tra omosessuali o l'accesso alla PMA per single e omosessuali evidenzino più tendenze politiche che effettive condotte trasgressive. Come indica Fabio:

---

<sup>8</sup> I nomi qui indicati sono pseudonimi. Ho deciso di riportare esclusivamente l'anno e non la data precisa degli stralci di interviste raccolte come accortezza per proteggere l'identità dei miei interlocutori.

Cioè...sto chiedendo allo stato di sposarmi e di avere una famiglia, non sto chiedendo qualcosa di orribile. Ma siamo in Italia e questo è, ci dicono che stiamo ostentando e chiedendo troppo. Sto ostentando cosa esattamente? Il mio diritto a esistere? ... Quindi non possiamo sposarci, non c'è da molto da scandalizzarsi per come la GPA è descritta (2015).

All'interno di questo quadro che annovera una serie di esperienze e pratiche lette come trasgressive, secondo gli intervistati, le resistenze ricevute dalla surrogacy non hanno eguali. Ad esempio, Matteo argomenta:

Sembra di essere sempre in lotta per il minimo sindacale... il diritto di sposarsi e di costruire famiglia. I commenti che ogni tanto sento sulla mia vita sono violenti, ma mai come quelli sulla GPA. Alcuni politici dicono addirittura che "compriamo i bambini" e questa è una cosa allucinante (2017).

Per la specifica rappresentazione riservata a questa pratica, la surrogacy è intesa come la più trasgressiva tra quelle che toccano le vite dei miei interlocutori. Da un certo punto di vista, difatti, la GPA condensa una serie di peculiarità del tutto distintive: la scomposizione della linearità dell'evento riproduttivo, l'esistenza di più soggetti connessi a una nuova nascita e la presenza di questioni etiche e morali relative all'introduzione di scambi economici e contrattuali in situazioni generalmente valutate come gratuite e private. All'interno di questo quadro, la GPA è l'unica alla quale è stata dedicata una legge specifica che ne vieti la realizzazione sul suolo italiano e per la quale è stata proposta una legge che preveda una condanna penale anche se essa sarà realizzata all'estero. Inoltre, l'attenzione mediatica, politica e sociale riservata alla GPA non è rintracciabile per nessun'altra pratica nel perimetro della PMA.

Contrariamente a quanto accaduto per la surrogacy, l'embriodonazione è poco conosciuta a livello pubblico, ma anche tra coloro che hanno fatto ricorso alla PMA (Guerzoni 2024). Sul suolo nazionale, la risposta sociale alla donazione di embrioni è pressoché inesistente e manca un dibattito sociale e pubblico come nel caso della GPA. Dalle interviste è emerso che soggetti che hanno avuto figli grazie all'embriodonazione non hanno vissuto stigmi sociali paragonabili a quelli che hanno fatto ricorso alla surrogacy. A differenza dei padri che hanno apertamente indicato di aver usufruito di una pratica illegale nel contesto italiano, chi ha avviato percorsi di embriodonazione non ha dichiarato di aver usufruito di una pratica illegale. Tuttavia, esistono alcune similitudini che accomunano i padri che hanno fatto ricorso alla GPA con i genitori che hanno avuto figli grazie all'embriodonazione. Questi ultimi hanno usato la comparazione con altre pratiche per evidenziare le specificità presenti in Italia. Raffaella racconta:

Io ho capito che fosse possibile, avevo capito che sì, è stata introdotta l'eterologa, la fecondazione eterologa e quindi è possibile utilizzare gameti di

donatori esterni. Ma sull'embrione... quella che almeno io definisco embriodonazione, non so. [...]

In Italia sono fermi, non c'è possibilità di fare embrioadozione perché gli embrioni sono conservati e nessuno credo possa toccarli. Però si potrebbero creare usando la doppia donazione di gameti, vabbè, che può essere o di ovociti, o di seme, o di entrambi, tutti e due, dopodiché è evidente che è una donazione di embrione perché in qualche maniera si è comunque formato un embrione ed è quindi una donazione (2020).

In questo breve passaggio, Raffaella evidenzia un aspetto interessante emerso dall'etnografia in analisi, ovvero una precisa distinzione terminologica per indicare pratiche simili, ma differenti. Embrioadozione è utilizzata dagli interlocutori per riferirsi a embrioni extra che sono stati crioconservati presso centri della fertilità, mentre con embriodonazione si è fatto riferimento alla creazione *ad hoc* di embrioni utilizzando la doppia donazione, di ovociti e di spermatozoi<sup>9</sup>. Quest'ultima è una possibilità percorribile anche sul suolo italiano dove, infatti, le coppie possono richiedere di utilizzare i gameti di due donatori per creare embrioni disconnessi geneticamente alla coppia. Secondo Raffaella, la differenza tra embrioadozione ed embriodonazione è sottile poiché in entrambi i casi saranno trasferiti in utero embrioni che non possiederanno alcuna connessione genetica con le donne che li accoglieranno nei propri corpi. Alessia, moglie di Raffaella, aggiunge:

Ecco, quindi boh, noi perché eravamo donne e quindi non ci era permesso nulla qui [in Italia], ma sai quante coppie etero hanno figli con l'embriodonazione in Italia? Non mi sento molto diversa, a noi è toccato andare in Spagna, ma è la stessa cosa (2020).

Alessia, così come altri interlocutori, ha posto in evidenza alcune peculiarità dell'uso di embrioni disconnessi geneticamente da chi porterà avanti la gravidanza per mostrare molte similitudini con la fecondazione eterologa e la possibile doppia donazione di gameti effettivamente legale e praticabile in Italia. Secondo molti intervistati, queste similitudini dimostrano la complessa situazione del contesto italiano che ha posto indirettamente divieti su pratiche che sono, nei fatti, analogamente percorribili. Per questa ragione,

---

9 Durante l'etnografia, ho raccolto due espressioni relative all'uso di embrioni geneticamente disconnessi ai riceventi. La prima era adozione di embrioni. Quest'ultima è stata utilizzata soprattutto da coloro che si sono rivolti a cliniche spagnole e hanno ricevuto embrioni crioconservati rimasti da precedenti cicli FIVET. L'espressione "adozione di embrioni" è stata usata per riferirsi agli "embrioni avanzati", come è emerso durante le mie interviste, per descrivere gli embrioni che sono stati creati per pazienti e che hanno utilizzato sia il proprio materiale genetico sia i gameti di donatori. La seconda espressione che ho raccolto è stata quella di donazione di embrioni, utilizzata principalmente da coloro che si sono rivolti a cliniche della fertilità in Repubblica Ceca e in cui embrioni sono stati creati utilizzando i gameti di due donatori, doppia donazione.

ma anche per l'assenza di una chiara ed esplicita norma che indichi l'embriodonazione come illegale, chi si è diretto all'estero per avere accesso a questa pratica ha dichiarato di non aver effettuato nulla di illegale, come invece raccolto per le esperienze di surrogacy. Anche in questa ricerca è emersa forte la discriminazione subita dai soggetti che, per il fatto di non poter usufruire della PMA in Italia, si sono dovuti recare in stati che garantissero loro accesso alle cure riproduttive indipendentemente dal proprio orientamento sessuale o dallo stato civile.

Un'altra tematica emersa dalle interviste è stata la rappresentazione dell'embriodonazione come una pratica più etica tra quelle disponibili. Ad esempio, Melissa sostiene:

Nella maggior parte dei casi questi embrioni sono embrioni rimanenti. Embrioni donati da una coppia sterile, come noi. L'uso di una donatrice di ovuli era qualcosa che non volevamo. Sapere che quegli embrioni erano frutto di un progetto, frutto d'amore e soprattutto un dono ... è stata l'opzione migliore per noi, eticamente parlando (2020).

L'eticità della pratica è stata sottolineata da molti interlocutori che hanno posto l'accento sull'assenza di coinvolgimento di nuove donatrici e nuovi donatori, ma soprattutto sull'atto di generosità di chi ha reso disponibili ad altri, embrioni creati durante precedenti cicli. Dalle loro narrazioni emerge quindi un orientamento volto a evidenziare, da un lato, l'obbligatorietà della propria scelta – ovvero all'impossibilità di essere seguiti in Italia; dall'altro, la valenza moralmente positiva di aver utilizzato una pratica che non sfrutti donatori, ma che al contrario offra una doppia possibilità: ad embrioni e a genitori di intenzione.

### **Alcune riflessioni conclusive**

Le pratiche di PMA rappresentano soluzioni per molti soggetti che, per svariate ragioni, fanno ricorso alla tecnica per diventare genitori. Tuttavia, queste soluzioni sono regolamentate in maniera differente in numerosi stati e vengono percepite e trattate diversamente a livello sociale, legale, morale ed etico.

Il presente contributo ha messo in luce come, nel contesto italiano, surrogacy ed embriodonazione siano rappresentate come due pratiche agli antipodi. La surrogacy è prevalentemente descritta attraverso connotazioni negative. È rappresentata come una pratica che sfrutta le donne, specialmente quelle in condizioni economiche svantaggiate, e come un'azione contro natura che minaccia l'unità della maternità e mina profondamente la dignità delle relazioni umane. Le rappresentazioni pubbliche, alimentate da casi eclatanti e dal discorso mediatico, tendono a dipingere le surrogate come donne costrette dalla necessità economica, senza considerare le pos-

sibili motivazioni altruistiche o l'autodeterminazione delle stesse. Questo orientamento è ulteriormente rafforzato dalla legislazione italiana, che vieta esplicitamente la GPA, considerandola inoltre una minaccia per l'ordine pubblico. L'embriodonazione, al contrario, è percepita in modo positivo e sovente rappresentata come un'azione salvifica, che offre una soluzione morale per gli embrioni crioconservati e un'opportunità per le coppie di avere figli. In ambito internazionale, come visto, questo orientamento è influenzato da posizioni religiose che vedono nell'embriodonazione un modo per proteggere la dignità e il diritto alla vita degli embrioni.

I soggetti coinvolti nei miei studi etnografici rappresentano queste pratiche in modi diametralmente opposti. Coloro che hanno fatto ricorso alla surrogacy tendono a sentirsi stigmatizzati poiché questa pratica è sovente al centro di violenti dibattiti politici e sociali. I miei interlocutori hanno descritto le proprie scelte in termini di trasgressioni a differenti livelli: è necessario il coinvolgimento di donatrici e gestanti, si evidenzia una profonda disconnessione tra gravidanza e maternità e si fa effettivamente utilizzo di una pratica vietata per legge. Nonostante questo, l'uso della GPA è visto come un necessario, ma soprattutto come uno dei pochi modi per poter realizzare il desiderio di genitorialità essendo gay in Italia.

Le esperienze riproduttive e di genitorialità qui riportate possono essere lette mediante il concetto di trasgressione indicato da Smietana e Twine (2022) poiché sfidano le norme dominanti della genitorialità, della riproduzione e della maternità. Se coloro che sono diventati padri hanno dato senso al proprio diventare genitori grazie a una pratica legale dov'è stata realizzata ma non nel proprio contesto di origine, al contrario, i partecipanti coinvolti nell'embriodonazione hanno descritto la loro esperienza in modo più positivo, spesso descrivendola come un'azione etica e moralmente giustificata.

## Bibliografia

- Banchoff, T., (2011), *Embryo Politics: Ethics and Policy in Atlantic Democracies*, Ithaca, Cornell University Press.
- Beier, K., (2018), Ethical Objections About Surrogacy in German Debates: A Critical Analysis, in Mitra, S., Schicktanz, S., Patel, T., eds., *Cross-Cultural Comparisons on Surrogacy and Egg Donation*, Palgrave Macmillan, Cham.
- Benagiano, G., Gianaroli, L., (2010), The Italian Constitutional Court modifies Italian legislation on assisted reproduction technology, *Reprod Biomed Online*, 20, pp. 398-402.
- Berend, Z., (2016), *The online world of surrogacy*, Oxford, New York, Berghahn Books.
- Berend, Z., Guerzoni, C.S., (2019). Reshaping relatedness? The case of US surrogacy, *Antropologia*, 6, 2, pp. 83-100.

- Blyth, E., (1994), I Wanted to be Interesting, I Wanted to be Able to Say “I’ve Done Something Interesting with My Life”: Interviews with Surrogate Mothers in Britain, *Journal of Reproductive and Infant Psychology*, 12, 3, pp. 189-198.
- Brazier, M., Golombok, S., Campbell, A., (1997), Surrogacy: Review for Health Ministers of Current Arrangements for Payments and Regulation, *Human Reproduction Update*, 3, 3, pp. 623-628.
- Cadoret, A., (2002), *Des parents comme les autres. Homosexualité et parenté*, Paris, Odile Jacob.
- Calhaz-Jorge, C., De Geyter, Ch., Kupka, M.S., Wyns, C., Mocanu, E., Motrenko, T., Scaravelli, G., Smeenk, J., Vidakovic, S. & Goossens, V., (2020), Survey on ART and IUI: legislation, regulation, funding and registries in European countries, *Human Reproduction Open*, 1, pp. 2-15.
- Collard, C., Kashmeri, S., (2009), De embriones congelados a siempre familias: Etica del parentesco y etica de la vida en la circulación de embriones entre las parejas donantes y las adoptantes en el programa Snowflakes®, *Revista de Antropología Social*, 18, pp. 43-66.
- (2011), Embryo Adoption: Emergent Forms of Siblingship Among Snowflakes® Families, *American Ethnologist*, 38 (2), pp. 307-322.
- Côté, I., Lavoie, K., Courduriès, J., (2018), *Perspectives internationales sur la gestation pour autrui. Expériences des personnes concernées et contextes d’action*. Montréal, PUQ.
- Courduriès, J., (2017) La lignée et la nation. État civil, nationalité et gestation pour autrui, *Genèses, Dossier La reproduction nationale*, 108, pp. 29-47.
- Cromer, R., (2018), Saving embryos in stem cell science and embryo adoption, *New Genetics and Society*, 37, 4, pp. 362-386.
- (2019), Making the Ethnic Embryo: Enacting Race in US Embryo Adoption, *Medical Anthropology*, 38, 7, pp. 603-619.
- (2023), *Conceiving Christian America: Embryo Adoption and Reproductive Politics*, New York, NYU.
- Danna, D., (2016), “*Fare un figlio per altri è giusto*”. *Falso!*, Bari, Laterza.
- Franklin, S., (2013), *Biological Relatives: IVF, Stem Cells, and the Future of Kinship*, Durham London, Duke University Press.
- Grilli, S., (2022), Declinazioni queer di famiglia e parentela. Sfide teoriche e nuovi immaginari, *Rivista di antropologia contemporanea*, 2, pp. 331-356.
- Grilli, S., Parisi, R., (2024), Ai confini dei diritti riproduttivi: il dibattito pubblico sulle unioni same-sex e sull’omogenitorialità in Italia, in Guerzoni, C.S., Nothdurfter, U., Trappolin, L., (a cura di), *Genitorialità queer in Italia: filiazione, relazioni familiari, percorsi di legittimazione*, Milano, Mondadori, pp. 39-52.
- Guerzoni, C.S., (2020), *Sistemi procreativi. Etnografia dell’omogenitorialità in Italia*, FrancoAngeli, Milano.

- Guerzoni, C.S. (2024), *Moral and Ethical Dilemmas of Italian Embryo Recipients*, *L'Uomo*, 14, 1, pp. 89-112.
- Guerzoni, C.S., Gusmeroli, P., Motterle, T., (2024), Dilemmi del presente. Anti-gender e oltre, in Guerzoni, C.S., Nothdurfter, U. e Trappolin, L., a cura di, *Genitorialità queer in Italia. Filiazione, relazioni familiari, percorsi di legittimazione*, Milano, Mondadori Università, pp. 55-80.
- Guizzardi, L., (2020), “C’è una famiglia che vuole un bambino e una donna che vuole farlo per loro”. La maternità surrogata nell’immaginario maschile gay, *Gender/Sexuality/Italy*, 7, pp. 191-210.
- Haimes, E., Porz, R., Scully, J., Rehmann-Sutter, C., (2008), “So, what is an embryo?” A comparative study of the views of those asked to donate embryos for hESC research in the UK and Switzerland, *New Genetics and Society*, 27, 2, pp. 113-126.
- Hanafin, P., (2007), *Conceiving Life. Reproductive Politics and the Law in Contemporary Italy*, London, Routledge.
- Hibino, Y., (2023), The advantages and disadvantages of altruistic and commercial surrogacy in India, *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine*, 18 (8), pp. 1-10.
- Horsey, K., (2018), *Surrogacy in the UK: further evidence for reform: Second Report of the Surrogacy UK Working Group on Surrogacy Law Reform*, Kent Academic Repository, University of Kent, pp. 1-81.
- (2024), The future of surrogacy: a review of current global trends and national landscapes, *Reproductive BioMedicine Online*, 48 (5), pp.1-16.
- Jacobson, H., (2016), *Labor of Love. Gestational Surrogacy and the Work of making Babies*, New Brunswick, New Jersey, and London, Rutgers University Press.
- Mamo, L., (2007), *Queering Reproduction, Achieving Pregnancy in the Age of Technoscience*, Durham, Duke University Press.
- Markens, S., (2007), *Surrogate motherhood and the politics of reproduction*, Berkeley, University of California Press.
- Martial, A., (2019), Multi-parenthood and contemporary family forms in French studies, *Antropologia*, 6 (2), pp. 13-26.
- Mattalucci, C., (2013), Between the Law and Bioethics: Placing the Unborn in Contemporary Italy, *Academic Journal of Interdisciplinary Studies*, 2 (3), pp. 283-290.
- (2015), Fabbricare l’umano prima della nascita, in Barberani, S., Borutti, S., Calame, C., Kilani, M., Mattalucci, C. e Vanzago, L., *Soggetto, persona e fabbricazione dell’identità. Casi antropologici e concetti filosofici*, pp. 47-74. Milano-Udine, Mimesis Edizioni.
- Morgan, D., (2003), Enigma Variations: Surrogacy, Rights and Procreative Tourism, in Cook R., Day Sclater, S., Kaganas, F., eds., *Surrogate Motherhood: International Perspectives*, London, Bloomsbury Publishing, pp. 75-92.



- Ragoné, H., (1994), *Surrogate Motherhood: Conception in the Heart*, Boulder, Westview Press.
- Roberts, E., (1998), Examining Surrogacy Discourses Between Feminine Power and Exploitation, in Scheper-Hughes, N., Sargent, C., eds., *Small Wars: The Cultural Politics of Childhood*, Berkeley, University of California Press, pp. 9-110.
- Smietana, M., Twine, F.W., (2022), Queer decisions: Racial matching among gay male intended parents, *International Journal of Comparative Sociology*, 63 (5-6), pp. 324-344.
- Strathern, M., (1992), *Reproducing the Future. Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologies*, New York, Routledge.
- Teman, E., (2008), The Social Construction of Surrogacy Research: An Anthropological Critique of the Psychosocial Scholarship on Surrogate Motherhood, *Social Science & Medicine*, 67, pp. 1104-1112.
- (2010a), My Bun, Her Oven, *Anthropology Now*, 2, 2, pp. 33-41.
- (2010b), *Birthing a Mother: The Surrogate Body and the Pregnant Self*, Berkeley, University of California Press.
- (2019), The power of the single story: Surrogacy and social media in Israel, *Medical Anthropology*, 38, 3, pp. 282-294.
- Zanini, G., (2013), Neither gametes nor children: Italian prospective parents and the variable meaning of donor embryos, *Tecnoscienza – Italian Journal of Science & Technology Studies*, 4, pp. 87-109.
- Wyns, C., De Geyter, C., Calhaz-Jorge, C., Kupka, M. S., Motrenko, T., Smeenk, J., Bergh, C., Tandler-Schneider, A., Rugescu, A. I., Goossens, V. (2022), European IVF Monitoring Consortium (EIM), for the European Society of Human Reproduction and Embryology (ESHRE) ART in Europe, 2018: results generated from European registries by ESHRE, *Human Reproduction Open*, 3, pp. 1-20.



# **“Mamme NO PFAS”: concezioni della genitorialità e della riproduzione in un contesto di vita alterata dalla contaminazione chimica**

PAOLA SACCHI\*

## **Abstract ITA**

Il movimento delle madri sul territorio della provincia di Vicenza si è mobilitato di fronte alla presenza nel sangue dei figli di PFAS, sostanze perfluoroalchiliche prodotte nello stabilimento della Miteni di Trissino (VI), che ha inquinato la falda acquifera dell'area. Davanti ai gravi danni alla salute che la presenza di questi composti chimici può comportare, la loro presa di posizione ha intrecciato la cura dei figli alla bonifica del territorio in una visione del mondo che lega insieme questioni di giustizia riproduttiva e di giustizia ambientale. Le loro azioni di “resistenza” alla contaminazione ambientale si radicano in reti di relazioni consolidate e nel sentimento condiviso dalle madri di una responsabilità morale nei confronti delle generazioni future, in un processo di ripensamento della riproduzione e della parentela che sembra essere un fardello a carico delle donne. Il mio contributo esplora questi temi nella cornice delle relazioni familiari e intergenerazionali, nel tentativo di cogliere gli immaginari, le asimmetrie e le forme di relazionalità che si delineano.

**Parole-chiave:** Genitorialità, Maternità e riproduzione, Contaminazione chimica, PFAS.

## **Abstract ENG**

The NO PFAS Mothers' movement in the Italian province of Vicenza originated when it was found that their children's blood contained perfluoroalkyl substances (PFAS) that were produced by the Miteni plant in Trissino and were causing the pollution of groundwater. Confronted by the serious health damages these chemical compounds can induce, they have taken a stance where the care of their children and the remediation of the territory intertwine in a worldview that combines issues of reproductive and environmental justice. Their “resistance” actions against contamination rest on networks of consolidated relations and a shared feeling that mothers have a moral responsibility towards future generations, in a process of rethinking

---

\* [paolad.sacchi@unito.it](mailto:paolad.sacchi@unito.it)

reproduction and kinship that appears to be the women's burden. My contribution explores these questions in an intrafamilial and intergenerational frame, with the aim of capturing the imaginaries, the asymmetries and the forms of relationality that emerge.

**Keywords:** Parenthood, Motherhood and reproduction, Chemical pollution, PFAS.

## Il contesto, la vicenda e i protagonisti

Le “Mamme NO PFAS” sono un gruppo di genitori, in stragrande maggioranza madri come evidenzia la loro denominazione, che a partire dal 2017 si è mobilitato per denunciare la contaminazione della falda acquifera (e quindi dell'acqua potabile) e dei fiumi nella provincia vicentina, una contaminazione che interessa in particolare un'ampia area a sud di Vicenza, la bassa Val d'Agno, una zona a vocazione agricola ma contrassegnata dalla presenza da tempo dell'industria conciaria e tessile (Marzotto), dove troviamo molti comuni e una popolazione di circa 350.000 persone. Si tratta di un inquinamento legato alla produzione di una famiglia numerosa di composti chimici denominati PFAS, sostanze poli e perfluoroalchiliche, nello stabilimento della Miteni (una partnership Mitsubishi-Eni, poi passato in proprietà all'International Chemical Investors Group) di Trissino. La mobilitazione delle Mamme, delle associazioni mediche e ambientaliste e delle organizzazioni sindacali, insieme alle indagini della Procura di Vicenza, ha condotto alla chiusura dell'impianto nel 2018, e oggi continua con la richiesta alle istituzioni regionali e statali di bonifica della falda acquifera e del territorio contaminato. Dal 2021 è in corso un procedimento penale nei confronti dell'azienda per disastro ambientale colposo, le cui udienze hanno visto la presenza continua delle Mamme e degli altri gruppi di attivisti e hanno costituito una delle forme importanti della protesta, a cui si è aggiunta nell'ultimo anno l'elaborazione di una proposta di legge partecipata per il bando della produzione dei PFAS sul territorio nazionale<sup>1</sup>.

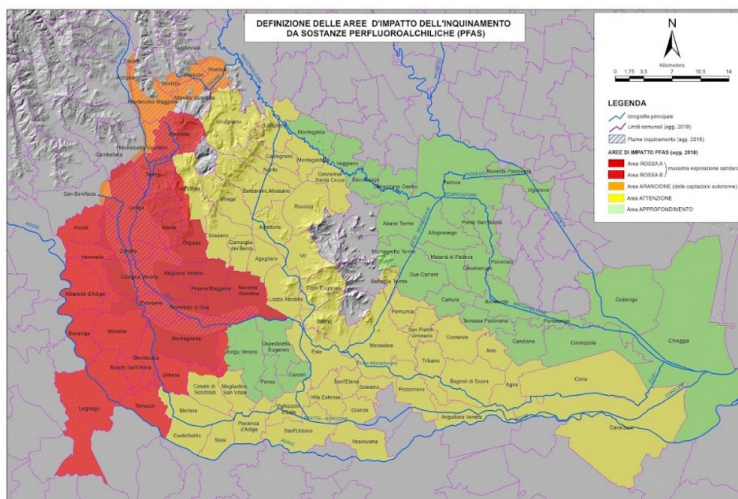
A integrazione di questo quadro molto sintetico bisogna aggiungere che lo stato della contaminazione era in realtà già noto e chiaro alle istituzioni nazionali e locali dal 2013, quando si era conclusa l'indagine del CNR-IRSA (Istituto di Ricerca Sulle Acque) sulla situazione delle acque nel bacino del Po, intrapresa due anni prima a partire dalla segnalazione di una ricerca europea sull'inquinamento chimico dei maggiori fiumi d'Europa, che aveva individuato nel Po il fiume maggiormente compromesso. I ricercatori del

---

1 L'azione più importante in questa fase dei lavori è stata la presentazione in molti consigli comunali, soprattutto in Veneto ma non solo, di una mozione per l'adesione e il sostegno alla richiesta della legge.

CNR avevano accertato la presenza di PFAS nelle acque di superficie lungo il corso del fiume fino alla laguna veneta e una loro alta concentrazione nell’area vicentina in particolare, dove per questa ragione l’analisi aveva riguardato anche la falda e l’acqua potabile (Polesello et al. 2013).

I PFAS sono sostanze chimiche molto duttili e resistenti alla degradazione, che per queste loro caratteristiche sono impiegate in diversi campi e per svariati usi, per esempio come impermeabilizzanti per tessuti e pelli, insetticidi, schiume antincendio, vernici, contenitori per alimenti, cera per pavimenti, detersivi e cosmetici: si pensi al rivestimento antiaderente Teflon o al tessuto tecnico Gore-Tex. Nel contesto italiano, e non solo, la maggior parte delle persone sono in qualche modo e tempo entrate in contatto con queste sostanze per il loro ampio impiego<sup>2</sup>, ma gli abitanti dell’area veneta a cavallo delle province di Vicenza, Verona e Padova, a causa della presenza dell’impianto di produzione dei PFAS – i cui scarti di lavorazione sono stati scaricati nei fiumi della zona ma sono anche percolati nella sottostante falda acquifera e nei terreni circostanti – hanno assunto per anni dosi massicce di queste sostanze con l’acqua e con gli alimenti prodotti nei campi e negli allevamenti locali.



*carta dell’area contaminata*

All’inizio soltanto le organizzazioni ambientaliste e soprattutto i medici dell’ISDE, l’associazione dei Medici per l’ambiente, si sono attivati nella ricerca della documentazione su questo tipo di contaminazione chimica e

<sup>2</sup> Insieme ad altre sostanze tossiche, come per esempio i pesticidi, i PFAS sono parte di quello che alcuni studiosi hanno definito come il “fardello chimico del corpo” di tutti gli esseri umani contemporanei (MacKendrick 2014).

sulle sue implicazioni per il territorio e la salute degli abitanti, allestendo campagne informative che nel 2016 hanno condotto a una prima grande manifestazione in piazza e hanno spinto l'Istituto Superiore di Sanità e la Regione a intraprendere un primo biomonitoraggio su un campione limitato di residenti dell'area, i cui risultati hanno motivato un più ampio e sistematico monitoraggio della popolazione di tutta l'area rossa (vedi carta). La ricerca biomedica ha infatti definito questo gruppo di sostanze come interferenti endocrini<sup>3</sup> che si accumulano nel sangue e negli organi, non vengono smaltiti se non in tempi molto lunghi – una vita intera, non a caso sono spesso etichettati come inquinanti eterni (Ungherese 2024, Cordiano, Murgia 2024) – e interferiscono con il metabolismo. Ha anche stabilito una correlazione tra i PFAS e numerose patologie, tra cui diabete, malattie della tiroide, ipercolesterolemia, cardiopatie, ipertensione, varie forme di tumore e di infertilità etc. (Bevilacqua 2022, Cordiano 2022).

L'indagine medica nell'area rossa ha interessato i nati dal 1951 al 2002, iniziando da questi ultimi e procedendo a ritroso, quindi i primi risultati hanno riguardato gli/le adolescenti e sono arrivati nella primavera del 2017. È stato in questo momento, di fronte alla quantificazione della presenza di questi composti chimici nel sangue dei loro figli, che le madri sono entrate in scena, come si legge sul loro sito: “i valori di questi ragazzi superano di 30-40 volte quelli della popolazione non esposta (tra 1,5 e 8 ng/ml). Ragazzi con valori di 80, 120, 350 ng/ml di PFAS nel sangue”<sup>4</sup>.

## La ricerca

Alcune considerazioni più personali sono alla base della decisione di intraprendere la ricerca nel contesto appena descritto: seguo da tempo la questione dei PFAS, risiedendo in una città che si trova a pochi chilometri dall'unico impianto chimico (la Solvay poi Syensqo di Spinetta Marengo, frazione del Comune di Alessandria) che tuttora produce in Italia questi composti, in un territorio gravemente danneggiato da una lunga storia di inquinamento chimico, incominciata molto prima della produzione dei PFAS. Insieme all'area veneta considerata in questo articolo bene illustra

3 Definizione dell'Istituto Superiore di Sanità: “Interferente Endocrino è una sostanza esogena, o una miscela, che altera la funzionalità del sistema endocrino, causando effetti avversi sulla salute di un organismo, oppure della sua progenie o di una (sotto)popolazione”. [Online] Consultabile all'indirizzo: <https://www.iss.it> (ultimo accesso: 22 luglio 2024).

4 Mamme NO PFAS, La nostra storia. [Online]. Consultabile all'indirizzo: [www.mammenopfas.org/la-nostra-storia](http://www.mammenopfas.org/la-nostra-storia) (ultimo accesso: 24 luglio 2024). Si veda anche la video-inchiesta di Andrea Tomasi “PFAS. Quando le mamme si incazzano”, consultabile all'indirizzo <https://ilsalvagente.it/2019/10/20/pfas-quando-le-mamme-si-incazzano-la-video-inchiesta-integrale/> (ultimo accesso: 24 luglio 2024).

la nozione di “zona di sacrificio” (Lerner 2010) e le implicazioni per la vita e la salute degli abitanti. Il mio interesse per il problema è stato ravvivato dalle iniziative di informazione promosse da alcuni gruppi ambientalisti nel 2019 alla pubblicazione del rapporto finale dell’indagine epidemiologica sulla mortalità e morbosità nel Comune di Alessandria, con particolare attenzione alla circoscrizione in cui si trovano Spinetta Marengo e l’impianto chimico. La campagna informativa ha stabilito un collegamento tra i dati epidemiologici e la produzione dei PFAS e ad alcuni incontri sono state invitate le Mamme NO PFAS perché narrassero il caso veneto e la loro mobilitazione.

Dall’anno successivo seguo più da vicino, come ricercatrice e come madre di un’attivista alessandrina, le vicende del movimento delle Mamme, partecipando ad alcune delle loro iniziative nell’area rossa, con un interesse che è nato dalla constatazione del contrasto tra l’attività intraprendente di queste donne e la consistenza e risonanza della loro mobilitazione in Veneto a confronto dell’indifferenza e del silenzio dei miei concittadini e della popolazione di tutta l’area piemontese contaminata, ad eccezione dei piccoli gruppi ambientalisti<sup>5</sup>. Tra maggio e luglio 2023 ho trascorso alcuni brevi periodi a Vicenza e Lonigo, in movimento tra i piccoli centri dell’area rossa, per una parziale immersione nel contesto e per più approfondite e mirate conversazioni con una quindicina di Mamme, e qualche padre, in incontri individuali e di gruppo. Dopo di allora sono rimasta in contatto telematico con il sottogruppo delle mie interlocutrici e con il gruppo-movimento tutto attraverso i servizi di messaggistica di Whatsapp, in uno scambio informativo che continuamente aggiorna su iniziative, contributi e dibattiti.

Alla comunicazione con le Mamme che continua per ora in questa modalità a distanza, si è affiancata nel corso dell’estate 2024 un’attività di ricerca che si è concentrata sulla generazione dei “figli e figlie” di queste donne, in senso proprio e metaforico, grazie a una borsa di ricerca erogata dal Dipartimento di Culture, Politica e Società dell’Università di Torino, nel quadro di un progetto di cui sono responsabile scientifica su “I giovani e il problema dell’inquinamento chimico (PFAS –sostanze poli e perfluoroalchiliche) nelle acque e nel territorio della provincia vicentina: indagini etnografiche”. Le conversazioni con giovani uomini e donne dell’area, non ancora concluse, sono condotte da Giovanni Lorenzi, borsista con una precedente esperienza di ricerca etnografica in questo contesto (Lorenzi 2023).

Tutte le donne che ho incontrato vivono in centri della zona rossa e sono lavoratrici – libere professioniste, dipendenti di enti pubblici e di aziende private, insegnanti –, molte di loro risiedono e/o lavorano a Lonigo, e perlopiù si collocano nella fascia d’età dei 45-55 anni. Certamente a questa

---

5 A proposito di movimenti sociali e contaminazioni ambientali in altri contesti italiani rimando tra gli altri a: Ravenda 2018, Benadusi, Lutri e Saija 2021, lo Special Focus di *Antropologia* (2/2021) e in particolare il saggio di Falconieri 2021.

fascia di età appartiene il gruppo delle madri promotrici della mobilitazione, e questo si comprende bene se si considera che nel biomonitoraggio del 2017 i più giovani avevano 14-15 anni; i nati in anni più recenti sono stati monitorati in momenti successivi, di conseguenza a questo primo nucleo si sono unite nel tempo Mamme più giovani. Il coinvolgimento limitato dei padri, oltre che sottolineato da loro stessi nelle conversazioni, è chiaramente documentato dalle foto delle numerose iniziative che sono visibili sul sito del movimento. Nelle riflessioni che propongo sul materiale raccolto in questa prima fase della ricerca, ho scelto di non nominare nessuna Mamma singolarmente e di riportare le loro considerazioni in una sorta di flusso di voci, in modo da restituire in qualche misura il “discorso delle madri” nel movimento.

### **La politica della maternità**

La consegna degli esiti del biomonitoraggio è stata, nel racconto collettivo ma anche nelle parole delle singole madri, il momento di svolta, l'informazione medica che ha cambiato le loro vite, che ha reso manifesta la presenza dei PFAS non più soltanto nei fiumi (un dato noto dal 2013 ma che non tutti comunque conoscevano) e nel mondo esterno, ma dentro i confini di casa. Sostanze invisibili e inodori si sono introdotte subdolamente nello spazio domestico e nei corpi, hanno trasformato la casa da luogo protetto in ambiente pericoloso (Zamperini, Menegatto 2021), generando una percezione di violazione centrale nell'esperienza di esposizione e bene espressa dalle parole di una Mamma: “a noi i ladri sono entrati in casa dal rubinetto dell'acqua”.

“A questo punto, quattro mamme, amiche da molto tempo, iniziano a preoccuparsi di tali risultati e tramite contatti scolastici, parrocchiali e di altro genere in pochi giorni si ritrovano a essere in centinaia e formano il Gruppo Mamme NO PFAS”<sup>6</sup>. Nelle conversazioni che ho intrattenuto con alcune delle Mamme, molte sono state le narrazioni di questo momento iniziale di scoperta della realtà e delle ragioni e sentimenti alla base della decisione di passare all'azione: “per me è stato un grande shock, ancora adesso non ci credo che ci sia capitato una cosa così grossa [...] Io non avevo nessuna consapevolezza della situazione”. La spinta iniziale verso l'aggregazione e il sostegno reciproco è stata la necessità di trovare risposte alle domande non solo sulla natura delle sostanze poli e perfluoroalchiliche, piuttosto sconosciute, ma anche sulle implicazioni dei valori molto al di sopra delle soglie di riferimento per la salute dei figli, domande a cui inizialmente nessuno ri-

---

<sup>6</sup> Mamme NO PFAS, La nostra storia. [Online]. Consultabile all'indirizzo: ([www.mammenopfas.org/la-nostra-storia](http://www.mammenopfas.org/la-nostra-storia) - ultimo accesso: 24 luglio 2024).



usciva o voleva rispondere, non gli amministratori del territorio e nemmeno le istituzioni sanitarie o i medici di base.

Nel racconto ricorrente, l’iniziativa è stata presa da alcune Mamme di Lonigo, uno dei comuni più grandi della zona rossa, che “si sono messe in contatto con altre a scuola e al catechismo e con il passaparola hanno formato il primo gruppo su WhatsApp”. I numeri sono cresciuti molto rapidamente e i gruppi WhatsApp si sono moltiplicati, uno per ogni paese interessato, in una rete in cui i padri sono rimasti marginali.

Le loro azioni si sono dispiegate in varie direzioni e negli anni si sono moltiplicate: dalla prima richiesta ai dirigenti scolastici di utilizzare e distribuire acqua in bottiglia nelle scuole, alle manifestazioni pubbliche di denuncia della situazione in diversi luoghi e secondo modalità spesso innovative (per esempio le t-shirt descritte sotto), ai confronti con i rappresentanti delle istituzioni politiche ai diversi livelli (locale, regionale, nazionale e internazionale, da Lonigo a Bruxelles al Vaticano), agli incontri e dibattiti a carattere informativo, agli interventi educativi nelle scuole. Alla base di tutte queste attività c’è stato un impegno intenso e costante nello studio approfondito della documentazione scientifica e dei rapporti di ricerca, delle storie di PFAS in altri paesi, in particolare gli Stati Uniti<sup>7</sup>, e delle disposizioni di legge (rilevando in quest’ultimo ambito la mancanza in Italia di una normativa su queste sostanze tossiche).

Alle prime uscite pubbliche un giornalista aveva identificato il gruppo come Mamme NO PFAS, una denominazione che il gruppo ha presto deciso di far propria ponendo l’accento sull’iniziativa delle madri e collocando quindi la maternità al centro della mobilitazione sociale, secondo ragioni che hanno collegato sentimenti personali, rappresentazioni stereotipate e scelte strategiche: “abbiamo capito che era una forza, non si può mettere in discussione che una madre voglia difendere i propri figli”.

Nelle considerazioni e riflessioni a posteriori di molte, alla luce degli eventi e di una storia del movimento ormai di parecchi anni, emerge la consapevolezza del ricorso strategico alla maternità che ha scandito la loro lotta, valendosi di termini e stereotipi ampiamente condivisi: “abbiamo capito che potevamo ottenere attenzione se facevamo breccia nel cuore, se facevamo leva sulla parte emotiva”. Parlare e agire come madri ha dato loro una credibilità e un potere

---

7 Soprattutto il caso della DuPont, multinazionale produttrice di PFAS a Parkesburg in Virginia Occidentale, esploso alla fine degli anni Novanta e con una lunga vicenda processuale che è stata raccontata dall’avvocato Robert Bilott in un libro di vasta risonanza (2019). L’avvocato ha difeso la comunità contaminata riuscendo alla fine ad ottenere un risarcimento per tutte le famiglie coinvolte. Non solo il caso è di riferimento per tutti i gruppi ambientalisti mobilitati nelle province venete, ma l’avvocato Bilott è stato più volte invitato in Italia e coinvolto in dibattiti pubblici nell’area. Nel maggio 2023, grazie anche alle richieste e iniziative delle Mamme, ha portato la sua testimonianza sulla contaminazione di Parkesburg e sul relativo procedimento giudiziario nel processo contro la Miteni al tribunale di Vicenza.

che diversamente la mobilitazione sociale non avrebbe avuto. Credibilità e potere che non sono stati peraltro immediati e hanno dovuto essere ripetutamente rivendicati, dal momento che nelle fasi iniziali della protesta molti rappresentanti delle istituzioni locali le hanno considerate “in modo spocchioso, come delle esagitata che ingrandivano il problema”. Bollare le richieste delle donne come prodotto di un allarmismo da “casalinghe isteriche” è stato un meccanismo “istituzionale” per mettere in discussione la connessione tra la produzione delle sostanze tossiche, “l’acqua malata”, e i rischi per la salute su cui le madri insistevano<sup>8</sup>. Tuttavia, la loro ostinata presenza sulla scena pubblica, in nome della cura materna e senza adottare collettivamente uno specifico schieramento politico-partitico, nel corso degli anni ha quantomeno ottenuto l’attenzione delle istituzioni locali, regionali e nazionali.

Politicizzare la maternità, mobilitarsi come madri sulla base di un’identità condivisa che si è imposta ai loro occhi con la potenza incontestabile dei suoi significati e ha promosso l’allargamento della mobilitazione, è stato certamente per queste donne un modo per affrontare la situazione di grande incertezza e tentare di recuperare un po’ di controllo sulle proprie vite e su quelle dei propri figli. La stragrande maggioranza di loro non ha una storia di attivismo ambientalista alle spalle, si è mobilitata per proteggere casa, figli e comunità e la determinazione con cui ha perseguito l’obiettivo ha funzionato come forza trainante di un più ampio e variegato movimento per la difesa dell’ambiente e per il cambiamento sociale. Il loro percorso presenta molte somiglianze con quello di altri movimenti di madri in lotta contro la contaminazione chimica, soprattutto negli Stati Uniti, dove tra gli anni Ottanta e Novanta del secolo scorso molto note ed emblematiche sono state le mobilitazioni delle madri di Love Canal, un quartiere di Niagara Falls (New York) e delle madri di Carver Terrace, un quartiere di Texarkana (Texas), quest’ultimo caso da molti definito come il “Black Love Canal” (Jetter, Orleck, Taylor 1997).

Nel descrivere come si sono sentite chiamate in causa e cosa le ha spinte a prendere una posizione pubblica, a denunciare l’inquinamento dell’acqua potabile e a reclamare il diritto alla salute per tutti, molte Mamme richiamano una qualità “naturale” e allo stesso tempo speciale del legame madre-figlio/a: “fa parte della nostra natura verso i figli: ci sono quelle attenzioni che non hai nemmeno per te stessa”; “non abbiamo potuto rimanere ferme per le nostre responsabilità di cura e di protezione”; “le mamme non si rassegnano e si prendono cura di tutto”; “la donna ha una sensibilità che la porta a muoversi, l’incertezza sul futuro dei figli, che possono ammalarsi, è angosciante, è una cosa viscerale per la mamma, c’è un legame con la natura insito nel DNA. Vai avanti in ogni caso, lo devi a tuo figlio”.

---

8 Analogamente a quanto accaduto altrove e numerose volte, famoso il caso di Love Canal negli Stati Uniti (Gibbs 1997).

Alla base di queste dichiarazioni ci sono idee e concezioni saldamente incorporate, che plasmano il sentire delle Mamme e di cui esse sono profondamente convinte, una ideologia della maternità ampiamente diffusa nel senso comune della nostra società, in cui confluiscono e si intrecciano molteplici elementi, non sempre facili da districare: dalla rappresentazione stereotipata “tradizionale” della madre amorevole e forte<sup>9</sup>, sorretta dall’*en-fasi* cattolica sul destino materno delle donne<sup>10</sup>, agli echi di una vulgata della teoria psicologica dell’attaccamento e dell’istinto materno, all’influenza di un sapere biomedico-ostetrico che da tempo ormai assegna molte responsabilità al corpo materno come primo ambiente di vita del bambino, secondo le norme e i rapporti di potere che governano il processo riproduttivo (Rapp 2001, D’Aloisio 2012; MacKendrik, Cairns 2019).

Le rappresentazioni condivise hanno orientato le percezioni e il sentire delle madri e sono state confermate dai sentimenti specifici che hanno provato di fronte alla contaminazione dei loro figli. In molte raccontano dello sconvolgimento, della rabbia e del disorientamento che hanno prevalso quando hanno ricevuto gli esiti delle analisi del sangue dei figli e con fatica hanno reperito le informazioni per comprendere cosa significavano i valori indicati: “c’era e c’è la paura per la salute dei figli [...] l’altra componente è il disorientamento, lo smarrimento, nessuno ti dice cosa fare, non sai come difenderti”. Di fronte al fatto che i loro figli erano “pieni di PFAS”, “una bomba che non sai quando può esplodere”, davanti ai rischi per la loro salute le madri si sono sentite ancor più responsabili di protezione e cura.

## **Il latte materno: un simbolo profanato**

C’è stato un passaggio cruciale nel processo di conoscenza e consapevolezza che le madri hanno attraversato, legato alle informazioni mediche che gra-

---

9 Per una esplorazione della rappresentazione della figura materna e della sua complessità e ambivalenza nel discorso popolare, nazionalistico e mediatico, nonché della sua persistenza e trasformazione nell’Italia contemporanea si vedano: D’Amelia 2005, Morris, Willson 2018.

10 Per quanto riguarda la situazione contemporanea su scala non solo nazionale ma globale, basti ricordare i numerosi riferimenti nei discorsi di Papa Francesco alla maternità come dono, una imprescindibile prerogativa femminile. Per quanto riguarda il contesto della ricerca, molte delle madri con cui ho interagito sono cattoliche praticanti e parecchie hanno richiamato la loro attività di catechiste. Non a caso uno dei contesti in cui si è costruita la rete delle Mamme è stato proprio quello degli spazi parrocchiali e dei corsi di catechismo. Alle mie considerazioni che rilevavano la centralità di questa appartenenza e delle pratiche religiose nella realtà veneta, alcune delle mie interlocutrici hanno sì convenuto sull’importanza del tessuto sociale cattolico ma al contempo mi hanno invitata a tenere presente che non sono poche nel movimento le madri di altro orientamento e background.

dualmente si sono diffuse, un momento di crisi su cui hanno ripetutamente richiamato la mia attenzione. Nelle parole di una di loro:

Poi nel 2017 il dott. Cordiano è venuto a Legnago a fare una conferenza, sono andata con la mia vicina di casa che aveva tre figli dell'età delle mie. C'erano una ventina di persone, solo noi due mamme, le altre erano membri di gruppi ambientalisti. Il dottore comincia a spiegare cosa sono i PFAS, le conseguenze per la salute delle persone, noi eravamo sconvolte dalla considerazione che queste sostanze passano attraverso il latte materno, e prima durante la gravidanza attraverso la placenta, e poi conferma che sono nell'acqua dell'acquedotto, è stato proprio uno shock... Non ci hanno mai detto niente, non ci hanno protette... ci è cambiata la vita.

Non è solo che ci hanno avvelenato ma è anche che tu non sei riuscita a proteggere i tuoi figli e gli hai trasmesso proprio tu i PFAS con la gravidanza e l'allattamento, quindi alla fine ti senti in colpa per una situazione di cui non hai responsabilità... È diabolico, quando realizzi queste cose, non puoi stare ferma... non si può toccare il latte materno, è qualcosa di sacro.

Un sentimento di costernazione condiviso da un'altra madre, la più giovane che ho incontrato:

Nel 2017 faccio il prelievo del sangue per i valori dei PFAS un paio di mesi dopo il primo parto e incontro un infermiere che mi chiede se avevo partorito di recente, le ragioni della sua domanda erano che la donna di solito ha valori più bassi di PFAS nel sangue perché li scarica in parte nel figlio attraverso la placenta. Questa risposta mi turbò moltissimo e mi sembrò una cosa molto grave, mi sarei aspettata che le istituzioni informassero tutti anche di questa trasmissione generazionale... ho allattato entrambi i miei fino ai due anni circa e sapere che questo è uno dei modi di trasmissione dei PFAS mi ha molto turbata, ma ho ritenuto naturale proseguire.

Le testimonianze esprimono chiaramente lo sconcerto delle madri e il loro senso di colpa. Il latte materno non è pensato solo come il nutrimento per eccellenza, è anche un "simbolo naturale" (Douglas 1979) che per le sue caratteristiche di purezza e sacralità si presta a significare la priorità/imprescindibilità della cura e protezione materna e l'intimità del legame madre-figlio, in una società che pone molta enfasi sull'allattamento al seno non solo da un punto di vista nutritivo ma anche relazionale, una fase cruciale per la costruzione della persona, delle relazioni e del tempo sociale (Maher 1992). Queste madri hanno dovuto fare i conti con la distruzione dei significati simbolici del loro latte, trasformato dalla contaminazione chimica in veleno, e hanno dovuto affrontare la responsabilità paradossale e sconvolgente di avere contemporaneamente nutrito e avvelenato i propri figli, un corto circuito inconcepibile e inaccettabile, le cui implicazioni simboliche possono soltanto essere di minaccia alla riproduzione umana e all'ordine sociale. Le certezze intorno all'istinto materno, forse anche una fiducia persistente nelle

potenzialità del latte materno oltre all’allarme che la sua alterazione ha generato (cfr. Johansen 2002, Marabello, Parisi 2018), insieme alla progressiva percezione dei pericoli incombenti sulla società, hanno reso le madri capaci di adottare un punto di vista politico, di passare all’azione per cambiare le condizioni e le possibilità di vita per tutti i figli e per il futuro dell’umanità – “le mie figlie sono due, ma io lo faccio anche per i figli degli altri”.

## **I pesi e le ambivalenze del matricentrismo in famiglia**

La marginalità dei padri nella mobilitazione e sulla scena pubblica spinge a sottolineare il matricentrismo non solo del movimento ma anche del contesto familiare così come è emerso dalle mie interazioni e soprattutto dai racconti e dalle considerazioni delle madri e di alcuni padri, che mi sembrano rivelatori di un’asimmetria di genere nella responsabilità genitoriale per la salute dei figli e dell’ambiente (D’Aloisio 2007, Salvucci 2022)<sup>11</sup>.

La centralità delle madri è esplicitamente riconosciuta dentro i confini della famiglia, dove molti padri si riconoscono impegnati ma solo nella retroguardia della mobilitazione, la prima linea è delle madri, che sono “molto più attive e brave”. Spesso, nelle parole delle mogli attiviste, i padri forniscono un supporto “tecnico”, in senso stretto (le competenze per la grafica dei manifesti per esempio) e in un senso più ampio (l’aiuto manuale per allestire un banchetto di vendita di fiori per l’autofinanziamento, per esempio): “quando ho bisogno so che mio marito c’è per accompagnarmi... è fiancheggiatore”. Anche le parole dei padri con cui ho parlato sono eloquenti e rivelatrici della loro delega alle donne/mogli/madri del compito e peso della lotta, con motivazioni diverse, che vanno dalle caratteristiche personali a quelle ritenute distintive del genere femminile e maschile:

Nelle Mamme prevale la preoccupazione per i figli, e anche nei padri, ma la madre ha un rapporto più intimo, fisico e emotivo, rispetto al padre, forse c’è una stima diversa del rischio che corriamo. Nella mobilitazione i padri sono pochi, e poi le madri sono più capaci di gestire il conflitto senza avere una leadership, i maschi si sentono a disagio. Le donne sono più

---

11 Questa asimmetria nel coinvolgimento di madri e padri nella mobilitazione sociale è stata ampiamente documentata e indagata nelle sue ragioni in contesti diversi degli Stati Uniti, dove i movimenti ambientalisti hanno una storia di più lungo periodo e mostrano un preponderanza del genere femminile nell’attivismo. Per esempio, nel caso del movimento di giustizia ambientale della regione dei bacini carboniferi negli Appalachi centrali, le donne hanno fatto massicciamente ricorso alla loro identità condivisa di “madri” nella famiglia e nella comunità appalachiana come base della loro mobilitazione, mentre per molti uomini l’adesione al movimento è stata complicata e limitata dalla loro identità di minatori, un’identità fortemente sentita (Bell, Braun 2010).

capaci a concentrarsi sull'obiettivo da raggiungere e hanno tanta pazienza, più dei maschi.

Qualche volta partecipo ma non sono attivo come lei, condivido ma lascio andare avanti lei, è un po' troppo impegnativo per me... a Bruxelles, gli incontri su Skype e tutto il resto... non fa per me, vado alle manifestazioni locali. Dove c'è da parlare e ascoltare, non mi piace, io sono più operativo, se c'è bisogno... ho partecipato alle facce da PFAS<sup>12</sup>... è impegnativo, non ce la farei, le mamme sono brave.

Il papà segue le iniziative della mamma, lei è più portata... io sono attento all'ambiente ma più come individuo e sono una persona solitaria, quindi accompagno lei, che è molto più attiva.

Nelle dichiarazioni intorno alle dinamiche familiari si riaffaccia quella concezione "tradizionale" che abbiamo sopra richiamato e che sembra persistere negli atteggiamenti che attribuiscono prioritariamente alle madri la responsabilità di cura dei figli e finiscono per caricare sulle loro spalle il fardello della genitorialità (Patriarca 2018). Non è un caso che nelle indagini sociologiche recenti si parli di ri-tradizionalizzazione dei ruoli di genere in famiglia per segnalare un paradosso delle trasformazioni contemporanee. Da un lato l'ideologia egualitaria delle relazioni tra i generi, che si è diffusa e consolidata negli ultimi cinquant'anni, ha generato in una certa misura cambiamenti negli assetti domestici anche in relazione all'entrata massiccia nel mondo del lavoro delle donne. Tuttavia, questo processo di de-tradizionalizzazione è rimasto incompiuto, anzi ha in un certo senso invertito la rotta: con la "transizione alla genitorialità", nella famiglia riemergono i ruoli convenzionali e l'accudimento dei figli rimane compito prevalentemente materno (Naldini 2015; Saraceno 2018).

I doveri femminili di cura si estendono alla protezione dei figli dall'inquinamento ambientale e mi sembra che questa estensione possa essere definita nei termini di un sovraccarico di responsabilità genitoriale delle madri (Cousins 2021), che ancor prima di tradursi nella battaglia politica si è manifestato in scelte individuali, così come le raccontano le madri stesse quando ricostruiscono la storia della loro famiglia e le decisioni importanti nella gestione della vita domestica. Si tratta spesso di un percorso di cambiamenti condivisi nella coppia ma in cui traspare il ruolo-guida della donna, dalla decisione di vivere in un piccolo centro di campagna a quella del consumo sostenibile di alimenti prodotti sul territorio:

---

12 Uno dei modi creativi della protesta, a cui hanno dato spazio sulla homepage del sito, presenta le foto di volti e persone dei luoghi interessati dalla contaminazione, sotto l'etichetta "Facce da PFAS. [Online]. Consultabile all'indirizzo: <https://www.mammenopfas.org/> (ultimo accesso: 24 luglio 2024).

Per i miei figli avevo fatto tutto: abbandonato la città (Vicenza) per la campagna (Lonigo), sacrificato il lavoro di mio marito... quando ci siamo resi conto che questa scelta è stata disastrosa, che abbiamo danneggiato i figli, è stato terribile, è stato un tradimento... sarebbe stato meglio rimanere in città...

Noi facciamo parte di un gruppo GAS (Gruppo di Acquisto Solidale) per un'attenzione che ho sempre avuto per la qualità del cibo, questo gruppo all'epoca acquistava frutta, ortaggi, uova e carni dai produttori in zona e promuoveva l'uso dell'acqua del sindaco, per contenere il consumo della plastica... Quando ti rendi conto che hai fatto bere alle figlie l'acqua del rubinetto e fatto mangiare i prodotti dei contadini qui intorno, pensando di dare cibo migliore di quello del supermercato e poi scopri che così le hai fatte contaminare... quando ti rendi conto di questa cosa ci resti tanto male...

Il matricentrismo familiare di questi anni di mobilitazione è denso di ambivalenze, che si sono manifestate soprattutto come tensioni nelle relazioni intergenerazionali. In parte perché l'impegno a tempo pieno delle madri, soprattutto nei primi anni del movimento, ha significato una loro “assenza” dalle scene domestiche quotidiane, una indisponibilità che ha indispettito molti figli e figlie. Anche altrove la mobilitazione delle madri in contesti segnati dal degrado ambientale e dai rischi per la salute ha generato conflitti con i figli (Jetter, Orleck, Taylor 1997). Sono tensioni che emergono dai racconti delle madri ma anche dalle dichiarazioni di qualche figlia:

Non tanto sul fatto che fossi poco a casa, erano adolescenti o giovani e quindi meglio con i genitori fuori casa, si lamentavano del fatto che i pantaloni non fossero stirati o non ci fosse niente di pronto ma non che sottraessi loro tempo, era più il servizio della mamma e questo è stato educante perché hanno visto che la mamma non è al loro servizio, può avere cose per sé da fare, di suo interesse.

Le mie figlie dopo il primo mese mi hanno detto “adesso basta”, le persone mi chiamavano in continuazione, dovevo andare alle riunioni di qua e di là, “sei veramente fissata” mi dicevano, poi erano più piccole... Adesso non mi dicono più niente... adesso comunque capiscono le ragioni del mio impegno ...

Non dico che l'ho vista scomparire mia mamma, però non c'era più in casa come era in casa una volta... Noi, io e mio fratello, siamo stati molto autonomi, ci siamo sempre arrangiati molto, quindi non è che avevamo bisogno della madre che ci facesse da mangiare, che sistemasse, ci siamo sempre arrangiati... però comunque non avere tua mamma a casa a volte ti rompe perché dici cazzo, cioè...

Con l'ampliarsi della protesta e della sua risonanza, e con il passare del tempo, i figli e le figlie ex adolescenti hanno spesso compreso e condiviso le

ragioni delle loro madri, anche se questo non ha significato quasi mai il loro coinvolgimento attivo, lo dicono esplicitamente alcuni giovani intervistati<sup>13</sup>: “Tra noi ragazzi l’atteggiamento è quello di non pensare, di dire ‘non ci penso’; “agli eventi ho sempre visto poca gente della mia età, l’approccio è “c’è già qualcun altro che lo fa, io penso al mio giardino”; “dovremmo essere più noi giovani ad interessarci a questa cosa [...] magari gli effetti li vedrai tra 40 anni [...] ma io ho una mentalità così, è inutile manifestare”.

È su un aspetto delle tensioni, che emerge nelle considerazioni di una Mamma ed è legato a una delle forme principali della lotta, che mi sembra importante riportare l’attenzione: le Mamme indossano in tutte le iniziative pubbliche una t-shirt su cui hanno stampato i nomi dei figli e i loro valori di PFAS nel sangue, una strategia comunicativa che si è rivelata in contesti diversi decisamente efficace. Alcuni tra i figli più grandi hanno contestato alle madri l’uso di informazioni personali, che li riguardavano, con una sorta di pudore rispetto alla contaminazione dei propri corpi, quasi temessero di vedersi attribuita una responsabilità di qualche tipo o forse lo stigma di abitare un’area contaminata (Zamperini, Menegatto 2021). Mi sembra interessante anche perché risuona con i ricordi di un’altra madre rispetto alla iniziale reticenza da parte dei genitori nel suo paese a parlare degli esiti delle analisi dei propri figli:

I miei figli all’inizio della battaglia erano un po’ arrabbiati con me perché li portavo in piazza e li nominavo ma non avevo chiesto il loro permesso, perché mi avrebbero messa in difficoltà “no mamma, sei matta?” come mi hanno anche detto. In alcuni momenti quando parlavo ho visto che loro si infuriavano, allora io non ho più parlato in casa di questa cosa, ancora adesso è un po’ così, io non dico ho fatto l’intervista con Tizio e ho parlato con Caio, loro non lo sanno. Vedo che se insisto, non capiscono, adesso va meglio, ma non capiscono perché io porto in piazza i loro valori e non i miei. Su questo non erano d’accordo.

## La politica della riproduzione

Tesa a ricostruire le dinamiche relazionali e di potere in famiglia e nella società, l’esplorazione di queste vicende di genitorialità e degrado ambientale – una dimensione della vita sociale finora non molto indagata dall’antropologia in Italia – sfocia inevitabilmente in questioni di politica della riproduzione (Ginsburg, Rapp 1991). Non solo, in realtà vorrebbe contribuire anche a un campo di studi che soprattutto nel contesto nordamericano è andato consolidandosi negli ultimi due decenni e che intreccia, per quanto riguarda non solo la ricerca sociale ma anche le forme di attivismo, due ambiti prima separati,

<sup>13</sup> Le conversazioni in questione sono state condotte da Giovanni Lorenzi nella cornice della borsa di ricerca di cui sopra.



quello della politica/giustizia ambientale e della politica/giustizia riproduttiva, confluendo nella cornice di studi e movimenti di giustizia riproduttivo-ambientale (*Environmental Reproductive Justice*), al cui centro sono la prospettiva femminista intersezionale e le studiose e attiviste native, preoccupate delle disuguali e minacciate possibilità di riproduzione culturale delle comunità indigene (Hoover 2017, 2018; Lappé, Hein, Landecker 2019). È una cornice che consente di vedere come i problemi ambientali abbiano sempre implicazioni sul piano riproduttivo e come le battaglie ambientaliste abbiano il fine ultimo di assicurare la riproduzione sociale.

Nel caso del movimento delle Mamme la lotta per l’acqua pulita, l’ambiente risanato e la salute di tutti ha significato interrogarsi anche sulle condizioni della riproduzione biologica e sociale e sul futuro delle prossime generazioni, anche perché una delle conseguenze degli alti livelli di PFAS nei corpi è una riduzione delle capacità riproduttive umane sia in termini di infertilità maschile che di aborti spontanei<sup>14</sup>.

Agli abitanti di quest’area sulla “prima linea” dell’inquinamento chimico sono chiesti pesanti sacrifici in termini di salute e di riproduzione, non tanto in virtù della loro appartenenza agli strati più bassi e svantaggiati della popolazione – come succede negli Stati Uniti alle comunità afro-americane, indigene e povere insediate ai bordi degli stabilimenti chimici o delle discariche di rifiuti tossici (Lerner 2010) – quanto piuttosto per una storia pregressa di danni ambientali, quelli prodotti dagli scarti della lavorazione conciaria e tessile, che le fa pensare appunto come “zone di sacrificio” e quindi ulteriormente sacrificabili, vittime di una persistente e rinnovata violenza strutturale nei confronti dell’ambiente.

Mi sembra anche utile recuperare la nozione di “riproduzione stratificata” (Colen 1995, Rapp 2001), proprio pensando al sacrificio richiesto agli abitanti dell’area rossa e alla conseguente riduzione delle loro possibilità di procreazione. Le istituzioni politiche, economiche e sanitarie del nostro paese di fatto finiscono per determinare – con il silenzio, la mancanza di provvedimenti, l’omissione di informazioni e altre strategie ancora – una situazione di accesso differenziale della popolazione italiana ai diritti riproduttivi, configurando così una geografia gerarchica della riproduzione. A differenza di altre fratture riproduttive (Mattalucci 2017) l’infertilità in questo contesto è una frattura collettiva della riproduzione, il prodotto e l’espressione del sacrificio della comunità, della distribuzione disuguale delle possibilità di vita.

---

14 Sulla fertilità maschile si è da poco concluso uno studio epidemiologico su circa mille volontari (“Studio caso controllo sulla salute riproduttiva in giovani uomini provenienti da zone ad alto inquinamento da PFAS”) promosso dall’ISDE e condotto dal dott. Francesco Bertola. Gli esiti saranno pubblicati a breve, ma da una prima analisi presentata in incontri pubblici dallo stesso dott. Bertola risulta che il 30% circa dei soggetti mostra alterazioni del liquido seminale.

I danni permanenti dell'industria chimica all'ambiente fanno prevedere che le alterazioni dei corpi continueranno nelle prossime generazioni. Per caratterizzare questa condizione è utile il concetto di "altervita" (*alterlife*) che Michelle Murphy (2017) ha coniato per definire la forma di vita definitivamente alterata, a partire dalla biologia dei corpi, che è già in qualche misura il presente di questi contesti. La consapevolezza di una "alterazione della vita" destinata a durare emerge con crudezza dalle considerazioni delle Mamme:

L'unica cosa che ero riuscita a capire era che interferivano con il sistema riproduttivo e mia figlia mi ha detto, me lo ricordo bene, non posso dimenticarmelo, "mamma, ma io un giorno potrò avere figli?", questa domanda mi ha segato le gambe...

La trasmissione dalle madri ai figli è uno degli aspetti più gravi, sta pensando in prospettiva futura perché la trasmissione a loro è già avvenuta ed è una cosa gravissima. Ma continuerà... io sento molto la responsabilità di lasciare ai miei figli un'eredità ambientale con un'attenzione che credo sia mancata alle generazioni precedenti.

Lo faccio anche per i figli degli altri... ci sono anche quelli non nati, tanta gente non ha avuto figli... Hanno rovinato i bambini per le prossime generazioni, perché nascono da mamme contaminate, è un disastro immane.

Una situazione in cui sono le madri a fare dichiarazioni di responsabilità, a riconoscere vincoli intergenerazionali che non sono solo quelli interni alla famiglia, e cioè una preoccupazione rispetto alla propria discendenza di figli, nipoti e così via, ma un "dovere morale" nei confronti delle generazioni a venire in un senso più ampio, di tutti quegli sconosciuti che nasceranno (e non nasceranno) e si succederanno nel tempo nel territorio contaminato. Nei confronti di questi le Mamme sentono gli obblighi di una relazionalità parentale transgenerazionale, alla cui costruzione non esitano a mettere mano (Murphy 2022). La preoccupazione genitoriale non riguarda l'eredità di geni o di beni materiali, è una preoccupazione rispetto alla possibilità di una "vita altrimenti", uno dei sensi di *alterlife* in termini di resistenza e sopravvivenza di corpi già alterati, che mostra appunto come i processi riproduttivi siano indissolubilmente connessi alle relazioni degli esseri umani con l'ambiente. Forse tale preoccupazione è anche una tensione a riprodurre l'ambiente, immaginando che possa tornare a essere "sano" (Dow 2016).

L'interrogativo più grande per una giovane non mamma che si è avvicinata al movimento in tempi recenti è la responsabilità etica di mettere al mondo bambini in un ambiente seriamente danneggiato, localmente e globalmente: "Io sono molto preoccupata, anzi terroriz-

zata dal futuro. Adesso come adesso non me la sento proprio di fare un figlio e farlo vivere qui”<sup>15</sup>.

Di fronte all’esistenza di un coordinamento nazionale di “Mamme da Nord a Sud”, donne che vivono e lottano nelle molte aree contaminate del territorio italiano (Maggiori 2023), non si può non essere d’accordo con quanto ha scritto Janelle Lamoreaux (2021, p. 442):

Ciò che è chiaro è il modo in cui le logiche della responsabilità materna sono crescentemente implicate in questioni di tossicità ambientale; il modo in cui il peso della salvaguardia delle future generazioni dalle minacce ambientali è spesso inegualmente distribuito lungo linee di genere. In un momento in cui il rischio è crescentemente inteso in modo relazionale – come una questione di coltivazione e promozione della salute delle generazioni future – questa distribuzione di genere delle ansietà e degli effetti tossici richiede ulteriore attenzione.

## Bibliografia

- Bell, S.E., Braun, Y.A., (2010), Coal, Identity, and the Gendering of Environmental Justice Activism in Central Appalachia, *Gender and Society*, 24, 6, pp. 794-813.
- Benadusi, M., Lutri, A., Saija, L., a cura di, (2021), *Si putissi. Riappropriazione, gestione e recupero dei territori siciliani*, Firenze, ed.it.
- Bevilacqua, F., a cura di, (2022), *C8HF15O2. Formula di un disastro invisibile*, Castelfranco Veneto, Penisola Edizioni.
- Bilott, R., (2019), *Exposure: Poisoned Water, Corporate Greed, and One Lawyer’s Twenty-Year Battle Against DuPont*, New York, Atria Books.
- Clarke, A.E., Haraway, D., a cura di, (2022), *Making Kin. Fare parentela, non popolazioni*, Roma, DeriveApprodi.
- Colen, S., (1995), “Like a Mother to Them”: Stratified Reproduction and West Indian Childcare Workers and Employers in New York, in Ginsburg, F.D., Rapp, R., eds., *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction*, Berkeley, University of California Press, pp. 78–102.
- Cordiano, V., (2022), Aspetti sanitari, in Bevilacqua F., a cura di, *C8HF15O2. Formula di un disastro invisibile*, Castelfranco Veneto, Penisola Edizioni.
- Cordiano, V., Murgia, V., a cura di, (2024), *PFAS. Una contaminazione persistente, pervasiva e pericolosa*, ISDE Italia.
- Cousins, E.M., (2021), Mobilizing Motherhood: The Gendered Burden of Environmental Protection”, *Sociology Compass*, 15, 5, pp. 1-14.

---

15 Questa testimonianza solleva la questione delle ansie riproduttive legate al cambiamento climatico, un fenomeno di più ampia portata e oggetto di numerose riflessioni (per es. McMullen, Dow 2022, Clarke, Haraway 2022), che richiede un approfondimento in relazione ai problemi della contaminazione ambientale.

- D'Aloisio, F., a cura di, (2007), *Non son tempi per fare figli. Orientamenti e comportamenti riproduttivi nella bassa fecondità italiana*, Milano, Guerini e Associati.
- (2012), Molte competenze per pochi figli. Etnografia di un corso di preparazione alla nascita in un consultorio napoletano, in Ranisio, G., *Culture della nascita. Orizzonti della maternità tra saperi e servizi*, Napoli, Libreria Dante & Descartes, pp. 59-88.
- D'Amelia, M., (2005), *La mamma*, Bologna, il Mulino.
- Douglas, M., (1979), *I simboli naturali. Sistema cosmologico e struttura sociale*, Torino, Einaudi .
- Dow, K., (2016), *Making a Good Life. An Ethnography of Nature, Ethics, and Reproduction*, Princeton, Princeton University Press.
- Falconieri, I., (2021), Scarti differenziali. Pratiche di attivismo e governance dei rifiuti in un contesto industriale siciliano, *Antropologia*, 8, 2, pp. 85-104.
- Gibbs, L., (1997), “What is Your Wife Trying to Do – Shut Down the Chemical Industry?”. The Housewives of Love Canal, in Jetter, A, Orleck, A., Taylor, D., eds., *The Politics of Motherhood. Activist Voices from Left to Right*, Hanover, N.H., University Press of New England, pp. 28-43.
- Ginsburg, F., Rapp, R., (1991), The Politics of Reproduction, *Annual Review of Anthropology*, 20, pp. 311-343.
- Hoover, E., (2017), *The River Is in Us. Fighting Toxics in a Mohawk Community*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- (2018), Environmental Reproductive Justice: Intersections in an American Indian Community Impacted by Environmental Contamination, *Environmental Sociology*, 4, 1, pp. 8-21
- Jetter A., Orleck A., Taylor D., eds. (1997), *The Politics of Motherhood. Activist Voices from Left to Right*, Hanover, N.H., University Press of New England.
- Johansen, B.E., (2002), The Inuit's Struggle with Dioxins and Other Organic Pollutants, *American Indian Quarterly*, 26, 3, pp.479-490.
- Lamoreaux, J., (2021), Reproducing Toxicity, *Environmental History*, 26, 3, pp. 437-443.
- Lappé, M., Hein, R.J., Landecker, H., (2019), Environmental Politics of Reproduction, *Annual Review of Anthropology*, 48, pp. 133-150.
- Lerner, S., (2010), *Sacrifice Zones. The Front Lines of Toxic Chemical Exposure in the United States*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Lorenzi, G., (2023), *Perspectives and Experiences of PFAS Contamination within the Agricultural Sector. An Ethnographic Investigation in the Veneto Region*, Tesi di Laurea Magistrale in Environmental Humanities, Università di Venezia.
- McMullen, H., Dow, K., (2022), Ringing the Existential Alarm: Exploring BirthStrike for Climate, *Medical Anthropology*, 41, 6–7, pp. 659–67.

- MacKendrick, N., (2014), More Work for Mother: Chemical Body Burdens as a Maternal Responsibility, *Gender and Society*, 28, 5, pp. 705-728.
- MacKendrick, N., Cairns, K., (2019), The Polluted Child and Maternal Responsibility in the US Environmental Health Movement, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 44, 2, pp. 307-333.
- Maggiori, L., (2023), *Mamme ribelli. Le mille battaglie da Nord a Sud contro l'inquinamento e per la salute di tutti*, Firenze, Terra Nuova,
- Maher, V., a cura di, (1992), *Il latte materno. I condizionamenti culturali di un comportamento*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- Marabello, S., Parisi, M.L., (2018), Divenire madri e HIV: saperi, senso del tempo e soglie corporee, in Giuffrè, M., a cura di, *Essere madri tra biologia e cultura. Etnografie della maternità nell'età contemporanea*, Pisa, Pacini, pp. 101-132.
- Mattalucci, C., a cura di, (2017), *Antropologia e riproduzione. Attese, fratture e ricomposizioni della procreazione e della genitorialità in Italia*, Milano, Libreria Cortina.
- Morris, P., Willson, P., eds., (2018), *La Mamma: Interrogating a National Stereotype*, New York, Palgrave MacMillan.
- Murphy, M., (2017), Alterlife and Decolonial Chemical Relations, *Cultural Anthropology*, 32, 4, pp. 494-503.
- (2022), Contro la popolazione, verso l'altervita, in Clarke, A.E., Haraway, D., a cura di, *Making Kin. Fare parentela, non popolazioni*, Roma, DeriveApprodi, pp. 119-142.
- Naldini, M., a cura di, (2015), *La transizione alla genitorialità. Da coppie moderne a famiglie tradizionali*, Bologna, il Mulino.
- Patriarca, S., (2018), *Mammismo/Momism: On the History and Uses of a Stereotype, c.1940s to the Present*, in Morris, P., Willson, P., eds., *La Mamma: Interrogating a National Stereotype*, New York, Palgrave MacMillan, pp. 29-50.
- Polesello, S., Pagnotta, R., Marziali, L., Patrolecco, L., Rusconi, M., Stefani, F., Valsecchi, S., (2013), *Realizzazione di uno studio di valutazione del Rischio Ambientale e Sanitario associato alla contaminazione da sostanze perfluoro-alchiliche (PFAS) nel Bacino del Po e nei principali bacini fluviali italiani*, Roma, Ministero dell'Ambiente e della Tutela del Territorio e del Mare e Istituto di Ricerca sulle Acque – CNR.
- Rapp, R., (2001), Gender, Body, Biomedicine: How Some Medicine Concerns Dragged Reproduction to the Center of Social Theory, *Medical Anthropology Quarterly*, 15, 4, pp.466-477.
- Ravenda, A. F., (2018), *Carbone. Inquinamento industriale, salute e politica a Brindisi*, Meltemi, Milano.
- Salvucci, D., (2022), Matrifocalità contemporanee. Famiglie e parentele al femminile tra normalità, subalternità e prassi alternative, *Rivista di antropologia contemporanea*, 3, 2, pp. 307-329.

- Saraceno, C., (2018), *Beyond the Stereotype: The Obstacle Course of Motherhood in Italy*, in Morris, P., Willson, P., eds., *La Mamma: Interrogating a National Stereotype*, New York, Palgrave MacMillan, pp. 215-236.
- Ungherese, G., (2024), *PFAS. Gli inquinanti eterni e invisibili nell'acqua. Storie di diritti negati e cittadinanza attiva*, Milano, Altraeconomia.
- Zamperini, A., Menegatto, M., a cura di, (2021), *Cattive acque. Contaminazione ambientale e comunità violate*, Padova, Padova University Press.

# Affetti, trasgressioni e resistenza tra ragazze, ragazzi e famiglie in tempi di crisi (Gallura, Sardegna).

ROSSANA DI SILVIO\*

## Abstract ITA

In un ambiente umano “alterato”, infanzia e giovinezza possono essere segnate da forme di disagio mentale e comportamenti sociali inappropriati che potenziano il clima di ansia sociale.

Da area economicamente depressa ma socialmente coesa, la Gallura si è trasformata in breve tempo in meta turistica esclusiva per ricchi continentali e stranieri. I galluresi non hanno beneficiato di tanta opulenza importata, viceversa ne hanno patito la perversa alterazione socioculturale che ha lacerato la trama tradizionale della relazionalità lasciando dietro di sé uno scenario sociale desolante.

Seguendo la narrazione di ragazzi, ragazze e famiglie in tempi di crisi, questo contributo cerca di illustrare e discutere il loro sforzo di posizionarsi sulla scena sociale come soggetti politici costruttori di futuro, fronteggiando le categorizzazioni colpevolizzanti e rivendicando un riconoscimento per la loro sofferenza e per il loro lavoro affettivo quotidiano.

**Parole-chiave:** Crisi della presenza, Generatività, Alterazione, Relazione, Famiglia

## Abstract ENG

In an altered human environment, childhood and youth can be marked by forms of mental distress and inappropriate social behaviors that enhance the climate of social anxiety.

From an economically depressed but socially cohesive area, Gallura has quickly transformed into an exclusive tourist destination for rich continentals and foreigners. The Gallura people have not benefited from so much imported opulence, on the contrary, they have suffered from the perverse socio-cultural alteration that has torn the traditional fabric of relationality leaving behind a desolate social scenario.

Following the narrative of boys, girls, and families in times of crisis, this contribution tries to illustrate and discuss their efforts to position themsel-

---

\* [rossana.disilvio@unimib.it](mailto:rossana.disilvio@unimib.it)

ves on the social scene as political subjects who build the future, facing guilt-inducing categorizations and claiming recognition for their suffering and daily affective labor.

**Keywords** Crisis of presence, Generativity, Alteration, Relationship, Family

## Introduzione

La relazione tra generatività dell'ambiente di vita e generatività delle persone che lo abitano è un argomento che ha ricevuto una certa attenzione dalle scienze umane (cfr. Magatti 2018). Il concetto, preso ampiamente a prestito dal dispensario lessicale della psicologia sociale, rimanda a una prospettiva evolutiva condivisa in origine da molte discipline sociali, successivamente in gran parte disconosciuta. La generatività individua, infatti, una tensione propria dell'età matura (di una comunità, di un ambiente fisico, oltre che del singolo) di lasciare un pezzo di sé alle generazioni future. Valori soprattutto, un certo modo di vedere e stare al mondo, un certo principio secondo cui "Io sono ciò che mi sopravvive" (McAdams 2019).

D'altro canto, lo sguardo alle connessioni tra ambiente, famiglie e comunità restituisce un aspetto processuale della relazione che si traduce più opportunamente con una socialità intesa come matrice organizzativa, e comunque in divenire, di un tessuto relazionale che non è limitato né all'umano né all'animato (Strathern, 2020). È pur vero che il termine socialità, proprio in ragione della sua prolifica potenzialità, sembra presentare, nella sua definizione, un carattere piuttosto nebuloso, ma alcuni autori (Long, Moore 2012) suggeriscono di guardare a questa impasse in modo proattivo, come prova della capacità della socialità umana di assumere molte forme, che possono spiegare le sue diverse manifestazioni, la sua plasticità e fragilità, e anche la sua possibile resilienza.

E dunque, cosa accade alle persone, alle famiglie, al loro ambiente di vita e al tessuto relazionale che li connette quando sono costretti ad affrontare la sfida generativa in modo sfavorevole? (Sandole, Byrne et al. 2015)

Nel tentare di rispondere a questo interrogativo, il lavoro di De Martino (1973, 2019) può aiutare a leggere e argomentare riflessivamente la frattura che, a partire dalle lacerazioni nell'ambiente di vita, si sparge lungo i canali rizomatici che danno corpo alla socialità comunitaria, travolgendo, spesso in primo luogo, lo spazio delle relazioni di famiglia e forzando la tensione generativa verso possibilità molto limitate o decisamente inesistenti.

De Martino (2019) chiama questi fenomeni dissolutivi "apocalissi culturali". All'attenzione verso tali accadimenti storici, che sono spesso accompagnati da una significativa risonanza emotiva (Gallini, Cases *et al.* 1979), andrebbe aggiunta la considerazione di come l'alterazione dell'ambiente di



vita, del tessuto relazionale, e in definitiva della “socialità” tradizionale<sup>1</sup>, soprattutto di fronte a trasformazioni storicamente troppo rapide, provoca nei membri della comunità uno sconcertante spaesamento, accompagnato da profondi sentimenti di sofferenza, di angoscia, soggettiva e/o collettiva, che possono manifestarsi nella forma di crisi della presenza, dell’esserci-nel-mondo, un fenomeno complesso dell’esistenza umana che può essere osservato e interpretato solo adottando uno sguardo che ne colga la multidimensionalità (Blandino 2011).

Il senso che De Martino assegna al concetto di “crisi della presenza” emerge da una celebre narrazione che restituisce lo sconcerto mostrato da un contadino calabrese, cui lo studioso si era rivolto per essere guidato in uno specifico luogo della zona, di fronte alla scomparsa della visuale del campanile del paese, *axis mundi* del proprio universo domestico (De Martino 2019, p. 480).

La perdita del senso di orientamento si accompagna spesso a una perdita della memoria storica che fallisce nel suo compito di mantenere vivi l’ordine spaziale e temporale e la loro capacità di ri-generarsi. Si tratta dunque della disintegrazione di un universo culturale, inteso come sistema di valori socialmente condiviso, posto a fondamento dell’agire collettivo (Massenzio 2015, p. 806).

La costellazione di perdite e di spaesamento è un elemento condiviso dell’esperienza di chi viene, magari troppo velocemente, in contatto con una realtà radicalmente altra rispetto a quella conosciuta, in lontani contesti geografici o in più prossimi contesti sociali, ma è altresì l’esperienza di chi subisce lo svuotamento di senso del proprio mondo, ritrovandolo estraneo e irriconoscibile – una sorta di Hiroshima, come dirà un pastore gallurese a proposito del suo panorama<sup>2</sup> -, uno “spaesamento” che può generare una paralisi della propria capacità di agire di fronte al collasso del mondo domestico.

Tra il 2019 e il 2021 ho condotto un’indagine etnografica sulle condizioni di vita dei ragazzi, delle ragazze e delle famiglie galluresi, in particolare della costa o dell’immediato entroterra, entrati in contatto con i servizi sociosanitari locali per cosiddetti “minori”. Il punto di osservazione è stato circoscritto dal ruolo di psicologa presso quelle stesse realtà, segnato da uno straniamento importante dovuto alla mia provenienza “continentale” e, per questo motivo, esposto a disposizioni interpretative talvolta scontate. Aspetti a cui riservare certamente una buona disamina critica.

---

1 Il termine “socialità” (*sociality*) è qui inteso nel senso utilizzato da Strathern, come “matrice relazionale” che genera e sostiene le persone nella loro vita quotidiana, integrando il concetto di “società” inteso come cornice entro cui si dipanano le relazioni tra le persone (cfr. Lebnner, 2008)

2 Testimonianza tratta da Rai, Regione Sardegna, Serie “Memorie”. [https://www.regione.sardegna.it/media/video/h264/memorie\\_3\\_costasmeralda\\_h264.mp4](https://www.regione.sardegna.it/media/video/h264/memorie_3_costasmeralda_h264.mp4)

In ogni caso, le storie di vita che andavo man mano raccogliendo, sia attraverso le testimonianze dirette che le narrazioni mediate dal linguaggio dei servizi dedicati, hanno stimolato alcune riflessioni attorno al significato di crisi dell'orizzonte storico-culturale e ai loro effetti sulla vita sociale e di relazione dei membri più giovani delle comunità galluresi con le loro famiglie e di entrambi con le comunità di vita. In particolare, mi sono chiesta come l'esperienza viva di eventi disorientanti possa modellare una risposta da parte delle persone relazionalmente impegnate in una rete parentale e che tipo di risposta possa generare. Si tratta di riflessioni che attengono più al pensare antropologicamente il mondo e meno ai paradigmi del pensiero psicologico e, per contenere gli inevitabili effetti del mio sguardo etnografico sulla realtà che volevo indagare, ho cercato i miei testimoni tra coloro per i quali non mi era richiesto un impegno terapeutico e ai quali venivo presentata dagli altri operatori come una collega impegnata in una ricerca sul mondo giovanile.

La narrazione dei protagonisti e la raccolta delle loro storie, “non storie qualsiasi ma quelle che identificano i pericoli e mostrano come governare le sfide” (Ebron, Tsing 2017, p. 658), sono apparsi allora strumenti indispensabili per portare la loro voce dentro la discussione. A queste testimonianze, diciamo così primarie, si è aggiunto il contributo proveniente da un corollario di interlocutori in gran parte reclutati dalla cosiddetta “società civile” con cui sono entrata in contatto o in cui sono stata introdotta da animatori di realtà culturali locali, aspiranti commentatori di costume, giovani blogger, che mi hanno regalato testimonianze variegata e tuttavia coerenti con la realtà che abitano e mi hanno condotto a fonti documentali e/o mediatiche spesso illuminanti. In ogni caso, si è trattato quasi sempre di conversazioni, destrutturate ma guidate dal *fil rouge* degli argomenti che intendevo indagare. Per tutti sono state adottate le precauzioni deontologiche per impedire l'individuazione delle fonti ad eccezione delle testimonianze condivise in eventi pubblici.

### **Contesti di vita e mondo “alterato”**

Sul piano geografico, la Gallura coincide grosso modo con il triangolo nord-orientale della Sardegna. Già da qualche tempo, gli stessi sardi guardano a questa porzione di territorio come un'area molto ricca e dunque con una forte attrattiva rispetto al resto della regione che la rende soggetta a significativi flussi di movimento interno e, più di recente, anche esterno, con un sostenuto fenomeno di immigrazione straniera, soprattutto senegalese e balcanica (cfr. Breschi 2013). È anche un'area particolarmente votata al turismo, sia di massa che d'élite, con un'offerta di servizi, trasporto e ricezione molto capillare.

Ma la Gallura dei rotocalchi, che ha riguardato soprattutto un certo segmento di costa, non nasce con il volto di oggi. Anzi, gli abitanti della località detta “Monti di Mola” – forniva le pietre per i mulini –, che per primi cedettero le terre agli investitori stranieri, la sentivano ingrata, priva di valore, povera. Un centinaio di pastori, caprai soprattutto, vi conduceva una vita grama, tanto che abitare queste terre era considerato segno ultimo di povertà e isolamento. La corsa alle coste sarde comincia da questa realtà che persino la toponomastica voleva sinistra: *Infarru, Vaddi Mala* [Inferno, Brutta Valle], Monti Canaglia. Un lembo di terra ai confini col nulla, di scarsa rendita e per questo lasciato in eredità soprattutto alle donne, sullo sfondo un mare pressoché sconosciuto e persino temuto (Fiori 2015). Poi, la “scoperta”. La Gallura ha cominciato a cambiare volto con la nascita, all’inizio degli anni Sessanta del secolo scorso, del Consorzio Costa Smeralda, ispirato dal noto Aga Khan – “un grand’uomo [a cui] bisognerebbe fare un monumento”<sup>3</sup> -, il cui nome è ancora bisbigliato al bar davanti a una birra Ichnusa da imperscrutabili ottuagenari che confessano, con lo sguardo perso in lontananza, il rimpianto per i tempi gloriosi della loro giovinezza<sup>4</sup>. Tempi in cui il benessere parve poter toccare l’intera comunità gallurese, e non solo costiera, spingendola verso un repentino balzo in avanti. Laddove c’erano solo pietre, arbusti e sentieri in terra battuta a collegare agglomerati abitativi modesti e spesso dispersi sul territorio, sorsero in breve tempo infrastrutture “moderne”, dalla rete elettrica all’acqua potabile, dall’aeroporto alle strade, in una visione diversa della villeggiatura secondo cui si “creava dal niente dove vivere”<sup>5</sup>.

Sulla trattativa con i pastori per l’acquisto dei terreni, c’è una vera e propria aneddotta che narra l’incontro tra l’alta finanza internazionale e una cultura commerciale descritta dalle ricostruzioni delle fonti come ancora prevalentemente arcaica. Gli emissari dell’Aga Khan si trovarono davanti alle più svariate richieste di pagamento, ma soprattutto andarono a constatare una quasi totale ignoranza sull’effettivo valore del denaro. Il regno turistico del Khan nasceva a quaranta lire a metro quadro per un pezzo di terra attaccato al mare (Branca 1994).

Uno dei primi impiegati del Consorzio, ricorda come:

[...] Agli inizi i nostri clienti delle ville erano famiglie reali, nobili, banchieri e grandi imprenditori nazionali e internazionali. [...] Venivano i grandi personaggi internazionali i quali, stanchi di protocollo e formalità, erano ben felici di potersi rilassare in questo mare incantevole e di poter girare scalzi

3 Testimonianza tratta da “Memorie”, Rai Regione Sardegna. [https://www.regione.sardegna.it/media/video/h264/memorie\\_3\\_costasmeralda\\_h264.mp4](https://www.regione.sardegna.it/media/video/h264/memorie_3_costasmeralda_h264.mp4).

4 Efsio e Tore, conversazione del 20/9/2019 registrata a Olbia

5 Testimonianza tratta da “Memorie”, Rai Regione Sardegna. [https://www.regione.sardegna.it/media/video/h264/memorie\\_3\\_costasmeralda\\_h264.mp4](https://www.regione.sardegna.it/media/video/h264/memorie_3_costasmeralda_h264.mp4).

e in calzoncini nella raffinata e curatissima architettura che stava nascendo. [...] E così la Costa Smeralda è cresciuta velocemente<sup>6</sup>.

Tuttavia, il “progresso” recapitato dagli estimatori stranieri a quella porzione di territorio sardo evoca un vago sentore coloniale e “orientalista” se non fosse che, diversamente dall’Oriente fino ad allora costruito dall’esperienza coloniale occidentale, alla Sardegna viene riconosciuto, in modo altrettanto ambivalente, un certo esotismo, celebrando quasi esclusivamente il suo carattere selvatico nel cuore della “moderna” Europa, un carattere con cui i continentali e (gli stessi) isolani continueranno a definire, anche successivamente, lo statuto di questa terra (Heatherington 2013). Nel bellissimo documentario di Rai Regione Sardegna “Memorie”, girato in Costa Smeralda alla fine degli anni Sessanta, Giselle Podblieski narra lo stupore che colse lei e i primi avventurosi alla vista di quel paesaggio e all’idea di poter “fare nel cuore dell’Europa una vita di pionieri [...] la gente andava ai Caraibi a cercare quello che si poteva trovare qui ... le spiagge erano completamente vuote, bellissime ... le persone [del posto] lì non andavano e di fuori erano pochissimi ...”<sup>7</sup>. Come è già accaduto molte altre volte in luoghi e tempi diversi (Sahlins 1997) l’arrivo degli stranieri cambiò lo sguardo dei “nativi”, i pastori dei Monti di Mola, sul paesaggio, sul patrimonio materiale e sull’ambiente di vita. Crebbe la curiosità per il mare, per i panfili che attraccavano davanti a quel pezzo di costa – le navi, come li chiamavano i locali –, su cui questi stranieri camminavano scalzi, forse per non rovinare il pavimento, pensavano i nativi, tanto era diversa l’idea di libertà per gli uni e gli altri.

Il mito di fondazione di Costa Smeralda e, per osmosi, di quella parte di territorio “ancillare” toccata dal “progresso” parla non a caso di grand’uomini e delle loro gesta riparative verso la natura e la popolazione che li ha accolti.

Nella storica intervista rilasciata nel 1967 il giovane Aga Khan diceva testualmente: “Quello che voglio fare è evitare di trasformare questo in un progetto di puro business, dove si cerca di ottenere più profitto possibile”. E aggiunse: “Stiamo cercando di coinvolgere il più possibile le tradizioni dell’isola...”. [...] Quale migliore ambasciatore per il prezioso artigianato sardo!<sup>8</sup>. I galluresi risultarono talmente grati ed entusiasti che: “per il suo matrimonio nel 1969 con la bella inglese Sarah Croker Poole, i dipendenti

6     Avv. Lorenzo Camillo, 04/2023, testimonianza condivisa pubblicamente agli incontri dell’Università della Terza Età di Tempio Pausania.

7     Giselle Podblieski è stata una delle prime straniere a sbarcare in Gallura per avviare il progetto di Costa Smeralda. Rai, Regione Sardegna, Serie “Memorie”.

8     Avv. Lorenzo Camillo, 04/2023, testimonianza condivisa pubblicamente agli incontri dell’Università della Terza Età di Tempio Pausania.

della Costa Smeralda, durante il pranzo all'Hotel Cervo da lui offerto, regalarono agli sposi un arazzo sardo.”<sup>9</sup>

Ma la “manna dal cielo” del denaro, la vendita in blocco di borghi e la loro modernizzazione in senso turistico, in definitiva il “progresso” portato dal Principe e dai suoi amici a soddisfare un desiderio, una breve eccitazione per un mondo “vuoto” e selvatico<sup>10</sup>, rischiò (e ha continuato a rischiare) di confliggere con la trama e l'ordito del tessuto sociale gallurese, che Silla Lissia (2001), medico e fine studioso locale descrive, a inizio '900, come un'eredità immutata le cui caratteristiche sono proprie all'ambiente in cui prende vita. Il forte legame con la casa, una casa stabile, e la famiglia, innanzitutto, forgiarono l'etica sociale dei galluresi. Esse sono punto d'onore e fondamento della profonda solidarietà familiare, accompagnata spesso da un sentimento di vendetta che la parcellizzazione della proprietà della terra e le trasformazioni socio-economiche di inizio secolo hanno ulteriormente esacerbato<sup>11</sup> (Maurando 1998). E infatti, l'entusiasmo iniziale per gli stranieri trova il suo senso proprio nella possibilità insperata di dare migliori condizioni di vita alla famiglia:

tutti i pastori che vendono la terra si comprano una casa, spesso in città, con tutte le comodità. Ma la Costa ha cambiato il modo di vita, la gente lavora in Costa Smeralda, d'estate è pieno, ma adesso in inverno, non si sente nulla, è tutto vuoto ... prima almeno c'erano i pastori con le capre, ora le nostre montagne sembrano Hiroshima, nemmeno una campanella delle capre.<sup>12</sup>

### **Alienazione, sofferenze e crisi della presenza**

Mezzo secolo più tardi, e solo dieci anni prima dell'istituzione del Consorzio Costa Smeralda, la Commissione Parlamentare di Inchiesta sulla Miseria in Italia presentava un'analisi poco ottimistica riguardo la Regione Sardegna e la Gallura in particolare. Nel loro report, i due parlamentari incaricati dell'indagine parlavano tristemente di una condizione di “misera corale” (Mura 2019, p. 389) dovuta alla disoccupazione, all'assenza di specializzazione dei lavoratori, alla scarsa o inesistente conoscenza dei diritti, ma anche

---

9 Ivi

10 Che ha continuato ad alimentare l'immaginario sulla Sardegna. Lina Wertmüller ha finemente tratteggiato in alcune scene del suo famoso film “Travolti da un insolito destino” l'idea composita di luogo vuoto e selvatico riferito alla regione, che rimanda a comportamenti ed emozioni premoderne.

11 L'abolizione del sistema feudale (1836) dà il via a una estrema frammentazione del territorio, dove, già all'inizio del secolo scorso, si contavano almeno 3000 stazzi, e alla progressiva distinzione tra pastore proprietario e pastore conduttore.

12 Testimonianza tratta da Rai, Regione Sardegna, Serie “Memorie”.

ad una mancanza di volontà di migliorare la propria esistenza, cose che favorivano l'accettazione di condizioni di lavoro ai margini.

In anni recenti, gli studi demo-statistici condotti in territorio sardo e gallurese restituiscono un quadro, se possibile, ancora più complesso (*cf.* Breschi 2013).

In questo quadro, i dati ISTAT relativi alla Regione Sardegna divulgati nel 2021<sup>13</sup> sottolineano come sia sul versante istruzione (analfabetismo) che sul versante occupazione (precariato), le possibilità di accesso dei sardi a condizioni di mobilità sociale siano decisamente inferiori a quelle registrate nelle altre regioni italiane, penalizzando in modo particolarmente drastico i giovani e giovanissimi e, per converso, le loro famiglie. Queste ultime appaiono sempre più disconnesse dai caratteri tradizionali di sessanta anni prima (Cois, Perra 2013), sospinte a forza dai loro stessi figli dentro una modernità massmediatica che percepiscono di scarso spessore valoriale.

Di fatto, in Sardegna, e nella fattispecie in Gallura, alla cosiddetta “età evolutiva” sembrano destinati strumenti di crescita più limitati rispetto ai coetanei continentali. Le ragazze in età di scuola dell'obbligo presentano una dispersione scolastica superiore del 40% a quella nazionale<sup>14</sup>; la povertà economica minorile e quella educativa – calcolata sulla base della frequenza alla scuola d'infanzia –, superano del 14% i valori continentali. Non stupisce quindi se la Sardegna detiene la quarta posizione per diffusione della condizione *neet* tra i giovani e giovanissimi i quali, per l'appunto, non vanno a scuola né sono in cerca di un lavoro<sup>15</sup>. Non solo. Tra i giovanissimi sardi il comportamento del *binge-drinking* è sei volte superiore la media nazionale.

Se integriamo i dati demo-statistici con le informazioni raccolte dai servizi sociosanitari dedicati, è possibile evidenziare alcuni degli effetti che l'intricata crisi socio-culturale sembra aver prodotto sui ragazzi e sulle ragazze galluresi e sulle loro famiglie, per le quali la Costa “ha portato indubbiamente benessere ma non ha arricchito nessuno”<sup>16</sup>.

Le fonti documentali utilizzate (relazioni, statistiche, corrispondenza interistituzionale) provengono in modo rilevante da due servizi pubblici territoriali presso cui è stato svolto gran parte dello studio, ovvero la UONPIA (Unità Operativa di Neuropsichiatria dell'Infanzia e dell'Adolescenza) e l'USSM (Ufficio di Servizio Sociale per i Minorenni). Tanto le fonti quanto le testimonianze raccolte evidenziano come, in rapporto alla popolazione, il territorio gallurese appaia carico del malessere e della sofferenza di prea-

13 Online [https://www.istat.it/it/files/2020/05/20\\_Sardegna\\_Scheda\\_DEF.pdf](https://www.istat.it/it/files/2020/05/20_Sardegna_Scheda_DEF.pdf) (Data di accesso: 13/8/2024).

14 Online: <https://www.savethechildren.it/cosa-facciamo/pubblicazioni/con-gli-occhi-delle-bambine> (Data di accesso: 13/8/2024).

15 Online: <https://www.savethechildren.it/cosa-facciamo/progetti/net-neet> (Data di accesso: 13/8/2024).

16 Rai, Regione Sardegna, Serie “Memorie”.

adolescenti e adolescenti in misura forse maggiore dei coetanei continentali. Infatti, su una popolazione tra quattordici e diciotto anni di circa 65.000 abitanti, gli accessi annui all'USSM locale risultano circa 400. Si tratta di numeri importanti e riguardano soprattutto invii a seguito di reati contro la proprietà, consumo e spaccio di stupefacenti, aggressione e rissa spesso sotto l'effetto di alcool. La Neuropsichiatria, dal canto suo, accoglie cifre non meno significative con circa 500 nuovi ingressi all'anno su una popolazione complessiva di 150.000 abitanti. Gli accessi, richiesti solitamente dai pediatri di base, riguardano in misura molto minore condizioni di deficit o malformazioni organiche inquadrate nella disabilità "classica", mentre per la gran parte si tratta di stati di sofferenza legati a disabilità relazionali o cognitivo-intellettive e a disturbi dell'adattamento. Le coppie di coniugi che, in via generale, stanno alle spalle di questi figli sono coppie che hanno quasi del tutto abbandonato quel modello di fecondità ritenuto, fino a qualche decennio or sono, prevalente (Di Silvio 2015, Breschi, Cioni 2017, Aassve, et al. 2020). In altre parole, nascono meno figli. Inoltre, la documentazione socio-sanitaria spesso registra come le coppie di genitori afferenti ai servizi presentino numerose esperienze di fratture e ricomposizione del nucleo familiare<sup>17</sup> cosa che, nel quadro complessivo sopra delineato, viene letta dagli operatori come ulteriore elemento di confusione che genera disorientamento e a volte alienazione sia nei figli che nei genitori.

### **Storie di vita e strategie di posizionamento in un mondo frammentato**

Saverio è un ragazzino minuto di sedici anni con uno sguardo penetrante. Il padre Giovanni racconta di essere originario di un piccolo paese del Goceano, un'area interna depressa e immobile tra il nuorese e il sassarese non priva di spessore storico che, spinta dalla curiosità suscitata dai racconti del giovane, sono andata a visitare nel 2021.

Nella documentazione che ho visionato si legge che la famiglia – il padre con i cinque figli tra gli otto e i vent'anni – si è spostata "in costa" alla ricerca di migliori opportunità di lavoro. Hanno sostato per qualche tempo in una tappa intermedia del viaggio, un paese a metà strada, dove la moglie li ha abbandonati.

Al nostro primo incontro, di Giovanni mi colpisce l'aspetto mite, o forse solo rassegnato, un fisico ingobbato e un viso segnato dalla fatica benché sia

---

17 L'Ordine degli Psicologi di Sardegna, in un recente evento di formazione, ha rilasciato dati secondo cui al 2020 in Regione si registravano oltre mezzo milione di coppie ricomposte *more uxorio*, in cui almeno uno dei partner proveniva da una precedente esperienza matrimoniale. Online <https://www.sardegna-reporter.it/2019/10/sassari-il-4-10-si-parla-di-nuove-famiglie-al-convegno-dellordine-degli-psicologi/288707/> (Data di accesso: 13/8/2024)

ancora giovane. Racconta a bassa voce che è un piccolo trasportatore e viaggia ininterrottamente su e giù per la regione per mantenere la famiglia. La madre ha abbandonato marito e figli: “è scappata con uno” dice Saverio, con un’espressione di disgusto. Il padre racconta di aver allacciato di recente una relazione con una signora rumena che l’aiuta con i ragazzi. Sono coinvolti anche i servizi sociali del Comune in cui sono attualmente approdati. Sul fascicolo sanitario dal ragazzo si legge che, durante la scuola elementare, gli viene diagnosticato un funzionamento cognitivo limite<sup>18</sup> e, nel corso della scuola media, si aggiungono segnalazioni e interventi sociosanitari per il comportamento definito “reattivo-aggressivo” nei confronti di compagni e insegnanti. Non così, sembra, nei riguardi dei fratelli o del padre verso cui, durante la nostra conversazione, mostra un affetto tenero e protettivo.

Una sera, in piazza – descrive ancora il fascicolo – durante una delle infinite visite dei carabinieri ai ritrovi dei ragazzi “irrequieti” della cittadina costiera, scoppia un alterco con un militare. Saverio scatta e gli tira una testata che manda il malcapitato al pronto soccorso. Saverio è sottoposto all’intervento contenitivo dell’Ufficio Sociale per Minori del Tribunale, dove, con l’aiuto degli operatori, faccio la sua conoscenza.

Quando ci incontriamo la prima volta è presente anche il padre. Mentre si siedono scambiano tra loro alcune battute nella loro lingua vernacolare<sup>19</sup> che a me, continentale da poco arrivata, suona impossibile da comprendere. Quando iniziamo a parlare, Saverio mi si rivolge nella stessa lingua, ed è una evidente provocazione. Il padre si presta a tradurre. Nonostante questo breve messaggio sulle rispettive posizioni che assegna nella nostra relazione, il ragazzo accetta di rivedermi, da soli. Quando ci incontriamo nuovamente si siede di lato, e non di fronte, in testa il cappuccio della felpa tirato fin sugli occhi, risponde a monosillabi e la conversazione è una specie di monologo da parte mia. E tuttavia, accetta nuovamente di rivederci. Dopo qualche incontro sempre dello stesso tenore, un giorno sembra aprirsi uno spiraglio. Si infervora tutto nello sforzo di spiegarmi che il suo comportamento – rispondere “a tono” a chi, dice, lo insulta – non vuol dire che lui è matto, ma che è un *balente*, perché questo è l’unico modo per stare al mondo in modo onorevole. *Balente*, mi spiega con il tono didascalico di chi sa che deve istruire un’ignorante ma ama doverlo fare, è *unu chi balet* (“uno che vale”), “significa che se uno ti fa un torto, tu reagisci, glielo restituisci, perché solo così gli altri ti rispettano, tu ti rispetti”. Il padre, dice Saverio, pur conoscendo il valore della *balentia*, non ha potuto comportarsi da balente

18 Nella definizione categoriale e nella pratica psico-neurologica è così definito l’esito di un test cognitivo che rileva un punteggio QI fra 71 e 84 e un deficit nel funzionamento personale che limita le attività e la partecipazione sociale del bambino.

19 Com’è noto, il sardo, in tutte le sue declinazioni locali, non è un dialetto ma una lingua (art.482/1999 della Costituzione) e come tale mi mette non poco in difficoltà, non avendone ancora acquisito una sufficiente dimestichezza.



con la madre – che merita tutto il disprezzo possibile – perché si è trovato costretto a portare il peso, da solo, della responsabilità dei figli e questo lo ha per forza trattenuto. Ma lui non ha motivo di trattenersi, e non gli importa niente se lo rinchiuderanno: *il balente non si sottomette*.

Nel corso delle nostre conversazioni, il ragazzo si mostra in qualche modo consapevole che la sua rivendicazione di *balente* lo metterà nei guai, ma il *balente*, mi fa in ogni caso notare, è sempre stato in conflitto con l'istituzione, qualunque essa sia, è nella sua propria natura contrapporsi, e il prezzo della sofferenza in tempi di crisi è per Saverio il contenimento giuridico-sanitario, proprio come il codice *balente* mette(va) in conto il contenimento penale.

Anche Sabrina ha sedici anni. La sua documentazione la descrive come una bella ragazzina, piuttosto sveglia. Al nostro primo incontro adotta da subito uno stile comunicativo ammiccante e provocatorio, mostrando di saper imbastire narrazioni fantasiose sul posto che immagina di occupare nel mondo. L'eziologia della presunta malattia di Sabrina – “sono una ninfomane” così si presenta al primo incontro – sembra pescare nella tradizione al pettegolezzo di molte società preindustriali, diventata oggi per i più giovani soprattutto malevolenza digitale (du Cluzel 2021)<sup>20</sup>. Colpire l'altro per dare forma al proprio essere nel mondo nel tentativo di contenere l'angosciata criticità del vivere. Additata fin dalla scuola elementare come una bambina “sporca, che non si lava, che ha i pidocchi” – come riferisce un'insegnante dell'epoca –, con lo stigma della “zingara” – come riferisce lei stessa – perché sua madre è serba, colpevolizzati pubblicamente i genitori, persone modeste ma decorose, per questa loro deplorable incuria che posiziona tutti i membri della famiglia ai margini del consesso civile, Sabrina ha imparato presto come catturare le luci della ribalta del suo mondo sociale – il gruppo delle pari – utilizzando le scontate pruderie attorno al corpo. L'ho incontrata dapprima negli ambulatori della Neuropsichiatria e successivamente nella Comunità per Minori dove è stata collocata in seguito a un'indagine (con arresti) su un sito di incontri a sfondo sessuale che coinvolgeva anche ragazze minorenni. La vicenda era finita sui media locali. Ma, come illustra la sua documentazione socio-sanitaria, Sabrina aveva al suo attivo altri precedenti comportamenti “malati”e, con questa nuova vicenda, al servizio di Neuropsichiatria era sulla bocca di tutti.

Lei stessa aggiunge particolari assenti nel resoconto dei servizi e traccia, per quanto inconsapevolmente, le connessioni con i vantaggi sociali e il relativo riposizionamento che, pensa, gliene siano derivati.

---

20 A tal proposito si parla sempre più di “*cognitive warfare*” intendendo, nel nostro caso, l'uso di mezzi digitali di pressione che un (aspirante) influencer o un assiduo utilizzatore dei cosiddetti social amministra in modo da manipolare i meccanismi spontanei della cognizione dell'altro, allo scopo di indebolirlo, influenzarlo o addirittura sottometterlo o distruggerlo.

A undici anni aveva raccontato a una compagna di scuola di avere fatto sesso con un cugino durante le vacanze estive trascorse in Serbia. La compagna lo aveva riferito a un'altra compagna, questa alla madre e lei alla maestra, la maestra ai servizi sociali del Comune. Naturalmente era scoppiato un putiferio e i genitori erano stati individuati come i principali responsabili, ma Sabrina aveva scoperto di poterne ricavare un grande prestigio sociale: lei aveva fatto qualcosa che incuriosiva morbosamente le altre, così era diventata visibile, una che contava. Si era poi scoperto che molti dettagli risultavano inverosimili, che la cronistoria dell'evento non reggeva. Sabrina aveva infine confessato di essersi inventata tutto. Ma la strada del feedback del rinforzo sociale era stata tracciata. A quattordici anni era finita in pronto soccorso per un presunto tentato suicidio farmacologico. Anche in questo caso il racconto e la performance corporea erano stati molto convincenti, anche se, con il senno di poi, aveva confessato di aver preso un po' di pastiglie tipo aspirina che le avevano fatto venire un gran mal di pancia ma certo non era stata in pericolo di vita.

Un certo uso del corpo, soprattutto nella sua dimensione sessualizzata, si era in breve attestato come la strategia più funzionale nella ricerca di riconoscimento sociale, un modo vantaggioso di negoziare senso del sé e appartenenza con il gruppo delle pari.

La storia di vita di Sabrina è fortemente permeata dall'uso dei social, la cui frequentazione ne ha orientato la rappresentazione di sé e del mondo in cui vive e ha prodotto un'identità virtuale, un avatar sufficientemente duttile per rispondere alle immagini sociali più gettonate e alle richieste più pruriginose dell'immaginario delle coetanee. Il blitz della polizia in cui è stata coinvolta – come vittima – ha velocemente lacerato il velo dell'illusione digitale, costringendo la ragazza ad affrontare quel mal di vivere che ha cercato di sfuggire, i cui effetti ambivalenti sottolineano, nei numeri delle tante Sabrina, sia il tentativo di dare visibilità alla propria sofferenza sia lo sforzo verso manovre di resistenza, per quanto abbozzate e spesso perdenti nei risultati finali.

Benché abbia scelto di interrogare in modo particolare il punto di vista dei ragazzi, credo sia utile ricordare che solo di recente la categoria sociale dei giovani adulti ha ricevuto un'attenzione etno-antropologica più profonda (Bucholtz 2002). Tuttavia, è merito dell'antropologia se l'indagine e l'argomentazione sono andate oltre le "classiche" tematiche della devianza e della resistenza, sulle quali si è focalizzata gran parte della letteratura sui giovani, ma ha cercato di dare rilievo alla figura di adolescenti e preadolescenti come agenti attivi delle storie di vita loro e delle loro famiglie, anche in tempi di crisi (Vered, Wulff 2022) .

Sono state le stesse ragazze e i ragazzi che ho incontrato sul campo, prima ancora dei loro genitori, a spingermi dietro la scia di briciole di senso che lasciavano con i loro comportamenti socialmente "sregolati" e medicalmen-

te “patologici”. Mi è parso allora stimolante provare a discutere come nel contesto indagato, e nella comunità degli “utenti” dei servizi considerati, emerga l’azione proattiva, forse generativa, che i ragazzi operano sulle relazioni familiari pur in una condizione di grande sofferenza.

Infatti, paradossalmente nelle storie di Saverio e Sabrina i genitori sembrano, seppur in modo diverso, forse ancor più disorientati dei loro figli.

Il padre di Saverio appare arreso al proprio destino di spaesamento e fatica, e l’abbandono della moglie sembra averne deragliato, ulteriormente, il percorso di vita, obbligandolo a un compito, la cura diretta dei figli, probabilmente non contemplato nel suo modello acquisito di divisione del lavoro nella famiglia. Nonostante ciò, appare evidente nella reciprocità dei gesti e degli sguardi, più che nelle parole, che questo figlio, peraltro il più fragile e nemmeno il più grande (Saverio ha due fratelli maggiori che ormai sono già nell’età di poter essere avviati al lavoro), è fatto oggetto di grande affetto e riguardo. Giovanni, infatti, non perde occasione per stimolare il ragazzo verso comportamenti sociali più appropriati e i suoi numerosi fallimenti vengono giustificati come malasorte della malattia. La figura di questo padre appare senza dubbio generativa nella trasmissione dei saperi e dei valori “di famiglia”, compresi, probabilmente, quelli della *balentia*, anche se non è semplice cogliere in profondità il senso che questo particolare comportamento sociale codificato ha o ha avuto nella tessitura della sua vita quotidiana. A Claudia, invece, la madre fedifraga, Saverio nega qualunque attributo generativo, anzi le rimprovera “di pensare solo ai fatti suoi non certo alla famiglia” e il tono delle parole sta a sottolineare il profondo disprezzo per l’incoerenza della donna con lo status di adulta e di madre; “nemmeno i suoi fratelli le parlano – rincara – e per i miei nonni è come se fosse morta”. Un sentimento che paradossalmente non mostra l’ex-marito, più orientato allo sconforto che al biasimo. Ma Saverio non sembra per questo aver rinunciato a vivere quella dinamica generativa che fonda gli affetti di famiglia. La mamma “di rimpiazzo”, Caterina, la nuova compagna del padre, sembra (ri)accendere nel ragazzo emozioni e pratiche del rapporto madre-figlio forse mai sperimentate. Caterina è una signora non più giovane, di origine rumena, arrivata in Sardegna dopo le consuete, numerose tappe continentali e una storia sentimentale di fratture. Lavora come OSS in una struttura per anziani della zona e aiuta Giovanni nella gestione della casa, soprattutto dei figli più piccoli - Saverio, suo fratello, e la sorellina Elisabetta. Saverio mostra un comportamento molto protettivo e rispettoso nei confronti della donna, tanto che le dinamiche della relazione a cui assisto possiedono certamente attributi parentali. Dal canto suo, Caterina cerca di stimolare costantemente il ragazzo, accompagnando le parole con sguardi affettuosi, e conoscendo la sua passione per la campagna e gli animali, ha messo a disposizione la piccola casa colonica che ha acquistato anni addietro nell’entroterra. “Possiamo andare quando

vuole – dice – è un posto che lo calma molto... magari potrebbe anche smettere di prendere i farmaci, chissà”.

I genitori di Sabrina appaiono, se possibile, ancora più frastornati dai colpi che la vita non ha certo loro lesinato. Pietro è un uomo piuttosto anziano, taciturno e con numerosi problemi di salute, Anna è un po' più giovane e in salute, ed è lei che tiene più spesso il filo del racconto. È al suo secondo matrimonio. Si è spostata dalla campagna serba per trovare lavoro in Italia e dopo diverse tappe è approdata in Gallura. Nel paese di origine ha lasciato numerosi fratelli, i genitori ormai molto anziani e un figlio di primo letto di quasi 30 anni. Dalla loro relazione Pietro e Anna hanno avuto due figlie, Daniela di oltre 20 anni e Sabrina. La famiglia ha continuato a mantenere negli anni rapporti appaganti con il ramo materno di parentela, presso cui hanno spesso trascorso le vacanze estive. “Non abbiamo avuto una vita facile – dice Anna – anche qui, in paese, non abbiamo mai avuto dei grandi rapporti di amicizia... Siamo sempre stati un po' per conto nostro... abbiamo preferito così e magari le bambine ne hanno risentito un poco”. Anche il figlio più grande è stato ospite molte volte nella nuova famiglia della madre, a volte per lunghi periodi, ma non si è mai concretizzata la possibilità di un trasferimento definitivo perché il ragazzo “è ormai ben sistemato in Serbia, ha un lavoro, una famiglia sua, dei bambini...”, racconta la madre. Le disponibilità economiche della famiglia sono sempre state piuttosto limitate e la situazione è conosciuta presso i servizi sociali da tempo. Nonostante ciò, i genitori hanno sempre mostrato grande attenzione e cura verso le figlie e con entrambe appaiono molto condiscendenti, quasi ammirati. Lodano la maggiore che, nelle loro narrazioni, è una ragazza seria e matura, che “sta facendo carriera” come cameriera negli alberghi più conosciuti del continente. Di Sabrina – è la madre che parla – rimandano l'immagine di una ragazza bella e determinata, forse un tantino superficiale – “è ancora piccola...” – ma esprimono una grande fiducia nella sua capacità di trovare un posto di rilievo nel mondo. Elogiano moltissimo le sue prestazioni scolastiche, che in effetti sono piuttosto buone, e nel tono traspare l'orgoglio per una figlia tanto capace. Certo, sono preoccupati per la sua salute, e sono a disposizione per qualunque suggerimento da parte dei servizi, ma sono convinti che è solo un periodo passeggero, crescendo la ragazza saprà uscirne al meglio.

### **Strategie di riparazione e processi di soggettivazione**

Gran parte delle storie che ho raccolto nel corso dell'indagine etnografica sulla condizione di vita dei ragazzi e delle ragazze galluresi in accesso ai servizi sociosanitari e delle loro famiglie racconta di sfide al nuovo ordine della relazionalità nel mondo “disgregato” in cui attualmente si trovano a vivere. Questi figli e i loro genitori devono fare i conti, più di altri, con la

riprovazione sociale, spesso aggressiva, verso ciò che la comunità individua come maleducazione e dis-adattamento che questi ragazzi sembrano mostrare nell'essere palesemente diversi nei comportamenti, una diversità non immediatamente imputabile a un difetto fisico, a una disgraziata fatalità, e pertanto, difficili da compatire. I loro genitori sono chiamati direttamente in causa perché ritenuti incapaci di educare in modo appropriato, biasimando di conseguenza la loro capacità generativa. L'orizzonte mnemonico-culturale di queste persone appare dunque critico: la disgregazione delle coordinate genitoriali tradizionalmente condivise – vale a dire l'esercizio di autorevolezza o anche di autoritarismo, l'aderenza sopra ogni cosa ai valori di solidarietà familiari, le pratiche educative disciplinanti, la sobrietà delle rappresentazioni affettive dell'essere genitore, aspetti che emergono nella narrazione dei genitori attuali in riferimento alla loro infanzia – e i nuovi riferimenti scaturiti dal mondo “alterato” sembrano quasi rendere “estranea da sé” l'esperienza contemporanea di questa funzione sociale<sup>21</sup>.

La frattura dell'ordine relazionale conosciuto, ovvero di quella socialità coesa che sembra aver caratterizzato nel tempo gran parte della comunità gallurese, ha richiesto un significativo tributo di spaesamento soprattutto alla dimensione familiare, storicamente il centro del senso di appartenenza comunitaria. Come sottolineano alcuni passaggi delle testimonianze raccolte sul campo, le ripetute fratture e ricomposizioni familiari, spesso di difficile gestione emotiva e comportamentale da parte dei figli (e dei genitori), sembrano, agli occhi dei protagonisti, diventare parte di un panorama sempre più frammentato che la trasformazione dell'ambiente di vita ha velocemente concretizzato. Cambiamento e temporalità possono costituire una combinazione particolarmente rovinosa tanto per l'ordine sociale che per l'ordine individuale (Bateson 1977) poiché una trasformazione troppo veloce può portare all'implosione del sistema stesso, che nell'individuo si traduce in angoscia, per il sistema sociale in una sorta di silente “Hiroshima”. E tuttavia, per quanto soprattutto i genitori appaiano in difficoltà nella ricerca di una qualche strategia di contrasto del nuovo disordine relazionale, non così i loro figli i quali, come mostrano anche i miei testimoni, sembrano molto più coinvolti nella scrittura di una trama resistente, benché confusa e, nei loro riguardi, non sempre dagli esiti positivi.

Nella *balentia* di Saverio non è difficile scorgere un tentativo di contenere il disagio scaturito dal senso di spaesamento, rinsaldando una certa narrazione valoriale di provenienza familiare che contribuisce, in qualche

---

21 La ridefinizione della genitorialità segue il crollo della fecondità in Sardegna (Breschi, Cioni 2017) e i mutamenti intervenuti negli ultimi quarant'anni che sono stati notevolissimi e segnalano una crescente individualizzazione all'interno del sistema di relazioni familiari, una sorta di *recentrage* adattativo (Cois 2024, pp 70-71), dove le solidarietà verticali (genitori-figli) impongono una nuova contrattazione tra ascendenti e discendenti che ne condiziona le biografie, e dunque le posture, familiari.

modo, a riprodurre un senso di appartenenza e assegna con ciò uno statuto affettivo ai legami di famiglia riconosciuti<sup>22</sup>. Andando alla ricerca, nella mia ignoranza di “continentale”, di uno squarcio di luce sul significato più profondo dell’idea del *balente*, a un evento organizzato dalla biblioteca locale ho avuto la fortuna di conoscere Antonio<sup>23</sup>, un signore un po’ avanti negli anni, piuttosto colto nelle faccende sarde e anche un po’ indipendentista. In occasione di quell’incontro, un po’ fortuito, e informandolo della mia ricerca, abbiamo avviato una interessante conversazione sul tema della *balentia*:

Il termine *balentia* – dice – è stato corrotto, e da valore della cultura comunitaria, la cultura dominante colonialista continentale l’ha trasformato in disvalore [...] il *balente* era colui che non solo primeggiava con la forza fisica ma soprattutto con il coraggio, con l’arguzia, l’intelligenza, la disponibilità ad aiutare l’altro, la generosità in tutti i campi: dal saper allevare, domare, montare il suo cavallo vincente, tenere un gregge nelle avversità, studiare, diplomarsi e laurearsi, saper costruire con perizia una casa, saper costruire un carro a buoi, ferrare un cavallo e correggere i difetti di andatura, ecc. [...] una figura positiva, un Valente come guida, eroe da imitare della comunità. ...la cultura dominante ha corrotto il termine “resistenziale” trasformandolo in negatività e diffondendone l’uso scorretto ...anche perché nelle nostre comunità il contrario di balente è *titule* ...sono *titulias* di un mondo e di una cultura allo sbando aggredita da falsi valori ...Bisogna riaprire ...uno scontro tra valori e disvalori all’interno delle nostre comunità per ridare ai nostri giovani un’etica e una moralità antica, di impressionante attualità, a questi tempi di sbando omologato e generalizzato nella cultura e nello studio come nell’economia dove ormai *titules* di ogni colore imperano ...

Ecco che acquista senso quel desiderio espresso da Saverio, in una delle nostre ultime conversazioni, di andare via da quella città di costa, tornare in campagna, alle origini nel Goceano, per coltivare così la speranza di potersi affrancare dal giogo farmacologico e forse anche dalla sua rabbia. Ma anche per riattivare legami di famiglia diventati difficili da coltivare.

E che dire della presunta “ninfomania” di Sabrina? La ricomposizione della crisi della presenza implica in questo caso un prezzo davvero alto. E tutta-

22 Uno spaesamento, nel caso di Saverio, che assume senso anche in riferimento allo sradicamento – geografico, familiare, valoriale – che il ragazzo ha sperimentato di recente. Pigliaru (2006) sottolinea come, in Sardegna, la *balentia* abbia significati diversi a seconda dell’area in cui viene ad esprimersi: assume accezioni positive riferite al valore e al massimo grado delle potenzialità di un uomo se declinata nell’area e nella comunità barbaricina, nel resto della Sardegna assume viceversa un significato negativo, riferito a persona vendicativa, prepotente e permalosa, pronta a passare alle mani alla prima provocazione, una persona a cui si riserva quel disprezzo che si attribuisce ai pazzi imprevedibili con cui è meglio non avere nulla a che fare.

23 Testimonianza raccolta a Olbia, 16/1/2020.

via, per quanto schiacciata con le spalle al muro, la ragazza non demorde e pur lungo un tracciato impervio, continua a custodire e ad accudire un'idea di riscatto, la speranza di poter seguire le orme della sorella più grande che al compimento dei diciotto anni ha lasciato l'isola per lavorare nella ristorazione: d'estate nei luoghi di mare d'inverno in montagna, rientrando solo sporadicamente. Daniela è per Sabrina un faro costante, una spalla robusta che i suoi genitori, per quanto volenterosi, non sono in grado di garantirle. Il fortissimo legame familiare si condensa tutto in questo rapporto, per il momento a distanza ma profondamente concreto. Nell'attesa Sabrina continua a navigare il mare tempestoso della sua esistenza adolescente sempre impegnata nell'unico obiettivo che riconosce nell'attuale contesto di vita, ovvero rendersi quanto più visibile agli occhi della sua comunità di riferimento, quella dei pari, allo stesso tempo tanto desiderata e tanto odiata.

Le sfide che paiono attraversare soprattutto le azioni "malate" dei ragazzi assumono un certo valore antropopoietico laddove cercano di costruire significati coerenti riguardo appartenenza e trasgressioni, generatività e potere. In altre parole, l'aggressività *balente* di Saverio e la sessualizzazione del corpo di Sabrina parlano di tensione alla soggettivazione, ricerca di posizionamento nel mondo "alterato" in cui vivono ed espressione di un sé fluido, riluttante alla normalizzazione imposta dall'ordine biomedico. Alcuni segni di rovesciamento sul piano della cura e della protezione all'interno della relazione familiare, come quelli che abbiamo osservato nelle relazioni parentali di Saverio e Sabrina, dove il dis-adattamento dei ragazzi sembrava in qualche modo funzionare come arma di distrazione sociale dalla profonda alienazione esperita dai genitori, possono essere visti come indicatori significativi del sovvertimento patito dalle relazioni domestiche catturate dentro le dinamiche dell'alterazione ambientale.

## **Conclusioni**

Lo sguardo diacronico sulla società gallurese osservata attraverso la lente delle storie di vita delle ragazze e dei ragazzi che accedono ai servizi socio-sanitari e delle loro famiglie, restituisce certamente una prospettiva parziale che tuttavia sembra dipanarsi su un duplice piano. Infatti, da un lato i giovani adulti devono fronteggiare i sentimenti di incertezza originati da una trasformazione troppo veloce dell'ambiente di vita e di relazione, e dunque critica, dall'altro sembrano farsi carico, in una sorta di reciprocità (ri)generativa, del disorientamento dei propri genitori e famiglie che si origina dalla privazione dei segni di riconoscimento del proprio orizzonte spaziale e culturale e la cui condizione soggettiva si manifesta, a partire dai suoi elementi più vulnerabili, in comportamenti sofferenti e alienati, in definitiva "malati".

Questa sorta di dovere (ri)generativo che mi è parso di cogliere non tanto nelle parole, quanto nei gesti e negli sguardi dei miei testimoni, è diretto in primo luogo certamente ai genitori e a tutte le figure che somigliano ai genitori, gli apparentati, ma anche alla fratria, verso cui le ragazze e i ragazzi in sofferenza guardano come un legame familiare da proteggere o da rinsaldare e accompagnare.

E tuttavia, il pericolo della perdita della presenza e la conseguente distorsione della trama conosciuta delle relazioni familiari, dà corpo a una sofferenza e a una “malattia” che dal campo domestico rimbalza potentemente nel più ampio campo sociale, spingendo i ragazzi “alterati” e le loro famiglie alla ricerca di una riparazione, di un ri-ordine appropriato, che se per gli Alchipa di De Martino (1973) si colloca nelle pratiche della magia o della religione e nelle loro ritualizzazioni, per i testimoni di questa indagine sembra correre lungo due binari spesso confliggenti. Gli atti di fede e le ritualizzazioni proprie della *techné* biomedica, e più spesso della neuro-biomedicina, appaiono come il percorso riparativo obbligato perché normalizzante un comportamento individuato come socialmente “inappropriato”, mentre assumere su di sé i rischi di un comportamento “malato”, alienato, concretamente sancito dalle categorizzazioni del pensiero diagnostico, sembra voler abbracciare quell’antagonismo che i propri genitori non sono nelle condizioni di esprimere (Rikala 2019).

Ecco che di fronte alla domanda che ha animato questa indagine – ovvero cosa succede alle relazioni familiari quando l’orizzonte culturale di riferimento si disgrega, svigorendo anche i legami tra coniugi, genitori, figli, e prima che il riferimento culturale si rinnovi – le storie qui brevemente tratteggiate lasciano trasparire una innegabile ricchezza di sfide, trasgressioni, tentativi di riparazione, speranze, affetti di famiglia. In questo quadro complesso sembrano emergere soprattutto i ragazzi con una loro peculiare tensione proattiva orientata a conservare, ma anche a modificare, aspetti diversi del precedente ordine relazionale, familiare e sociale, pagando spesso un prezzo personale significativo (Strathern 2020). A dire che non sempre le strategie utilizzate, come “fare il matto” o “fare la squaldrina”, conducono i protagonisti a un obiettivo di benessere ritrovato. Né che le relazioni familiari possano assumere nuovamente significati collettivamente riconosciuti, ovvero un valore generativo, tradizionalmente gerarchizzato, in cui sono i genitori a trasmettere – protezione, saperi, ecc. – e i figli a ricevere e non viceversa.

Le strategie con cui le “culture tradizionali” proteggono o guariscono dal rischio radicale di una perdita della presenza, con tutti i suoi effetti disorientanti, sono impregnate di una “efficacia simbolica”, sostiene ancora De Martino (2002). Ma se è la biomedicina il mondo magico attraverso cui il nuovo ordine sociale intende contenere sofferenze e perdite, come sembrano suggerire alcuni passaggi delle testimonianze, sembra ugualmente vero che



l'efficacia simbolica dei suoi rituali appare fragile e precaria tanto quanto la presenza che intende garantire.

Così quei sistemi simbolici che preannunciano la fine della presenza e l'avvento di un nuovo mondo, spesso inteso come ingovernabile e privo di riscatto, sembrano permeare il crollo che ho registrato, in una parte della comunità gallurese, nelle formazioni e nelle rappresentazioni tradizionali della famiglia, dell'essere parenti e della generatività in generale. Per questo aggregato sociale, identificato non solo dalla mia ricerca ma ancora prima dalle categorizzazioni della biomedicina e della norma giuridica, si può parlare certamente – parafrasando Pasolini (2011) – di una “mutazione antropologica” laddove la crisi della presenza e il suo portato di disagio si colloca nel pieno e rapido sovvertimento delle abitudini, dei costumi e dei modelli di vita scaturito dall'ingresso della “modernità” nella costa dell'*Infernu*.

Tuttavia, se per lo stesso De Martino (2019) la dissoluzione dell'ordine evoca allo stesso tempo e in modo dinamico un suo superamento e una reintegrazione dell'ordine stesso – magari un ordine differente –, allora possiamo anche pensare che i tentativi resistenti dei testimoni registrati sul campo, per quando confusi e emotivamente faticosi, possono essere intesi come uno sforzo risolutorio, soprattutto nel campo delle relazioni domestiche, al di là dell'impianto rituale offerto dalla magia medica secolarizzata.

## **Bibliografia**

Aassve, A., Le Moglie, M., Mencarini, L., (2020), Trust and fertility in uncertain times, *Population Studies*. [Online] Consultabile all'indirizzo: [file:///C:/Users/rossa/Downloads/Trust\\_and\\_fertility\\_in\\_uncertain\\_times.pdf](file:///C:/Users/rossa/Downloads/Trust_and_fertility_in_uncertain_times.pdf) (Data di accesso: 20 agosto 2024).

Bateson, G., (1977), *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi.

Blandino, F., (2011), *Crisi della presenza nell'accezione di Ernesto de Martino e insicurezza ontologica di esistenza come paradigma alla base delle sofferenze identitarie attuali*, Tesi L.M., Università di Pisa. [Online] Consultabile all'indirizzo:

<https://etd.adm.unipi.it/t/etd-10202011-191304/> (Data di accesso: 9 agosto 2024).

Branca, P., (1994), *Il principe ismaelita che cambiò l'inferno in "smeraldi"*. [Online] Consultabile all'indirizzo:

[https://archivio.unita.news/assets/main/1994/08/20/page\\_015.pdf](https://archivio.unita.news/assets/main/1994/08/20/page_015.pdf) (Data di accesso: 18 agosto 2024).

Breschi, M., a cura di, (2013), *Popolamento e transizione demografica in Sardegna*, Udine, Forum.

Breschi, M., Cioni, E., a cura di, (2017), *Fare figli in Sardegna*, Udine, Forum.

- Bucholtz, M., (2002), Youth and Cultural Practice, *Annual Review of Anthropology*, 31 (1), pp. 526-552.
- Cois, M.S., Perra, E., (2013), Modi di fare famiglia in Sardegna lungo il Novecento, in Breschi M., a cura di, *Dinamiche demografiche in Sardegna tra passato e futuro*, Udine, Forum, pp. 97-150.
- Cois, E., (2024), *Tracce di famiglia. Percorsi di sviluppo tra strategie aziendali familiari e passaggi generazionali*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- Gallini, C., Cases, C., Bori, P.C., Ginzburg, C. et al., (1979), “La fine del mondo” di Ernesto De Martino, *Quaderni Storici*, 14, 40, 1, pp. 228-248.
- De Martino, E., (1973), Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Achilpa delle origini Contributo allo studio della mitologia Aranda, in De Martino, E., *Il mondo magico*, Torino, Bollati Boringhieri, pp. 261-278.
- (2002), *Furore simbolo valore*, Milano, Feltrinelli.
- (2019), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi.
- Di Silvio, R., (2015), *Affetti da Adozione. Uno studio sulla famiglia post-familiare in Italia*, Roma, Alpes.
- du Cluzel, F., (2021), *Cognitive warfare, a battle for the brain*. [Online] Consultabile all'indirizzo: sto.nato.int (Data di accesso: 22 agosto 2024).
- Ebron, P., Tsing, A., (2017) Feminism and the Anthropocene: Assessing the Field through Recent Books, *Feminist Studies*, 43, 3, pp. 658-683.
- Fiori, R., (2015), *La Costa Smeralda: la storia, lo sviluppo economico, il modello di sistema turistico territoriale*, Tesi L.M. Università di Pisa. [Online] Consultabile all'indirizzo: <https://etd.adm.unipi.it/t/etd-06172015-114231/> (Data di accesso: 30 agosto 2024).
- Heatherington, T., (2013), Wild Sardinia: Ethnographic Provocations. Research Report and Reply to Critics, *Anuac*, 2 (1), pp. 156-164.
- Lebner, A., (2008), Introduction. Strathern's Redescription of Anthropology. [Online] Consultabile all'indirizzo: [www.berghahnbooks.com/downloads/intros/LebnerRedescribing\\_intro.pdf](http://www.berghahnbooks.com/downloads/intros/LebnerRedescribing_intro.pdf) (Data di accesso: 15 novembre 2014).
- Lissia, S., (2001), *La Gallura. Studi storico-sociali*, Sassari, Carlo Delfino Editore.
- Long, N. J., Moore, H.L., (2012), Sociality Revisited: Setting a New Agenda, *Cambridge Anthropology*, 30, 1, pp.40-47.
- Maurando, P., (1998), L'avventura economica di un cinquantennio, in Accardo, A., a cura di, *L'isola della rinascita. Cinquant'anni di autonomia della Regione Sardegna*, Milano, Laterza, pp. 289-345.
- Magatti, M., ed., (2018), *Social generativity: A relational paradigm for social change*, New York, Routledge.

- Massenzio, M., (2015), Senso della storia e domesticità del mondo, in Aa. Vv., Ernesto De Martino. Un'etnopsichiatria della crisi e del riscatto, *Aut Aut*, 366, Milano, Il Saggiatore. Ed. Kindle.
- McAdams, D.P., (2019), "I Am What Survives Me": Generativity and the Self, in Frey, J.A., Vogler, C., eds., *Self-Transcendence and Virtue: Perspectives from Philosophy, Psychology, and Theology*, New York, Routledge, pp. 251-273.
- Mura, S., (2019), L'inchiesta parlamentare sulla miseria. Il caso della Sardegna, *Studi storici*, 2, pp. 387-416.
- Pasolini, P.P., (2011), *Scritti corsari*, Milano, Garzanti.
- Pigliaru, A., (2006), *Il codice della vendetta barbaricina*, Nuoro, Il Maestrale.
- Rikala, S., (2019). Agency among young people in marginalised positions: towards a better understanding of mental health problems, *Journal of Youth Studies*, 23 (8), 1022–1038.
- Sahlins, M., (1997), *Capitan Cook, per esempio. Le Hawaii, gli antropologi, i «nativi»*, Roma, Donzelli.
- Sandole, D.J.D., Byrne, S., Sandole-Staroste, I., Senchi, J., eds., (2015), *Handbook of Conflict Analysis and Resolution*, New York, Routledge.
- Strathern, M., (2020), *Relations: An Anthropological Account*, Durham, Duke Univ Press.
- Vered, A., Wulff, H., eds., (2022), *Youth cultures: A cross-cultural perspective*, Oxon, Routledge.

## **Multimediale**

RAI, Regione Sardegna, Serie Memorie (Archivio). [Online] Consultabile all'indirizzo: [https://www.regione.sardegna.it/media/video/h264/memorie\\_3\\_costasmeralda\\_h264.mp4](https://www.regione.sardegna.it/media/video/h264/memorie_3_costasmeralda_h264.mp4) (Data di accesso 30 agosto 2024)



# Danzare il potere a Porto-Novo: l'*adjògàn* tra Corte Reale e Chiesa Cattolica

FEDERICA MY\*

## Abstract ITA

Considerata la danza “tradizionale” per eccellenza della corte reale di Porto-Novo, l'*adjògàn* deve alla sua natura di performance e alla sua funzione celebrativa gran parte della sua rilevanza politica e identitaria. Assumendo il ruolo di promotrice delle nuove istanze che hanno attraversato la società porto-noviana nel corso del XX secolo, la danza si è districata tra continuità e mutamenti. In continuo e aperto dialogo con i nuovi attori della sfera politica, sociale e religiosa, l'*adjògàn* ha interessato, non da ultima, anche la Chiesa cattolica.

Sulla base di materiali raccolti durante una ricerca sul campo, l'articolo analizza i cambiamenti del ritmo nel tempo, rilevando la sua costante espansione verso gli spazi dedicati alla celebrazione del potere. Alla luce di queste osservazioni, l'*adjògàn* emerge come un aggregatore e negoziatore di significati in grado di convivere all'interno di un contesto sociopolitico non scevro di tensioni.

**Parole-chiave:** Antropologia della danza, *Adjògàn*, Porto-Novo, Rito, Chiesa cattolica

## Abstract ENG

Considered the “traditional” dance par excellence of the royal court of Porto-Novo, the *adjògàn* owes much of its political and identity relevance to its performance nature and celebratory function. Assuming the role of promoter of the new instances which swept through the Porto-Novian society during the 20th century, the dance engaged itself between continuity and change. In continuous and open dialogue with new players in the political, social and religious spheres, the *adjògàn* finally involved also the Catholic Church.

Based on fieldwork materials, the article analyses the changes in rhythm over time, noting its constant expansion towards spaces dedicated to the celebration of power. Thus, the *adjògàn* emerges as an aggregator and nego-

---

\* Federica.my@gmail.com

tiator of meanings capable of coexisting within a socio-political context full of tensions.

**Keywords:** Anthropology of dance, Adjògàn, Porto-Novo, Rite, Catholic Church

## Introduzione

Dirimpetto ai pochi scaffali che compongono la biblioteca del museo della Cattedrale di Porto-Novo<sup>1</sup>, è appesa una fotografia in bianco e nero, non datata, raffigurante quattro donne intente a danzare i passi dell'*adjògàn* (vedi figura 1) presso la corte reale di Porto-Novo, capitale dell'attuale Repubblica del Benin.

Nonostante l'apparente contraddizione in termini, relativa alla presenza di una monarchia in seno a una repubblica, occorre precisare che anche in Benin, come altrove in Africa, l'avvento della democrazia ha riaperto i conflitti dinastici da un lato, ma ha anche incoraggiato la trasformazione di tutte le *chefferies* – ossia di tutte le autorità cosiddette “tradizionali” che esercitano varie forme di potere in società prestatuali. Superare la dicotomia strumentale delle categorie “tradizione” e “modernità” consente di comprendere meglio la questione della *chieftaincy*, che riguarda i legami tra Stato moderno e autorità cosiddette “tradizionali”. Tale relazione, basata su competizione e dipendenza, garantisce reciproca legittimazione e la possibilità di sfruttare la mutua collaborazione per accrescere la propria autorità (Tall 2016, Van Rouveroy, Van Nieuwaal, Van Dijk 1999, Benégas 2004, Bellagamba, Klute 2008).

Pur nella loro incapacità effettiva di provvedere per il regno, i sovrani moderni rappresentano più di un mero retaggio storico e contribuiscono alla trasformazione degli ordini di rappresentazione del potere. Oggi il re non è più l'incarnazione di un monarca, ma una figura che tenta di conciliare, attraverso la sua presenza, la memoria dei tempi antichi con le esigenze della democrazia contemporanea.

---

1 Il museo a cui mi riferisco si trova all'interno del complesso della Cathédrale Notre Dame de l'Immaculée Conception di Porto-Novo ed è collegato all'Ecole Notre Dame de Lourdes. È un ambiente dedicato alle figure di Pierre Aupiais e Thomas Moulero. Padre Aupiais (1877-1945) fu un missionario bretone che ottenne il Vicariato apostolico del Dahomey nel 1903. Dopo sei mesi trascorsi ad Abomey, fu inviato a Porto-Novo, dove proseguì la sua missione per circa ventitré anni. Primo e principale promotore dell'incontro del messaggio della Chiesa cattolica con la cultura locale, nel 1922 istituì la Festa dell'Epifania, primo risultato tangibile di questo dialogo. Padre Thomas Moulero Djogbénu (1888-1975), invece, fu il primo sacerdote originario del Benin, ordinato prete il 15 agosto 1928. La mia visita al museo è avvenuta nell'agosto 2023.

Analogamente, anche la memoria “tradizionale” a contatto con la “modernità” si scontra spesso con la necessità di ridefinirsi e varie forme di sapere subiscono così processi di patrimonializzazione. L’oggetto di studio preso in questa sede in esame non rappresenta un’eccezione. *Adjògàn* è un termine polisemico con cui si indicano, indistintamente, una specifica coreografia, un ritmo e una melodia ben precisi. Considerata la danza “tradizionale” per eccellenza della corte reale, infatti, l’*adjògàn* è caratterizzata da un ritmo altamente codificato, eseguito prevalentemente per omaggiare il sovrano e garantire il benessere della città – da cui risulta evidente una sua prima funzione politica. L’esecuzione della danza è affidata alle *abossi*, le “nuore” del re, ovvero le mogli e madri dei suoi figli, i principi della famiglia reale e potenziali sovrani di domani<sup>2</sup>. Anche per questo motivo il termine *abossi* è impropriamente tradotto in francese con “*femmes du roi*”, ovvero “spose del re”, senza rendere conto della complessità del loro ruolo e rapporto con il sovrano (Bay 1998).

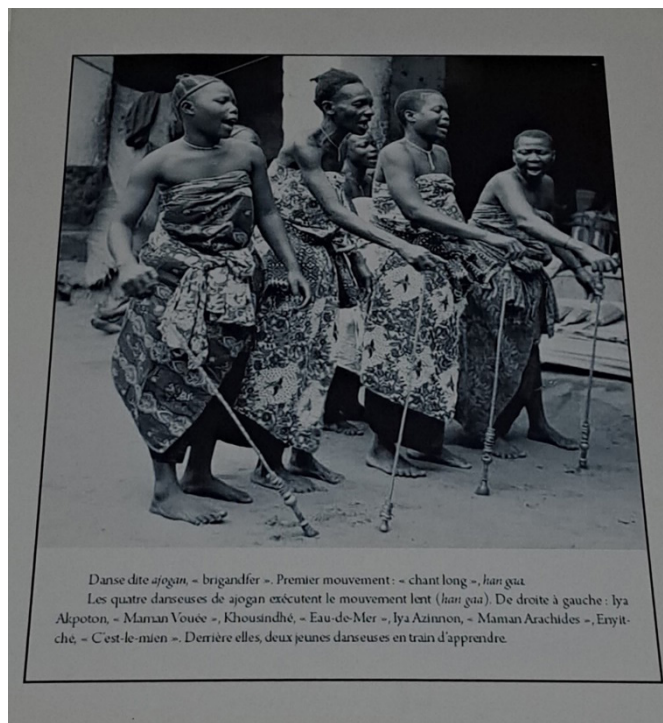


Figura 1 Museo della Cattedrale di Porto-Novo

2 Le *abossi* non sono da confondersi con le principesse, a cui è consentito imparare la danza, ma non eseguirla durante le cerimonie poiché preposte ad altre mansioni nella suddivisione familiare di compiti e responsabilità.

Nell'immagine appena riportata, quattro donne danzano in abiti di uso cerimoniale che ricordano l'abbigliamento tipico delle iniziate ai culti vodun (*vodunsi*)<sup>3</sup>. Sono riconoscibili in foto i principali strumenti necessari all'esecuzione del ritmo: i bastoni dorati (*aloulou*), il tamburo (*livi*) e alcune percussioni metalliche di forma campanulare (*gan*). La grossolana traduzione francese – riportata nella didascalia della foto –, *brigandfer* (“ferro brigante”), allude alla presunta origine dell'*aloulou*, che simboleggerebbe lo scettro trafugato dalla corte di Allada al momento della fondazione del regno goun di Porto-Novo. La diretta relazione tra il furto dello scettro e la fondazione del regno, unita al suo ruolo chiave di strumento protagonista dell'esecuzione, rende conto del forte valore identitario che caratterizza la danza rituale di Porto-Novo.

Nonostante resti il suo più importante contesto d'esecuzione, l'*adjògàn* non è rimasta confinata all'interno della Corte, ma si è spinta fino alle corti domestiche di altre autorità cosiddette “tradizionali”, minori o diverse, tra cui i ministri – ciascuno “sovrano”<sup>4</sup> del proprio palazzo di famiglia (Cafuri 1994, 1995). Facendosi strada lentamente tra le mura dei nuovi palazzi del potere, quindi, nel corso del XX secolo l'*adjògàn* ha infine raggiunto anche le chiese. L'intento dell'articolo è dimostrare come questa danza rituale sia stata in grado di espandere e rinegoziare i significati politici che sottende.

Come il dibattito antropologico ha ampiamente dimostrato, tanto in contesti africani (Mitchell 1956, Cohen 2021, Allovio 2015, Toldo 2023) quanto altrove (Hazzard-Gordon 1990, Erdman 1996, Natali 2018), l'analisi delle danze rituali può offrire importanti spunti di riflessione sulla relazione tra rituale e potere politico in differenti contesti storici e sociali (Hanna, 1965, Bell 1990, 1992; Reed 1998, Giurchescu 2001); sulle modalità attraverso cui le pratiche performative si modificano nel tempo a fronte dei cambiamenti che interessano la società (Goffman 1967, Barnes 1990, Pier 2011, Firenzi 2012) e sulla capacità dei rituali di circolare al di là dei loro contesti di produzione, mediando differenze e negoziando confini (De Witte 2010, Hüwelmeier, Krause, 2010, Verderame 2014, Meyer, 2018). Come ha sostenuto Sandra Barnes (1990, pp. 262-263):

Nell'esplorare gli aspetti politici del rituale emergono due punti fondamentali. In primo luogo, il rito è importante per il processo di espansione

3 Oltre che per il modo in cui fissano il tessuto che indossano – annodandolo in vita anziché sul petto –, l'abbigliamento delle *ahossi* si distingue da quello delle *vodunsi* per il fatto che le prime sono le uniche a portare una “sottoveste” nera, attributo di regalità.

4 Come mi è stato chiaro da molteplici conversazioni, il termine francese “roi” è impropriamente impiegato per tradurre una vasta gamma di cariche e referenti locali, generando così una confusione che non esiste in lingua goun. Ne è una prova il fatto che anche le *ahossi* di un ministro sono definite “femmes du roi”, cioè “spose del re”, senza che questo generi ambiguità tra la figura del ministro e quella del sovrano. E proprio presso la corte di un ministro ho assistito per la prima volta a un'esecuzione di *adjògàn*.



dell'autorevolezza di un ruolo, in modo che il potere esercitato in un'arena possa essere esteso a un'altra. In secondo luogo, il rituale può essere usato per legittimare l'autorità, in particolare quella di persone estranee. [...] La legittimazione delle azioni di una persona potente è sancita unicamente dalla documentazione storica sotto forma di canzoni cantate durante i rituali civici e le cerimonie. [...] Quindi la legittimazione delle azioni di un individuo potente non deve necessariamente avvenire attraverso una carica formale, ma attraverso uno status ancestrale, attraverso il processo rituale stesso.

Alla luce di tali riflessioni e sulla base di materiali raccolti durante una permanenza sul campo a Porto-Novo tra agosto e settembre 2023, il presente articolo intende mostrare alcuni risultati preliminari di una ricerca finalizzata alla stesura del mio elaborato di tesi magistrale<sup>5</sup>. È stato grazie ai contatti con il centro culturale Ouadada che sono venuta a conoscenza dell'esistenza dell'*adjògàn*. Grazie al loro aiuto ho potuto presenziare alla cerimonia di intronizzazione di una delle cariche più importanti dell'entourage del re: il Mitò Gogan<sup>6</sup>, una sorta di "primo ministro". La cerimonia si è tenuta presso il palazzo della famiglia del *mitò*, cioè la corte della collettività<sup>7</sup> Tè-Nago, dove ho avuto la possibilità di osservare l'esecuzione del ritmo.

A partire da questa esperienza, ho circoscritto il mio caso di studio, cercando di confrontarmi con quanti più interlocutori rappresentassero voci diverse in merito alla natura di tale danza. Ho dunque parlato con le sue esecutrici, con le principesse della stessa famiglia Gogan e di altre famiglie, con le responsabili del culto, oltre che con gli uomini della famiglia. Dopo aver constatato la presenza dell'*adjògàn* in chiesa, sono passata al versante cristiano dell'esperienza, parlando con preti, membri e musicisti del coro delle parrocchie, oltre che esponenti del comitato organizzativo della Festa dell'Epifania, durante la quale l'*adjògàn* riveste un ruolo centrale.

---

5 I rapporti di ricerca sono proseguiti con continuità anche dopo la conclusione del mio soggiorno sul campo, sviluppandosi attraverso modalità telematiche e dialoghi regolari con *abossi*, preti, principesse e altre figure chiave. Desidero esprimere un sentito ringraziamento a Koffi Adossou, il cui prezioso supporto si è rivelato in molti casi fondamentale nel facilitare le comunicazioni e nell'affrontare le situazioni più complesse, permettendomi di accedere alle informazioni necessarie. Le comunicazioni sono state mantenute con una certa regolarità fino al mio ritorno sul campo tra ottobre e dicembre 2024.

6 In lingua goun, il termine *mitò* è traducibile con "ministro", "capo supremo" di una dinastia reale; mentre il suffisso *-gan* denota la funzione di "controllore", "preposto a", ed è spesso affiancato al suo ambito di competenza. Ad esempio, il Mitò Yovogan è il ministro (*mitò*) preposto (*-gan*) alle relazioni con gli stranieri, generalmente indicati con il termine *yovo* ("bianchi"): in altre parole, il ministro degli affari esteri. All'interno del consiglio dei ministri del re, il Mitò Gogan copre la carica equivalente a quella di primo ministro del re.

7 Con "collettività familiare" in Benin si intende l'insieme di lignaggi che si riconoscono in un antenato comune, rispetto al quale le singole famiglie si organizzano in nuclei più grandi, definibili appunto "collettività".

Accanto al lavoro di ricerca bibliografica, pertanto, mi sono avvalsa degli strumenti dell'antropologia, prevalentemente conversazioni informali e osservazione partecipante. Data la specificità del contesto e al fine di tutelare l'anonimato dei miei interlocutori, oltre a non fare uso di registrazioni, ho impiegato esclusivamente pseudonimi e ho evitato di fornire qualsiasi tipo di informazione personale che potesse consentire un loro riconoscimento, garantendone in questo modo la privacy. Tutte le conversazioni riportate sono state tradotte in italiano da chi scrive.

Il tentativo di intercettare voci e posizioni così differenti mi ha aiutata a indagare il ruolo politico che la danza assume all'interno e al di fuori delle corti, nonché la sua capacità di trascendere le distinzioni relative alla natura del potere celebrato. Lungi dall'essere statico, infatti, il rito in questione rappresenta un caso esemplificativo sia della natura dinamica delle performance pubbliche (Comaroff, Comaroff 1993, Brown 2003), sia della capacità della Chiesa cattolica di appropriarsi di matrici culturali locali (Sanneh 1983, Meyer 1999, Atiemo 2017). Tuttavia, anche in questo caso vale ciò che Joel Noret (2011), da un punto di vista complementare, ha sostenuto riguardo alle pratiche vodun. La complessità dell'incontro tra ritualità locali e missionari, infatti, non è esauribile con le sole categorie di appropriazione e re-interpretazione. Occorre considerare che proprio l'accumulazione di potere spirituale derivante dall'assimilazione di culti dai propri vicini costituisce uno dei tratti distintivi della storia locale che, fin dalle origini e nel corso dei secoli, hanno garantito la sopravvivenza dei regni.

Il caso dell'*adjògàn* rispecchia a pieno questa plasmabilità del potere. Sulla base del dialogo tra il materiale raccolto e la – scarsa – letteratura sul tema, nella prima parte di questo articolo illustro come i cambiamenti che la danza ha subito nel corso del tempo – contraddicendo la sua fama di “danza immutabile” – concorrano a definirne la rilevanza politica. Accanto alle variazioni formali occorse nel tempo, infatti, il movimento espansivo della danza al di fuori della corte reale costituisce un secondo aspetto del suo cambiamento. Nella seconda parte dell'articolo presento un'analisi situazionale dell'esecuzione di *adjògàn* cui ho assistito presso la corte di uno dei ministri del re. Attraverso la descrizione della cerimonia – in particolare, della danza e degli strumenti musicali impiegati – intendo fotografare una delle sue occorrenze rituali più comuni. La terza parte dell'articolo, infine, si sofferma su un'ulteriore tappa di questa espansione: la presenza dell'*adjògàn* in chiesa, in particolare durante la Festa dell'Epifania, e i dibattiti circa la natura rituale della sua esecuzione.

## Metamorfosi di un rito immutabile

L'importanza politica e identitaria dell'*adjògàn* è ben rappresentata dal suo ruolo centrale nei racconti di fondazione del regno, per come mi sono stati restituiti dagli esponenti di famiglie reali, miei interlocutori. In tutte le loro ricostruzioni, il nucleo narrativo vede tre fratelli, principi di Allada, protagonisti del conflitto che portò alla nascita dei regni Hogbonu<sup>8</sup> e Agbomè. Secondo tale versione, a seguito della migrazione da Adja Tado (nell'attuale Togo), i tre figli del re di Allada, Kokpon, si spartirono il potere riorganizzandolo in tre regni: accanto al regno di Allada, nacquero così il regno del Danhomè, fondato da Houégbadja, e Porto-Novo, fondato da Tè-Agbanlin (Norris 1789, Akindélé, Aguessy 1953, Akinjogbin 1967, Dalzel 1973, Person 1975, Pineau-Jamous 1986, Law 1987, 1988; Cafuri 1995, Giordano 1996, Banégas 2004, Tall 2016, Repishti 2023). Mistourah, discendente da una famiglia reale di una corte vicina, mi ha spiegato:

Dopo la fuga da Allada per la fondazione di nuovi regni, ciascuno dei tre figli di Kokpon prese per sé un "oggetto di famiglia". E così il fondatore di Agbomè ottenne il trono del padre, il seggio che tutt'oggi è conservato nel palazzo reale di Abomey; il fratello rimasto ad Allada ha tenuto per sé il modello di calzatura reale che veniva usato a corte; Tè-Agbanlin, il fondatore di Porto-Novo, portò con sé lo scettro di comando dorato del re, di fatto "rubandolo". Oggi è ancora conservato nel museo del palazzo reale, dove però non è in esposizione<sup>9</sup>.

Sarebbe proprio a partire dalla modalità di acquisizione di tale scettro – trafugato dalla corte di Allada e assunto come antesignano dell'*aloulou*, il bastone dorato impiegato nell'esecuzione della danza – che troverebbe spiegazione l'attributo *brigandfer* riservato all'*adjògàn*.

In occasione dell'intronizzazione di Dè-Gbègnon, il primo dei nipoti di Tè-Agbanlin a salire al trono, le regine crearono questo ritmo. Il principa-

---

8 Denominazione *goun* per il regno di Porto-Novo. Il nome farebbe riferimento a un appezzamento di terreno concesso da un capo di un villaggio yoruba al mitologico fondatore del regno, Tè-Agbanlin, che vi avrebbe edificato la sua residenza. Hogbonu significa "la grande casa" o "davanti alla grande casa", dall'uso estensivo con cui tale denominazione fu impiegata per designare anche il territorio circostante, una volta che Tè-Agbanlin si impadronì del potere. La città-regno ha diversi nomi, tutti riferiti a diverse tappe della sua storica o leggendaria fondazione. Chiamata dapprima Ajacè dagli Yoruba ("Aja-cè" significa "mio Aja"), assunse successivamente la denominazione Hogbonu da parte degli Alladanu (provenienti da Allada). I primi viaggiatori europei vi si riferivano come Ardres o Ardrah; fu infine battezzata Porto-Novo dai Portoghesi.

9 Conversazione con Mistourah, Porto-Novo, 4 agosto 2023.

le scopo era l'animazione e l'intrattenimento del re, in modo da favorirne l'ambientamento a palazzo<sup>10</sup>.

Il principale e più noto contesto d'uso del ritmo è la corte del sovrano. Parte dell'autorevolezza che l'*adjògàn* si vede riconosciuta nel legittimare il potere del destinatario cui è rivolto deriva dalla sua veste "tradizionale" – per altro riconducibile alla sua natura rituale. In quanto attributo di potere della corte reale di Porto-Novo, infatti, è opinione comune che la danza non sia mai cambiata, dalle origini a oggi. Auguste, di professione maestro di danza, nonché esponente dell'alto notabilato locale, mi ha spiegato che i passi sono identici per tutti, per ciascuna famiglia e per ogni generazione<sup>11</sup>. Anche Monique, principessa nominata per volere dell'oracolo nigeriano Fà come responsabile delle *ahossi* della sua famiglia, concorda su questo punto. Il suo compito, oltre ad assicurarsi che tutto proceda come previsto, consiste nel rendicontare il proprio operato e quello delle *ahossi* ai consiglieri del capo della collettività familiare. Durante una conversazione con lei, in risposta alle mie domande sull'evoluzione coreutica del ritmo nel tempo, la principessa è stata categorica:

La danza, la musica, i movimenti sono gli stessi da oltre trecento anni. È importante che tutti i movimenti vengano eseguiti con la massima precisione: da questo dipende il benessere dell'intera società. Se le *ahossi* non eseguono correttamente i passi, mettono a repentaglio la salute dei cittadini e rischiano di far morire i loro figli, i futuri principi di Porto-Novo<sup>12</sup>.

La buona riuscita dell'esecuzione è dunque una questione delicata che non riguarda soltanto la famiglia reale, ma – come già accennato – ha conseguenze sull'andamento degli affari, della vita e della salute dell'intera comunità. Per questo motivo le "spose del re" sono riconosciute e rispettate da tutti in città e al loro cospetto in molti si inchinano e tolgono il copricapo. Per lo stesso motivo, l'esecuzione richiede lunghissimi preparativi.

Durante le cerimonie e per tutto il periodo della loro preparazione, le *ahossi* non lavorano, devono sospendere tutte le altre attività e concentrarsi solo sulla danza. Lasciano tutto per la sua buona riuscita. In questo caso hanno iniziato a prepararsi tre mesi fa<sup>13</sup>.

---

10 Conversazione con Mistourah, Porto-Novo, 4 agosto 2023. Il giudizio su questa versione dell'origine dell'*adjògàn*, tuttavia, non è unanime. Vantando la sua origine da una famiglia di fabbri e il suo passato di compositore, ad esempio, padre Jacques, uno dei miei interlocutori, lo definisce "un ritmo indigeno originario del repertorio musicale vodun, più nello specifico per venerare Gou, la divinità vodun del ferro". È necessario precisare che l'ipotesi di un'origine vodun dell'*adjògàn* è qui riportata per completezza, ma trova difficilmente riscontro nella letteratura sul tema.

11 Conversazione con Auguste, Porto-Novo, 15 agosto 2023.

12 Conversazione con Monique, Porto-Novo, 21 agosto 2023.

13 Conversazione con Monique, Porto-Novo, 21 agosto 2023.

Eppure, nonostante la sua fama di danza immutabile, non è infrequente imbattersi in contronarrazioni inerenti al carattere mutevole dell'*adjògàn*. Alcuni ulteriori attributi in cui si declina la sua rilevanza politica, del resto, sono proprio riconducibili ai mutamenti a cui essa è stata soggetta nel corso dei secoli.

Una prima declinazione del modo in cui la danza è cambiata nel tempo ha a che vedere con una matrice formale, riconducibile all'influsso esercitato dalle nuove tendenze che interessano la società. L'abbigliamento delle *ahossi* che ho visto danzare ad agosto 2023, infatti, poco o nulla aveva a che vedere con quello delle *ahossi* intente nella stessa danza riprese da Gilbert Rouget e Jean Rouch in un filmato risalente agli anni Sessanta (Rouget 1996). Le *ahossi* nel filmato non sono vestite tutte allo stesso modo, i loro abiti sono realizzati con quattro stoffe differenti e portano i capelli corti, quasi rasati. Sempre Mistourah mi ha spiegato che un tempo le spose del re avevano l'obbligo di non acconciarsi i capelli, ma di tenerli al naturale; oggi invece anche la scelta dell'acconciatura rientra nella preparazione estetica delle *ahossi*, curata fin nei dettagli. Durante la cerimonia di intronizzazione del Mitô Gogan a cui ho assistito, tutte le danzatrici portavano i capelli raccolti in lunghissime trecchine verdi, abbinata all'abito scelto per la cerimonia. Sono cambiati anche i gioielli: dalle collane d'oro, si è passati alle perle, fino ad arrivare alla bigiotteria di oggi.

Una manifestazione pubblica di carattere politico, come è per sua natura l'*adjògàn*, non può che essere ricettiva nei confronti delle diverse modalità e linguaggi – tra cui il vestiario – con cui può efficacemente dialogare con gli individui della propria società. Per godere di credibilità di fronte a un pubblico cui si auspicano ricchezza, salute e prosperità, è necessario presentarsi secondo gli standard che il benessere di cui ci si fa garanti impone. D'altro canto, se si prendono in considerazione la minuziosa descrizione che Rouget fa di un'esecuzione del 1948 (Rouget 1971) e quel filmato degli anni Sessanta (Rouget 1996), i mutamenti da un punto di vista coreutico e musicale risultano sostanzialmente trascurabili.

Sul carattere mutevole dell'esecuzione – nonostante l'alto grado di codificazione – si è espressa anche Sarah Politz, definendo l'*adjògàn* un vero e proprio genere, musicalmente ben connotato, ma altresì mutevole in relazione ai diversi contesti in cui può essere eseguito (Politz, 2018). Riferendosi al contesto d'esecuzione, Rouget annovera l'*adjògàn* tra i canti “di corte”, distinguendoli da quelli “di palazzo”, che sono di appannaggio esclusivamente reale. Questi ultimi costituiscono un'esigua minoranza, data la tendenza di molti capi famiglia ad arrogarsi il diritto di assistere alla versione personale del ritmo presso la propria piccola “corte domestica”.

L'*adjògàn* è una danza rituale che ha a che vedere con la celebrazione del potere, nei confronti del quale esercita una funzione legittimante. Nel tempo si è assistito al suo progressivo spostamento dal “palazzo del potere”

(reale) ai “nuovi palazzi del potere” (di ministri e capi famiglia), per poi approdare ai “palazzi dei nuovi poteri” (le chiese) – a mio avviso, il più alto grado di cambiamento.

### Dalla Corte reale alle corti dei notabili

Oltre a espletarsi nella sua natura di performance rituale (Brown 2003, Schechner 1988, 1997; Turner 1982, 1986) in grado di attivare la memoria sociale del gruppo che la esegue (Dechlich 2013, Connerton 2018), la dimensione politica dell'*adjògàn* risiede nelle prerogative attribuitele, non solo nei confronti della corte, ma dell'intera città. Dalla corretta esecuzione della danza, infatti, dipendono il benessere, la ricchezza e la prosperità tanto della dinastia reale, quanto di tutti gli abitanti di Porto-Novo.

Il 12 agosto 2023 uno dei miei interlocutori mi ha ceduto il suo invito alla cerimonia di intronizzazione del Mitò Gogan, primo ministro del re. Le “spose del re”, danzando e cantando, hanno scortato il *mitò* all'interno del palazzo di famiglia prospiciente al palco sul quale avrebbe avuto luogo di lì a poco l'intronizzazione. In attesa dell'arrivo di Sua Maestà Dè Kpòdagba Alòmawélé Lokpon VIII<sup>14</sup>, sei *ahossi* Gogan hanno danzato l'*adjògàn* circondate da circa una ventina di suonatrici. Dopo l'arrivo del sovrano, anche quattro *ahossi* di Sua Maestà si sono esibite nella stessa danza, accompagnate da una decina di strumenti. Solo in seguito all'intronizzazione del ministro, le *ahossi* di entrambe le dinastie (del re e del *mitò*) si sono esibite insieme, per un'ultima volta, nel ritmo *adjògàn*.

Durante ciascuna delle tre esibizioni della giornata, la sequenza dei movimenti della danza si è susseguita identica per entrambi i gruppi di danzatrici. Disposte l'una accanto all'altra e rivolte verso il palco su cui il ministro e il re si trovavano seduti, l'aprifila delle *ahossi* Gogan ha iniziato a intonare il panegirico della propria dinastia, a cui le altre rispondevano a una voce. Al termine di ogni battuta della prima, le altre donne rispondevano in coro roteando a ritmo cadenzato i bastoni puntati a terra, che grazie a piccoli anelli metallici contribuivano ad arricchire la variazione ritmica del canto.

A seguito della declamazione del panegirico della dinastia Gogan, durante la quale hanno elencato tutti i nomi dei predecessori del nuovo *mitò*, le *ahossi* hanno intonato i canti celebrativi della storia della famiglia e le gesta dei predecessori. Schema analogo hanno ripetuto anche le *ahossi* reali. Nell'ultima esecuzione, quella in cui i due gruppi di *ahossi* hanno danzato

14 Al momento la corte reale di Porto-Novo vive una situazione di irregolarità. Essendo interessata da un'eccezionale scissione interna, i sovrani in carica sono attualmente due. Dato che il consiglio dei ministri sembrerebbe non riconoscere l'autorità politica di Toffa IX, solo Kpòdagba VIII ha presenziato alla cerimonia. Riporto di seguito ciò che mi è stato riferito da alcuni partecipanti: per evitare imbarazzi, “Toffa IX ha cordialmente declinato l'invito”.

insieme, il totale di danzatrici che brandivano un *aloulou* era di dieci. Gli strumenti di entrambe le parti suonavano all'unisono, allo stesso ritmo, nonostante l'alternarsi dei canti di ciascuna dinastia. Rispetto alla sequenza dei movimenti dell'*adjògàn*, si può dire dunque che essa è ben codificata, così come lo sono l'abbigliamento e gli strumenti che ne scandiscono il ritmo.

Gli *aloulou*, infatti, sono impiegati esclusivamente in questo ritmo e la loro natura di strumenti sacri conferisce carattere di sacralità all'intera danza. Sono lunghi bastoni di circa un metro, dorati, con un'impugnatura dalla forma che potrebbe ricordare un "π" che consente di brandirli tenendo anulare e medio della mano sinistra infilati nella fessura centrale. Sull'estremità superiore invece è raffigurato un simbolo – solitamente, ma non esclusivamente, un animale – scelto per rappresentare una determinata caratteristica della dinastia o una qualità di uno dei suoi membri. La natura sacra dello strumento impone alle *ahossi* di compiere prima di ogni esecuzione specifici rituali di purificazione e rivolgere preghiere e offerte agli antenati e alle loro predecessore. Il tutto avviene a porte chiuse, in una stanza privata e loro riservata, in un luogo designato della corte.

Nonostante rivesta il ruolo di principe della danza, l'*aloulou* non è l'unico strumento a esservi impiegato. Accanto alle *ahossi* che danzano, alcune suonano almeno altri due tipi di strumenti importanti. Il primo è il *livi*, il tamburo suonato da un'anziana "regina madre", ormai in menopausa, che vi siede sopra; il secondo è un comune *gan*, uno strumento metallico dalla forma campanulare, che a seconda delle modalità con cui viene percosso assume nomi diversi. Uno stesso strumento, infatti, può assumere il nome del ritmo per la cui realizzazione è impiegato. Così il *gan* che sancisce l'inizio dell'esecuzione con un ritmo più accelerato e incalzante si chiama *oké*; il *gan* che si suona alternando un colpo sul corpo dello strumento e un piccolo rimbalzo dello stesso sulla coscia sinistra della suonatrice si chiama invece *tame*. In ogni esecuzione devono essere obbligatoriamente presenti almeno un *oké*, un *tame* e quattro *gan* generici.

Se non esiste un massimo di strumenti impiegabili, il numero delle *ahossi* che danzano, invece, non può superare le dodici persone o essere inferiore a quattro, ma sempre pari, in modo da consentire la realizzazione di alcune figure a coppie previste dalla coreografia. Durante la prima parte dell'esecuzione, le donne hanno danzato restando in fila una accanto all'altra; durante la seconda, invece, si sono mosse a coppie nello spazio circostante, invertendosi le posizioni e riunendosi in cerchio.

È a questo punto che chiunque desiderasse fare un'offerta si è avvicinato applicando banconote sulla fronte delle danzatrici. L'*adjògàn* non è una danza rituale esperita passivamente dal pubblico: quest'ultimo è coinvolto e partecipa, felice di contribuire alla propiziatoria – se correttamente eseguita – realizzazione del ritmo. Lo stesso sovrano e il Mitò Gogan sono scesi dal palco durante la cerimonia di intronizzazione per applicare un'offerta sulla fronte delle loro "regine". Oltre che per suggestioni varie legate al simbolismo della mente e della testa, la fronte è

il luogo prescelto per non interrompere i movimenti della danza. Mentre le danzatrici hanno le mani impegnate a brandire gli *aloulou*, un'altra donna è incaricata di raccogliere tutto il denaro ricavato dalle offerte.

### Dalle Corte alla Chiesa

Accanto a quella descritta in apertura, alla parete di quella stessa biblioteca è appesa un'altra fotografia a colori, ritraente un gruppo di donne che danzano l'*adjògàn* (vedi figura 2). La manifestazione, di evidente carattere pubblico e cerimoniale, non pare molto dissimile da quella a cui ho assistito alla corte del *mitò*. Un dettaglio richiama l'attenzione: in cima a tutti i bastoni dorati c'è la croce latina. In questo caso la didascalia recita: «Les chantres Ajogan à l'Eglise Catholique. Porto-Novo, 2017». Un esempio a mio avviso emblematico per introdurre un'importante riflessione sul valore identitario oltre che politico del ritmo e su un'ulteriore tappa del cambiamento di questa danza "immutabile".

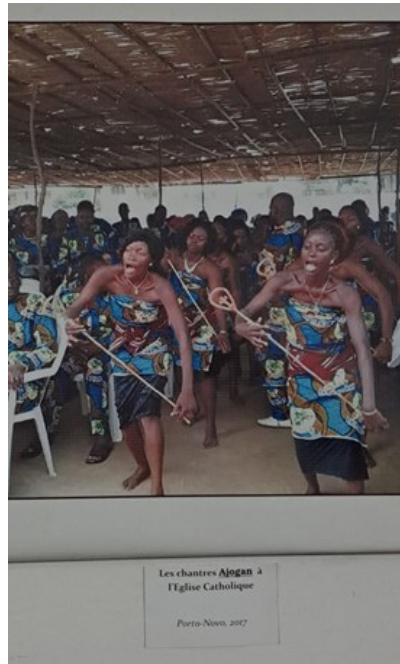


Figura 2 Museo della Cattedrale di Porto-Novo

Quando ho chiesto a Mistourah se e come fosse cambiata la danza nel corso dei secoli, la principessa ha sorriso per un po' in silenzio, fissandomi.

È qualcosa di cui non si parla. Nel tempo l'*adjògàn* è entrata anche in chiesa, soprattutto durante la festa dell'Epifania, che si festeggia la prima domenica dell'an-



no. Viene eseguita dal coro della chiesa, tra cui ci sono delle principesse, ma non solo. Sono le principesse ad averlo trasmesso ai membri del coro<sup>15</sup>.

La melodia e i ritmi dell'*adjògàn* appaiono oggi nel contesto ecclesiastico in diverse occasioni, con le dovute modifiche rispetto a quelli eseguiti a corte. Le comunità cattoliche, a seconda delle ricorrenze, fanno riferimento a diversi gruppi corali e ogni parrocchia ha un coro chiamato "adjògàn". Si tratta di un collettivo a maggioranza goun, incaricato di eseguire tutti i ritmi locali di Porto-Novo cantando in lingua goun-gbé. Se l'esecuzione del ritmo è ormai parte integrante delle funzioni, il suo accompagnamento danzato con i bastoni dorati è riservato invece a poche occasioni speciali, rivolte non solo al pubblico della messa, ma all'intera città. È il caso della rappresentazione teatrale dell'Epifania o della processione cittadina in occasione della festa di Cristo Re<sup>16</sup>.

C'è un gruppo che si chiama *adjògàn* che è costituito da donne che padroneggiano questo ritmo. Spesso si esibiscono in occasione dei principali eventi della chiesa, come l'Epifania, l'anniversario della parrocchia o quando un nuovo prete viene ordinato<sup>17</sup>.

Félicien è uno studente di vent'anni, membro del coro di una chiesa e spesso convocato da varie parrocchie per suonare il tamburo. Secondo lui, l'occasione più sentita e importante per l'esecuzione di *adjògàn* è senz'altro l'Epifania.

La Festa dell'Epifania ha rilevanza nazionale e rappresenta un esempio ben riuscito di "creolizzazione africana del cattolicesimo" (Diantéill 2015). La prima celebrazione risale al 1923 ed è attribuita a Francis Aupiais, capo della scuola missionaria di Porto-Novo (1904-26) nonché padre superiore della missione locale della Société des Missions Africaines. Con l'intento di avvicinare i locali alla Chiesa facendo sì che fosse il messaggio evangelizzatore ad andare loro incontro, Aupiais cercò il sostegno dello Zounon Medjie.

Zounon sarebbe stato, prima della colonizzazione, il titolo di un dignitario rappresentante un antenato del re di Porto-Novo di nome Avadjo (Diantéill 2015). Si narra che fosse un cacciatore yoruba che aiutò Aholouho, primo re di Adja Tado, contro i tentativi di invasione dei vicini. Oltre a dargli in mano sua figlia, il re gli concesse il titolo di "re straniero" – Avadjo appunto – e quello di "capo dei vodun della foresta sacra" ("roi de le brousse"). Accolto a Porto-Novo, gli fu riconosciuto il titolo di "re della notte" perché non sarebbe stato possibile ammettere un altro sovrano laddove ne era già

---

15 Conversazione con Mistourah, Porto-Novo, 15 agosto 2023.

16 La Solennità di Cristo Re è una celebrazione che cade l'ultima domenica dell'anno liturgico.

17 Conversazione con Félicien, Porto-Novo, 1 settembre 2023.

presente uno. Come il giorno e la notte, il re e lo Zounon non possono incontrarsi per via dell'*impasse* che causerebbero il reciproco obbligo di inchinarsi al cospetto dell'altro e l'impossibilità di farlo in virtù della propria carica.

Dopo la morte di Toffa I nel 1908, i francesi avevano formalmente abolito la regalità e il potere dello Zounon risultava indebolito. La sua attiva partecipazione alla scrittura della prima rappresentazione teatrale dell'Epifania nel 2003 avrebbe dato adito a una rifondazione simbolica del proprio potere "tradizionale" con una nuova legittimazione cattolica.

La Festa dell'Epifania cade la prima domenica dell'anno e si articola in tre momenti: la celebrazione della messa – in francese e in goun – all'interno della chiesa; una rappresentazione teatrale che inscena la natività e la visita dei Magi, sul sagrato della chiesa; una parata "carnevalesca" per le strade della città. Il momento più interessante della giornata, ai fini del presente articolo, è la rappresentazione teatrale, che presenta molti elementi di coloritura locale che rimarcano l'appropriazione di tratti identitari autoctoni da parte della Chiesa. Si considerino, a tal proposito, la scelta di sostituire l'acqua fresca alla mirra, non conosciuta in Africa; o la presentazione del magio Gasparre come sovrano proveniente non più da Oriente, bensì da Occidente, dove regna sui Goun. Tra questi elementi spicca il fatto che la danza eseguita dalle donne di Rama per omaggiare la venuta del nuovo re sia proprio l'*adjògàn*. (Dianteill 2015).

Un gruppo di donne che danzano e cantano all'unisono, come alla corte del re di Porto-Novo dove le avevo già viste, interviene alla fine della rappresentazione: sono le donne di Rama (Mt 2,18) che piangono i Santi Innocenti.

Dianteill suggerisce un'interpretazione allegorica degli episodi rappresentati nella pièce, con parallelismi e rimandi alle vicende storiche e politiche del regno. Ad esempio, mostra come la generosità di Gasparre, re dei Goun, si rifletta positivamente sulla figura storica di Toffa I, re di Porto-Novo che sostenne la Francia nel conflitto contro il Danhomè. Nelle parole dei pastori che recriminano contro gli occupanti romani riecheggerebbero, invece, i discorsi anticolonialisti diffusi durante il periodo socialista (1972-1990). Nell'ottica in cui diversi elementi della Bibbia sono sostituiti con referenti più vicini al pubblico per facilitarne l'identificazione, anche la scelta del dispositivo rituale attraverso cui omaggiare il neonato re è consapevole: non è un caso che le donne di Rama "danzino e cantino all'unisono come alla corte del re di Porto-Novo".

Il dibattito che si apre a questo proposito riguarda la natura dell'*adjògàn* danzato in chiesa, se possa considerarsi un rito anche in contesti diversi dalla Corte del re. I pareri sono contrastanti perché ci si muove in un campo intricato, al confine tra cattolicesimo, vodun e altre esperienze religiose, oltre

all'ateismo. Il caso dell'*adjògàn* eseguito durante la rappresentazione teatrale dell'Epifania è particolare: ciò che rende interessante questo esempio è il fatto che lo si possa analizzare tenendo in considerazione il doppio livello, di realtà e di rappresentazione, che lo caratterizza.

Non è questa la sede per dilungarsi sul rapporto tra rito e teatro, specie nella sua veste occidentale, che rientra nel più ampio spettro definito da Richard Schechner e Victor Turner "teoria della performance" (Schechner 1997, Turner 1982, 1986). Il legame tra patrimonio e memoria (Ciarcia 2016) può emergere anche da indagini sul rapporto tra messa in scena e rito. Spesso sono proprio gli specialisti rituali a trasformare il loro sapere in "arte" e a garantirne l'efficacia. Questo rende la danza eseguita "a tutti gli effetti un rituale attraverso cui venerare la figura di Cristo" (Félicien). Ma il discorso sulla natura rituale della danza in chiesa non si limita alla sola Epifania, vale anche per le funzioni comuni.

Se l'esperienza spettatoriale è influenzata – oltre che dal genere della performance (Pilotz 2018) – anche dal posizionamento del fruitore, non sorprende che le reazioni degli esponenti di una famiglia reale e dei fedeli di una parrocchia di fronte alla stessa esecuzione di *adjògàn* in chiesa siano diverse.

Ho avuto modo di assistere all'esecuzione dell'*adjògàn* in qualche occasione. Credo che l'appropriazione di questo rito da parte della Chiesa possa creare dei problemi. Si tratta di una danza tradizionale, quindi di tutta la comunità, ma non tutta la comunità è cattolica<sup>18</sup>.

Nell'opinione di Félicien, il risentimento della componente non cattolica della comunità è comprensibile alla luce dell'esecuzione di un culto "tradizionale" – e quindi efficace – in un contesto cattolico. Ma quando ho chiesto alla principessa Monique cosa ne pensasse, mi sono subito resa conto che la mia domanda risultava, in questo caso, mal posta. Di fronte alla fotografia che le ho mostrato (vedi figura 2), la principessa ha corretto innanzitutto la mia scelta lessicale.

Quella non è *adjògàn* e quelle non sono *ahossi*, si tratta di un gruppo di animazione della chiesa. I bastoni non sono sacri, non hanno i simboli sacri, sono solo un'imitazione, vedi la croce? Non è la stessa cosa rispetto alla danza svolta presso la corte reale. Non basta saper fare i passi, tutti li conoscono: tu stessa hai assistito<sup>19</sup>.

Per lei l'esecuzione non ha valore rituale. Rispetto al fatto che, in quanto esponente di una dinastia reale, potesse trovare qualcosa di offensivo nell'impiego del ritmo in contesto ecclesiastico, la principessa ha dichiarato:

---

18    Conversazione con Félicien, Porto-Novo, 1 settembre 2023.

19    Conversazione con Monique, Porto-Novo, 3 settembre 2023.

Non è un problema, sono liberi di farlo, però non è *adjògàn*. L'Epifania è la nostra festa nazionale, è naturale che ciascuno scelga il suo ritmo più rappresentativo. Se vai al nord vedrai che nelle liturgie si usano degli altri ritmi, qui a Porto-Novo invece usano l'*adjògàn* perché è la vera danza della corte reale. Ovviamente i canti non sono gli stessi, ma si adattano i canti della chiesa al ritmo<sup>20</sup>.

In merito alla sacralità dell'esecuzione, neanche padre Jacques, referente di una delle principali parrocchie della città e membro del comitato organizzativo dell'Epifania, ha avuto da ridire: "L'*adjògàn* in chiesa non è sacro. La danza è autentica ma il suo aspetto culturale non può esistere in chiesa".

Eppure, se si amplia lo sguardo all'esecuzione di *adjògàn* al di fuori delle corti, la posizione di Monique e padre Jacques risulta minoritaria. Nel 2022, ad esempio, è stato possibile assistere a un'esecuzione di *adjògàn* in un famoso teatro parigino, nell'ambito di un noto festival culturale<sup>21</sup>, ben lontano dalla corte di Porto-Novo. In vista dell'occasione, re Toffa IX in persona ha rilasciato un'intervista a RFI Afrique, sottolineando l'importanza della presenza di questo "rito" nell'ambito del festival, senza questionare la sua essenza o legittimità.

Abbiamo accettato di partecipare al Festival de l'Imaginaire di Parigi perché è necessariamente da seguire per far vedere al mondo la nostra musica, rarissima. È una musica dei rituali e condividere questo rituale della tradizione delle danze di Porto-Novo è importante, dobbiamo dire agli altri: anche noi abbiamo delle cose importanti da mostrarvi<sup>22</sup>.

Entrano in gioco, dunque, interessi diversi. Ecco perché è a buon diritto che entrambe le parti possano sostenere la legittimità rituale della propria esecuzione. Nel contesto delle *ahossi*, è la sacralità degli *aloulou* a donare efficacia alla liturgia reale; in quello ecclesiastico invece è il valore politico che la danza ha acquisito nel tempo a renderla "appropriata per celebrare la figura di Cristo". Uno degli aspetti interessanti di questo processo di appropriazione – anche se lontano da un ideale emancipatorio progressista – risiede nel fatto che ad ampliare il perimetro della circolazione della danza agli ambienti della Chiesa siano state le donne. Tale osservazione richiama la riflessione di

20 Conversazione con Monique, Porto-Novo, 3 settembre 2023.

21 Dall'8 al 15 ottobre 2022, presso il Théâtre de l'Alliance Française (Paris VIème) e nelle sedi partner, si è tenuta la 25ª edizione del Festival de l'Imaginaire in occasione del 40º anniversario della Maison des Cultures du Monde. Per l'occasione, tra gli eventi in programma, è stata organizzata in data domenica 9 ottobre 2022 un'esibizione di *adjògàn* presso il Théâtre municipal Berthelot di Montreuil. L'esibizione è stata preceduta dalla proiezione del documentario realizzato da Gilbert Rouget e Jean Rouch.

22 L'intervista fa parte della puntata del 7 ottobre 2022 del podcast "Vous m'en direz des nouvelles" di RFI Afrique, intitolata Sa Majesté Toffa IX, ballet rituel du royaume de Porto Novo e disponibile al seguente link: <https://www.rfi.fr/fr/podcasts/vous-m-en-direz-des-nouvelles/20221007-sa-majest%C3%A9-toffa-ix-ballet-rituel-du-royaume-de-porto-novo>.

Brivio (2023, p. 193) sul modo in cui le donne si muovono all'interno dei limiti imposti dalla propria società:

La concezione di *agency* di stampo liberale impedisce soprattutto di comprendere la vita di tutte quelle donne le cui aspirazioni, i cui desideri e progetti sono modellati da tradizioni non liberali, in ambiti segnati da stringenti vincoli di tipo mistico, sociale e di genere. [...] Le donne non oppongono resistenza a tali limiti ma all'interno di questi esprimono la capacità di azione che «le relazioni di subordinazione storicamente specifiche consentono e creano» [Mahmood, 2001, 203].

Le danzatrici si sono ritagliate la possibilità di “danzare il potere” anche al di fuori delle corti dei sovrani o dei capifamiglia, creando spazi inediti in cui poter svolgere pubblicamente una funzione socialmente apprezzata e di monopolio esclusivamente femminile. La negazione del riconoscimento della sacralità della danza in questi spazi non è da leggersi come il prezzo che le donne hanno pagato per la loro insubordinazione. È, piuttosto, la conseguenza di un'azione generatrice che le donne hanno scelto di effettuare all'interno di un contesto in cui sono consapevoli che vige un codice differente.

## **Conclusioni**

Dimostrandosi in costante espansione verso gli spazi dedicati alla celebrazione del potere – di qualsiasi natura esso sia –, la danza *adjògàn* si è mossa, e continuerà a farlo, in un campo intricato di simbologie locali che travalicano il “semplice” istituto delle *chefferies*. All'interno di questa arena, i significati legati ai concetti di “tradizione” e “modernità” – e le pratiche loro connesse – sono in costante ridefinizione (Hobsbawm, Ranger 1983, Geschiere 1993, Firenzi 2012). Come altrove in Africa (Van Rouveroy van Nieuwaal, Van Dijk, 1999, Valsecchi 2006, Lund 2007, Bellagamba, Klute 2008), anche in Benin le autorità cosiddette tradizionali – in questo caso le corti “reali” – si trovano oggi, come in passato, a rinegoziare il proprio ruolo rispetto ad altre istituzioni politiche e religiose, in termini sia di competizione reciproca sia di potenziale collaborazione (Tall 2016). Un esempio significativo, a proposito, è il ritorno di prestigio e legittimazione che le dinastie reali ottengono dal fatto che per omaggiare Gesù sia oggi utilizzata proprio la loro danza; mentre la Chiesa beneficia dell'impiego di una danza “tradizionale” come elemento identitario per rafforzare il suo legame con i fedeli.

L'*adjògàn* emerge quindi come un aggregatore e negoziatore di significati in grado di convivere all'interno di un contesto sociopolitico non scevro di tensioni. Ed è con la stessa visione di insieme che devono essere osservate

le due fotografie appese una accanto all'altra sulla parete del museo della Cattedrale di Porto-Novo.

## Bibliografia

- Akindélé, A., Aguessy, C., (1953), *Contribution à l'étude de l'histoire de l'ancien royaume de Porto-Novo*, Dakar, I.F.A.N. (Mém. De l'I.F.A.N. n. 25).
- Akinjogbin, I. A., (1967), *Dahomey and its Neighbours, 1708–1818*, London, Cambridge U.P.
- Allivio, S., (2015), *Riti di iniziazione. Antropologi, stoici e finti immortali*, Milano, Libreria Cortina.
- Atiemo, A. O., (2017), 'Returning to our Spiritual Roots': African Hindus in Ghana Negotiating Religious Space and Identity, *Journal of Religion in Africa*, 47, 3, pp. 405-437.
- Banégas, R., (2004), *La démocratie à pas de caméléon. Transition et imaginaires politiques au Bénin*, Paris, Karthala.
- Barnes, S. T., (1990), Ritual, Power, and Outside Knowledge, *Journal of Religion in Africa*, 20, 3, pp. 248-268.
- Bay, E. G., (1998), *Wives of the Leopard: Gender, Politics, and Culture in the Kingdom of Dahomey*, Charlottesville, University of Virginia Press.
- Bell, C., (1990), The Ritual Body and the Dynamics of Ritual Power, *The Journal of Ritual Studies*, 4, 2, pp. 299-313.
- (1992), *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford, Oxford University Press.
- Bellagamba A, Klute, G., eds., (2008). *Beside the State. Emergent Powers in Contemporary Africa*, Cologne, Rüdiger Köppe Verlag.
- Brivio, A., (2023), *Serpenti, sirene e sacerdotesse. Antropologia dei mondi acquatici in Africa Occidentale*, Roma, Viella.
- Brown, G., (2003), Theorizing Ritual as Performance: Explorations of Ritual Indeterminacy, *Journal of Ritual Studies*, 17, 1, pp. 3-18.
- Cafuri, R., (1994), Il palazzo reale di Porto-Novo: il labirinto come simbolo del potere, *Africa*, 49, 4, pp. 516-530.
- (1995), Porto-Novo: i fondamenti di una società, *Africa: Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente*, 50, 3, pp. 342-362.
- Ciarcia, G., (2016), *Le revers de l'oubli. Mémoires et commémorations de l'esclavage au Bénin*, Paris, Karthala.
- Cohen, A. J., (2021), *Infinite Repertoire. On Dance and Urban Possibility in Postsocialist Guinea*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Comaroff, J., Comaroff, J. L., eds., (1993), *Modernity and Its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, University of Chicago Press.

- Connerton, P., (2018), *Come le società ricordano*, Roma, Armando Editore.
- Dalzel, A., (1973), *The History of Dahomey an Inland Kingdom of Africa*, London, Spilsbury and Son.
- De Witte, M., (2010), Transnational Tradition: The Global Dynamics of 'African Traditional Religion', in Adogame, A., Spickard, J., eds., *Religion crossing boundaries: Transnational religious and social dynamics in Africa and the new African diaspora*, Leiden, Brill.
- Dechlich, F., (2013), Singing Songs and Performing Dances with Embedded Historical Meanings, in Klein, M., Green, S., Bellagamba, A., eds, *African Voices on Slavery and the Slave Trade*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Dianteill, E., (2015), Hérode africain: L'Épiphanie à Porto-Novo (Bénin), *L'Homme*, 213, pp. 33-68.
- Erdman, J. L., (1996), Dance Discourses: Rethinking the History of the "Oriental Dance", in Morris, G., ed., *Moving words. Re-writing dance*, London and New York, Routledge, pp. 288-305.
- Firenzi, T., (2012), The Changing Functions of Traditional Dance in Zulu Society: 1830–Present, *The International Journal of African Historical Studies*, 45, 3, pp. 403-425.
- Geschiere, P., (1993), Chiefs and Colonial Rule in Cameroon: Inventing Chieftaincy, French and British Style, *Africa: Journal of the International African Institute*, 63, 2, pp. 151-175.
- Giordano, R., (1996), Azione evangelizzatrice e ruolo politico dei missionari della «Società delle Missioni Africane di Lione (S.M.A.)» nel regno di Porto-Novo (1864-1873), *Africa: Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente*, 51, 2, 1996, pp. 203-224.
- Giurchescu, A., (2001), The Power of Dance and Its Social and Political Uses, *Yearbook for Traditional Music*, 33, pp. 109-121.
- Goffman, E., (1967), *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*, New York, Doubleday.
- Hanna, J. H., (1965), Africa's New Traditional Dance, *Ethnomusicology*, 9, 1, pp. 13-21.
- Hazzard-Gordon, K., (1990), *Jookin': The Rise of Social Dance Formations in African-American Culture*, Philadelphia, Temple University Press.
- Hobsbawm, E., Ranger, T., (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge U. P.
- Hüwelmeier, G., Krause, K., eds., (2010), *Traveling spirits: Migrants, markets, and mobilities*, Oxford and New York, Routledge.
- Law, R., (1987), Ideologies of Royal Power: The Dissolution and Reconstruction of Political Authority on the 'Slave Coast', 1880-1750, *Africa*, 57, 3, pp. 321-344.

- (1988), History and Legitimacy: Aspects of the Use of the Past in Precolonial Dahomey, *History in Africa*, 15, pp. 431-456.
- Lund, C., (2007), *Twilight Institutions: Public Authority and Local Politics in Africa*, London, Blackwell Publishing.
- Meyer, B., (1999), *Translating the Devil. Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- (2018), Frontier Zones and the Study of Religion, *Journal for the Study of Religion*, 31, 2, pp. 57-78.
- Mitchell, C., (1956), *The Kalela dance. Aspects of Social Relationships Among Urban Africans*, Manchester, Manchester University Press.
- Natali, C., (2018), Dal primitivismo all'autenticità. Le danze africane tra vecchi e nuovi stereotipi, in Azzaroni, G., Budriesi, L.; Natali, C., a cura di, *Danzare l'Africa oggi. Eredità culturali, trasformazioni, nuovi immaginari*, University of Bologna Digital Library, pp. 26-52.
- Noret, J., (2011), Notes on Vodun Imagery in Southern Benin: Observing an African Religious Modernity, in Bouttiaux, A. M., Seiderer, A., eds., *Fetish Modernity*, Tervuren, MRAC., pp. 98-103.
- Norris, R., (1789), *Memoirs of the Reign of Bossa Ahadee, King of Dahomy*, London, W. Lowndes.
- Person, Y., (1975), Chronologie du royaume gun de Hogbonu (Porto-Novo), *Cahiers d'Études africaines*, 58, pp. 217-238.
- Pier, D., (2011), The Branded Arena: Ugandan 'Traditional' Dance In The Marketing Era, *Africa: Journal of the International African Institute*, 81, 3, pp. 413-433.
- Pineau-Jamous, M. J., (1986), Porto-Novo. Royauté, localité et parenté, *Cahiers d'études africaines*, 26, 104, pp. 547-576.
- Politz, S., (2018), "People of Allada, This Is Our Return": Indexicality, Multiple Temporalities, and Resonance in the Music of the Gangbé Brass Band of Benin, *Ethnomusicology*, 62, 1, pp. 28-57.
- Reed, S., (1998), The Politics and Poetics of Dance, *Annual Review of Anthropology*, 27, pp. 503-532.
- Repishti, P., (2023), Land for the People, Land for the Gods: Property and Appropriation of Urban Space in Porto-Novo between the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> Century, *Africa: Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente*, 5,1, pp. 49-68.
- Rouget, G., (1971), Court Songs and Traditional History in the Ancient Kingdoms of Porto-Novo and Abomey, in Wachsmann, K. P., ed., *Essays on Music and History in Africa*, Evanston, Northwestern University Press, pp. 27-64.
- (1996), *Un roi africain et sa musique de cour*, Parigi, CNRS Editions.
- Sanneh, L., (1983), *West African Christianity: The Religious Impact*, New York, Orbis Books.



- Schechner, R., (1988), *Performance Theory*, London and New York, Routledge Classics.
- (1997), *Essays on Performance Theory 1970-1976*, New York, Drama Book Specialists.
- Tall, E. K., (2016), Des rois, du patrimoine et de la démocratie au Bénin, *Anthropologie et Sociétés*, 40, 2, pp. 249-271.
- Toldo, F., (2023), La danse de xinguilamento entre mise en scène patrimoniale et conceptions locales de la possession (Luanda, Angola), *Africa: Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente*, 5, 1.
- Turner, V., (1982), *From Ritual to Theater: The Human Seriousness of Play*, New York, PAJ Publications.
- (1986), *The Anthropology of Performance*, New York, PAJ Publications.
- Valsecchi, P., a cura di, (2006), *Cultura Politica Memoria nell'Africa contemporanea*, Roma, Carocci.
- Van Rouveroy Van Nieuwaal, E. A. B., Van Dijk, R., eds., (1999), *African Chieftaincy in a New Socio-Political Landscape*, Hamburg, LIT.
- Verderame D., (2014), *Rituale e confini. Dialogare attraverso i riti*, Salerno, Orthotes.

## **Filmografia**

- Rouget, G., Rouch, J., Luzuy, P., (1996), *Porto-Novo, the Court Ballet of the King's Wives*, CNRS Images.



# Dario Nardini, 2022 *Surfers Paradise. Un'Etnografia del Surf sulla Gold Coast Australiana* Milano, Ledizioni

DI ANDREA BUCHETTI\*

*Surfers Paradise* di Dario Nardini è un testo piuttosto inaspettato nel panorama antropologico italiano. Non solo per un originale apporto all'antropologia dello sport che nel contesto nostrano non gode di una tradizione strutturata, ma anche per uno stile aperto e scorrevole incluso per i non "addetti ai lavori". Il libro è il resoconto dettagliato di una ricerca etnografica svolta tra il 2016 e il 2017 nella Gold Coast, regione dell'Australia orientale parte dello stato del Queensland; vera e propria mecca del surf internazionale dove però, a differenza di altri luoghi canonici (si pensi agli esempi europei come Francia e Portogallo), tale disciplina è entrata a pieno titolo nell'immaginario sociale, nella quotidianità degli abitanti e soprattutto nei repertori identitari locali. Contestualizzare il surf tra le strategie patrimoniali della Gold Coast è una prospettiva non scontata negli studi di settore, dove questo è invece spesso inquadrato come un'attività contro-culturale (Lawler 2010<sup>1</sup>) o convivialmente anti-egemonica. Proprio il taglio inizialmente "pubblico" su cui si sofferma l'autore è la chiave per poi muoversi criticamente tra gli effetti micro che tale patrimonializzazione suscita nelle vite di una comunità di pratiche, nelle percezioni e performance sociali del corpo "australiano", nella costruzione di una cultura del mare locale e nei rapporti di genere.

L'elemento più efficacemente connettivo tra analisi rigorosa e pubblico non specialistico è la messa a tema, squisitamente etnografica, della soggettività e del corpo dell'autore. Il Nardini etnografo spicca frequentemente nei vari capitoli come soggetto che ha deciso di compromettersi, di mettersi a disposizione e in discussione per familiarizzare con un'attività fisica sconosciuta. Ciò restituisce uno sguardo di ricerca originale per l'antropologo/a ma soprattutto per gli studi sul surf, dove a parlare sono spesso scienziati sociali che sanno già per esperienza di cosa si tratta. Uno sguardo che permette anche al potenziale lettore-surfista di relativizzare le proprie prospettive senza avvertire la fredda distanza che lo separa da un profano della disciplina.

\* andrea.buchetti@uniroma1.it

<sup>1</sup> Lawler, K., (2010), *The American Surfer. Radical Culture and Capitalism*, New York, Routledge.

Il volume si compone di sette capitoli, si apre con una prefazione (a cura di Silvia Barberani) e un'introduzione in cui si dichiarano le domande della ricerca e il macro-ambito di riferimento teorico (l'antropologia dello sport) e si chiude con una postfazione di Fabio Mugnaini. Nell'introduzione Nardini inizia a delineare la "cornice" entro la quale i gesti fisici e le scelte di vita dei surfisti acquisiscono valore individuale e possono essere socializzati tra *mates*; una cornice fatta di fattori ambientali, di discorsi pubblici e immagini mediatiche, ma anche e soprattutto di retoriche intragruppali, di drammatizzazione dei gesti atletici e di valorizzazione delle rappresentazioni dell'oceano nell'oscillazione tra reciprocità (con il mare) e competizione (tra pari).

Nel primo capitolo l'autore si situa nella vasta letteratura sul surf soprattutto di origine oceaniana, statunitense e francese. Anticipando alcuni dati etnografici, passa in rassegna (e prende le distanze da) certe letture classiche del surf come esperienza spirituale collettiva, dove invece sulla Gold Coast esso viene talvolta raccontato con toni estatici ma sempre su scala strettamente individuale nel rapporto con l'alterità marittima. Ciò coincide con lo scarto tra un generico idealismo tradizionalmente associato – da media, praticanti e letteratura emica – al surf e le tendenze dei surfisti alla normazione e territorializzazione dello spazio, apparentemente condiviso, dell'oceano. È qui che il "vizio epistemologico fondamentale" (p. 50) di cui risentono parte dei *Surf Studies* viene controbilanciato dall'esperienza, e dalla frustrazione, del coinvolgimento etnografico nei panni del neofita; da qui emergono le condizioni per storicizzare e contestualizzare l'oggetto di studio prevenendo rischi di culturalizzazione.

Il secondo capitolo approfondisce il "mare" di definizioni, approcci e stereotipi che concepiscono il surf come pratica che si opporrebbe alla normatività degli sport "tradizionali" secondo la dicotomia sport-liberazione controllata, *leisure*-gioco conviviale. Smontando tale binarismo ed evidenziando i confini sfumati tra queste categorie, Nardini riporta in primo piano i significati e le rappresentazioni con cui si dota di senso un dato complesso di attività fisiche che, talvolta, assumono l'etichetta di "sport". Il carattere conflittuale del surf come campo di posizionamento e definizione sociale ritorna così al centro dell'analisi e richiama lo sforzo epistemologico verso un equilibrio tra sport come campo "buono per pensare" (p.69), la cultura che lo circonda e relativa autonomia delle sue strutture rispetto a quest'ultima.

Il terzo capitolo approfondisce le questioni di metodo, offrendo aneddoti e estratti del diario di campo che scandiscono il ritmo della seconda parte del volume. Questa viene introdotta con una storicizzazione dell'ingresso della spiaggia come spazio rappresentativo della cultura australiana dall'inizio del XX secolo: luogo di evasione ed edonismo ma anche scenario di conflitti etnopolitici. Da lì le varie tappe della costruzione patrimoniale della Gold Coast come regione in cui il mare, da una prospettiva costiera, è diventato un'infrastruttura del piacere volta al consumo turistico; un'"iper-

realtà” locale fatta di assemblaggi globali in cui il surf occupa un posto di rilievo. È però dal quinto capitolo in poi che entrano in scena i protagonisti: i surfisti e i loro processi di “indigenizzazione” di una pratica fisica d’elezione che chiama in causa il mare e i corpi. L’autore ricostruisce quell’“occhio del surfista” che elabora forme proprie di lettura del mare non attraverso modelli meteorologici astratti, ma tramite sensi e sinestesie che modellano il complesso di rappresentazioni che i surfisti elaborano di tale spazio “altro” con cui instaurare relazioni di reciprocità; un luogo non-antropico per eccellenza nella dicotomia mare-terra che ripropone le reificazioni classiche tra natura e cultura, oceano e civiltà.

Nel sesto capitolo gli atleti in pelle e ossa e il discorso sull’australianità si incontrano. Ispirato da un evento di proverbiale coraggio che coinvolge un surfista professionista australiano, l’autore offre delle basi concrete per analizzare quell’“intimità culturale” (Herzfeld 2003)<sup>2</sup> che si modella anche attraverso i corpi e le gesta del surfista elevato a eroe nazionale neoromantico. Un eroismo che richiama specifiche costruzioni sociali del coraggio e del rischio legate al rapporto con il mare e talvolta tradotte in valori identitari su cui si impernano le relazioni di genere ed etniche che il surf catalizza nella Gold Coast.

In conclusione, ritengo che il libro abbia il merito non solo di arricchire il campo dell’antropologia dello sport italiano, ma di farlo attraverso una ricca etnografia che, forse per prima, porta al centro del dibattito una delle cosiddette *board cultures*. Il merito tuttavia non è solo “tematico”. Nardini apre interessanti spunti sul ruolo del ricercatore sociale in contesti in cui lo “sporcarsi le mani” con le pratiche autoctone è imprescindibile per una partecipazione osservante proficua, trovando un equilibrio non scontato tra sguardo critico e resoconti in prima persona, tra ricche ed estensive voci emiche e confronto con gli spartiti collettivi che le dotano di senso. Un libro che contribuisce significativamente a una letteratura ricca ma talvolta reificata su sguardi parziali e campi dove il surf emergerebbe come fenomeno trattabile in termini quasi universali, a differenza invece delle complesse e mutue relazioni tra sport e culture locali che risaltano nell’etnografia di Nardini.

2 Herzfeld, M., (2003) *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo*, Napoli, L’Ancora del Mediterraneo.



# David Nemer, 2022 *Technology of the Oppressed: Inequity and the Digital Mundane in Favelas of Brazil* Cambridge, Massachusetts, The MIT Press

DI ANNALISA MOLGORA\*

La realtà di oppressione comporta l'esistenza di coloro che opprimono e di coloro che sono oppressi. Costoro, cui spetta realmente lottare per la propria liberazione insieme con quelli che si fanno solidali con loro, hanno bisogno di acquisire la coscienza critica dell'oppressione, nella prassi di questa ricerca (Freire 2022, pp. 56-57)<sup>1</sup>.

Sono passati più di cinquant'anni dalla prima uscita del testo di Freire, che – sebbene ancora ampiamente adottato negli atenei e nelle scuole di tutto il mondo – torna oggi sotto una nuova chiave di lettura grazie al libro di David Nemer. *Technology of the Oppressed*, infatti, è un omaggio a un grande maestro ma anche un importante progetto intellettuale che non si esime dal restituire ai lettori una revisione critica dei contenuti espressi nello scritto di Freire, riuscendone come una elaborata e arguta attualizzazione.

In esso, Nemer mostra come l'oppressione e gli oppressori abbiano trovato nelle nuove tecnologie digitali rinnovate forme di riproduzione della marginalizzazione e del controllo. Nel proseguire il progetto pedagogico e intrinsecamente rivoluzionario del testo di Freire, inoltre, l'autore insiste anche sulle forme di liberazione portate avanti dagli oppressi, per presentare il caso specifico delle *favelas* brasiliane come un valido esempio di quella lotta per l'umanizzazione, per la rottura delle alienazioni e per l'affermazione dei soggetti come "esseri per sé" teorizzata dal pedagogista brasiliano.

Nemer, antropologo ed esperto di Studi Scientifici e Tecnologici (STS), utilizza la *Mundane Technology* ("tecnologia dell'ordinario") come dispositivo per pensare e analizzare le relazioni di potere e i diversi livelli di socialità che agiscono nel contesto culturale da lui analizzato, cioè quello delle *favelas* di Bairro da Penha, Gurigica, Itararé e São Benedito, appartenenti alla più ampia regione della città di Vitória (Espírito Santo, Brasile) identificata dai suoi residenti con la denominazione di *Território do Bem* ("Territorio del Bene").

L'autore definisce la *Mundane Technology* come l'insieme dei processi di appropriazione e reinvenzione delle tecnologie del quotidiano – queste ul-

---

\* a.molgora3@campus.unimib.it

1 Freire, P., (2022), *Pedagogia degli oppressi*, Torino, Edizioni Gruppo Abele.

time da intendersi come spazi, strutture, manufatti e operazioni – portati avanti dagli abitanti delle *favelas* per alleviare lo stato di oppressione che quotidianamente determina le loro vite. L'incorporazione dei *favelados* nel sistema di oppressione è analizzata dall'autore attraverso un approccio dichiaratamente intersezionale (capp. 1 e 5). Esso permette di cogliere come, al pari dell'educazione analizzata da Freire, anche la tecnologia non sia mai *neutra*, in quanto possibile forma di azione emancipatoria e al tempo stesso strumento efficace di dominio e di riproduzione delle gerarchie sociali e dei modelli di genere fortemente discriminanti. Nelle *favelas*, infatti, la violenza – che ha carattere strutturale – è veicolata non solo mediante le istituzioni e i cartelli dei narcotrafficienti, ma anche attraverso l'informazione mediatica e gli algoritmi che governano le tecnologie digitali.

Scritto in un linguaggio volutamente semplice, il testo di Nemer si presenta come una brillante etnografia in grado di restituire la doppia esigenza, propriamente antropologica, di “provincializzare”<sup>2</sup> l'esperienza umana del digitale da un lato e di evidenziare la “centralità dei margini”<sup>3</sup> dall'altro. Ponendosi contro una visione omogeneizzante dell'oppressione, la quale spesso veicola l'accettazione di politiche del tipo *one-size-fits-all* (p. 11), il libro è una critica efficace a quella progettualità tecnologica disegnata da altri per luoghi altri che contribuisce a condannare i *favelados* al registro dell'invisibilità e pone loro importanti limitazioni di circolazione anche nello “spazio digitale”<sup>4</sup>.

In questo senso, la *Mundane Technology* è descritta come un valido strumento per rompere quella “cultura del silenzio” (p. 96) cui sono costretti i soggetti marginali e amplificarne così le voci, in modo da avviare il processo di coscientizzazione (*conscientização*) teorizzato da Freire e necessario al pieno inserimento degli individui iscritti al registro della subalternità nel processo storico di liberazione. Nell'analizzare questo processo, Nemer si sofferma su tre elementi in particolare, ciascuno dei quali è oggetto delle azioni di appropriazione che costituiscono la *Mundane Technology*: i social media, i Centri Tecnologici Comunitari (CTCs) e le attività di riparazione dei dispositivi elettronici guasti.

I social media sono descritti da Nemer come delle piattaforme in grado, da un lato, di riprodurre e amplificare quelle divisioni sociali fortemente segreganti e rinvenibili nelle geografie dell'oppressione, dall'altro come dei luoghi di espressione inedita del sé che incoraggiano gli abitanti delle *favelas* a oltrepassare i confini sociali per conquistare spazi alternativi (capp. 4 e 6).

2 Coleman, E. G., (2010), Ethnographic Approaches to Digital Media, *Annual Review of Anthropology*, 39, pp. 487-505.

3 Malighetti, R., (2011), Rio de Janeiro: la centralità dei margini, in Allovio, S., a cura di, *Antropologi in città*, Milano, Unicopli, pp. 231-265.

4 Biscaldi, A., Matera, V., (2023), Social media e politiche dell'identità, in Biscaldi, A., Matera, V., a cura di., *Social media e politiche dell'identità*, Milano, Ledizioni, pp. 9-17.



La restituzione etnografica che Nemer opera dei social media è una sfida alla visione semplicistica e tecno-ottimistica delle dinamiche sociali che hanno luogo nel web e si caratterizza per una componente politica marcata: un intero capitolo, infatti, è dedicato all'analisi di quel "populismo digitale" (p. 155) che, attraverso campagne di sistematica disinformazione e di diffusione su larga scala di *fake news*, è in grado di veicolare – come avvenuto per la campagna elettorale di Jair M. Bolsonaro nel 2018 – politiche autoritarie del tipo "noi contro loro" e nuove forme di radicalizzazione nella popolazione (cap. 7).

La critica politica insita nel testo, per la quale l'autore ha subito diverse intimidazioni, ritorna in altra forma nella descrizione dei Centri Tecnologici Comunitari (CTCs) come luoghi che promuovono inedite dinamiche sociali e che talvolta riescono a compensare l'inefficienza dello stato e a riempire i diffusi vuoti istituzionali – carenze infrastrutturali, mancanza di sicurezza, assenza di servizi di base – che caratterizzano le *favelas*. Essi, per contro, rappresentano per gli utenti degli spazi sicuri e confortevoli dove è possibile alleviare l'oppressione quotidiana (capp. 3 e 5).

Secondo l'autore, i CTCs sono degli ottimi strumenti di analisi della tecnologia digitale anche al di là dei suoi aspetti meramente tecnici, perché in grado di coglierla come uno spazio sociale e culturale in continua costruzione. Insieme con essi, anche le attività di riparazione dei dispositivi elettronici guasti e delle apparecchiature permettono una lettura critica dell'esperienza spesso discontinua e sofferta del digitale, la quale deve fare i conti con le difficoltà di accesso ai dispositivi e con i guasti infrastrutturali ricorrenti nelle *favelas*. Di fronte alle limitazioni imposte dalla materialità delle apparecchiature, gli abitanti reagiscono attraverso atti creativi di riparazione dei dispositivi digitali, riuscendo così a disvelare l'imbricata relazione tra infrastruttura digitale e infrastruttura sociale (cap. 2).

In conclusione, l'analisi di Nemer presenta il digitale anche come un'occasione per resistere ed evadere da quella "reciprocità forzata" (p. 21) con le situazioni di quotidiana illegalità delle *favelas* – dove, paradossalmente, sono i cartelli dei narcotrafficanti a mantenere una parvenza di ordine in cambio del silenzio dei residenti – e la *Mundane Technology* come un dispositivo di equità e liberazione, in grado di concretizzare la *speranza* in prassi (cap. 8).



**Laura Menin, 2024 *Quest for Love in Central Morocco: Young Women and the Dynamics of Intimate Lives***  
Syracuse, NY, Syracuse University Press

DI CHIARA PILOTTO\*

L'amore è al centro di questa bella etnografia di Laura Menin, uscita a inizio 2024 per Syracuse University Press. La monografia è il frutto di una ricerca sul campo condotta fra il 2009 e il 2014 nella piana di Tadla, ai piedi del massiccio del Medio Atlante nel Marocco Centrale. L'indagine si è concentrata sull'esperienza delle giovani donne provenienti dai quartieri di classe medio-bassa della cittadina di al-Azaliyya, uno dei centri urbani di quest'area agricola dell'entroterra marocchino. Il profilo di queste giovani, per lo più studentesse universitarie e lavoratrici, rivela le trasformazioni socio-economiche che hanno coinvolto la popolazione femminile a partire dall'indipendenza del Marocco. L'accesso all'istruzione e all'occupazione ha portato a posticipare l'età del matrimonio, alimentando nuove aspirazioni. La ricerca si situa quindi in un contesto caratterizzato dalla tensione fra desiderio di modernità e produzione di nuove disuguaglianze, dove la migrazione verso l'Europa costituisce un orizzonte di mobilità non solo socio-economica ma anche immaginifica, in un Marocco confrontato con la progressiva democraticizzazione della sfera pubblica, il moltiplicarsi dei riferimenti immaginari e valoriali veicolati dai media, e la precarietà generata dalle riforme economiche di stampo neoliberale.

Nella ricerca l'amore non è considerato un concetto aprioristico, ma viene invece trattato come una questione etnografica e teorica essenziale per indagare la dimensione del cambiamento. L'autrice decide di non confinare la discussione sull'amore ai dibattiti su modernità, genere e sessualità, libertà e Islam, nonostante il dialogo con questi rimanga serrato nel corso di tutta la trattazione. Il focus è posto piuttosto sulla *ricerca* dell'amore, con l'obiettivo di sondare la capacità riflessiva e la dimensione morale e affettiva che investono i dubbi, le aspirazioni, i sogni e le paure delle giovani donne di al-Azaliyya. Situandosi in un'antropologia delle soggettività, l'attenzione ai processi di costruzione del sé e dell'intimità permette di conservare tutto il valore euristico del concetto di agency, qui non ridotto a un mero agire individuale, ma capace di esprimere la pluralità dei modi di vita che la ricerca dell'amore sollecita e disvela.

---

\* chiara.pilotto5@unibo.it

Il libro è strutturato in sette capitoli che sviluppano prospettive intrecciate benché differenti: le relazioni intergenerazionali e le evoluzioni del “senso di sé” femminile (cap. 2); il ruolo del revival islamico nella definizione di una morale di genere (cap. 3); il rapporto fra destino e imprevedibilità dell’amore (cap. 4); il gioco della segretezza e della trasgressione nella cultura giovanile emergente (cap. 5); l’amore come motore di critica sociale e politica (cap. 6); le “intimità digitali” legate all’uso di internet e delle nuove tecnologie (cap. 7). Il primo capitolo si apre con una contestualizzazione del campo e alcune riflessioni teorico-metodologiche rispetto all’amore come oggetto di studio. Verrebbe da dire che il libro *incarna*, più che teorizzare e applicare, l’approccio intersezionale, mettendo in luce come l’intersezionalità di genere, età, classe, “razza” riguardi innanzitutto le relazioni etnografiche e il sapere che la ricercatrice costruisce attraverso il suo “sguardo situato”. La scelta di uno stile prevalentemente narrativo non restituisce perciò solo la ricchezza di storie “vive”, ma si dimostra ampiamente consapevole dei processi che rendono il libro un prodotto della conoscenza antropologica, per di più piacevolmente leggibile grazie alla chiarezza del linguaggio e al felice equilibrio fra racconto e analisi.

Il testo discute alcune questioni teoriche centrali. La prospettiva di genere risulta un asse cruciale per indagare il cambiamento sociale alla luce dell’evolversi dei discorsi e delle pratiche riguardanti la famiglia, la sessualità, gli affetti. Se l’autrice dialoga apertamente con la teoria femminista, lo fa mantenendo un’autonomia critica che le consente di evidenziare i contributi della sua etnografia, impegnandosi allo stesso tempo a nutrire la riflessione sul genere. Questo approccio nasce proprio dalla centralità conferita all’amore nel suo studio: guardato tendenzialmente con sospetto poiché considerato un’ideologia finalizzata alla riproduzione del sistema patriarcale, l’antropologa evidenzia invece come questo effetto-affetto delle dinamiche di genere si dimostri un potente prisma per svelare il complesso rapporto fra intimità e potere. Andando oltre la dicotomia oppressione/resistenza, la ricerca mostra la capacità delle donne marocchine di abitare una “connettività” di stampo patriarcale, costruendo al contempo un “senso di sé” che muove desideri e creatività a partire da quella reciprocità (asimmetrica) fatta anche di tenerezza, amore e cura. È proprio la possibilità di dare voce e corpo alla dimensione affettiva delle relazioni di genere, e di interrogarsi sulle norme e i valori che la interpellano, che sta al cuore della ricerca del “vero amore” per le giovani generazioni. Le poche voci maschili contenute nel libro, che tuttavia risuonano nel capitolo 6, rivelano come l’amore sia altrettanto centrale nel bisogno di ridefinizione della mascolinità nel Marocco contemporaneo. Così, l’amore arriva ad essere definito una questione politica che “tocca il re, la religione, il sistema”, laddove si fa discorso pubblico trasgredendo le norme della segretezza che regolano il confine del dicibile e del visibile.

La questione della libertà diventa allora centrale, specie in una ricerca che riguarda soggettività che si autodeterminano come “musulmane”. Nonostante il dibattito pubblico continui a dipingere le donne musulmane come vittime da salvare, sostenendo gli integralismi culturali e il femonazionalismo, l'autrice descrive in modo sensibile e particolareggiato la molteplicità dei modi di vita che fanno riferimento a una “femminilità islamica”. Se, da un lato, la ricerca dell'amore è anche una ricerca *etica* volta al rispetto dei valori morali legati alla sessualità e al matrimonio, dall'altro, essa rivela pure l'ambivalenza dei discorsi morali, la malleabilità delle norme e la loro possibile trasgressione. Inoltre, la moschea, la televisione satellitare e i nuovi media sono considerati terreni etnografici di pari importanza per indagare il rapporto fra fede, desiderio e amore. La ricerca interpella in maniera originale alcuni dibattiti centrali nell'antropologia dell'Islam. In particolare, la critica a una presunta universalità dell'idea di “libertà”: nel contesto preso in esame, la libertà si esprime piuttosto come uno spazio relazionale che emerge dai limiti posti da poteri tanto umani quanto sovrumani. Entro questi limiti libertà e responsabilità etica non si oppongono, ma si costituiscono mutualmente.

Il libro ha il pregio di affrontare con sensibilità e raffinatezza l'antica questione del rapporto fra “personale” e “politico” nel contesto del Marocco contemporaneo, mobilitando fra i principali riferimenti la conoscenza socio-antropologica prodotta da studiose e studiosi marocchini. La parte che pare rimanere più in ombra è quella relativa alle richieste di libertà e cambiamento che hanno accompagnato le primavere arabe, e che hanno investito anche il Marocco nel periodo della ricerca sul campo. Nonostante l'autrice si sforzi di considerarle nell'introduzione, esse sembrano restare degli elementi di sfondo, tutt'al più riferiti alle riforme costituzionali che hanno confermato la stabilità dell'autorità monarchica, o appartenere a un contesto più generale, apparentemente lontano dalla vita quotidiana delle giovani di al-Azaliyya. Se il “politico” sembra così di nuovo scindersi tra *la* politica e il personale, l'azione pubblica e l'intimità, ci si chiede quanto l'amore rimanga un terreno scivoloso nell'interpretare i rapporti fra individui e società. Il libro arriva al pubblico in un tempo ferito della storia dell'area MENA, scosso dalla guerra e sollecitato da rinnovate richieste di giustizia e libertà. Ci lascia così con una sfida aperta: quella di continuare a indagare la forza collettiva e la vitalità condivisa dei nostri affetti e dei nostri desideri.



**Sabrina Tosi Cambini, 2023 (2021) *Other Borders  
History, Mobility and Migration of Rudari Families  
between Romania and Italy* New York, Oxford,  
Berghahn Books**

DI FRANCESCO VIETTI\*

Negli ultimi due anni, il tema dei confini, della loro violazione e della loro difesa, è tornato prepotentemente al centro del dibattito militare e geopolitico. La guerra in Ucraina ha focalizzato l'attenzione internazionale sull'area a nord del Mar Nero, in quella regione che dal delta del Danubio si spinge verso est, in direzione della Crimea. Il conflitto ha inoltre provocato nuovi flussi di mobilità: milioni di migranti nei cui confronti l'Unione Europea ha sperimentato inedite forme di protezione e accoglienza, ma che in alcuni casi sono stati vittime di forme di discriminazione, come nel caso delle persone di aspetto non-caucasico in fuga, razzializzate e segregate in quanto appartenenti a minoranze.

Si tratta di questioni di attualità che aggiungono ulteriore interesse alla pubblicazione da parte di Berghahn Books di *Other Borders. History, Mobility and Migration of Rudari Families between Romania and Italy*, la ricca monografia etnografica di Sabrina Tosi Cambini, uscita per Mimesis nel 2021 con il titolo *Altri Confini: Storia, mobilità e migrazioni di una rete di famiglie rudari tra la Romania e l'Italia*. La nuova versione in inglese, che aggiorna la precedente edizione italiana, è aperta da una *Prefazione* di Stelu Șerban, sociologo dell'Istituto per gli Studi dell'Europa Sud Orientale di Bucarest, che mette ben in luce i pregi del lavoro etnografico di lungo periodo condotto dall'autrice fin dai primi anni Duemila. Una ricerca multi-situata, capace di ricostruire in modo rigoroso e vivido la genealogia della mobilità di una rete di famiglie Rudari seguendole nei loro spostamenti, storici e contemporanei, nell'area di frontiera tra Romania e Bulgaria e poi verso l'Italia, a Firenze. Una vicenda che, dispiegandosi nel tempo e nello spazio, ci aiuta a decostruire l'approccio riduzionista alla categoria di confine cui la guerra, così come le politiche securitarie di contrasto all'immigrazione, ci costringono. Lunghi dall'essere una semplice linea di demarcazione altamente militarizzata, il confine è un oggetto multidimensionale e stratificato, che andrebbe piuttosto pensato e declinato al plurale. Confini,

---

\* francesco.vietti@unito.it

dunque, simbolici, mutevoli, mobili, che di volta includono ed escludono, creano e cancellano identità e differenze, istituiscono alleanze e conflitti. Confini “altri”, che non solo vengono attraversati, ma che pure attraversano le biografie individuali e collettive.

Seguendo una proficua tradizione antropologica, nella prima parte del volume, intitolata *History and Mobility*, Tosi Cambini sceglie un solido strumento analitico per approcciare il tema: lo studio della parentela. Partire da questo classico tema di interesse dell'antropologia, permette all'autrice di discutere i porosi confini dell'etnogenesi dei Rudari. Non è infatti semplice rispondere alla domanda “Chi sono i Rudari?”, quesito che andrebbe forse meglio riformulato come “Chi diventano, di volta in volta, i Rudari?”. In Romania e nei Balcani, i Rudari sono generalmente considerati “zingari”. Negli studi etnologici del XIX secolo, sono inclusi nella lista di quelle classi e corporazioni di “gruppi zingari” il cui nome rimanda a uno specifico campo di attività. Da questa prospettiva, l'etnonimo Rudari deriverebbe dallo slavo *ruda*, “metallo”, e indicherebbe un gruppo originariamente dedito alla ricerca dell'oro nelle miniere e nei fiumi. I Rudari non si attribuiscono tuttavia tale appartenenza. Incontrati in Italia da Tosi Cambini, si presentano semplicemente come romeni. L'attribuzione dall'esterno dell'identità “Rom” appare significativa solo in determinati contesti dove questa divenga strategia funzionale a ottenere forme di riconoscimento. Assumendo il punto di vista emico, è invece proprio la parentela ad assumere un ruolo centrale nella produzione dell'identità Rudari. Siamo “*Rudari because we are all related*” (p. 20), spiega uno degli interlocutori all'autrice. *Rudlă* in romeno significa in effetti “parente”, ed è da questa radice, dunque, che il gruppo deriverebbe il suo nome.

Lungi dall'essere una mera questione etimologica, tale centralità attribuita alla parentela nel tracciare i confini dell'identificazione Rudari diventa per Tosi Cambini lo spunto per immergersi nella ricostruzione della genealogia delle famiglie Rudari protagoniste della ricerca, a partire dalle vicende delle “nove sorelle” che tra fine Ottocento e inizio Novecento diedero vita a una particolare fase di “turbolenza esogamica” nelle pratiche di matrimonio proprie del gruppo, tradizionalmente marcatamente endogamiche.

La micro-storia delle famiglie Rudari si intreccia con la grande storia dei territori del basso Danubio, e in particolare dell'area denominata Dobruja. Questa regione, che tra XIX e XX secolo passò sotto il controllo di diverse entità statuali a seconda delle varie fasi di guerra e dei successivi trattati di pace, è caratterizzata dal confine naturale rappresentato dal corso del Danubio, che separa, e al contempo unisce, Romania e Bulgaria. Proprio l'attraversamento del grande fiume da parte di gruppi Rudari Lingurari e Bulgari segna un momento cruciale nella storia di mobilità transfrontaliera che Tosi Cambini mostra avvenire in uno spazio che è al tempo stesso genealogico, storico, sociale e geografico. Gli spostamenti dei discendenti delle



“nove sorelle” tra i villaggi a nord del Mar Nero vengono seguiti lungo tutto il Novecento, attraversando due guerre mondiali, deportazioni, ricollocamenti, fughe e ritorni, e facendo ricorso a una molteplicità di interviste e materiali d’archivio, nonché all’uso di mappe che permettono di visualizzare le diramazioni e la complessità di queste forme di mobilità nell’arco temporale di un secolo.

L’emergere di forme di migrazione internazionale verso Occidente dopo la fine del regime di Ceaușescu e il crollo dell’URSS nel 1989-1991, ci conduce alla seconda parte del volume, intitolata *The Time of Migrations. Home, Mobility and Transnationalism*. Qui, all’inizio degli anni Duemila, ritroviamo le famiglie Rudari in Toscana, nella cornice della più ampia mobilità romena in Italia. Nel 2008, Tosi Cambini incontra per la prima volta i Rudari all’ex ospedale Luzzi, un grande edificio alla periferia di Firenze, dismesso e abbandonato da diversi anni e quindi occupato da centinaia di persone di diverse nazionalità a partire dal 2006. Le vicende di “Casa Luzzi” si inseriscono nel quadro della complessa storia di abbandono istituzionale e di lotta per la casa e per la città che a Firenze, come in molte altre parti d’Italia, in questi anni ha visto protagonisti migranti, attiviste/i e, talvolta, ricercatrici e ricercatori delle scienze sociali impegnate/i nel creare spazi di dibattito sul tema dei diritti e della disegualianza e occasioni di presa di parola sulla scena pubblica da parte di soggetti marginalizzati dalle politiche abitative e migratorie. Gli occupanti della Luzzi, la metà dei quali Rudari, nonostante la precarietà e la sofferenza, sviluppano strategie per “sentirsi a casa” e attingono ancora una volta alla parentela come risorsa e repertorio di significati per dare senso alla propria esperienza di vita. Per qualche tempo, l’ex ospedale si fa così “villaggio Rudari”, con le sue pratiche di solidarietà e convivialità. Giunge poi, forse inevitabile, il tempo dello sgombero e delle diverse strategie di ricollocamento immaginate dalle istituzioni. C’è chi si sposta in altre parti d’Italia e chi decide di tornare in Romania. Tosi Cambini si rimette allora in viaggio insieme a loro, e torna anche lei *acasă*, nel villaggio di Sibiu Mare. Un insediamento ancora una volta di frontiera, dove i confini tra Rudari e romeni, tra locali e migranti vengono continuamente rinegoziati e in cui centrali sono proprio i discorsi sulla casa e sull’abitare. Costruire la casa, o per meglio dire “fare casa”, con il suo intreccio di questioni architettoniche, economiche, sociali e simbolico-culturali, è un processo che ci riporta in conclusione a interrogare la parentela.

In definitiva, *Other Borders* è un libro sulla ricerca di senso nella e attraverso la migrazione, sui cambiamenti di significato che la mobilità produce e sul continuo spostamento di confini con cui le persone sono chiamate a confrontarsi. Cambiamenti che possono generare precarietà e paura: una condizione di incertezza per il futuro rispetto a cui la parentela svolge per i Rudari un ruolo di rifugio, offrendo le risorse e la protezione necessaria per proseguire il cammino.



## **Autori – Special focus**

**Rossana Di Silvio** è antropologa e psicologa. Ha condotto ricerche sulla parentela, in particolare quella adottiva, sulla famiglia contemporanea e sulla disabilità relazionale nell'infanzia e nell'adolescenza. Da diversi anni collabora con l'Università degli Studi di Milano-Bicocca. Ha pubblicato diversi articoli e saggi e le monografie: *Affetti d'adozione. Uno studio antropologico della famiglia post-familiare in Italia* (Alpes 2015) e *Parentele di confine. La pratica adottiva tra desiderio locale e mercato globale* (M&J, 2023)

**Rossana Di Silvio** is an anthropologist and a psychologist. She has conducted research on kinship, particularly on intercounty adoption, on the contemporary family and on relational disability in childhood and adolescence. Since years, she collaborates with the University of Milan-Bicocca. She has published several essays and articles, and the books: *Affetti d'adozione. Uno studio antropologico della famiglia post-familiare in Italia* (Alpes 2015) and *Parentele di confine. La pratica adottiva tra desiderio locale e mercato globale* (M&J, 2023).

**Marco Gardini** è professore associato di Antropologia Culturale e Sociale presso l'Università di Pavia. Ha condotto ricerche in Togo, in Madagascar e in Italia, occupandosi di conflitti fondiari, sfruttamento del lavoro domestico, eredità della schiavitù e invecchiamento. È autore di articoli pubblicati su riviste nazionali e internazionali e delle monografie *La Terra Contesa. Conflitti fondiari e lavoro agricolo in Togo* (Mimesis, 2017) e *Anzianità e Invecchiamento in Africa e nella Diaspora. Prospettive Antropologiche* (Carocci Editore, 2023).

**Marco Gardini** is an Associate professor of Cultural and Social Anthropology at the University of Pavia. He has conducted research in Togo, Madagascar and Italy, dealing with land conflicts, domestic labor exploitation, the legacy of slavery and aging. He is the author of articles published in national and international journals and of the books *La Terra Contesa. Conflitti fondiari e lavoro agricolo in Togo* (Mimesis, 2017) and *Anzianità e Invecchiamento in Africa e nella Diaspora. Prospettive Antropologiche* (Carocci Editore, 2023).

**Simonetta Grilli** è professoressa ordinaria di Antropologia sociale. Ha condotto ricerche su famiglia, parentela, migrazione in Somalia e in Italia. Attualmente si occupa di generi, corpi, relazionalità queer, lavoro domestico e di cura, abitare in aree marginali. Tra le sue pubblicazioni: *Antropologia delle famiglie contemporanee* (Carocci, 2019); il numero monografico della *Rivista di Antropologia contemporanea* (2022), "Parentele del terzo Millennio"

(curato con Claudia Mattalucci), e due Forum della rivista *Antropologia Pubblica* (2024) dal titolo “Paesaggi rurali I e II. Prospettive di ricerca per l’antropologia” (curato con Valentina Lusini).

**Simonetta Grilli** is a Full Professor of Social Anthropology at the University of Siena. She has conducted research on family, kinship, and migration in both Somalia and Italy. Her research focuses on gender, bodies, queer relationalities, domestic and care work, and dwelling in marginalized areas. Among her publications: the book *Anthropology of Contemporary Families* (Carocci, 2019); the special issue of *Rivista di Antropologia Contemporanea* (2022) “Kinships of the Third Millennium” (edited with Claudia Mattalucci); and two Forum issues for *Public Anthropology* (2024): “*Rural Landscapes I & II: Research Perspectives for Anthropology*” (edited with Valentina Lusini).

**Corinna S. Guerzoni** è Ricercatrice presso il Dipartimento di Beni Culturali dell’Università di Bologna. Grazie a una borsa di studio Marie Skłodowska Curie, sta conducendo un’analisi comparativa sulla donazione di embrioni tra Canada e Spagna (InVitroFutures) in collaborazione con l’Université du Québec en Outaouais (Canada) e l’Institute of Public Goods and Policies, CSIC di Madrid (Spagna). In precedenza, ha condotto ricerche sull’omogenitorialità in Italia e sulla surrogacy negli Stati Uniti. È autrice di diversi articoli e saggi e della monografia: *Sistemi procreativi. Antropologia dell’omogenitorialità in Italia* (Franco Angeli, 2020).

**Corinna S. Guerzoni** is a Researcher at the Department of Cultural Heritage at the University of Bologna. Thanks to a Marie Skłodowska Curie grant, she is currently conducting a comparative analysis on embryo donation between Canada and Spain (InVitroFutures) in partnership with the Université du Québec en Outaouais (Canada) and the Institute of Public Goods and Policies, CSIC of Madrid (Spain). Previously, she conducted research on same-sex parenting in Italy and on surrogacy in the US. She is the author of several essays and articles, and of the book: *Sistemi procreativi. Antropologia dell’omogenitorialità in Italia* (Franco Angeli, 2020).

**Claudia Mattalucci** è professoressa associata di Antropologia Culturale presso il Dipartimento in Scienze Umane per la Formazione dell’Università di Milano-Bicocca. Ha condotto ricerche in Tanzania, in Turchia e in Italia. I suoi interessi di ricerca includono la parentela e il genere, la riproduzione, la morte, l’antropologia storica e le scritture missionarie. Ha curato con Corinna S. Guerzoni *Reproductive Governance and Body Materiality* (Emerald, 2022) e con Simonetta Grilli “Parentele del terzo millennio” (*Rivista di Antropologia Contemporanea* 2022, III, 2)

**Claudia Mattalucci** is an Associate Professor of Cultural Anthropology in the Department in Human Sciences for Education at the University of Milan-Bicocca. She has conducted research in Tanzania, Turkey, and Italy. Her research interests include kinship and gender, reproduction, death, historical anthropology, and missionary writings. She has edited with Corinna S. Guerzoni *Reproductive Governance and Body Materiality* (Emerald, 2022) and with Simonetta Grilli the Special Issue “Parentele del terzo millennio” (*Rivista di Antropologia Contemporanea* 2022, III, 2).

**Paola Sacchi** è ricercatrice presso l'Università di Torino e insegna Antropologia del genere e della parentela e Antropologia del Mediterraneo nel dipartimento di Culture, Politica e Società. Ha svolto ricerche in Israele e in Italia su temi riguardanti le forme di famiglia e di parentela e le relazioni di genere e intergenerazionali, anche nella cornice delle migrazioni contemporanee; attualmente si occupa di questioni legate alla genitorialità in situazione di contaminazione ambientale. Tra i suoi lavori: *Nakira. Giovani e donne in un villaggio beduino di Israele* (Il Segnalibro 2003).

**Paola Sacchi** is a Research Fellow at the University of Turin, where she teaches Anthropology of gender and kinship and Anthropology of the Mediterranean. She has carried out fieldwork in Israel and Italy centering on the study of kinship and family forms and the relations between genders and generations, also in the context of contemporary migrations. Her research interests are currently focused on a set of issues concerning parenthood in situations of environmental pollution. Her publications include *Nakira. Giovani e donne in un Villaggio beduino di Israele* (Il Segnalibro, 2003).

**Francesca Scarselli** ha un dottorato di ricerca in Migrazione e Processi Interculturali. Oltre che in ambito accademico, ha collaborato con diverse organizzazioni non governative. Ha condotto ricerche in Italia, India e Messico. Attualmente è assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Scienze Sociali, Politiche e Cognitive dell'Università di Siena. I suoi principali temi di ricerca includono gli studi sulle migrazioni forzate, gli studi sulle diaspore, gli studi di genere e le storie di vita. Ha pubblicato diversi articoli e saggi su queste tematiche.

**Francesca Scarselli** holds a PhD in Migration and Intercultural Processes and, in addition to her academic work, has collaborated with various non-governmental organizations. She has conducted research in Italy, India, and Mexico. Currently, she is a research fellow at the Department of Social, Political and Cognitive Sciences at the University of Siena. Her main research topics include forced migration studies, diaspora studies,

gender studies, and life histories. She has published several articles and essays on these topics.

**Maria Carolina Vesce** è professore associato di discipline demo-etnoantropologiche presso l'Università degli Studi di Messina. Ha condotto ricerche sul campo in Italia e in Samoa, concentrando i suoi interessi sulle esperienze di genere non etero-normative. È caporedattrice della rivista *Antropologia Pubblica* e dirige, con Cirus Rinaldi e Giuseppe Burgio la collana *Obliqua. S/Oggetti LGBTQIA+ ritrovati*. È autrice di numerosi articoli e saggi e della monografia: *Altri transiti. Corpi, pratiche, rappresentazioni di femminielli e transessuali* (Mimesis, 2017)

**Maria Carolina Vesce** is an Associate professor of Anthropology at the University of Messina. She has conducted field research in Italy and Samoa, focusing her research interests on non-hetero-normative gender experiences. She is editor-in-chief of the journal *Antropologia Pubblica* and directs, with Cirus Rinaldi and Giuseppe Burgio, the series *Obliqua. S/Oggetti LGBTQIA+ ritrovati*. She is the author of several essays and articles and of the book: *Altri transiti. Corpi, pratiche, rappresentazioni di femminielli e transessuali* (Mimesis, 2017)

## **Autori**

**Federica My** è borsista di ricerca presso il Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell'Università di Pavia, dove nel 2024 si è laureata con una tesi dal titolo «Conoscere i passi non basta». Donne, potere ed espansione della danza adjògàn di Porto-Novo. I suoi interessi di ricerca abbracciano gli studi sulla performance, pubblica e rituale, la danza, il genere, la religione e l'invecchiamento. Attualmente svolge ricerca in Benin meridionale.

**Federica My** is a Research Fellow at the Department of Political and Social Sciences at the University of Pavia, where she graduated in 2024 with a thesis entitled «Knowing the steps is not enough». Women, power and expansion in the adjògàn dance of Porto-Novo. Her research interests embrace performance studies, both public and ritual, dance, gender, religion and ageing. She currently conducts research in southern Benin.