Network e redistribuzione
fra le donne senegalesi

INDICE

INTRODUZIONE **7**

Network e redistribuzione. Il filo delle donne 7
Penelope e Ulisse in un nuovo paradigma 11
Viaggio nel multiverso 14
Il leone della Teranga 19
L'immigrazione senegalese 21
"Irregolari" 30
L'immigrazione senegalese in Friuli Venezia Giulia 32
Indice della ricerca 38

Capitolo I

NARRAZIONI FEMMINILI FRA SCELTE FAMILIARI E ROTTURE **40**

1.1Gli attrezzi del mestiere 40
1.2 Le interviste 47
1.3 Le informatrici principali 51

Capitolo II

CIRCOLARITA', ACCUMULAZIONE E DISPERSIONE. PRATICHE FEMMINILI FRA RIMESSE E TONTINE **70**

2.1.1 Oikonomia vernacolare 77
2.1.2 Rimesse: il circolo dei legami 81
2.1.3 Circuiti formali e informali: il denaro vaga*mondo* 83
2.2 *Xaalis*: il denaro è una cosa meravigliosa 91
2.3 Riti cerimoniali fra accumulazione e dispersione 94
2.4 *Les Tontines* 100
2.4.1 Etnografia di due *tontines* 105
2.4.2 La seconda *tontine* 107
2.4.3 Tontines in Friuli Venezia Giulia 109
2.5 Ori e relazioni: la reciprocità del commercio 114

Capitolo III

LAVORO FRA SOLITUDINE E SPAZI AL FEMMINILE **125**

3.1 Percorsi di cambiamento della dimensione di genere nel mondo 131
3.2 Il caso etnografico 135
3.3 Lavoro e razzismo: tra percezione e discriminazione 141

Capitolo IV

MATRIMONIO FRA POLIGAMIA E MIGRAZIONE **147**

4.1 Il matrimonio in Senegal 149
4.1.1 La sposa d'oro: dai divieti ai matrimoni preferenziali 151
4.1.2 Il divorzio: una nuova opportunità 155
4.2 La poligamia 158
4.3.1 La poligamia nella diaspora. Tradizione o modernità? 161

Capitolo V

LA MORTE SOSPESA **175**

5.1 Fra due mondi 175
5.2 Un tema difficile da affrontare 176
5.3 La scelta del luogo di sepoltura 179
5.4 Il funerale in Senegal 182
5.4.1 La morte chez les wolof 183
5.4.2 Rito funebre 185
5.5 L'aspetto transnazionale del rimpatrio della salma: l'economia del dolore 189
5.6 Etnografia di una morte 191
5.7 Il ritorno 193
5.8 Le espressioni della morte 194

Conclusioni **197**
Bibliografia **203**
Sitografia **215**
Appendice **216**

A Papé e Mami

Ringraziamenti

Questo lavoro è stato il frutto di tre anni di ricerca sul campo e che si è potuto realizzare solo grazie alla grande disponibilità delle donne e degli uomini che si sono resi disponibili a raccontarmi pezzi delle proprie vite.

Vorrei ringraziare principalmente Youssouph e Mami Kande che mi hanno aiutato nella preparazione, nelle interviste e nella realizzazione della tesi. Attraverso loro mi è stato possibile entrare in contatto con la realtà senegalese presente nella Regione.

Vorrei ringraziare anche tutte le donne che mi hanno ospitato nelle loro case e hanno partecipato a questo lavoro di ricerca: in particolare Awa Kane, Binta, Kine, Raki, Fama Cissé, Fatou Sarr, Tabara, Eva, Ndella, Kine, Elisabeth, Yacine, Fatou e tutte le altre donne che in diverso modo hanno collaborato.

Vorrei inoltre ringraziare la prof.ssa Roberta Altin, che mi ha seguito e orientato nella ricerca con suggerimenti e critiche che mi hanno guidato nei diversi momenti dello studio.

Infine vorrei ringraziare mio marito, mia sorella e i miei genitori che mi hanno supportato e aiutato in questi tre anni.

INTRODUZIONE

Network e redistribuzione. Il filo delle donne

Questo lavoro si propone di esaminare una realtà specifica del fenomeno migratorio contemporaneo: la quotidianità delle donne senegalesi immigrate e le relazioni stratificate che esse mantengono ora con la società in cui vivono e lavorano ora con la società d'origine con cui mantengono rapporti e relazioni. L'indagine muove le sue riflessioni all'interno di una realtà territoriale delimitata, quella del Friuli Venezia Giulia con il fine di tracciare un itinerario pratico e simbolico, all'interno del quale, le donne senegalesi vivono rinegoziando quotidianamente le proprie differenti identità, cercando e creando sistemi per mantenere un equilibrio di identità e relazioni.

In particolare si cercherà di sostenere la centralità della donna nelle dinamiche transnazionali che legano a doppio filo la comunità diasporica, la terra d'origine e la società d'arrivo, soffermandosi in particolare sull'utilizzo delle reti. Il nodo centrale attorno al quale si articola questo studio riguarda le dinamiche e i meccanismi ridistributivi e di reciprocità che caratterizzano la migrazione femminile senegalese. Queste dinamiche svelano una pluralità di aspetti che riguardano le rimesse, le relazioni interpersonali, l'educazione dei figli, i contatti telefonici, la morte, in una dimensione circolare, nella quale le donne si avvalgono di reti e legami che costituiscono la trama su cui esse realizzano la propria migrazione.

Pur prendendo le mosse da un luogo fisico ben definito, quello del Friuli Venezia Giulia, questo studio vuole oltrepassare il terreno di riferimento (in cui ho realizzato comunque gran parte del lavoro sul campo) per lavorare sulle reti e sulle relazioni sociali ed economiche in un unico spazio transnazionale.

Hannerz [1992:175] sosteneva l'utilità dell'analisi delle reti quando "ci occupiamo di individui che utilizzano ruoli, piuttosto che di ruoli che si impongono sugli individui e prendiamo come riferimento l'attraversamento e la gestione istituzionale delle frontiere istituzionali al posto dell'accettazione delle stesse". L'attraversamento pratico, ma soprattutto simbolico dei confini, che costantemente le donne praticano, è testimone dell'importanza delle reti transnazionali in cui esse sono inserite e che loro stesse contribuiscono a creare e diffondere. La realtà quotidiana delle donne della diaspora è complessa e si può rilevare doppiamente pesante ma, nello stesso tempo,

può rappresentare la base di una propria rivincita personale e familiare. Le immigrate, in molte occasioni, si trovano ad affrontare situazioni di forte precarietà, difficili condizioni di lavoro, di redditi, in una condizione di fragilizzazione istituzionalmente determinata. Corrono il rischio concreto di restare impigliate "fra vecchi e nuovi patriarcati" [Clifford 1999] che non permettono loro una piena realizzazione delle proprie aspettative ma, nello stesso tempo, possono individuare e realizzare strategie vincenti di emancipazione e liberazione. Questo può avvenire, in particolare, quando la donna riesce a utilizzare il proprio bagaglio culturale come strategia da cui trarre potere, rinegoziando continuamente il proprio ruolo e avvalendosi a seconda dei casi delle proprie reti di riferimento per crearsi nuovi spazi di vita e di relazioni. "Da una parte, il mantenimento delle connessioni con le patrie, con le reti di parentela e con le tradizioni religiose e culturali può rinvigorire le strutture patriarcali. Dall'altra, nuovi ruoli e necessità, nuovi spazi politici vengono aperti dalle interazioni della diaspora" [Clifford, 1999: 319].

La prospettiva di genere è stata trascurata per anni da buona parte degli studi sulle migrazioni perché le dinamiche femminili si svolgevano spesso nei retroscena di storie di migrazioni prepotentemente maschili. La presa in considerazione dei migranti come un tutt'uno indifferenziato o comunque declinato al maschile emargina la sua parte femminile che, al contrario, è foriera di nuove configurazioni. La diaspora femminile ha in sé la potenza di un grande cambiamento che porta le donne a uscire da strutture familiari e sociali definite per entrare in un'altra dimensione, all'interno della quale, se da un lato possono essere riprodotte le stesse dinamiche della terra d'origine, a volte esasperate, dall'altro possono essere offerte inedite possibilità per nuovi spazi e ruoli. Avere ignorato per molto tempo questo aspetto ha permesso che si determinasse un ritardo nella lettura e comprensione del fenomeno e tutt'oggi, nonostante siano stati fatti notevoli passi avanti, le donne sono spesso ancora relegate ad appendici statistiche non sufficienti per farne emergere percorsi e traiettorie.

Negli ultimi anni, tuttavia, si è assistito a un interessamento sempre maggiore nei confronti delle migrazioni femminili dovuto sia a un'effettiva femminilizzazione della migrazione, sia a nuove correnti di ricerca influenzate principalmente dai *cultural* e *gender studies.* A prescindere dagli interessi degli studi nei loro confronti, le donne già da anni si sono ritagliate un ruolo da protagoniste nel panorama d'immigrazione:

donne provenienti dall'Estremo Oriente, dal Centro e Sud America, dai Paesi dell'ex Unione Sovietica. Man mano che si modificano le strutture interne ed esterne alle comunità e società, la donna con il suo corpo entra nelle strade e comincia a ricoprire ruoli nuovi. Paesi che fino qualche anno prima non conoscevano significative migrazioni femminili internazionali, come il Senegal, in cui la migrazione maschile era preponderante e quella femminile avveniva quasi unicamente per ricongiungimento, si trovano incardinati in un nuovo percorso, dettato da molteplici fattori.

In questo lavoro si propone un cambio di prospettiva che pone al centro non solo la donna, ma la dimensione relazionale e ridistributiva in cui la donna migrante è inserita e in cui utilizza i diversi legami, comunitari e sociali per costruire e affrontare la propria quotidianità. Vi è inoltre la necessità di aderire a nuovi paradigmi e a nuove modalità di analisi adottando un punto di vista di genere, perché nel tempo è andata sviluppandosi e consolidandosi un riferimento basato sulla migrazione maschile. Per studiare l'immigrazione femminile che, come alcuni autori hanno sostenuto, è una delle caratteristiche dell'attuale "*era della migrazione"* [Castles, Miller 1998] non possono essere utilizzati gli stessi parametri di riferimento. Questo non significa che negli ultimi vent'anni non ci sia stato un crescente interesse verso l'immigrazione femminile che, al contrario ha visto numerose studiose impegnate in questo campo di ricerca, ma significa cercare di cambiare la prospettiva quando si tratta di analizzare la complessità delle migrazioni, anche per evitare il rischio di ghettizzazione.

Come ricorda Bourdieu [1998: 7] "…essendo tutti inseriti, uomini e donne, nell'oggetto che ci sforziamo di cogliere, abbiamo incorporato, sotto forma di schemi inconsci di percezione e di valutazione, le strutture storiche dell'ordine maschile".

Il dominio maschile [Bourdieu 1998] è una delle chiavi di lettura che servono a comprendere l'esclusione delle donne dai circuiti migratori di primo piano e la loro relegazione ai margini.

Così, per affrontare la dimensione femminile della migrazione, si tende a restare impigliati dentro schemi concettuali inadeguati, non riuscendo spesso a cambiare prospettiva.

"La precedenza universalmente riconosciuta agli uomini si afferma nell'oggettività delle strutture sociali e delle attività produttive e riproduttive, fondate su una divisione sessuale del lavoro di produzione e riproduzione biologica, che riserva all'uomo la

parte migliore, come pure negli schemi immanenti e gli habitus"[1][Bourdieu 1998: 43]. Come avremo modo di osservare nello svolgersi della ricerca, spesso le donne hanno incorporato gli schemi di dominio maschile, considerandoli come naturali, soprattutto perché la forza "dell'ordine maschile si misura dal fatto che non si deve giustificare […] si impone in quanto neutra e non ha bisogno di enunciarsi in discorsi miranti a legittimarla". In questo modo "l'ordine sociale funziona come un'immensa macchina simbolica tendente a ratificare il dominio maschile sul quale essa si fonda"[1998: 18].
Il dominio maschile appare evidente, nelle interviste realizzate, che mostrano un forte squilibrio di genere, ma appare ancora più articolato nelle incrinature femminili che si vengono a creare, a tutto vantaggio dell'uomo. Se nel corso della ricerca, è emerso il ruolo centrale della donna, come cardine della famiglia, questo rischia di restare impigliato all'interno di un contesto sociale e comunitario prevalentemente patriarcale e maschile, accompagnato da una scarsa solidarietà femminile a fronte di una messa in discussione del ruolo maschile (si veda ad esempio la questione della poligamia) e dall'attivarsi di pratiche di resistenza femminile più passive che attive che, invece di mettere in discussione il ruolo maschile, spesso tendono a ratificarlo.
L'utilizzo delle dinamiche di reciprocità e redistribuzione, dall'ambito familiare a quello socioeconomico, permette un'indagine sul terreno della migrazione femminile transnazionale che apre a nuovi percorsi interpretativi.

Penelope e Ulisse in un nuovo paradigma

Gli uomini sono stati per lungo tempo sia attori che ricercatori delle migrazioni, mentre le donne, pur ricoprendo un ruolo fondamentale nel processo e nel progetto migratorio, ne sono sempre state tenute ai margini, se non escluse. La costante rappresentazione, anche storica, è quella dell'uomo che parte e della donna che l'attende a casa. "Penelope che aspetta mentre Ulisse viaggia, i Crociati come figure di virilità/mobilità, i compagni che partono per fare il loro giro in Francia, accolti dalle madri (termine usato per indicare locande e locandiere)" [Green 2002: 105]. La

1 Con habitus Bourdieu definisce un sistema di schemi percettivi, di pensiero e di azione acquisti in maniera duratura e generati da condizioni oggettive, ma che tendono a persistere anche dopo il mutamento di queste condizioni. Secondo Bourdieu, l'habitus è l'elemento centrale della riproduzione sociale e culturale, in quanto capace di generare comportamenti regolari e attesi, che condizionano la vita sociale degli individui in relazione alla loro classe di appartenenza. Si veda in proposito Bourdieu, P., Esquisse d'une théorie de la pratique, Droz, Genève,1972; Id, Le senspratique. Minuit Paris,1980.

mobilità femminile non è una novità, storicamente parlando, ma per lungo tempo è stata relegata ai margini della ricerca, venendo scoperta/riscoperta solo negli ultimi anni, con una nuova e accurata riflessione da parte di numerose autrici e ricercatrici.

Negli anni ’80, il tema principale riguardava l’invisibilità delle donne migranti, denunciata da alcune studiose in particolare Morokvasic [1984] che in diversi articoli riproponeva la scarsa visibilità femminile nelle tematiche legate all’immigrazione.

Il tema attuale della ricerca si concentra invece sulla femminilizzazione dell’immigrazione che, come avevamo già detto in precedenza, viene assunta come una delle caratteristiche della migrazione contemporanea. Alcune autrici sottolineano, al contrario che, nonostante il reale aumento della migrazione femminile negli ultimi anni, la migrazione femminile fosse già prima un fenomeno considerevole, ma costantemente ignorato e mantenuto nell’invisibilità: quindi ci troveremmo difronte più che a una “femminilizzazione della migrazione a una femminilizzazione del discorso sulla migrazione” [Oso Casas 2007: 1]. L’enfasi posta da buona parte della produzione scientifica nell’ultimo decennio, per togliere dall’invisibilità le donne immigrate e rivendicare il loro ruolo di attrici economiche e sociali, ha avuto come conseguenza che il fenomeno della femminilizzazione sia stato percepito in modo più accentuato di quanto realmente mostrino i dati [Oso Casas - Garson 2005]. Si è cominciato dunque a riprendere in considerazione l’emigrazione femminile passata reinterpretandola alla luce di nuove domande, rivedendo a più riprese il concetto di migranti passive. La riscoperta di un passato della migrazione femminile è sia una novità storica che il risultato di nuove domande storiografiche. Non solo la nuova storiografia rimette in discussione l’intera mobilità femminile, ma viene anche rivalutata, sotto un nuovo schema interpretativo, il concetto passivo di “non mobilità” [Brettell 1986]. Se da un lato, infatti, è stato necessario delineare un nuovo profilo delle donne “che partivano”, allo stesso tempo si è rimessa in discussione la figura della donna che “restava”: era proprio lei, infatti, a rendere possibile la migrazione maschile, andando a ricoprirne il ruolo all’interno del circuito domestico e lavorativo.

Infine, passando alla contemporaneità, sempre più autrici si confrontano con le migrazioni autonome femminili, come pioniere del progetto migratorio, che si muovono per motivi economici lasciando spesso la famiglia e provocando incrinature e nuove disposizioni economiche e sociali.

Nello specifico, per quanto riguarda il territorio di riferimento della ricerca (la Regione Friuli Venezia Giulia), l’annuario statistico non riporta quasi nessun dato

suddiviso per genere. Gli unici dati statistici che constano di una ripartizione di genere fanno riferimento al numero di donne emigrate presenti sul territorio (al loro andamento statistico negli anni) o al dato occupazionale, in cui viene evidenziato l'impiego femminile nel settore della cura. E' necessario quindi adottare un nuovo schema ermeneutico, all'interno del quale riflettere adottando altre lenti capaci di leggere nuove configurazioni e in grado di problematizzare nuove situazioni.

L'interesse della maggior parte degli studi (ad eccezione del Cespi[2]) si focalizza sullo studio e sulla conoscenza di alcuni aspetti inerenti le "badanti", la tratta, la condizione della donna islamica nel contesto migratorio, i problemi sanitari, la maternità, le interruzioni delle gravidanze: temi che riflettono l'idea della donna intesa come corpo e per sua natura adibita ai compiti di cura (nell'accezione più ampia del termine).

Poco si conosce invece delle reti transnazionali che le donne muovono, delle circolarità cui danno vita, delle forme d'imprenditoria che inventano, delle riconfigurazioni e i riposizionamenti all'interno della famiglia (qui e là).

In questo lavoro si è cercato di leggere, in una prospettiva di genere, le dinamiche legate ai fenomeni migratori, interrogando direttamente le protagoniste sulla loro esperienza migratoria e sulle relazioni sociali ed economiche che contribuiscono ad attivare e mantenere.

A un'attenta analisi, se si possono individuare identità di motivazioni che portano donne e uomini a migrare, i modi con cui essi affrontano e gestiscono la propria migrazione e i propri ruoli cambiano secondo il genere.

Adottando una prospettiva dall'interno si cercherà quindi, attraverso le narrazioni femminili, di svelare questa complessa trama che lega a più livelli e a più lati il percorso migratorio femminile, nella cui realizzazione vengono attivati reti e legami che si basano principalmente su meccanismi redistributivi e di reciprocità, ma che non si esauriscono con essi.

Nelle relazioni sociali e transnazionali, questa dimensione, non necessariamente collegata alla solidarietà, diventa il nodo centrale per mantenere collegamenti e reti fra le persone e i gruppi di persone. Quello che si cercherà di dimostrare in questo lavoro è il ruolo centrale delle donne all'interno di questi scambi e di questa ridefinizione di reti e relazioni che si mantengono e si sviluppano attraverso spazi economico-sociali.

2 CeSPI: Centro studi di politica internazionale

Foto n.1 luglio 2012: Lucinico, festa delle donne mourides

Viaggio nel multiverso

Questo studio, dunque, vuole essere un lavoro a più mani e a più voci, in cui il campo delimitato di ricerca in senso classico non esiste o meglio si sposta, muta: non si propone di essere uno studio sulle donne senegalesi, ma con le donne senegalesi, in un viaggio fra nonluoghi [Augé 1993], comunità immaginate, collettività interrotte, speranze, miserie, solitudini e ritorni. Un viaggio multidimensionale dove s'incontrano e si costruiscono nuove comunità immaginate [Anderson 2000] su territori lontani, su luoghi antropologici di altri e sempre più su "non luoghi" o luoghi virtuali.
Percorriamo questa strada in cui gli '-scape' di Appadurai [2001] "i cui costrutti prospettici, declinati dalle contingenze storiche linguistiche e politiche, ci permettono di non incappare negli stereotipi di un mondo di relazioni oggettive", di comunità

chiuse, ma al contrario di cercare e conoscere persone, idee, senza per questo fissarle in ruoli, posizioni, rappresentazioni e identità.

Il luogo antropologico, come ricorda Fabietti, [2000: 71] "non è, infatti, più il luogo puro, dove incontrare i nativi, ma un'eventuale tappa di un itinerario più articolato e contaminato". E' un campo destabilizzato e destabilizzante, in cui spesso i non luoghi [Augé 2009] vengono trasformati dagli immigrati in veri e propri luoghi e in cui nuove comunità riempiono di significato spazi che altrimenti ne sarebbero privi. Un campo dunque che si presenta sotto forma di treno, di albergo, di case popolari, di internet, di strade, di feste deterritorializzate, di odori di cucina, di incensi per lenzuola. Un campo senza territorio, delocalizzato, ma anche rilocalizzato nelle diverse forme di località messe in connessione, in cui culture, simboli, persone e idee viaggiano, cambiano e si ridefiniscono dando origine a quello che Fabietti [2000] definisce "il traffico delle culture." Secondo James Clifford [1993], il lavoro sul campo consisterebbe in una serie d'incontri di viaggio, in cui il ricercatore deve abitare nel viaggio, perché le persone che incontra qui vi abitano. Le strade in cui il ricercatore studia e vive, attraversando costantemente un'eterogenea modernità, si muovono anch'esse, incrociandosi ed espandendosi, senza geometrie sicure e rassicuranti, senza rette parallele. Dall'altro, se è vero, come sostengono alcuni autori, che la "costruzione di territori circolari permette agli immigrati di scappare alle ingiunzioni degli Stati-Nazione, è vero anche che l'aggiramento delle pratiche statali non significa il loro affievolimento. Restano sempre come quadro di riferimento" [Odden 2010: 106].

Paradossalmente, infatti, mai come adesso si rischia di restare impigliati nei luoghi che restano addosso, che si trasformano in sabbie mobili da cui non si esce se non si è almeno un po' vincitori. E' il caso per esempio degli immigrati senza permesso di soggiorno, per i quali la condizione di vita si configura come quella di una doppia assenza: impossibilitati a ritornare, bloccati in una diaspora che li condanna per lo stesso fatto di esistere, sono assenti da una società che non li vuole e assenti da una società che non li ha più. Assenti dai dati statistici, dall'assistenza, dal lavoro normale, sono assenti come soggetti, ma presenti in maniera esponenziale nel discorso politico che affida a loro grandi responsabilità di disagio e di malessere. E' anche il caso degli immigrati che dopo anni perdono il lavoro, delle donne lasciate sole, di una popolazione ai margini che resta impigliata fra le diverse località. Gli immigrati, più che in perenne movimento, sembrano incastrati dalle e nelle regole degli Stati, marginalizzati nell'urbanizzazione di classe e inferiorizzati nell'ambito del lavoro, da

cui cercano sfuggire rilocalizzando le proprie pratiche, adattandole al luogo della propria migrazione e contemporaneamente esportando dinamiche e modelli che apprendono. E' in questo intreccio di relazioni, nelle rilocalizzazioni delle pratiche, nella contemporaneità dei discorsi, nella socializzazione del disagio, nella doppia presenza che è l'altra faccia di una doppia assenza, che si tracciano i segni di una nuova migrazione.

La forte crisi economica trasversale a quasi tutti gli Stati, in particolare europei, rende la situazione degli immigrati ancora più precaria e destabilizzante. Gli immigrati scelgono un luogo in cui risiedere, dove poter lavorare e da cui un giorno riuscire a partire per tornare. Ogni migrazione ha le sue specificità, le sue modalità e mette in campo diversi modelli di famiglie transnazionali in cui il legame fra qui e là che sono le coordinate su cui l'immigrato costruisce la propria migrazione. Le famiglie spesso sono lacerate dalle separazioni che rappresentano tuttavia l'unica possibilità di riscatto o di prospettiva per trasformarsi spesso in vere e proprie strategie familiari.

All'interno di questo, il flusso delle rimesse e di beni, parte importante delle migrazioni contemporanee, è parte attiva di questo transnazionalismo e di questa doppia attività dei migranti.

Per capire le differenti dinamiche migratorie è necessario seguire i percorsi individuali all'interno di una prima griglia di riferimento familiare, comunitaria e relazionale e una seconda griglia di riferimento che si appoggi sulla realtà economico sociale dei paesi di provenienza con dei riferimenti diacronici e sincronici sulla situazione dell'area di partenza.

Nel contesto migratorio, le differenze personali, familiari e di gruppo tendono a essere appiattite in generiche bolle di riferimento statistiche, che raramente riescono a cogliere la complessità dei fenomeni che vanno a interpretare.

E' importante delineare dei modelli o tracciare delle convergenze fra le storie delle migrazioni, ma è importante anche leggere le narrazioni individuali, utilizzando griglie interpretative, altrimenti si rischia l'abbuffata di dati senza riuscire a leggerne cause e conseguenze. Le donne, come gli uomini, sono sempre state soggetti in movimento ma oggi assistiamo a un momento storico che non ha precedenti nel passato, in cui diventa sempre più complesso interpretare i fatti sociali e capirne a fondo le dinamiche: il tempo che conoscevamo e che ci rassicurava, pur nelle sue variazioni, è diventato un tempo irriconoscibile scritto su spartiti illeggibili. Come scrive Gilroy, nell'indagare le memorie delle diaspore della collettività nera della Gran Bretagna, "c'è una

temporalità sincopata, un ritmo diverso della vita e dell'essere. Non si riesce mai a mantenere il ritmo giusto. Nel tempo sincopato le storie cancellate vengono recuperate e futuri diversi vengono immaginati"[Gilroy in Clifford 1999: 325]. "La diaspora è un concetto che disturba attivamente la meccanica storica e culturale dell'appartenenza. Una volta spezzata la sequenza dei legami esplicativi fra posto, luogo e coscienza si può anche mettere in crisi il potere del territorio nel determinare l'identità" [Gilroy 2003:36].

Contro ogni pretesa essenzialista, questo lavoro, che pur si rivolge a un gruppo nazionale definito e utilizzando un approccio di genere, si propone di restituire percorsi di vita e narrazioni individuali che, nella loro particolarità e unicità, vanno a costruire e costituire un percorso diasporico comune.

L'essere stata una popolazione schiavizzata, aver subito il colonialismo con la sua dose di brutalità e di danni economici e il post colonialismo con le sue ristrutturazioni del debito non è indifferente nel percorso singolo e collettivo di ogni popolazione. Ogni emigrazione è figlia del proprio contesto e la simbologia e il passato culturale delle terre d'emigrazione si devono confrontare con i risultati delle proprie storie. Come ricorda Gilroy "E' possibile reperire nella produzione culturale diasporica africana una permanente condizione ontologica del dolore, comune denominatore di tutte le espressioni culturali, politiche ed estetiche della diaspora africana". D'altra parte, le terre d'emigrazione, di fronte agli immigrati, rievocano il concetto di Nazione e vi si aggrappa: le politiche xenofobe, sempre forti in Europa, vanno via via costituendo nuove comunità immaginate, fondate su tradizioni immaginate o, per usare un termine caro a Hobsbawm [2002], re-inventate.

Le incertezze sulla stabilità dei confini, sulla voglia di impenetrabilità, messa in discussione costantemente dalla diaspora, hanno condotto verso la ricerca di una sicurezza che si manifesta come sottolinea ancora Gilroy[2003:36] nella "santità della differenza del corpo".

La diaspora di una popolazione porta con sé un immaginario e una costruzione simbolica che sono trapiantati nella nuova terra dando la possibilità, come mai prima d'ora, di realizzare una contemporaneità di eventi, notizie e cambiamenti. Una rete globale che, di fatto, spezza i confini nazionali e genera comunità diasporiche reali e immaginate che, sparse per il mondo, sono comunque sempre connesse: non è più sufficiente rapportarsi a un paradigma di riferimento bilaterale, perché le migrazioni

contemporanee scardinano i vecchi metri di riferimento e conoscono degli andamenti e percorsi completamente inediti.

La contemporaneità e la simultaneità della comunicazione è uno dei tratti caratteristici della migrazione contemporanea cui segue e seguirà sempre con maggiore intensità una generazione di internauti, abituata quindi a confrontarsi sul "non luogo per eccellenza", il mondo della rete. Si può osservare come le migrazioni contemporanee siano contraddistinte come mai in passato da una "nuova forma di oralità" dove anche la forma scritta per la sua nuova attitudine di velocità e sintesi (si pensi a *twitter*, a *facebook* o alle *chat*) diventa sempre più una scrittura che guarda all'oralità. Nessuno invia più lettere, le comunicazioni sono immediate, con immediati riscontri anche se le mail, che pur garantiscono una certa contemporaneità, non sono molto utilizzate, almeno dalle donne intervistate, perché "noi senegalesi amiamo parlare non scrivere [int.n.21 Eva]".

Facebook, *twitter, skype*, *la chat*, gli sms, le mail, le antenne paraboliche hanno la capacità di realizzare una contemporaneità a distanze di migliaia di chilometri.

Ci sono trasmissioni televisive pensate in funzione della comunità diasporica, in particolare femminile, che mettono in comunicazione realtà lontane fra loro (dal Canada, alla Cina, al Sudafrica) in modo da realizzare una comunità immaginata di donne che condividono i medesimi problemi e le stesse aspirazioni. Un prolificare di trasmissioni e anche di video creati e destinati a un nuovo tipo di consumatore televisivo: la popolazione diasporica in cui, soprattutto le donne, socializzano i problemi, ne discutono, utilizzando questo nuovo contenitore globalizzato. Lo spazio identitario di queste nuove "consumatrici" televisive porta anche a una richiesta di trasmissioni dedicate ad esse, diventando un vero e proprio spazio d'incontro.

Lo schermo costituisce, per la dipendenza che ne si ha, un legame cruciale con una realtà comunitaria e nazionale condivisa e condivisibile [Anderson, 1996].

Le riconfigurazioni spazio temporali che gli immigrati pongono in essere ridisegnano la mappa dei luoghi e dei "non luoghi" di incontro e di scambio, realizzando spesso una nuova cartografia, utilizzando nel suo procedere anche materiali inediti.

I luoghi d'incontro degli immigrati vengono caratterizzati o, per meglio dire, ricaratterizzati dalla loro presenza che apporta nuove valenze semantiche. Giardini pubblici, da tempo inutilizzati, sono ormai meta e luogo di incontro per le "badanti" ucraine, mentre capannoni sfitti vengono reinterpretati come luogo sacro e simbolico per celebrare battesimi e matrimoni. Una fra le feste religiose senegalesi più

importanti viene proposta nello spazio fisico della festa della sedia di Manzano, in cui si svolgeva la festa dell'Unità, mentre il Gran Magal viene ricordato nello spazio della stazione marittima di Trieste. La rilocalizzazione dei luoghi è uno dei tratti caratteristici della diaspora: luoghi che avevano perso il loro valore semantico se lo vedono attribuito altrimenti e nello stesso tempo anche i non luoghi [Augé 2000], sempre più caratterizzanti le società contemporanee e globalizzate, vengono riempiti di nuovi significati.

Se attualmente le generazioni immigrate non sono ancora "native" di internet, quelle prossime realizzeranno, attraverso nuovi scenari di connessioni, una realtà in cui forse lo stesso concetto di diaspora perderà di significato. La diffusione non è né globale né totale perché vi sono ancora dei vuoti di connessione e perché una parte di popolazione di fatto ne è esclusa o non ha una grande familiarità. Si prospettano scenari che facciamo difficoltà a gestire, in cui la messa in discussione del concetto Stato-Nazione, la grave crisi economica che sta attraversando l'intero sistema capitalistico e finanziario, la polarizzazione della ricchezza, l'aumento della povertà e i movimenti sociali transnazionali, porterà a grandi mutamenti, a inversioni di tendenze (anche migratorie) che cominciano a riguardare anche chi, fino a qualche anno fa, si sentiva "escluso" dalla povertà e dalle disparità del mondo.

Lo studio nel e del campo femminile concerne più livelli d'indagine, partendo comunque dal presupposto foucaultiano che le relazioni vanno studiate come posizioni di potere, di forza e di ruoli. Come Sayad [2002] sostiene che sul corpo dell'immigrato vengono iscritti i rapporti di forza fra gli Stati, così sul corpo della donna vengono iscritti i rapporti di forza interni alle famiglie, alle comunità, mentre gli Stati utilizzano la metafora del corpo femminile nella propria discussione sulla modernità [Salih 2008].

Le donne, come abbiamo già ricordato, sono entrate con fatica negli studi sulle migrazioni: eppure la presenza femminile sta cambiando il volto della migrazione in generale e anche gli assetti all'interno delle proprie società. Il riferimento domestico è scardinato, le famiglie si reinventano, i ruoli s'invertono, faticano a ricollocarsi, le pratiche cambiano. Restituire la complessità di queste molteplici dinamiche attraverso il colloquio, l'osservazione, le interviste è il compito principale di questo lavoro di ricerca.

Il leone della Teranga

Il Senegal conta circa tredici milioni di abitanti, due dei quali residenti all'estero: se da un lato può essere considerato uno dei principali paesi d'emigrazione dall'Africa verso l'Europa, dall'altro rappresenta una meta di destinazione per le nazioni confinanti e una meta di transito verso l'Europa. La sua storia recente è stata fortemente influenzata dalle dinamiche migratorie che hanno avuto conseguenze su una pluralità di settori da quelli culturali a quelli economico-sociali: le migrazioni possono essere considerate come uno degli elementi costitutivi l'identità del Senegal contemporaneo, alla cui origine stanno diversi fattori.

Il contesto urbano è caratterizzato da una forte crescita della disoccupazione, della povertà e della precarietà. In ambito rurale, invece, la degradazione generalizzata delle condizioni di vita, costituisce per sé un fattore repulsivo che spinge la maggioranza dei giovani a partire. La crisi dell'agricoltura dovuta alla siccità, alla mancanza di materiali agricoli e alla bassa produttività di questi, al rincaro del prezzo dei concimi e alla caduta dei prezzi dei prodotti quali il cotone e l'arachide, non lascia molte possibilità ai giovani.

La presenza dei primi migranti in Europa risale all'epoca della prima e soprattutto della seconda guerra mondiale, quando un numero importante di senegalesi fu reclutato dalla Francia per combattere contro la Germania nazista e una parte di essi restò in Europa alla fine della guerra. La storia di alcuni di questi fucilieri è narrata nel film *Campo Thiaroye* dello scrittore e regista senegalese Ousmane Sembene[3]. Dalla fine degli anni '50, si assiste a quella che potremmo definire la prima fase della migrazione internazionale senegalese, che vede il suo bacino di reclutamento nella valle del fiume Senegal, organizzato in flussi su base etnica e familiare: un'immigrazione maschile temporanea, basata sul sistema della noria[4], che permetteva

3 Dopo aver combattuto con i francesi in vari fronti della seconda guerra mondiale un centinaio di fanti soprattutto senegalesi, vengono rimpatriati. Nel campo di transito Thiaroye, vicino Dakar, scoprono che il salario pattuito non verrà pagato per intero. Si ribellano, prendono in ostaggio il comandante francese del campo, poi giungono a un accordo: otterranno tutto quello che era stato promesso. I soldati africani rilasciano l'alto ufficiale e la sera festeggiano quella piccola, grande vittoria. Poche ore dopo vengono sorpresi nel sonno e massacrati dalle truppe francesi.

4 Il termine Noria deriva da una pratica di irrigazione usata dagli arabi che consisteva nell'andirivieni di piccole ceste in successione ed è stato utilizzato nello studio delle migrazioni per la prima volta da Robert Montagne nel 1954 nell'ambito delle ricerche sull'immigrazione algerina in Francia.

al migrante, dopo qualche anno, di ritornare definitivamente in Senegal, per essere sostituito da un parente che a sua volta diventava il nuovo referente all'estero della famiglia. A differenza di altri Paesi africani, in cui l'emigrazione internazionale rappresentava principalmente un movimento di popolazioni dalla campagna verso l'estero [Konat], l'immigrazione senegalese fin quasi dall'inizio ha coinvolto sia le campagne che le città.

Le mete privilegiate dagli emigranti senegalesi, in questo periodo, sono la Francia e alcuni Paesi dell'Africa, come il Gabon e la Costa d'Avorio, con un crescente bisogno di manodopera e Paesi come il Sudafrica, la Libia o lo Zaire divenuti centri petroliferi e diamantiferi.

La Francia, in particolare, viene scelta per i legami coloniali, per la facilità linguistica, dal momento che il francese è la lingua ufficiale, per le condizioni d'ingresso particolarmente vantaggiose e per la necessità di manodopera che una Francia, uscita dal conflitto mondiale e in piena espansione, richiedeva. A metà degli anni Settanta iniziano i primi ricongiungimenti familiari e le prime presenze senegalesi femminili, che contribuiscono a trasformare la migrazione da temporanea a definitiva o di lungo periodo. Sempre nello stesso periodo, l'emigrazione senegalese subisce un notevole rallentamento, dovuto da un lato alle espulsioni di massa e alle congiunture economiche sfavorevoli all'interno dei principali paesi di destinazione africani, dall'altro al processo di chiusura delle frontiere deciso dalla Francia in concomitanza della crisi petrolifera, dell'arresto dell'economia e dell'eccedenza di manodopera. A causa dell'inasprimento delle procedure di accesso alla Francia e della situazione congiunturale dei paesi africani, comincia a svilupparsi un'emigrazione diretta principalmente ad altre destinazioni come i paesi dell'Europa del Sud (Spagna e Italia) e gli Stati Uniti d'America. E' solo alla fine degli anni '80, che si assiste a una prima migrazione femminile.

In questo periodo la crisi economica si acuisce e cominciano ad apparire sulla scena migratoria nuove figure chiamate di "seconda generazione", provenienti dal bacino arachidiero, in prevalenza wolof, e appartenenti alla confraternita mouride. Attualmente, gli i senegalesi provengono da quasi tutte le regioni del Paese, con una predominanza della zona centro ovest e delle *banlieues* delle grandi città.

L'immigrazione senegalese

L'immigrazione senegalese in Europa conosce tre fasi temporalmente distinte che determinano tipi di migrazioni diverse verso le tre principali mete di destinazione: Francia, Spagna e Italia. Sulla base dell'inchiesta MAFE-Senegal[5] in Europa, svolta su un campione di duecento senegalesi per ogni Paese di destinazione, sono state tracciate alcune differenze temporali e sostanziali fra le migrazioni nei tre paese di riferimento. Dai dati emerge una prima differenza sulla ripartizione per genere, che vede la Francia, caratterizzata da una lunga tradizione migratoria, conoscere una sostanziale parità numerica fra uomini e donne, mentre l'Italia e la Spagna, si vedono configurati come Paesi caratterizzati da una migrazione prettamente maschile. Se in Francia, la percentuale delle donne sul totale della popolazione senegalese è stimata intorno al 50%, in Italia e in Spagna si attesta all'incirca al 20% del totale.

Fra gli Stati, inoltre, vi sono delle differenze sostanziali sulla composizione "etnico-religiosa", che dipende dall' origine geografica e sociale, dalle attività economiche, ma anche dal disequilibrio di genere. Se in Francia e Spagna si assiste ad un sostanziale equilibrio fra le varie etnie presenti, in Italia quasi l'80% sono wolof, con una presenza preponderante degli appartenenti alla confraternita mouride (come già rilevato da Schmidt di Friedberg). In Spagna, più della metà dei senegalesi sono wolof, ma solo un terzo di essi è legato al muridismo.

Per quanto riguarda la provenienza, anche in questo caso, i risultati sono diversi a seconda del Paese di riferimento: in Italia, infatti, c'è una netta prevalenza di persone provenienti dalla regione di Dakar, senza distinzione di genere. In Spagna, al contrario, esiste una differenza determinata dal genere: la metà delle senegalesi, infatti, sono originarie della regione di Dakar mentre, per quanto riguarda gli uomini, la percentuale scende al 26%, come per la Francia.

La migrazione senegalese in Italia parte nei primi anni '80, proveniendo inizialmente dalla Francia e più tardi direttamente dal Senegal. Mentre l'immigrazione diretta verso la Francia, proveniva principalmente dalla valle del fiume Senegal, la *conquista* del territorio italiano ha visto come protagonisti i *Modou-Modou*, termine che in origine

5 González-Ferrer, A Kraus, E.Migrantessenegaleses en Francia, Italia y España: primerosresultados de la encuesta MAFE-Senegal en Europa(ARI),RealInsitutoElcanohttp://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/zonas_es/demografia+y+poblacion/ari8-2012.

indicava, con accezione negativa, i migranti internazionali di etnia wolof, provenienti dalla campagna e appartenenti alla confraternita mouride.

I primi migranti senegalesi, che intraprendevano la strada verso l'Italia, consideravano il loro nuovo paese di accoglienza nient'altro che una destinazione provvisoria, un passo nel percorso che li avrebbe condotti in Francia, meta ormai difficile a causa della chiusura delle frontiere. Questa prima migrazione era diretta soprattutto in Campania o in Lombardia, e solo in seguito si era indirizzata verso il Lazio e le isole [Campus Mottura Perrone 1992-Riccio 2008].

Nel giro di pochi anni, l'Italia divenne una fra le meta prescelte dai senegalesi e conobbe una forte crescita in concomitanza con la prima sanatoria italiana.

Fino a quel momento, l'Italia aveva conosciuto solo un'immigrazione interna dal Sud e dall'Est della penisola verso il triangolo industriale, un'immigrazione che potremmo definire figlia dell'epoca industriale. Come diversi autori [Ambrosini, Pugliese, Riccio] hanno invece sottolineato, l'immigrazione internazionale si caratterizzerebbe come un fatto post-industriale. Pugliese rileva, infatti, come i cambiamenti sociali, che sono attribuiti mediaticamente e socialmente agli immigrati, siano invece legati al quadro economico e para-economico dell'Italia, in cui gli immigrati si sono inseriti. Si confondono cause e conseguenze: i cambiamenti sociali non sono conseguenza dell'emigrazione di massa dai paesi del Sud del mondo, ma sono dovuti al quadro economico entro il quale sono avvenuti. Non è, infatti, di secondaria importanza il ruolo del settore terziario e dell'economia informale nel definire questo nuovo tipo di manodopera. Questa prima immigrazione, dunque, è caratterizzata da una forte presenza di giovani uomini, con un livello di studio medio basso, sposati e con figli, che lasciavano la propria famiglia in Senegal.

Le informatrici hanno tracciato un quadro preciso dei primi migranti senegalesi in Italia.

A emigrare erano quelli che non avevano studiato, quelli che facevano dei commerci o chi cercava fortuna perché, da noi si dice che chi non ha studiato può viaggiare perché impara dal viaggio quello che non ha imparato a scuola"[Int.n.1 M.S.].

Chi aveva studiato, invece, cercava di indirizzare la propria migrazione verso Paesi in cui il proprio titolo di studio venisse riconosciuto o che comunque offrisse delle

possibilità di migliorare la propria posizione economica. In Italia si perdeva almeno un anno per imparare la lingua.

Poi i primi emigranti hanno cominciato a rientrare, analfabeti o semianalfabeti che tornavano pieni di regali e di soldi. Noi vedevamo e dicevamo, ma come io che ho studiato sono qui a faticare ad arrivare alla fine del mese e loro invece che stanno tre mesi tornano pieni di soldi [int.n.1. M.S].

Comincia quindi a cambiare anche la percezione comune dell'emigrazione che da selettiva comincia a diventare un sogno collettivo. Gli anni '90 segnano l'arrivo dei primi studenti: l'immigrazione senegalese diventa più consistente e si sposta verso nord, in particolare verso Toscana e Lombardia. Dal 1987 al 1990, la popolazione senegalese regolarmente soggiornante in Italia quintuplica il proprio numero, passando da meno di 6.000 a più di 25.000 nel 1990, in corrispondenza della prima sanatoria [tab.1].

Tab.1 Presenza senegalese in Italia 1987- 1999

1987	**5719**
1989	8189
1990	25268
1991	27119
1992	27572
1993	26368
1994	24615
1995	23953
1996	31870
1997	34831
1998	35897
1999	37413

Fonte: Dossier statistico Immigrazione Caritas/Migrantes. Elaborazione su dati del Ministero dell'Interno

La legge Martelli (L.39/90) oltre a prevedere una sanatoria, introduce una regolamentazione all'ingresso degli immigrati, cercando di armonizzare la legislazione in materia fino ad allora molto dispersiva e confusa. Come conseguenza dell'adesione dell'Italia al trattato di Schengen, viene introdotta l'obbligatorietà del visto nei confronti di numerosi Paesi, fra i quali il Senegal che ha, fra l'altro, l'effetto di

stabilizzare la presenza degli immigrati in Italia e di cambiare la prospettiva migratoria.

La migrazione senegalese, dagli anni '90, comincia a rivolgersi sempre più verso il Nord, verso la zona dal triangolo industriale o verso il Nord-Est, alla ricerca di un contratto di lavoro, condizione necessaria per regolarizzare la propria condizione. In questo periodo la presenza di donne è ancora molto limitata e il ricongiungimento familiare non è ancora molto utilizzato.

E' un periodo in cui probabilmente sono (paradossalmente)più presenti donne che hanno intrapreso una migrazione autonoma, piuttosto che donne ricongiunte: si tratta di un numero limitato di donne commercianti, di studentesse o di donne particolarmente intraprendenti.Non avendo statistiche a disposizione sulla presenza delle donne senegalesi per affermare questo, rimane una pura congettura basata su un numero molto limitato di interviste. Fra 1995 e il 1996, in seguito a una nuova sanatoria, vengono regolarizzati dieci mila senegalesi. Negli anni successivi, il flusso d'entrata rimane costante, ma è la tipologia di migrazione che conosce dei cambiamenti importanti: infatti, si assiste sempre più a un'immigrazione di lunga durata che ha, fra le conseguenze, l'entrata in scena di una migrazione femminile sempre più consistente, spesso a seguito di ricongiungimento familiare ma anche, in maniera più consistente di prima, autonoma. In otto anni, dal 2002 al 2008, la presenza di donne senegalesi triplica, passando da meno di seimila presenze a quasi ventimila.

Tab.2 Popolazione senegalese per sesso residente in Italia 2002-2010

Anno	**Maschi**	**Femmine**	**Totale**
2002	37.204	5.567	42.771
2003	46.478	7.108	53.586
2004	45.350	8.591	53.941
2005	47.414	9.687	57.101
2006	48.984	10.873	59.857
2007	50.503	12.117	62.620
2008	53.125	14.385	67.510
2009	55.693	16.925	72.618
2010	61.242	19.747	80.989

Fonte: dati Istat 2011

Sono dati che vanno letti sulla base delle trasformazioni economiche, sociali e culturali che il Senegal stava attraversando in quel periodo e che si proiettano in nuove forme d'emigrazione. Confrontando i dati sulla presenza femminile senegalese con i dati di provenienza di donne di altri paesi dell'Africa sub Sahariana, si nota come quella senegalese sia in una delle comunità con il minor numero di donne immigrate, sia in percentuale che in termini assoluti: per fare un confronto, le nigeriane rappresentano più della metà, le ghanesi quasi la metà e per le altre nazionalità, seppur con numeri minori, il tasso femminile è in ogni caso più consistenti[tab.3].

Tab.3 Popolazione residente in Italia per nazionalità e sesso al 31.12.2010

Paese	Maschi	Femmine	Totale
Senegal	61.242	19.747	80.989
Nigeria	24.549	29.064	53.613
Ghana	26.943	19.947	46.890
Costa d'Avorio	12.510	10.155	22.665
Burkina F	8.403	4.648	13.051
Capov.	1.331	3.270	4.601
Togo	2.854	1.568	4.422
Guinea	2.133	1.227	3.360
Benin	1.512	1.022	2.534
Liberia	1.856	331	2.187
Sierra Leone	785	549	1.334
Mali	816	447	1.263
Niger	544	587	1.131
Gambia	775	258	1.033
Mauritania	480	208	688
Guinea	291	189	480
TOTALE ZONA	147.024	93.217	240.241

Fonte: dati Istat 2011

La popolazione senegalese in Italia non è distribuita in maniera omogenea sul territorio nazionale, ma si concentra in alcune aree regionali e provinciali. La Lombardia, Veneto, Emilia Romagna e Toscana sono, infatti, le mete privilegiate dell'immigrazione senegalese regolare. In particolare la Lombardia, con più di

trentamila presenze, “ospita” un terzo della popolazione senegalese regolarmente soggiornante

La congiuntura economica attuale potrebbe avere delle forti ripercussioni che già s'incominciano a scorgere, ma non sono ancora evidenti.
La crescita esponenziale degli immigrati negli ultimi dieci anni potrebbe essere destinata a conoscere una battuta d'arresto. A tutt'oggi non possiamo ancora parlare d’inversione di tendenza, anche perché, come vedremo in seguito, il flusso migratorio quando è avviato non sempre è collegato alle dinamiche effettive del mercato del lavoro, ma segue anche altre strade che rendono spesso incomprensibile il motivo e il prolungarsi dell’emigrazione in un determinato paese. Infatti, in una situazione di crisi ormai conclamata nel biennio 2009-2011 si è registrato un nuovo ingresso di circa dieci mila senegalesi. In Friuli Venezia Giulia, secondo i dati forniti dall'Ires, a fronte di una crescita di immigrati nel biennio 2007-2009 di 22.000 unità (+ 31,1% rispetto al biennio precedente) nel biennio 2009-2011 vi è stato un aumento di soli 10.000 nuovi residenti. Probabilmente il biennio in corso registrerà un ulteriore battuta d'arresto.
I due grafici che seguono mostrano l’evoluzione numerica regione per regione della presenza senegalese sul territorio fra il 2002 e il 2010. [tab 4 e tab.5], in cui si conferma la preferenza accordata dai senegalesi alla Lombardia e in cui si evidenzia il netto aumento femminile rispetto a quello maschile, pur attestandosi sempre su dati percentuali molto bassi.

Tab.4 Ripartizione territoriale al 31.12.2002

Regione	Maschi	Femmine	Totale
Piemonte	2.266	479	2.745
Valle Aosta	2	1	3
Liguria	643	109	752
Lombardia	12.023	2.342	14.365
TrentinoAA	253	66	319
Veneto	4.247	818	5.065
FVG	372	83	455
EmiliaRom	3.951	596	4.547
Marche	958	138	1.096
Umbria	37	10	47
Lazio	427	134	561
Campania	513	55	568
Abruzzo	238	40	278
Molise	2	0	2
Puglia	548	95	643
Basilicata	2	2	4
Calabria	342	49	391
Sicilia	441	37	478
Sardegna	1088	129	1217

Fonte: dati Istat

Tab.5 Ripartizione territoriale 31.12.2010

Regione	Maschi	Femmine	Totale
Piemonte	4.418	1.507	5.925
Valle d'Aosta	20	17	37
Liguria	1.445	364	1.809
Lombardia	22.323	8.433	30.756
Trentino Alto Adige	448	138	586
Veneto	6.590	2.494	9.084
FVG	720	251	971
Emilia Romagna	7.535	2.218	9.753
Marche	1.976	631	2.607
Toscana	6.958	1.734	8.692
Umbria	86	42	128
Lazio	1.099	311	1.410
Campania	1.546	280	1.826
Abruzzo	1.109	268	1.377
Molise	27	14	41
Puglia	1.421	338	1.759
Basilicata	15	12	27
Calabria	457	122	579
Sicilia	676	159	835
Sardegna	2.372	414	2.787

Fonte: Dati Istat

Anche in Friuli Venezia Giulia, la popolazione femminile senegalese è triplicata negli ultimi anni mentre quella maschile è raddoppiata. In questi ultimi tre anni, alcune donne intervistate sono rientrate in Senegal, mentre altre sono arrivate. Il saldo dunque resta invariato, ma evidenzia una serie di mutamenti e cambiamenti possibili.

Irregolari

L'immigrazione irregolare è un fenomeno che ha caratterizzato l'emigrazione senegalese fin dall'inizio. Durante gli anni '70, le migrazioni provenienti dalla valle del fiume Senegal hanno amplificato il fenomeno, creando dei dispositivi di accompagnamento e d'inquadramento dei migranti, utilizzando i così detti *passeurs*, sia durante il tragitto sia nel paese di destinazione. L'inasprimento delle politiche migratorie dei paesi di transito e di arrivo e le condizioni di vita sempre più precarie hanno avuto come conseguenza un cambiamento della migrazione clandestina, che negli anni si è trasformata in un fenomeno largamente diffuso e sempre più rischioso: una migrazione disperata attraverso il deserto o, peggio, attraversando l'oceano, su imbarcazioni di fortuna. I primi migranti irregolari cercavano di attraversare la frontiera tra Marocco e Spagna, dopo aver attraversato il deserto; qualcun altro, invece, tentava l'itinerario marittimo partendo dalla Mauritania. In seguito all'intensificarsi dei controlli, i migranti hanno scelto nuovi punti di partenza alla volta della Spagna: le coste del Senegal, della Gambia e della Guinea erano considerate più sicure perché meno sorvegliate rispetto a quelle marocchine e mauritane e, con l'andare del tempo, sono divenute il punto di partenza dell'immigrazione irregolare. Questa nuova rotta congiunge direttamente le coste dell'Africa occidentale con le Isole Canarie, distanti diversi chilometri dal Senegal. Gli itinerari non sono fissi e cambiano costantemente secondo le circostanze. I giovani poco scolarizzati, i disoccupati o occupati all'interno di un'economia informale, costituiscono il bacino d'utenza della migrazione clandestina. D'altro canto, nei territori meta d'immigrazione, è presente e attivo un indotto pronto a recepire questo tipo di manodopera invisibile. In particolare, nelle economie di Stati come l'Italia o la Spagna, è presente un tessuto composto da settori formali e soprattutto informali che vivono e prosperano grazie alla manodopera immigrata e clandestina, di fatto tollerata dai diversi governi. (Si pensi alla raccolta dei pomodori in Italia o gli *invernaderos*[6] in Spagna).

Intorno all'organizzazione dei viaggi così detti clandestini, ruota un complesso sistema di attori e di indotti economici particolarmente redditizi. A spingere i giovani disoccupati sulla strada dell'emigrazione a volte sono le stesse famiglie e, in molti casi

6 Gli invernaderos sono delle enormi serre che si trovano nel Sud della Spagna, in particolare nell'Almeria e che sono destinate alla coltivazione di ortaggi fuori stagione.

le madri, che reperiscono fondi per finanziare i viaggi. Contemporaneamente alla luce delle innumerevoli morti in mare o nel deserto si è andata sviluppando una maggiore consapevolezza dei rischi e delle effettive opportunità che ha spinto soprattutto le madri a creare delle reti anti migrazione clandestina a tutela dei loro figli.

La crisi ha forti ripercussioni in diversi settori e anche l'emigrazione clandestina sta conoscendo un'inversione di tendenza. Secondo alcuni dati, nei primi tre mesi del 2010, solo due imbarcazioni provenienti dal continente africano hanno raggiunto le Isole Canarie, un numero molto lontano se confrontato alle trentamila persone sbarcate nel 2006 [Odden 2010: 98].

Al contrario degli uomini, le donne senegalesi, per diversi anni, sono state escluse da percorsi miratori illegali, intesi come viaggi. Solitamente ad affrontare il dramma del deserto o la navigazione sempre più pericolosa, erano uomini, soprattutto giovani o donne provenienti da altre aree dell'Africa Subsahariana. Le donne senegalesi emigravano di solito in modo regolare, spesso con il visto turistico per poi fermarsi nel Paese d'emigrazione e vivere, solo in seguito, in una condizione illegale. Pur restando una prerogativa degli uomini, negli ultimi anni, le donne hanno incominciato anch'esse a essere inserite nei percorsi migratori illegali.

Si tratta indubbiamente di una realtà minoritaria, che riguarda donne che vivono in situazioni di marginalità e di esclusione: in particolare donne divorziate o vedove, che non dispongono di una rete di riferimento e decidono di affrontare il viaggio a rischio della vita.

Secondo uno studio svolto a Dakar [Sakho Dial: Carim 2010][7]e nella sua *banlieue* (in siti caratterizzati da una forte prevalenza migratoria: Thiaroye, Rufisque, Yoff e Yarakh) su ventiquattro donne, rientrate in Senegal dopo un'esperienza di clandestinità, la maggior parte di esse non disponeva o non era riuscita ad attivare le proprie reti di riferimento per scongiurare il viaggio o per poter arrivare in modo legale in Europa. Intervistate sui motivi che le avessero spinte a intraprendere un percorso, rivelatosi poi fallimentare, esse indicavano la solitudine rispetto a un contesto familiare, la presenza di figli piccoli e la mancanza di una figura maschile.

Non avevamo nulla e mia mamma era molto stanca: vendeva delle frittelle per mantenerci. Mio marito era morto nel deserto in Marocco tentando di raggiungere l'Europa. Io ho fatto la domestica per tre

7 Sull'argomento si veda Sakho, P. Dial, F.B.migration clandestine féminine: Etude de cas de Dakar et de sa banlieue, in Carim – AS-2010/56. Degli stessi autori: Migration et genreauSénégal 2011/10 (Sériesurgenre et migration) et Cadre général des migrations sénégalaises 2010/73. Riferimento sito. www.carim.org

anni e con i miei risparmi mi sono detta, potrei tentare di andare in Spagna, così potrei aiutare mia madre [Sakho Dial 2010:4].

Di estrazione sociale molto bassa, senza alcun sostegno e senza un reddito fisso, ma soprattutto senza reti parentali solide da attivare, queste donne hanno intrapreso una migrazione solitaria che nei casi presi in considerazione non ha avuto un esito positivo, costringendole, a rientrare in Senegal. L'emigrazione femminile clandestina non è molto frequente e queste donne rappresentano sicuramente una minoranza all'interno della migrazione femminile: la capacità e la possibilità di attivare, utilizzare e riprendere reti parentali, amicali e comunitarie rientra fra le principali strategie di migrazione femminile autonoma per minimizzare al massimo i rischi che, una donna migrante senza punti di riferimento, correrebbe. Fra le donne intervistate nel corso di questi tre anni, diverse sono vissute in modo illegale sul territorio ma, come vedremo nei prossimi capitoli, nessuna di esse è entrata in Europa in modo illegale. Al contrario, la maggioranza afferma che le donne senegalesi non partono mai su imbarcazioni di fortuna e non seguono mai rotte pericolose del deserto, ma cercano sempre di poter raggiungere l'Europa con mezzi legali,spesso con visti turistici: l'irregolarità solitamente subentra dopo l'arrivo, non con il viaggio.

L'immigrazione senegalese in Friuli Venezia Giulia

Il Friuli Venezia Giulia da diversi anni è implicato nelle diverse dinamiche migratorie che l'hanno portata a essere una delle regioni italiane a più forte incidenza di immigrati sulla popolazione locale. Il Friuli Venezia Giulia, data anche la sua posizione geografica, ha conosciuto una forte immigrazione proveniente dall'Europa in particolare dell'Est, (il 68,9% della popolazione immigrata, contro il 53,6% a livello italiano) [Annuario Statistico dell'immigrazione 2011 Rafvg].

In Regione risiedono stranieri provenienti da 154 diversi Paesi: le prime tre cittadinanze sono la Romania, Paese di nuova adesione all'UE, l'Albania e la Serbia che insieme ai cittadini provenienti da Ghana e Croazia rappresentano la metà della popolazione straniera residente sul territorio. Per quanto riguarda i cittadini di paesi extra europei, (il 30% della popolazione straniera), ghanesi, bengalesi, marocchini e

cinesi sono le nazionalità più numerose. I ghanesi[8](con 4.997 presenze) sono la nazionalità più numerosa proveniente dall'Africa subsahariana in Fvg, in particolare nelle province di Udine e Trieste: questo dato si discosta dalle statistiche nazionali, che vedono i senegalesi come la nazionalità africana più rappresentata sul territorio.

Nel periodo 2002-2009, la Regione ha registrato un aumento della popolazione immigrata pari al 131,6% [Dossier Caritas 2010: 466],una fra le crescite più basse fra le regioni italiane.

Tab.6 Al 31 dicembre Soggiornanti stranieri in FVG. Prime venti nazionalità

Nazionalità	Maschi	Femmine	Totale
Romania	9.060	10.604	19.664
Albania	6.737	6.351	13.088
Serbia	4.815	4.248	9.063
Ghana	2.826	2.164	4.990
Ucraina	898	3.800	4.698
Croazia	2.635	1.910	4.545
Marocco	2.320	1.929	4.249
Bosnia Erz.	2.320	1.637	3.957
Macedonia	2.004	1.510	3.514
Bangladesh	1.919	1.095	3.014
Cina	1.490	1.409	2.899
Moldova	770	1.538	2.308
India	1.381	913	2.294
Kosovo	1119	785	1904
Polonia	580	1.103	1.683
Slovenia	716	561	1.277
Tunisia	842	410	1.252
Colombia	463	776	1.239
Algeria	647	462	1.109
Nigeria	483	540	1.023
Senegal	720	251	971

Fonte:dati Istat

8 Sul tema si veda Altin, R. 2004 *L'identità mediata, Etnografia delle comunicazioni di diaspora: i ghanesi del Friuli Venezia Giulia*, Forum, Udine.

La situazione nel Friuli Venezia Giulia è molto cambiata negli ultimi dieci anni. Da un punto di vista produttivo, la regione è attraversata da una forte crisi delle piccole medie imprese, sbocco privilegiato per la manodopera straniera.

Se nel 2000, il Friuli Venezia Giulia rappresentava la seconda regione italiana dopo il Lazio per incidenza straniera sulla popolazione italiana (con una crescita stimata intorno al 15%), attirata soprattutto dalla forte richiesta di manodopera proveniente dal settore industriale, secondo i dati Caritas, il saldo al 2009 fa registrare una crescita del 6%, una fra le più basse d'Italia. Per dare la dimensione del fenomeno, basti pensare che nel 2000 le organizzazioni dei datori di lavoro sottolineavano con insistenza le carenze strutturali di manodopera e chiedevano a gran voce alle istituzioni politiche un ampliamento dei flussi d'ingresso [Altin 2003:15].

Oggi al contrario si assiste a una congiuntura inaspettata, in cui molte aziende sono costrette a chiudere o a ridurre il personale: in particolare, il mondo delle piccole imprese ha subito un forte contraccolpo, che ricade sulla popolazione immigrata impegnata nei settori dell'industria e del commercio.

La presenza dei senegalesi è distribuita su tutto il territorio regionale con delle concentrazioni maggiori nei capoluoghi di provincia o in alcuni comuni, in particolare quello di Trieste. A Trieste, infatti, si registra il più alto numero di immigrati senegalesi di tutta la regione (una fra le 15 nazionalità più presenti), mentre le donne rappresentano meno del 20% dei soggiornanti.

La tabella seguente evidenzia i luoghi di residenza dei cittadini senegalesi e le variazioni rispetto al 2009. La migrazione senegalese nella provincia di Trieste è più composita rispetto a quella della provincia di Udine. Su 246 uomini, sono infatti presenti solo 41 donne, mentre nella provincia di Udine su 150 uomini vi sono 71 donne. Questi dati, insieme all’analisi etnografica dei contesti, restituiscono l’idea di una situazione familiare più stabile nell’udinese (sono presenti molti più nuclei familiari) che in provincia di Trieste dove vi è una presenza consistente di giovani soli, spesso in condizione irregolare.

Tab. 7 Residenze senegalesi per Provincia e per comune anno 2010

Luogo	Maschi	Femmine	Totale
Trieste	246	41	287
ProvGorizia	109	38	147
Gorizia	39	10	49
Gradisca	17	4	21
Monfalcone	27	11	38
RonchiLeg.	12	5	17
Prov. Pn	215	101	316
Pordenone	16	7	23
Azzano X	14	5	19
Brugnera	10	5	15
Chions	19	11	30
Fontanaf.	30	21	51
Sacile	59	27	86
Spilimbergo	7	7	14
Prov. Udine	150	71	221
Udine	81	33	114
Manzano	18	12	30
Tavagnacco	9	5	14

Fonte: elaborazione propria su dati Istat

Tab. 8 Residenze senegalesi per Provincia e per comune anno 2009

Luogo	Maschi	Femmine	Totale
Trieste	193	27	220
Prov. Gorizia	92	35	127
Gorizia	34	10	44
Gradisca	14	3	17
Monfalcone	23	11	34
Ronchi Leg	11	9	20
Prov. Pn	208	88	296
Pordenone	13	6	19
Azzano X	13	5	18
Brugnera	9	4	13
Chions	18	10	28
Fontanaf.	26	14	40
Sacile	58	25	83
Spilimbergo	7	8	15
Prov. Udine	151	75	226
Udine	80	36	116
Manzano	16	12	28
Tavagnacco	13	7	20

Fonte: Dati Istat 2009-2010

Le narrazioni, che rappresentano l'ossatura di questo lavoro di ricerca e che rimandano a esperienze e storie personali uniche, hanno bisogno di essere inserite all'interno di griglie interpretative per tracciare dei profili sintetici e trovare dei comuni denominatori. La scelta di una località definita si è resa necessaria per il tipo d'indagine che si voleva affrontare, per non correre il rischio di allargare troppo l'orizzonte di riferimento. Si è anche resa necessaria perché, come vedremo, dietro la scelta di emigrare in questa regione, in particolare per le donne autonome, si nascondono lunghi percorsi migratori, fatti di precarietà e d'instabilità lavorativa, che a detta delle interessate, sono terminate con l'arrivo in Friuli.

La scelta della località in cui realizzare la propria migrazione è fondamentale com'è fondamentale il percorso personale, familiare e comunitario. Il compito quindi è quello di tracciare delle linee comuni che tengano conto della località in cui sono inserite, ma con riferimento a uno spazio transnazionale.

Le donne senegalesi residenti regolarmente in Friuli Venezia Giulia sono 251, dato che comprende anche le figlie, che non rientrano nel campione di ricerca. Il numero approssimativo di donne immigrate quindi potrebbe essere di circa 130-140 donne.
Il restante rappresenta appunto la seconda generazione femminile, che meriterebbe uno studio apposito. Sul numero totale delle donne residenti, abbiamo preso in considerazione un campione di una cinquantina di donne, la maggior parte delle quali residente fra Udine e Gorizia. Una decina sono le donne intervistate della provincia di Trieste e solamente tre nella provincia di Pordenone. La scelta del campione di riferimento è dipesa dalla possibilità o meno di riuscire a prendere contatto con le donne e alla disponibilità delle stesse di essere intervistate. Per quanto riguarda il territorio pordenonese, infatti, ho trovato notevoli difficoltà a trovare dei contatti e, quando li ho trovati, riguardavano due donne che non avevano rapporti con le donne del territorio (per lo più residenti a Sacile). In generale, mentre si può osservare un'asse femminile che lega le tre province di Udine Gorizia e Trieste, la realtà pordenonese sembra a se stante, attratta probabilmente dall'area veneta (La maggioranza delle senegalesi si trovano a Sacile, uno degli ultimi paesi del Fvg prima di entrare in Veneto).

Indice della ricerca

Il lavoro di ricerca è composto da cinque capitoli, che mettono in rilievo, all'interno di specifiche tematiche, la riarticolazione delle pratiche che le donne mettono in campo nella realizzazione della propria migrazione, riattivando e mantenendo gli strumenti della reciprocità e dei circuiti redistributivi. Si cercherà di dimostrare come la quotidianità della migrazione femminile senegalese sia fortemente condizionata dall'utilizzo di questi strumenti , già esitenti nel contesto di partenza, ma riarticolati in modo innovativo nella realtà migratoria e transnazionale.

Nel primo capitolo, dopo aver dato conto dei metodi utilizzati nell'affrontare questo lavoro di ricerca, basato principalmente su uno studio etnografico con interviste di tipo qualitativo e osservazione partecipante, mi sono soffermata sulle narrazioni individuali diverse per strategie, traiettorie e vita quotidiana, ma caratterizzate dall'utilizzo dei propri *network* di riferimento familiare e comunitario.

Ho approfondito lo studio dei luoghi di vita, la rinegoziazione e ridefinizione degli spazi domestici, la gestione e il cambiamento o il mantenimento di ruoli e modelli e l'accudimento dei figli.

Nel secondo capitolo, il focus si è spostato sulla gestione femminile di alcune pratiche socio-economiche, anche transnazionali, distinte per genere e sui collegamenti con le ritualità cerimoniali. Il capitolo si apre con una riflessione sulle rimesse a livello quantitativo e qualitativo e sulle differenze di genere in questo campo, per soffermarsi sui riti cerimoniali e i relativi legami con la realtà mirgante.

Nella seconda parte del capitolo, l'attenzione si è spostata su una pratica quasi esclusivamente femminile, anch'essa legata in parte ai riti cerimoniali: *le tontines*, che possono essere considerate come una forma di organizzazione economica, alternativa al sistema creditizio dominante e declinata quasi unicamente al femminile.

Nella conclusione mi sono soffermata sull'analisi delle reti commerciali anche alla luce dei meccanismi di reciprocità che queste pratiche riattivano

Il terzo capitolo è dedicato al lavoro, alla sfera domestica e riproduttiva a cui le donne sono comunemente assegnate, al precariato con cui si confrontano quotidianamente, ma anche all'attività di mediazione culturale.

Il capitolo si conclude affrontando la relazione fra razzismo e lavoro e le dinamiche che ne derivano, sia con i propri datori di lavoro, sia con i propri colleghi.

Il matrimonio e la dimensione poligamica sono il nodo centrale del quinto capitolo: il matrimonio rappresenta uno dei momenti fondamentali della vita senegalese: dai matrimoni preferenziali, a quelli sconsigliati, alla figura della sposa d'oro, muovendosi nel quadro della tradizione senegalese. Si è poi insistito sull'istituto del divorzio e sul conseguente ruolo della donna come capofamiglia. Centrale all'interno del capitolo è il matrimonio poligamico in Senegal e nelle terre d'emigrazione e le interconnessioni fra immigrazione e poligamia.

L'ultimo capitolo si conclude con quella che per alcuni è la fine della biografia migratoria: la morte. Partendo da un caso etnografico, vissuto mentre svolgevo questo lavoro di ricerca, ho cercato di delineare i rapporti che le donne hanno con l'idea della propria morte, facendo emergere l'idea di una vita sospesa e la mediazione delle donne nei confronti della morte. Ho posto in rilievo le pratiche funerarie in Senegal, l' "obbligo" e necessità del rimpatrio della salma e la dimensione transnazionale dell'evento, rimarcando anche in questo caso i meccanismi di reciprocità e i *network* che vengono attivati.

CAPITOLO PRIMO

NARRAZIONI FEMMINILI FRA SCELTE FAMILIARI E ROTTURE

1.1 Gli attrezzi del mestiere

Da cosa nasce un lavoro etnografico? Perché si sceglie un tema, un soggetto e non un altro? Cosa spinge un ricercatore ad interessarsi a una cosa piuttosto che a un'altra. Esplicitare le ragioni alla base di queste scelte è importante in ogni lavoro etnografico, come è importante raccontare in maniera privilegiata e personale tutte le fasi che hanno portato alla stesura del lavoro. Niente dev'essere dato per scontato perché nulla è scontato. Geertz [1987], per designare lo scopo dell'etnografia, usava il termine "descrizione densa", preso in prestito dal filosofo Gilbert Ryle, per definire la cultura, intesa come un sistema di simboli costruiti, "non come un potere, qualcosa a cui può essere attribuita la causa di eventi sociali, dei comportamenti, delle istituzioni o dei processi: è un contesto, qualcosa dentro il quale i simboli possono essere intelligibilmente - o densamente – descritti" [Geertz 1987:14].

L'etnografo si trova di fronte a differenti forme di interpretazione della vita, di comprensione del senso comune, a significati differenti attribuiti dai soggetti in base alle proprie esperienze. La realtà del ricercatore, la sua fisicità, il suo ruolo hanno un peso determinante nell'affrontare la vita degli altri. Lo studioso non può mettersi fra parentesi, diventa parte attiva nell'intreccio di relazioni che vuole leggere, la sua presenza occupa uno spazio fisico e semantico.

Il suo sapere è potere, non è oggettivo ma prospettico [Geertz anno?]. Deve partecipare, ma restare distaccato, essere contemporaneamente fuori e dentro le situazioni, con un portato, una carica emotiva e con delle richieste che, come sostiene Yin [1988: 56], "dal punto di vista intellettuale, personale e emozionale sono maggiori di quelle di qualsiasi altra strategia di ricerca". Chiedere a uomini e donne di raccontare la propria vita, le proprie relazioni, la propria disperazione, i propri affetti, la propria frustrazione, presuppone un rapporto di fiducia e di stima che richiede

tempo e non è privo di malintesi, obiezioni e irritazioni da parte di chi diventa "oggetto di studio".

Una delle difficoltà principali, infatti, è stata quella di spiegare i motivi del mio studio e l'utilità che questo potesse avere. Solo rompendo il nodo della diffidenza sono riuscita non solo a realizzare diverse interviste, ma anche a rendere partecipi le donne del mio lavoro. Entrare di prepotenza nella vita delle persone, indagare nell'intimità delle famiglie e delle persone non è un agire innocuo: c'è una forza non trascurabile e anche una violenza nel far raccontare la propria esperienza. Inoltre come ricorda Faccioli [2008: 31] "l'intervista è sempre una relazione fra due attori, una relazione asimmetrica in cui uno ha il potere –diritto di fare domande, l'altro ha il dovere […] di rispondere alle domande. E' un gioco in cui uno dei partecipanti cerca di ottenere più informazioni possibili, l'altro cerca di dire solo quello che vuole dire […] sulla base di valutazioni soggettive sulla definizione della situazione e della presentazione di sé che vuole dare [Goffman 1969: 1971, in Faccioli cfr]. Anche la scelta di genere, nell'affrontare questo percorso di ricerca, è dipesa in parte dalla mia fisicità e dalle diverse relazioni che avrei potuto intraprendere a seconda del soggetto di studio. All'inizio, infatti, quando non avevo ancora chiarito in contorni di questa mia ricerca, avevo cominciato a contattare qualche uomo senegalese.

E' stato subito chiaro che con gli uomini, seppur aperti e disponibili al dialogo, sarebbe stato difficile raggiungere un livello d'intimità e confidenza, indispensabile per questo tipo di lavoro. Le donne invece mi hanno permesso di entrare nel loro retroscena "Goffmaniano"[1997] delle cucine, tra l'odore di riso con carne, la televisione accesa e l'omogeneizzato da riscaldare.

Un accesso privilegiato nel cuore della famiglia che con gli uomini non avrei potuto avere. Gli uomini accolgono in salotto, il palcoscenico della casa, dove si svolge la rappresentazione scenica della vita quotidiana.

Con le donne ci sono universi di condivisione, zone d'intersezione che accomunano, livelli di conoscenza che possono conquistarsi un po' di confidenza. Non c'è inoltre lo spazio per l'equivoco o l'imbarazzo che con certi uomini, avendo un rapporto costante, si sarebbe potuto creare. Essere donna mi ha permesso di accedere a un terreno d'indagine che altrimenti mi sarebbe stato precluso, ma in questo spazio privilegiato si corre il pericolo di "inciampare" metodologicamente e di scordarsi del proprio ruolo: il rischio è quello di un eccesso di partecipazione che può portare il

ricercatore a confondersi con la comunità e di conseguenza vi è la necessità di mantenere un “distacco costruttivo”.

Negli studi etnografici il ricercatore è il principale strumento di raccolta e analisi dei dati. L’etnografo non utilizza strumenti standardizzati, che si pongono come medium tra lui e gli "oggetti di ricerca": per svolgere la ricerca, egli deve entrare quasi come un "partecipante marginale" [Sorzio 2005: 35], stabilendo relazioni interpersonali sempre più forti con i suoi membri, mantenendo nel contempo la dovuta distanza.

Come ricorda Piazza [2008: 83] “Tener conto della soggettività del ricercatore, significa pertanto considerare che, in quanto “strumento umano”, egli avrà dei momenti in cui la sua condizione umana sarà altamente vantaggiosa, permettendogli di reagire immediatamente, di fare correzioni, di scoprire nuovi orizzonti; ma allo stesso modo, egli può commettere errori, perdere opportunità, coinvolgersi maggiormente in certe situazioni o con certe persone”. Come si costruisce un lavoro etnografico?

Come suggeriscono Clifford e Marcus[1986], il ricercatore possiede una cassetta degli attrezzi che rappresenta un insieme di tecniche che il ricercatore utilizza.

Con l’eccezione di Clifford e Marcus [1986], è difficile trovare autori che condividano e mettano a disposizione le difficoltà, lo sconforto, le perplessità che si incontrano affrontando un lavoro sul campo. Vi è un pudore intellettuale a parlare della propria esperienza sul campo, degli inciampi metodologici, degli scivolamenti. L'etnografo è però un essere umano che nel suo lavoro di ricerca entra nella vita degli altri attraverso l'osservazione, le interviste, le narrazioni. Ha bisogno di empatia con chi incontra, a volte non la trova o trova risposte brevi e seccate: è spesso frustrato da aspettative che poi si trasformano in fallimenti, da interviste mancate o non riuscite. Non avere accesso ai diari di campo, al lavoro quotidiano dei ricercatori, è come intraprendere un viaggio in solitudine, senza la possibilità di confrontarsi e di non ripetere gli errori commessi.

Questo lavoro si propone come una ricerca qualitativa, che utilizza in parte fonti quantitative allo scopo di contestualizzare i processi, ma non mira ad ampie generalizzazioni, perchè l'obiettivo è la comprensione dei meccanismi più sottili della formazione e mantenimento di reti migratorie femminili. Un lavoro che quindi si realizza partendo da un nucleo limitato di soggetti e basato principalmente su un’osservazione partecipante sul campo e su interviste semistrutturate di tipo qualitativo.

Le donne senegalesi residenti in Friuli Venezia Giulia sono circa 250, un numero esiguo se confrontato con altre realtà regionali, considerando che anche le figlie rientrano all'interno di questo numero (anche se sono escluse dalla ricerca).

La selezione del campione si è dovuta adattare alla disponibilità o meno delle donne: in particolare nella provincia di Pordenone non ho avuto molti contatti e di conseguenza non ho ottenuto la disponibilità sperata. Intervista e osservazione sono stati gli strumenti principali utilizzati per questo lavoro di ricerca, accompagnati dall'uso della macchina fotografica. Mi ero proposta di coinvolgere la maggior parte delle donne senegalesi residenti in FVG, tenendo conto di alcune defezioni e di alcune difficoltà che si sarebbero potute produrre. In realtà la ricerca delle donne da intervistare è stata abbastanza complessa, nonostante fossi partita da una situazione favorevole, avendo già diverse conoscenze.

Il lavoro sul campo si è svolto principalmente nell'arco dei primi due anni e mezzo su tutto il territorio regionale ad eccezione, come già sottolineato, dell'area del pordenonese attratta relazionamene maggiormente al Veneto piuttosto che al Friuli.

Per un periodo di circa tre mesi mi sono trasferita a Parigi dove sono entrata in contatto con alcune donne legate per motivi di parentela o di amicizia con le informatrici residenti in Friuli.

Nel corso dei tre anni di ricerca ho utilizzato spesso la macchina fotografica come ausilio documentativo e informativo di grande importanza.

Cartier- Bresson sosteneva che "fotografare è trattenere il respiro quando tutte le nostre facoltà di percezione convergono davanti alla realtà che fugge: in quell'istante, la cattura dell'immagine si rivela un grande piacere fisico e intellettuale. Fotografare è mettere sulla stessa linea di mira la testa, l'occhio e il cuore. Un grido, una liberazione. Non si tratta di affermare la propria originalità è un modo di vivere".

L'immagine fotografica non ha un codice forte: "[…] prende il significato dal suo insieme: è alla debolezza di codice che le immagini devono la loro polisemia, cioè la capacità di generare molti significati ed interpretazioni nel processo di osservazione"[Faccioli 2008:41]. Inoltre, "la foto produce un'interazione diversa fra osservatore e osservato, nel senso che può accorciare le distanze, sia perché non possiede la connotazione forte del linguaggio, sia perché il focus della comunicazione si sposta dall'intervistato alla fotografia". [Faccioli 2008:46].

Foto n.2 luglio 2012 Festa a Lucinico. Donne commerciano bigiotteria

La fotografia potenzia lo sguardo, con tempi lunghi cita il movimento, ci restituisce la luce, le posizioni, le composizioni, l'immediatezza. Dà profondità alle note di campo, ci stupisce, ci inganna, ci rivela. "La fotografia è una manifestazione della distanza dell'osservatore che registra e non dimentica mai di registrare, ma presuppone anche tutta la prossimità del familiare attento e sensibile ai dettagli impercettibili che la familiarità gli permette e gli impone d'apprendere e d'interpretare sul campo tutti quei minuscoli particolari della pratica che spesso fuggono anche all'etnologo più attento".[9]

Ho utilizzato questo strumento in tre modi. Innanzitutto come foto documentazione per raccontare momenti che non sarei mai stata in grado di restituire attraverso le parole. Come ricordava, infatti, il semiologo Roland Barthes[1980: 6] "la fotografia riproduce all'infinito quello che ha avuto luogo una volta sola".

L'uso della macchina fotografica mi ha permesso inoltre di conoscere potenziali informatrici, desiderose di farsi fotografare durante le feste. In un caso, la mia partecipazione a un battesimo è avvenuta grazie al fatto che i genitori volessero delle foto della figlia.

9 Pierre Bourdieu intervista con Franz Schultheis, 26 giugno 2001, in Fotografi e fotografie, uno sguardo antropologico, Francesco Faeta, edizioni Franco Angeli, 2006, Milano)

Foto n.3 maggio 2012 Battesimo Josophine

Un tema importante nell'ambito della fotografia nel lavoro antropologico è quello del rapporto fra "bellezza" e "interesse". Uno dei primi problemi che si affrontano utilizzando la tecnica fotografica come documentazione sta, infatti, nel varco che si apre fra foto bella e foto significativa [Parmeggiani 2010]. "L'approccio estetico all'immagine è un atteggiamento difficile da evitare in quanto molte volte inconsapevole. La nostra cultura iconica ci condiziona invece a valutare, scegliere e a fotografare soggetti, sfondi, panorami in base al nostro senso del "bello" e in base a stereotipi visuali [Parmeggiani 2010: 21].

Foto n.4 Donne in preghiera

Un altro rischio è quello di venire coinvolti all'interno del gruppo e perdere in questo modo il distacco oggettivo che si dovrebbe mantenere. Così una pluralità di foto diventano del tutto inutilizzabili in un discorso etnografico perché unicamente affettive.

Una chiave di lettura interessante nell'utilizzo delle foto che l'etnografo scatta è quella del loro utilizzo come foto - stimolo.

Nella definizione che ne dà Faccioli [2008: 54-55], "la foto stimolo altro non sarebbe se non una variazione dell'intervista semi-strutturata, basata sulle immagini anziché su una traccia di racconto". Una tecnica che consente di strutturare l'intervista sulla base delle immagini che l'etnografo ha ripreso in modo da sollecitare l'intervistato a spiegare e a narrare particolari o riferimenti che le foto gli provocano. Spesso mi è capitato di avvalermi di foto e video forniti dalle stesse donne che durante le interviste tendono sempre a mostrare delle fotografie, spesso scattate in Senegal e che diventano la base imprevista per un bacino di nuove informazioni.

Infine, ho dato ad alcune delle informatrici una macchina fotografica perché riproducessero dei momenti quotidiani e familiari, uno strumento che però non ha dato i risultati sperati.

Un metodo questo che viene definito come produzione soggettiva di immagini, usato in certi ambiti antropologici e sociologici ma, che nel mio caso, purtroppo è stato inutilizzabile.

1.2 Le interviste

Nel corso del primo anno di ricerca ho frequentato con assiduità cinque famiglie con cadenza bisettimanale, partecipando alla loro quotidianità con un'osservazione di tipo partecipante. Contemporaneamente ho svolto delle interviste con ventitre donne, partendo dalle loro narrazioni, chiedendo loro di raccontare, senza alcun filtro da parte mia, la propria vita in Senegal prima della partenza e l'episodio o le condizioni che hanno condotto all'emigrazione. Questo primo approccio narrativo, in alcuni casi filmato, ma nella maggioranza dei casi solo registrato, da un lato ha avuto il vantaggio di lasciare la donna libera di raccontare la propria esperienza migratoria, inserendo aneddoti e particolari, dall'altro ha avuto lo svantaggio di perdersi troppo in particolari estranei alla ricerca. Questo primo blocco di interviste riguarda tutte le ventitre donne, alcune delle quali si sono rese disponibili per le successive interviste, mentre una minoranza ha preferito non seguire il percorso della ricerca. Ogni intervista ha avuto una durata media di due ore e mezza ma, in alcuni casi, si è protratta per quasi quattro ore.

Le narrazioni sono considerate centrali negli studi di genere e prima ancora nella letteratura femminista e dei *women's studies*. Diversi autori hanno evidenziato come la narrazione abbia storicamente rappresentato uno spazio di libertà e autoaffermazione per le donne, in particolare in presenza di una forte asimmetria in termini di potere. "Analizzare le narrazioni in una prospettiva di genere" come ricorda Poggio [2012 <www.magma.analisiqualitativa.com/1001/articolo_22.htm>] "non implica solo confrontare i racconti prodotti da uomini e donne ma, piuttosto, considerare in che modo il genere viene costruito attraverso le pratiche narrative, delle volte anche in modo collusivo tra uomini e donne".

Le narrazioni sono al contempo sia figlie del bagaglio culturale che dell'intreccio della pluralità di identità che il narrante vuole trasmettere: è la trasmissione dell'idea del sé che si vuole proporre, in cui si privilegiano aspetti e se ne nascondono altri.

Nel processo narrativo vengono prodotte nuove identità, nuovi schemi di riferimento e nuovi modelli sia relazionali che culturali, e "dunque in quanto tali possono diventare elementi di decostruzione o anche di *empowerment,* riflettendo il cambiamento dei modelli culturali di genere" [Poggio 2012]. In particolare, quando si affrontano le narrazione delle o dei migranti, queste diventano uno strumento di riposizionamento e

sono utili per rievocare, far rivivere o abbandonare modelli di riferimento o per riproporre la tradizione o per negarla.

Alle narrazioni hanno fatto seguito delle interviste mirate con le stesse informatrici: avendo evidenziato alcuni nuclei tematici, ho realizzato le interviste sulla base di un questionario semistrutturato a risposta aperta. L'utilizzo di questo strumento mi ha permesso di focalizzare il discorso sull'argomento, lasciando nel contempo libertà di narrazione. Questo nucleo di interviste della durata di due ore e mezza circa, si è incentrato su due argomenti principali: le relazioni matrimoniali soprattutto correlate alla questione poligamica, sottolineando gli aspetti di reciprocità e ridistribuzione nei nuovi assetti ed equilibri familiari che si vengono a creare nel contesto migratorio; in seconda istanza le strategie e le problematiche femminili difronte alla morte nel contesto migratorio e in Senegal, l'attivazione delle reti di sostegno, nonché la mediazione femminile dell'evento. Sono state intervistate ventuno donne per la parte matrimoniale e diciotto sulla parte dedicata alle riflessioni sulla morte.

Durante il secondo anno, il focus si è spostato sulla realtà parigina dove mi sono trasferita per più di tre mesi, utilizzando una serie di contatti che le mie informatrici mi avevano fornito. Se da un lato non era possibile confrontare due realtà così diverse, dall'altro la particolarità della situazione metropolitana francese ha permesso di focalizzare alcuni temi peculiari a quella realtà. Durante questo periodo, ho realizzato una quindicina di interviste con otto donne, sei delle quali avvalendomi dei contatti forniti dalle mie informatrici.

Il fulcro delle interviste verteva sulle dinamiche di reciprocità e di redistribuzione nella dimensione socio-economica e sul ruolo femminile nella morte in un contesto straniero".

Anche in questo caso le interviste hanno avuto una durata media quasi tre ore e si sono ripetute per due volte nel corso dei tre mesi. La realtà francese e il contatto con la realtà femminile mi ha permesso di osservare da vicino il funzionamento e di partecipare a due incontri di *tontines*, una in particolare gestita da giovani francesi di origine senegalese.

Due interviste sono state rilevanti perché riguardavano due donne *agées*, in Francia da più di quarant'anni, le quali hanno proposto linee interpretative sulla loro quotidianità, sui ritorni e sulla morte, diversi rispetto le donne più giovani che sono state il campione di riferimento del lavoro.

Finito il perido all'estero, rientrata in Italia, sono entrata in contatto con altre quindici donne con cui non avevo avuto contatti nell'anno precedente. Con queste donne, tranne in tre situazioni particolari, ho cercato di realizzare interviste tematiche tralasciando la parte narrativa. Alcune mi hanno dato la disponibilità per una sola intervista, mentre con altre è stato possibile realizzarne altre.

In questo terzo periodo, che si è concluso a dicembre 2011, ho svolto una trentina di interviste (ricomprendendo anche alcune donne che avevo intervistato durante il primo anno) sui temi legati principalmente alle rimesse, ai circuiti economico/sociali formali e informali e alle pratiche tontinarie. In questo caso, le interviste hanno avuto una durata media inferiore, in cui raramente si sono raggiunte le due ore.

Nell'ultimo anno di ricerca, l'attenzione si è sposata sulle esperienze lavorative, sulla realtà commerciale e sulle dinamiche di razzismo collegate al lavoro, realizzando ventisei interviste della durata di due ore e mzza circa.

In generale, le interviste si sono svolte per lo più individualmente principalmente nelle abitazioni delle informatrici e quasi mai in luoghi pubblici. In questi tre anni al lavoro specifico delle interviste si è accompagnato anche un intenso lavoro di osservazione, uno dei procedimenti fondamentali per lo svolgimento di un lavoro etnografico, che si manifesta nella presenza fisica dell'etnografo in un ambiente, per un tempo relativamente lungo. Come ricorda Kilani [1994: 51], "le regole dell'osservazione partecipante devono tenere conto di due fattori: l'insieme dei dati esterni e delle determinazioni socio-politiche globali che agiscono su un gruppo e il rapporto fra l'antropologo e la popolazione presso cui lavora".

L'osservazione da questo punto di vista è stata in grado di restituire tutta la complessità che l'uso della sola intervista non sarebbe stata in grado di fornire: si è principalmente incentrata sulla frequentazione assidua di una decina di famiglie con cadenze bisettimanali o mensili durante le quali ho assistito a diversi momenti della quotidiantità familiare, dal pranzo, alle preghiere, alle frequentazioni, al consumo televisivo, ecc.

Con cadenze bimensili, ho avuto modo di partecipare anche a momenti collettivi, fra cui due battesimi, una decina di feste religiose in spazi pubblici e a circa sei feste religiose in casa (in particolare il Tabaski e la fine del Ramadam).

Ho partecipato inolte a due funerali e ho frequentato assiduamente la casa della moglie di uno dei defunti fino alla sua partenza per il Senegal. A Parigi, inoltre, come avevo già accennato ho assisitito a due *tontines* che mi hanno dato modo di assistere

direttamente a questa forma di circuito finanziario e microcredito di cui non avevo avuto una conoscenza diretta.

Contemporaneamente, in questi tre anni di lavoro, ho tenuto un diario di campo in cui ho annotato diversi momenti e situazioni non altrimenti documentabili. La tenuta del diario di campo è stata molto utile, in particolare come momento di riflessione successivo all'evento, ma anche come cronistoria del rapporto che si è instaurato e come percorso di ricerca.

Nonostante il grande numero di interviste e l'accesso privilegiato che mi è stato concesso all'interno delle famiglie senegalesi, vi sono alcuni punti deboli su cui non sono riuscita a intervenire. Innanzitutto, l'aver affrontato una tematica poco esplorata nella realtà italiana, come quella dei networks e dei circuiti ridistributivi femminili senegalesi nelle dinamiche transnazionali, mi ha impedito di appoggiarmi a una bibliografia solida. Secondariamente, aver incentrato il lavoro partendo da una realtà marginale e numericamente limitata come quella delle donne senegalesi in Fvg rischia di fornire uno spaccato per certi versi non coerente con la realtà senegalese nazionale. L'ultima carenza, che rende per certi versi questo lavoro incompleto, è stata l'impossibilità di svolgere un lavoro multi situato, realizzando parte del lavoro con le donne in Senegal, come mi ero prefissata all'inizio del percorso del dottorato.

1.3 Le informatrici principali[10]

Tab.n.10 Le informatrici principali.

Nome	Anno di nascita	Stato civile	Anno di arrivo in Italia	Città di provenienza	Titolo di studio
Awa	1971	Coniugata	1997	Dakar	Laurea
Awa	1959	Coniugata	1995	Dakar	elementari
Binta	1968	Vedova	2004	Dakar	Medie
Mami	1968	Coniugata	1995	Kolda(Dakar)	Diploma
Raki	1976	Separata		Dakar	Medie
Elisabeth	1960	Coniugata	1990	Dakar	Medie
Mari	1975	Coniugata	1999	Saint Louis	Diploma
Abi	1974	Nubile	2006	Saint Louis	Medie
Yacine	1972	Divorziata	2003	Dakar	Elementari
Tola	1978	Coniugata	2009	Dakar	Elementari
Ndella	1962	Nubile	1992	Dakar	Diploma
Fama	1974	Coniugata	1990	Thièse	Diploma
Bintou	1974	Coniugata	1998	Kebemer	Diploma
Aisha	1978	Coniugata	2002	Fadiouth	Diploma
Eva	1985	Coniugata	2005	Dakar	Elementari
Tabara	1950	Divorziata	1980	Dakar	Medie
Fatou	36	Coniugata	1995	Dakar	Diploma
Kine	1977	Coniugata	2001	Touba	Senza titolo
Ulei	1974	Coniugata	1992	Dakar	Laurea
More	1977	Coniugata	2010		Elementari
Nabou	1975	Coniugata	1996	Touba	Elementari
Ndeye	1970	Coniugata	n.d	Touba	Elementari
Ndoum	1974	Coniugata	n.d.	Touba	Elementari
Fatou	1978	Coniugata	2005		Senza titolo
Kine	1968	Divorziata	1996	Rufisque	Quasi laureata
Fatou	1976	Separata	1996	Dakar	Medie

10 In questo elenco sono riportate solo alcune delle informatrici. In generale quelle con cui ho avuto più di un contatto

Chi sono, dunque, le narratrici, le protagoniste di questo studio; quali sono le caratteristiche, il denominatore comune che le lega o quale percorso individuale al contrario offrono? Inquadrare attraverso un grandangolo il profilo delle donne senegalesi, offre la possibilità di comprendere la dinamicità e la varietà delle situazioni, analizzando nel particolare le dinamiche di reciprocità e i modelli ridistributivi che esse utilizzano e riarticolano all'interno del proprio percorso migratorio.

Nella maggioranza dei casi, la donna senegalese che emigra lo fa a seguito di ricongiungimento, ma le traiettorie e i percorsi personali delle donne intervistate mostrano un'eterogeneità di motivazioni, che sottraggono la donna da una posizione passiva e largamente dominata dalla figura maschile: le donne hanno spazi di movimento e di decisione propri che possono essere completamente autonomi o condivisi con la propria famiglia o con il proprio marito. L'emigrazione femminile senegalese autonoma è sempre esistita, anche se coinvolgeva un numero minore di donne e uno spazio più ristretto di movimento. Riguardava spesso donne commercianti, che viaggiavano per acquistare merce o commerciarla, ma riguardava anche donne che volevano tentare un'esperienza di studio o lavorativa all'estero [Moreno-Maestro 2008].

Solo tre fra le donne intervistate, nell'ambito della ricerca, avevano intrapreso un'immigrazione solitaria lasciando i figli in Senegal e in un caso anche il marito, mentre negli altri casi le donne o non avevano figli o, quando li avevano, vivevano insieme a loro. Più frequenti sono i casi di famiglie che lasciano per dei periodi i figli alle cure dei parenti in Senegal, solitamente, in età prescolare.

Anche se il ricongiungimento è la ragione principale della migrazione femminile, le donne che hanno scelto e deciso il proprio percorso migratorio, chiamate impropriamente "migranti attive", sono in numero considerevole, anche se, di fatto, il loro percorso non è uniforme, ma varia secondo i casi. Alcuni autori oppongono le migranti attive a quelle passive [Ba, 1988], considerando passive le donne arrivate tramite ricongiungimento familiare. Se questa divisione può esserci utile per definire due tipi di migrazione, l'opposizione in realtà non rende giustizia al ruolo, alla complessità, ma soprattutto all'attività in loco delle migranti "passive".

Alcune biografie migratorie sono interessanti per individuare quella complessa rete di legami e circuiti ridistributivi che le donne attivano nel loro percorso migratorio e che poi determinano la riuscita o meno della propria migrazione, in particolare se

autonoma. In altri casi vedremo come delle scelte azzardate e alla lunga sbagliate abbiano condotto alcune donne a passare da una situazione di grande benessere a una situazione di grave disagio, dovuto proprio alla scelta migratoria, escludendosi da quella rete di sostegno che attivata a proposito avrebbe potuto garantirle un altro tipo di vita. Vedremo ancora altri casi in cui emerge la difficoltà di trovarsi forzata a vivere una condizione di migrazione autonoma, quando si prospettava invece una migrazione familiare. Altre volte come la decisione di migrare sia stata definita nei minimi particolari con la propria famiglia o come il ruolo della donna sia stato strategico nella decisione del viaggio del marito. Le storie con cui si apre questo lavoro di ricerca riguardano alcune delle donne che per prime hanno intrapreso il proprio percorso migratorio, alcune partendo da una situazione di sostegno morale ed economico da parte della famiglia, altre invece, a seguito di questa decisione, si sono trovate a dover affrontare una condizione di solitudine e in parte di emarginazione. Altre, pur non avendo intrapreso una migrazione autonoma, si sono trovate da sole a dover gestire da capofamiglia la propria migrazione a volte non potendo contare che su qualche amica. Queste biografie si sviluppano in un arco temporale che va dal 1989 al 2002, migrazioni individuali, ma diverse nelle traiettorie. La prima storia corrisponde alla prima intervista e riguarda una donna entrata tramite ricongiungimento e tornata definitivamente in Senegal. Si prosegue con alcune storie che riguardano donne che potremmo considerare delle pioniere; successivamente invece daremo conto di due migrazioni femminili per così dire “involontarie”. In questa prima parte vedremo le differenti motivazioni che hanno spinto le donne a emigrare e come si è svolta la prima fase del loro inserimento.

Foto n.5 Un’amica che sta in Senegal invia un messaggio.

Mari

Sono arriviata in Italia dieci anni fa, ma adesso non ne posso più di questa vita, voglio tornare in Senegal. All'inizio è venuto mio marito e io la bambina siamo rimasti giù. Poi circa dieci anni fa l'ho raggiunto, ma la bambina è rimasta con mia mamma per quasi tre anni. Io però soffrivo a non vederla, ma era difficile portarla qui; lavoravamo tutto il giorno, tutti e due in fabbrica, mentre in Senegal, mia mamma vedeva di lei e quindi le cose andavano meglio. Poi però sono rimasta incinta della mia seconda figlia e allora abbiamo fatto venire anche la piccola dal Senegal. Però lei non voleva venire, era sempre che piangeva perché voleva tornare là, voleva i suoi amici, sua nonna; aveva quasi sei anni e noi quasi non ci riconosceva più, è stata tanto dura, poi però le cose sono andate meglio e lei ha cominciato ad abituarsi anche perché era nata l'altra sorellina.
Io lavoravo in fabbrica, per dieci anni ho lavorato in fabbrica, guarda i tagli sulle mie braccia, guardali: per i mie genitori, per la mia famiglia io ero l'unica che avevo studiato, che avevo preso un diploma e insegnavo, facevo la maestra. Non dico che qui mi aspettavo di poter fare la maestra, ma neanche di rovinarmi la vita in una fabbrica. Poi ho avuto un'altra bambina, io non riuscivo a vedere di tutte e tre e in più a lavorare, così è venuta a darci una mano la sorella di mio marito. Ma non basta, il lavoro è tanto, adesso la fabbrica è in crisi, sta licenziando e io ho deciso di tornare in a Saint Louis a fare la maestra, è il mio lavoro, è la mia vita e io qui non vivo più. Allora un anno fa ho rimandato le bambine da una sorella di mio marito a Dakar, ma non sono scelte facili c'è sempre dolore. Lì si stanno reinserendo pian piano, poi le porterò con me a Saint Louis. Le due bambine più piccole non hanno avuto grandi problemi ad affrontare il trasferimento in Senegal, ma la più grande è sempre che piange. Piangeva quando è arrivata, piange adesso che è tornata. Ma io non ne posso davvero più di stare qui. Ho l'impressione di non vivere, ma ho anche un'immensa tristezza perché mio marito resterà solo mentre io sarò là e spero di non sbagliare e di potermi reinserire come maestra. I contatti li ho già presi, non dovrebbero esserci problemi, ma è tutto sempre così difficile, da una parte le mie figlie che ormai non vedo da un anno e dall'altra mio marito da cui mi dovrò separare.

In questa prima narrazione emergono alcuni elementi chiave nell'analisi della migrazione femminile senegalese. Innanzitutto emerge la dimensione mobile della migrazione sia femminile che dei bambini: in questo, come in altri casi, si assiste a dinamiche che attivano meccanismi di reciprocità e di affidamento dei compiti di cura. I bambini, spesso, passano periodi della propria vita non con i propri genitori, ma con membri della famiglia allargata; come hanno notato alcuni autori [Goody E.S, 1973, 1975; Bledsoe, C.H. 1980, Gasparetti, F. Hannaford, D.] l'affidamento alla famiglia allargata non è diretta conseguenza dell'immigrazione, ma si inserisce in un contesto dove questa pratica era già diffusa. Infatti, le stesse intervistate hanno dichiarato di aver passato parte della propria vita con persone diverse dai propri genitori, nel quadro

di un sistema di reti basato su meccanismi di reciprocità. La mobilità può riguardare sia i bambini che trascorrono dei periodi di tempo in più luoghi con un contemporaneo trasferimento dei compiti di cura, ma può anche riguardare donne, spesso nubili, che intraprendono il percorso migratorio per sostenere la donna migrante con figli in loco. In questo caso sono state attivate diverse reti che hanno sostenuto i compiti di cura che la famiglia nucleare non era in grado di affrontare. Da un lato l'affidamento della bambina alla nonna materna nell'età prescolare, poi la mobilità della bambina verso l'Italia; successivamente l'arrivo di una sorella alla quale affidare i compiti di cura e sostegno e infine il coinvolgimento di altre parenti nella decisione del ritorno.

In molti casi, le narrazioni hanno evidenziato modelli di circolarità e reciprocità nei compiti di affido e di cura. Ci troviamo difronte a un esempio di *genitorialità a distanza* [Gasparetti, F. Hannaford, D. 2009] dove i legami di reciprocità con le altre donne della famiglia riescono a sostenere le diverse scelte della coppia. Come hanno evidenziato alcuni autori questi legami mobili e circolari rientrano in un più ampio sistema di reciprocità, che non viene risolta in un ambito di scambi equivalenti. Vedremo anche nelle prossime narrazioni come ci si trovi di fronte a diverse forme di mobilità e circolarità dei compiti di cura.

Elisabeth

In Senegal, ero sposata e avevo due figli. Facevo dei piccoli commerci, ma non erano sufficienti per pensare di fare quel salto che ci potesse portare a una situazione di benessere. Da un po' di tempo inoltre i commerci non andavano molto bene e mio marito aveva anche lui un po' di problemi. Un giorno gli ho parlato e gli ho detto che volevo andare in Italia qualche mese, per fare la stagione e mettere da parte un po' di soldi per poi pensare a qualche piccolo investimento. Conoscevo qualche altra donna che andava a fare dei commerci in giro, in particolare in Medio Oriente, ma sapevo anche di qualcuna che era andata in Italia e poi era tornata con un bel po' di soldi. Non che conoscessi personalmente, ma le voci sai corrono. Io avevo pensato all'Italia perché avevo un'amica che mi aveva detto che se volevo potevo andare. Io e mio marito abbiamo pensato che fosse una buona idea e così sono partita. Sono arrivata a Roma era il 1989 e sono stata ospite di questa amica finché non ho trovato lavoro. Ma erano sempre lavori così un po' a nero, quasi mai in regola.

A un certo punto mi stava per scadere il permesso per stare in Italia, ma ho saputo che di lì a poco ci sarebbe stata una sanatoria e quindi invece di tornare a casa sono rimasta, era un'occasione da non perdere, anche mio marito era d'accordo. Io non pensavo mai che sarebbe successo quello che poi è successo e quindi ho deciso di restare e ho fatto la domanda per essere messa in regola. Così ho pensato che in caso potevo far venire lui e i bambini una volta sistemata o ancora guadagnare soldi e poi tornare

giù. Nel frattempo però mio marito si è ammalato e, nel giro di poco tempo, è morto e allora sono dovuta tornare in Senegal per il funerale e pere vedere dei miei figli.
Dovevo tenere il lutto per diversi mesi, ma ho spiegato ai genitori di mio marito che adesso dovevo mantenere io la famiglia e che sarei dovuta rientrare in Italia. Mi hanno detto allora di rispettare il lutto una volta tornata in Italia, ma non è una cosa facile se devi anche lavorare.
Ho tenuto il lutto qualche settimana e poi sono tornata a Roma. Ma è ricominciata la vita dura di prima, con lavori che non ti mettevano mai in regola e in più adesso avevo uno scopo ben preciso dovevo trovare un lavoro in regola, una casa decente per poter far venire i miei figli in Italia. Non c'era più il padre con loro e io li volevo vicino a me. A Roma trovavo tanti lavori ma niente in regola, tante promesse ma nulla di concreto. Alcuni amici, che ogni tanto sentivo e che sapevano delle mie difficoltà, mi hanno suggerito di venire in Friuli, loro stavano a Udine, perché dicevano che lì da loro si poteva essere messi in regola abbastanza facilmente. Così sono partita per Udine, dove mi hanno ospitato per un periodo, finché non mi sono sistemata. Subito ho trovato un lavoro dalle parti di Attimis in fabbrica, ma era abbastanza pesante. Non mi interessava, mi bastava un contratto in regola. Poi, anche tramite delle mie amiche, ho saputo che facevano dei corsi per poter fare le operatrici sanitarie nelle case di riposo. Ho fatto un corso e poi mi hanno assunta. A quel punto mi sono licenziata dalla fabbrica, anche perché noi donne senegalesi non siamo portate per lavorare in fabbrica, mentre con gli anziani, almeno a me piace molto. Poco dopo sono riuscita a ottenere il ricongiungimento con i miei figli.

In questo caso una migrazione che voleva essere temporanea, che si basava su un consenso familiare e che era orientata a un tipo di migrazione relativamente semplice, si era trasformata, in seguito alla morte del marito, in una migrazione di sopravvivenza, ma anche di investimento forzato nel paese d'emigrazione. In questa migrazione, i fattori di successo sono da ricercarsi negli ottimi primi contatti che la donna ha trovato in Friuli e successivamente nella stabilità lavorativa che è riuscita a consolidare e, non ultima, la nuova situazione familiare in cui ricostruire la propria vita (con un nuovo marito e i figli). Vedremo che la stabilità lavorativa che il Friuli Venezia Giulia per diversi anni ha offerto, rispetto ad altre realtà regionali, sia uno dei fattori che incidono sul successo del progetto migratorio.
La seconda storia è, per certi versi, simile alla prima, ma al contrario di questa, il percorso migratorio non viene intrapreso come percorso familiare, ma come percorso individuale, che ha il suo avvio con la chiusura della banca dove lavora la donna. Al contrario di Elisabeth, che vive una situazione familiare stabile e il cui progetto è finalizzato alla famiglia, Ndella parte libera da ogni vincolo sentimentale e desiderosa di realizzare la propria avventura. Anche in questo caso, la vulnerabilità della donna immigrata si evidenzia nell'estrema difficoltà di trovare un lavoro regolare, ricadendo spesso in situazioni di sfruttamento e di disagio, in una situazione di manodopera

doppiamente sfruttata in quanto immigrata e in quanto donna. L'essere donna in questo caso ha anche un altro risvolto che pone la donna in una situazione di grande vulnerabilità: la gravidanza. Come vedremo, infatti, la presenza di figli in casi di solitudine familiare è uno dei fattori di rischio socio-economico e di fragilizzazione per le donne.

Ndella

La decisione è stata abbastanza casuale. La banca per cui lavoravo ha chiuso e visto che al tempo c'erano molti giovani che partivano mi sono detta vado anch'io per qualche mese in Italia, imparo la lingua, trovo un lavoro e poi vedo. Mi sarei fatta ospitare dal papà di una mia amica che lavorava all'ambasciata senegalese a Roma, così almeno non avrei avuto problemi d'inserimento. Così sono partita per l'Italia, ma le cose non vanno mai come pensi. Trovavo solo lavori in nero e mal pagati, mi promettevano un contratto in regola e poi nulla. A un certo punto il papà della mia amica ha cambiato sede e non ha più potuto aiutarmi e io mi sono trovata da sola, per strada, senza una casa, con lavori sempre più precari e una vita sempre più ai margini. Non sapevo dove sbattere la testa. Trovavo molti lavori, ma mi pagavano poco e spesso mi trattavano male. Delle cose da non credere, mi assumevano a servizio in case che non te le sogneresti nemmeno e a parte trattarmi da cani, non c'era verso di ottenere un lavoro in regola. Poi finalmente il colpo di fortuna, almeno così pensavo da ingenua. Mi contatta un onorevole, proprio così un onorevole, che con mille lusinghe mi offre un impiego, in regola, tenere la casa, fare insomma da governante. Io mi fido, comincio a lavorare, lui mi assicura che sono in regola e io sono felice. Poi arriva lui, un ragazzo del Camerun, mi innamoro, ci frequentiamo e poi rimango incinta. Perdo così il lavoro, ma quando chiedo la liquidazione e la maternità scopro che era tutto falso, non c'era nessun contratto, non c'era nulla e io ero sola con un bambino che stava per nascere.

Come si vedrà meglio nel capitolo dedicato al lavoro femminile, la condizione delle donne, in particolare sole o con grandi difficoltà economiche, le espone spesso a condizioni lavorative umilianti che non offrono nessuna possibilità di crescita o di avanzamento; l'aspetto più importante inoltre è che queste condizioni di lavoro ai limiti, schiacciano sempre più le donne nell'invisibilità e nell'ombra. Il lavoro presso una casa di un onorevole, (non mi ha voluto dire l'appartenenza politica) considerato dalla donna come un trampolino verso la regolarizzazione e la stabilizzazione, si trasforma invece in una trappola. Ci si trova di fronte a una donna sola, che pur avendo attivato tutta una serie di conoscenze, anche importanti, si trova soprattutto a seguito della gravidanza, a essere completamente sola. In particolare, le pioniere che non potevano contare su un tessuto di riferimento, difficilemente potevano essere in grado di attivare quel sistema di reciprocità che in molti casi diventa uno degli strumenti più

importanti nelle quotidianità migranti. La salvezza arriva per questa donna tramite un'altra donna, italiana, insieme alla quale vive una situazione di difficoltà (nella gravidanza) che le accomunava e di vicinanza forzata.

Ero disperata, mi hanno ricoverato all'ospedale perché stavo per abortire, ma hanno salvato il bambino. Nella mia stanza nel letto vicino c'era una donna che aveva problemi con la gravidanza; in questa convivenza forzata, per alcune settimane, stese a letto ci siamo fatte forza e abbiamo parlato tantissimo. Poi lei è stata dimessa, ma mi ha chiesto di vedere il bambino alla nascita. Così quando è nato, lei e suo marito sonovenuti all'ospedale per vederlo. Io ero felicissima per la nascita del mio bambino, non volevo che mi vedessero preoccupata, ma non sapevo dove andare, nella stanza che avevo trovato nell'ultimo periodo non potevo tenere un bambino. Ero disperata, la signora aveva capito tutto e mi ha chiesto "e adesso cosa fai"? Io le ho detto di non preoccuparsi che avrei trovato qualcosa da fare. Non era vero, l'indomani mi avrebbero dimessa e io ero sola, senza un posto e con un bambino. Il padre del bambino era partito per Udine, dove aveva trovato lavoro, ma del bambino non gli interessava molto. Loro sono andati via ma, l'indomani, all'uscita dall'ospedale, erano lì per portarmi a casa loro. Io non so quanto ho pianto dalla gioia. Per aiutarmi poi mi hanno fatto un contratto di collaboratrice domestica, anche se poi, soprattutto i primi tempi erano loro a vedere di noi e solo dopo un po' di tempo ho cominciato a dare una mano in casa ma, soprattutto, a cercare un lavoro.
Ma a Roma, a parte la loro generosità, era impossibile mettersi davvero in regola .Visto che il papà del bambino era partito per Udine, perché c'era la possibilità di trovare un lavoro in regola, allora sono partita anch'io. Tramite qualche conoscenza e anche tramite il papà del bambino ho trovato prima una stanza e subito dopo un lavoro in regola una cooperativa di pulizie. Ma quella famiglia e quella donna mi hanno veramente salvato la vita, non li scorderò mai.

Mami

Quando mi dissero che Youssouf era fra la vita e la morte non ci potevo credere. Era in Italia da diversi anni, si era anche sposato con un'italiana e d'improvviso è arrivata questa notizia. Era andato a controllare un cantiere in cui stava lavorando un operaio. Appena è arrivato ha capito che lì stava per crollare tutto, è entrato per vedere se poteva fare qualcosa, ma in quel momento è crollato tutto e lui è rimasto sotto le macerie. Dicevano che non c'erano speranze. Bisognava andare in Italia per assisterlo, non c'erano molte speranze che ce la facesse, ma comunque bisognava andare. I miei genitori hanno detto che sarebbe stato meglio se fossi andata io perché ero l'unica che in quel momento era abbastanza grande e abbastanza libera da impegni (se non scolastici). Non avrei mai pensato di andare in Italia, forse così solo per turismo, ma non ci pensavo proprio per andare a viverci.
Mi ricordo che quando sono arrivata sono rimasta delusa. Le case degli amici di mio fratello erano fatiscenti o erano in casermoni orrendi. Ho pensato mamma mia ma perché fanno tante storie per venire in Italia se poi si deve vivere in questo modo assurdo.

Le considerazioni di Mami sul primo impatto con l'Italia sono simili in tutti i racconti delle donne senegalesi. Il peggioramento della condizione di vita è il primo elemento che emerge nell'osservare la situazione dei propri connazionali e dei propri familiari. Molte fra le donne intervistate hanno affermato che, appena arrivate con tutto l'entusiasmo possibile, sarebbero tornate volentieri indietro.

All'aeroporto venne a prendermi un amico di mio fratello, sono diventati amici lì, è un bell'uomo, penso di essermene innamorata subito. Ad attendermi c'era anche Gioia, la moglie di mio fratello, che avevo già visto una volta in Senegal. Sono andata a stare da lei, ma la convivenza era disastrosa. Era difficile, io non capivo la lingua e lei era aggressiva, non ci capivamo ed eravamo entrambe disperate perché non sapevamo se Youssoufce l'avrebbe fatta o meno. La tensione era fortissima e un giorno siamo quasi arrivate alle mani. Poi per fortuna abbiamo cominciato a conoscerci e a rispettarci, mentre mio fratello dopo più di venti giorni fra la vita e la morte stava uscendo dal coma.
Mio fratello si stava riprendendo e io volevo ritornare in Senegal, non avevo nessuna intenzione di fermarmi in Italia, dovevo finire gli studi: ma mi ero innamorata dell'amico di mio fratello.
Youssouf , una volta fuori dall'ospedale, mi ha detto di tornare in Senegal, almeno per finire gli studi. Mi diceva di non lasciare a metà il mio percorso che la vita in Italia era dura, che potevo aspettare di sposarmi, ma io ero combattuta ero innamorata e volevo stare con quello che sarebbe diventato mio marito. Alla fine, anche se erano tutti un po' contrariati, sono rimasta in Italia e mi sono sposata. Se avessi ascoltato mio fratello! Abbiamo avuto due figli e adesso sono qui ormai dal '95 e non sai quanto vorrei tornare.

Nel caso di Mami non si tratta di una migrazione inserita in un progetto ma, al contrario, la migrazione non rientrava assolutamente nelle sue prospettive future. Un viaggio con limiti temporali ben definiti dall'assistenza al fratello che poi si è convertito in una migrazione permanente. In questo caso dunque manca totalmente la volontà migratoria che alla fine non viene mai accettata pienamente. Le pesanti condizioni di lavoro e l'insoddisfazione della vita in Italia configurano questa migrazione come peggiorativa rispetto alla situazione di partenza, caratterizzata da un grande benessere. L'avanzare degli anni, le scelte fatte, i figli nati, restringono gli ambiti delle possibilità, rendendo sempre più improbabile le possibilità di un ritorno.

Fatou

A volte non vi è nessuna decisione che spinge alla migrazione ma eventi indipendenti, come mostra il caso di Fatou.

Non avrei mai pensato di venire in Italia, in Senegal lavoravo in un'azienda mi pagavano bene e non mi sarebbe mai saltato in testa di emigrare lontano da casa mia. Ero giovane ed ero molto legata alla mia famiglia, non avevamo problemi economici, per cui non sentivo nessuna necessità.
Poi un giorno, incomincio a stare male, un po' di malessere penso e non mi preoccupo. Poi la situazione comincia a peggiorare e all'ospedale dicono che è necessaria un'operazione al cuore. E' rischiosa.
I miei genitori volevano che venissi operata in Europa. In Italia c'era la mia migliore amica, che era venuta in Italia, tramite il centro di cultura italiana per studiare l'italiano e poi si è fermata per fare l'università. Così sono partita per andare da lei e, tramite consolati, mi hanno operato in Italia. L'operazione è andata bene, ma con il cuore non si può scherzare; mi dicono che devo essere seguita dal centro specializzato e che non posso tornare in Senegal, almeno finché le mie condizioni non si stabilizzano. Così comincio a frequentare dei corsi di italiano, la mia amica e suo marito, mi aiutano, senza di loro sarebbe stato difficile. Trovo molte persone che mi danno una mano e fra un corso d'italiano e l'altro comincio un po' a lavorare. Decido definitivamente di rimanere anche perché in Senegal non potrei avere garantita l'assistenza che c'è qui. Poi ho conosciuto mio marito e abbiamo deciso di comprare una casa e vivere insieme anche se lui lavora a Milano e io ormai sono qui a Monfalcone.

Nel caso di Fatou, ci troviamo sempre di fronte a un tipo di migrazione non voluta, ma in un qualche modo obbligata da fattori esterni. I canali da essa sollecitati, attraverso la sua amica che viveva con il marito una situazione di piena integrazione nel contesto italiano le ha permesso di intraprendere un percorso formativo e linguistico che successivamente le ha consentito di trovare lavoro nel sindacato e di inserirsi pienamente nel contesto.

F.

La storia di F. è emblematica nel quadro di questo lavoro di ricerca perché mette in evidenza alcuni nodi fondamentali che tratteremo. Si tratta sempre di una migrazione femminile autonoma. In questo caso, come in molti altri, il percorso migratorio si è contraddistinto per un peggioramento del proprio status, in particolare a causa di scelte sbagliate e poco ponderate che l'hanno condotta a trovarsi oggi in uno stato di completa indigenza. La sua storia evidenzia peculiarità e fragilità tipiche dei percorsi

femminili e soprattutto mostra come la presenza dei figli possa essere per le donne una grande fonte di precarietà e di disagio.

La prima volta che ho sentito parlare di lei è stato quando M., preoccupata di non sentirla da diversi giorni aveva deciso di andare a cercarla e mi aveva chiesto di accompagnarla. "Sarebbe dovuta venire qualche giorno prima a una festa, ma poi ha chiamato dicendo che si era rotta una gamba e che non poteva muoversi". Da allora (era passata una settimana) M. non l'aveva più sentita e aveva paura che le fosse successo qualcosa di brutto. Aveva deciso di andare a *** a vedere come stesse.

Mio padre lavorava *** (posto di grande prestigio). Vivevamo là e io frequentavo l'Università. Quando mi mancava un anno per finire, mio padre è andato in pensione. Io non volevo restare a *** da sola anche se dovevo finire studi, così sono ripartita con loro per il Senegal; avrei dovuto prendere il suo posto e comunque il lavoro per me era garantito. Quando siamo tornati in Senegal, io sono andata a trovare M.. Con mia grande sorpresa mi hanno detto che M. era partita per l'Italia. Allora ho detto a mio padre che volevo partire per l'Italia. Lui si è arrabbiato mi ha detto, ma dove vai, cosa vai a fare in Italia. Se vuoi vai a fare un giro, ma qui hai il lavoro assicurato, hai tutto quello che vuoi. Ma io volevo andare, era un'avventura. Sono arrivata in Italia nel febbraio 1996.

Sapendo parlare quattro lingue volevo imparare anche l'italiano. Appena arrivata invece, sono andata ospite a casa di un'amica che abitava vicino a Venezia, ma ho subito trovato un lavoro. La mia amica lavorava tutto il giorno, aveva un bambino piccolo e quindi non aveva tanto tempo per me.

Poco tempo dopo, ho conosciuto quello che sarebbe diventato il mio futuro marito e dopo quattro mesi ci siamo sposati e siamo andati a vivere ad Asolo per due anni. I miei genitori non volevano assolutamente che sposassi mio marito, un po' perché dicevano che avrei dovuto pensare alla carriera e all'università ma, soprattutto, perché mio marito era un *forgeron,* dunque di una casta inferiore. Da noi sono cose molto importanti e i miei ci tenevano molto a queste cose. Questo ha comportato un po' un allontanamento anche se i miei genitori non mi hanno mai abbandonato.

Dopo siamo venuti a *** nel 1998 e nel 1999 è nata la mia prima figlia e nel 2003 la seconda, ma lì le cose sono peggiorate, ha cominciato ad andare con altre donne a picchiarmi. Io accettavo tutto perché lo amavo e poi non sapevo cosa fare con le due bimbe piccole. Ma lui se n'è andato e non mi ha mai dato un soldo per le bambine. Allora ho portato le bambine in Senegal dai miei genitori e lì sono rimaste per due anni. Io invece sono tornata in Italia perché dovevo lavorare, ma sono caduta in depressione, volevo uccidermi. Ma M. mi ha aiutato, mi ha fatto stare da lei per tanti mesi, per più di un anno e mi sono riuscita a riprendere. Io ho cominciato a fare le pulizie a casa di un anziano dopo sono tornata a ***. Vorrei tornare in Senegal, ma con che coraggio.

Poi ormai mio padre non ha più nessun contatto; è un vecchio in pensione e vuole stare tranquillo. Io ho sbagliato tutto. Adesso non so nemmeno dove sia il padre delle bambine. Arriva qui, prende una bambina, le compra un paio di scarpe da 150 euro e poi sparisce per mesi. Sua madre, la mia ex suocera,

che ogni tanto sento mi dice, che non devo fargli più vedere le bambine, che quello non è un uomo (..ed è sua madre).
Nel frattempo ha messo incinta altre donne e poi le ha lasciate. No, non è un uomo.

F., nel suo percorso utilizza poco e male i contatti che potrebbero farle mantenere lo status privilegiato da cui è partita. Non accettando il posto del padre, che le avrebbe dato un notevole benessere economico e un grande riconoscimento sociale, F. contrappone un percorso migratorio incerto e insicuro che la porta a una situazione di grande fragilità socio economica. La sua migrazione ha le caratteristiche di un fallimento. Parte da una condizione di grande privilegio per cadere in uno stato di completa indigenza. Si allontana dalla famiglia e da suo padre sia non accettando il lavoro, sia sposando un uomo che la famiglia non approva. Non avendo finito l'università a *** si trova senza un titolo di studio da poter spendere e si ritrova a svolgere compiti fino a qualche tempo prima impensabili. Non sfrutta la conoscenza perfetta di quattro lingue fra cui il cinese e alla fine si regge sulla rete di solidarietà femminile molto debole che riesce a non farla precipitare, ma non riesce nemmeno a sostenerla.

Fatima

Mia sorella da diversi anni viveva in Friuli, ogni tanto tornava in Senegal con regali e tutto il resto ed era sempre festa quando tornava. E' sposata con un senegalese benestante che ha un buon lavoro anche in Italia. Lei è rimasta incinta ed è nata una bambina e poi dopo qualche anno un bambino. Il carico di lavoro era impegnativo e così tramite le quote mi ha fatto venire in Italia, assumendomi come baby sitter. All'inizio però ho avuto difficoltà ad ambientarmi anche perché passavo molto tempo a casa con i bambini e con mia sorella e quindi avevo difficoltà nel comunicare. Poi non capivo tanta cose: mia sorella tornava sempre a casa con tanti regali e appunto era sempre una festa. Mi immaginavo che vivesse non dico in una reggia, ma in un bell'appartamento, in un bel quartiere. Suo marito è di una famiglia benestante qui in Senegal. E invece mi ricordo ancora quando sono arrivata sotto casa, sul momento pensavo fosse uno scherzo. Un appartamentino un po' malandato, dignitoso e per il quale loro aveva fatto un mutuo per comprarlo. Volevo tornare indietro non riuscivo a pensare di poter vivere lì. Poi sono cominciati un po' i problemi con i soldi perché mia sorella mi aveva dato il bancomat per le spese mie e dei bambini e io spendevo un po' troppo. Poi ho capito. Adesso sono tre anni che vivo qui, ma comunque vorrei tornare in Senegal anche per sposarmi ho 30 anni e non ho nemmeno un fidanzato.

Le narrazioni individuali, qui proposte, ripercorrono percorsi personali autonomi, ma non per questo le donne che emigrano, utilizzando il ricongiungimento, non ricoprono ruoli all'interno del progetto migratorio: al contrario, spesso il ricongiungimento, lungi dall'essere una scelta unilaterale del marito, rientra in una rete di strategie e traiettorie familiari comunemente decise.La dicotomia fra migrazione passiva e attiva, quindi, anche se può essere utile per fissare il quadro della migrazione femminile indipendente, rischia di produrre forzature nella complessa dinamica delle strategie familiari.

La maggioranza delle donne intervistate è arrivata in Italia tramite il ricongiungimento familiare, una pratica che la maggior parte di esse inserisce in un percorso familiare comune, in cui si riscontra spesso la forte volontà della donna di provare l'esperienza migratoria. N. riassume chiaramente la prospettiva comune della coppia e le strategie di fondo che l'hanno determinata.

Con mio marito pensavamo da tempo di venire in Italia, era difficile lasciare il paese, avevamo già una bambina e quindi sapevamo che sarebbe stata dura. Abbiamo anche discusso se fosse meglio che partisse lui o io. Avevamo dei parenti in Italia ma, visto che c'era la bambina, abbiamo pensato che sarebbe stato meglio se fosse partito lui per testare il terreno e vedere se fosse possibile emigrare con tutta la famiglia. Lui è arrivato ed è riuscito ad aprire un negozio. I primi tempi è stato difficile, si sentiva solo, mi diceva che era dura, ma io gli dicevo di resistere che presto saremmo arrivati anche noi. Poi finalmente l'abbiamo raggiunto, ma il fatto che sia partito lui per primo era all'interno di una strategia familiare decisa congiuntamente."

L'immigrazione apre a nuovi scenari e nuove possibilità. Le donne che emigrano possono conseguire un avanzamento economico sociale rispetto al contesto di partenza e, soprattutto, la migrazione può e spesso rientra nelle strategie a medio lungo termine.

In molti casi esaminati in questo studio, le donne che partivano da condizioni economiche favorevoli e che non avevano alcuna necessità di emigrare grazie alle ottime condizioni economiche delle famiglie hanno subito un peggioramento delle proprie condizioni di vita: in pochi casi, infatti, sono riuscite a collocarsi in un contesto lavorativo adeguato.

Al contrario partendo da situazioni di precarietà economica, alcune di esse hanno trovato un giovamento (almeno) economico nella propria emigrazione.

Non so cosa dirti io in Senegal non eravamo ben messi, poi la situazione andava peggiorando e io e mio marito abbiamo deciso di venire qui. Effettivamente va un po' meglio qui, anche se il Senegal mi manca tanto

Vi sono infine situazioni familiari in cui la donna effettivamente ha uno scarso potere e uno scarso ruolo, ma questo non significa che non si debba problematizzare la figura ricongiunta perché, dietro questa forma di passività, si nascondono strategie che altrimenti sfuggono al ricercatore. Questo ultimo caso è rappresentativo di una tipologia di migrazione che per età e per condizioni d'origine è quasi del tutto passiva.

N.

Mio marito viveva da diverso tempo in Italia e quando ci siamo sposati lui era già a vivere là. Io avevo 17 anni e non avevo nemmeno finito la scuola superiore ma sua mamma voleva qualcuno che l'aiutasse in casa e allora ci siamo sposati. Io ero felice di avere sposato un uomo che viveva in Italia, perché speravo come tutte le ragazze della mia età di poterci andare. Lui tornava non molto spesso, ma tornava. Aveva trovato lavoro in una panetteria e faceva il pane. I turni erano un po' pesanti ma lui non si lamentava. Accumulava i giorni di festa per poter tornare in Senegal. Io intanto vivevo con i miei suoceri ed era già nata la nostra prima figlia. Poi durante uno dei suoi ritorni mi dice che vorrebbe portarmi in Italia. Io ero al settimo cielo (mia suocera un po' meno, perché aveva bisogno di aiuto) e quindi ho detto di si che non vedevo l'ora. Lui mi aveva avvertito che era dura, che non era come in televisione, ma io ero troppo entusiasta per ascoltare. Una volta pronte le carte siamo partite. Non ti dico come sono rimasta quando ho visto il posto dove viveva Monfalcone, un posto tristissimo e poi lui viveva sopra la panetteria in cui lavorava. Non potevo credere che quella fosse l'Italia, non ci volevo credere. Io non mi sono mai ambientata qui, anche l'italiano faccio fatica a parlarlo. Ho provato a fare dei lavori, ma non ha mai funzionato, la lava piatti e qualcos'altro, ma non andava mai bene. Qualche tempo dopo la panetteria ha chiuso e quindi abbiamo perso anche il posto dove vivere. Siamo andati in affitto con altre persone e poi il comune ci ha trovato un posto nelle case popolari.

Superata la fase emergenziale d'arrivo, la vita quotidiana che poi si profila cambia molto a seconda del luogo in cui si è scelto più o meno volontariamente di intraprendere la propria vita da emigrante. Nei prossimi capitoli prenderemo in considerazione alcuni aspetti della vita quotidiana delle donne senegalesi che, nella maggior parte dei casi si dispiega in diverse strategie di sopravvivenza all'interno del circuito di migrazione e di collegamento con la propria dimensione d'origine.

Prendendo in considerazione la provenienza del campione di ricerca, si trova conferma di quello che si era già sottolineato nel primo capitolo: la maggior parte delle donne,

infatti, proviene da Dakar o dai suoi dintorni, mentre sono meno frequenti le donne provenienti da altre regioni. Rare quelle provenienti dalla valle del fiume Senegal, più frequenti quelle provenienti da Tuba, città santa dei Mourides e dalla Casamance.
Non vi sono delle concentrazioni geografiche territoriali ben precise, anche se nei capoluoghi di provincia di Udine, Gorizia e Trieste le donne senegalesi sono numericamente più consistenti che in altre zone. A Trieste la percentuale di donne sul totale dei senegalesi risulta però inferiore alle altre province. Per quanto riguarda il tipo di residenza, questa si polarizza su due settori: da un lato le case popolari, dall'altra l'acquisto dell'abitazione con il mutuo. La maggioranza delle donne vive in un alloggio ad affitto agevolato, poche vivono in un'abitazione a locazione di mercato, mentre una fetta consistente possiede la casa in cui vive (anche se hanno aperto un mutuo).
Nove donne sulle cinquanta intervistate, possiedono una casa di proprietà insieme al marito, segno sia di una volontà d'investimento personale e familiare nel Paese d'emigrazione, sia di una forma d'investimento economico a lungo termine. Anche la concezione stessa della casa cambia con il cambiare del contesto: in Senegal, la casa è percepita come uno spazio pubblico, dove si svolge la vita comunitaria, non come uno spazio riservato né, tanto meno, come una proprietà privata. A tal proposito alcune donne residenti da diverso tempo in Italia e in Francia hanno sottolineato la loro attuale difficoltà a riabituarsi alla socializzazione domestica.

E' un fatto. Quando torno in Senegal, vado a stare da un mio cugino, va tutto bene, ma qui ho i miei spazi, le mie abitudine, là invece è sempre pieno di gente non sai mai quando se ne andranno e non hai un po' di tempo per stare un po' da sola. Ma sai là è così [int. n.24 Y.K.].

"I confini intorno alla casa come struttura abitativa e come ambiente domestico non sono equivalenti e tanto meno impermeabili. La nostra domesticità è il prodotto di un rapporto storicamente determinato e in costante mutamento fra spazi e culture privati e pubblici, un relazione in cambiamento […] Quella domesticità è a un tempo una realtà fenomenologica, socioculturale ed economica" [Silverstone 2000: 51].
Questo assunto è ancor più vero nei contesti domestici delle famiglie immigrate che si costruiscono spesso, all'interno del proprio domicilio, dei microcosmi di aggregazione e socializzazione, in una dimensione spazio temporale altra dalla quotidianità che si svolge all'esterno. Lo spazio domestico è anche il luogo della scansione della vita

quotidiana, delle gerarchie, delle posizioni di potere: lo spazio in cui sfuggire dall'esterno, ma anche uno spazio che, soprattutto per le donne, tende a essere una trappola di solitudine, di dominio culturale e parentale, di sottrazione delle possibilità che l'esterno potrebbe offrire.

La proprietà immobiliare si lega a una congiuntura economica particolare: fino a tre anni fa, infatti, l'accesso al credito era relativamente semplice e le banche concedevano mutui che andavano a coprire quasi il 100% del valore della casa. Inoltre i tassi d'interesse erano così bassi da permettere l'acquisto di una casa al posto dell'affitto.

La preoccupazione, fra le donne che con il marito hanno stipulato un mutuo, è molto forte a causa della crisi economica e delle scarse prospettive lavorative sempre più incerte e sempre più precarie. Le donne, occupate in lavori saltuari di pulizia, stiro etc., faticano sempre più a ritagliarsi degli spazi occupazionali mentre, quelle impiegate stabilmente nei settori di cura, come le strutture per anziani, hanno una maggiore stabilità occupazionale. Anche rispetto agli uomini, che, invece, lavorando nelle piccole e medie imprese, subiscono gli effetti devastanti dovuti dalla crisi.

Kine abita a Treviso, ma ha un fortissimo legame con Udine e offre uno spaccato di grande desolazione rispetto al nord est da cui proviene.

Ormai a Treviso per noi non c'è più nulla, è molto peggio che qui. Non si trova proprio più niente, io ho lavorato per diversi anni là e mai un problema, finiva un lavoro e cominciava un altro, ma adesso da due anni è sempre peggiore. Avevo trovato un lavoro come baby sitter, ma poi più nulla. Voi non capite, ma la situazione a Treviso è molto peggio che qui. Molti incominciano a tornare a casa, in Senegal o a emigrare in altre zone d'Italia o d'Europa [int.53 K.F.].

Anche in Friuli Venezia Giulia, la crisi è al centro del discorso politico e sociale: molte fabbriche sono costrette a chiudere o comunque a diminuire sempre più il personale. Il confronto rispetto a dieci anni prima, quando gli imprenditori si lamentavano della scarsa presenza di manodopera e gli immigrati sceglievano come destinazione il Friuli Venezia Giulia o il Veneto perché erano territori di grande occupazione, evidenzia la drammaticità della situazione. La preoccupazione è molto forte all'interno delle case senegalesi e il ritorno in Senegal incomincia più che una chimera, soprattutto negli ultimi mesi, si sta trasformando in un pensiero costante.

Adesso, in Senegal non saprei cosa fare, anche se c'è il nuovo Presidente e si spera che le cose possano migliorare. Io ormai pensavo di fermarmi qua, ma adesso sta diventando tutto più difficile. Io non lavoro, a mio marito hanno diminuito le ore e sembra sempre più difficile vivere così [Int. n.55 KT].

Un'altra aggiunge

Ma cosa vuoi ci sono i bambini che ormai fanno la scuola, come faccio a tornare in Senegal? Il problema è che qui è sempre più difficile. Io faccio un po' di ore di mediazione, mio marito lavora, ma quello che preoccupa è il futuro. Sembra proprio che non ci sia futuro, è quello che spaventa. Siamo venuti in Italia perché non vedevamo un futuro in Senegal e oggi sembra tutto daccapo. Speriamo bene [int.21 A.K.].

Molte donne vivono comunque in case a locazione agevolata e questo le rende più tranquille rispetto alle donne che, insieme al proprio marito, hanno contratto un mutuo. La situazione è in rapida evoluzione e la crisi, lungi dall'essere alle spalle, sta mostrando sempre più la sua drammaticità.

La composizione delle famiglie presenti sul territorio è in prevalenza nucleare: moglie, marito e figli. Frequente è anche la presenza di qualche parente, in particolare sorelle (fratelli) o cugine/i, che si fermano per un periodo. L'interlocuzione al femminile ha di fatto escluso tutta una parte di migrazione senegalese, completamente declinata al maschile, che vive in situazioni differenti, soprattutto abitative, di quelle riscontrate con le donne: promiscuità abitativa, irregolarità abbastanza diffusa in particolare nella zona di Trieste, precarietà lavorativa ecc. Infatti gli uomini spesso vivono in alloggi comuni, in sistemi di abitazioni condivise, mentre la maggioranza delle donne è inserita in un contesto familiare ben definito e stabile. Questo potrebbe derivare anche dalle diverse progettualità migratorie sul medio/lungo termine. All'interno di un tipo di migrazione prettamente maschile, in cui molta parte della migrazione femminile avviene per ricongiungimento, la stabilità e la centralità della famiglia diventano l'elemento peculiare. Avremmo ottenuto dei risultati completamente diversi se avessimo preso in considerazione solo gli uomini o le donne di un'altra nazionalità o ancora una migrazione femminile senegalese in un altro territorio. Le motivazioni che hanno spinto le donne a intraprendere un percorso migratorio sono spesso legate a motivi familiari, in particolare tramite l'utilizzo del ricongiungimento familiare.

Negli ultimi anni, in particolare, è stato un grande utilizzo del ricongiungimento, segno di una decisione sia di stabilizzazione nel Paese d'emigrazione e di

cambiamento del proprio stile di vita e spesso dell'abitazione, sia della congiuntura socio economica attraversata dal Senegal. Indipendentemente dal tipo di migrazione, tutte le donne hanno attivato reti di parentela o di amicizia nel loro percorso migratorio, legami a seconda dei casi più o meno stabili, ma in grado di offrire un sostegno almeno nei primi mesi dell'esperienza migratoria. Il tipo e il grado di legame sollecitato ha avuto poi delle ripercussioni nella vita delle donne, in particolare quelle sole. Così alcune donne che al loro arrivo si erano rivolte a delle conoscenti con situazioni precarie per avere una sistemazione, subito si sono dovute confrontare con le problematiche relative al canone di locazione e esigenze lavorative improrogabili. Altre donne che contavano su tipi di legami più solidi sia come grado che come inserimento sociale, hanno avuto il tempo di inserirsi e di costruirsi il proprio percorso migratorio. Questo è solo uno dei fattori che determina il successo o il fallimento del progetto migratorio femminile: vedremo, infatti, nelle prossime storie come le traiettorie femminili seguano percorsi alterni e come su questi vadano ad incidere la stabilità lavorativa, la presenza dei figli e di un marito.
Nel seguente grafico sono riportate le motivazioni legate al permesso di soggiorno.

Tab.9 Motivi di soggiorno

Ricongiungimento familiare	**27**
Motivi di lavoro	**10**
Quote	**5**
Motivi di studio	**3**
Motivi di salute	**1**
Altro	**3**
Totale	**49**

Nei prossimi capitoli andremo a verificare se e in che modo il vincolo di reciprocità e i meccanismi ridistributivi possano essere considerati come uno degli elementi caratterizzanti la migrazione femminile senegalese.

CAPITOLO SECONDO

CIRCOLARITÀ, ACCUMULAZIONE E DISPERSIONE. PRATICHE FEMMINILE FRA RIMESSE E TONTINE

Le dinamiche di reciprocità e i meccanismi ridistributivi, che abbiamo ipotizzato essere fra gli elementi fondamentali delle relazioni fra migranti senegalesi e con la terra d'origine, emergono con particolare forza addentrandosi nell'universo delle relazioni economiche che, come vedremo, sono difficilmente scollegabili da quelle sociali. Analizzando i nessi economici fra le donne migranti e con la terra d'origine, ci si trova difronte a una realtà complessa dai contorni non ben definiti.

Partendo dalle rimesse, che legano le migranti alla propria terra d'origine, emergono chiaramente quei vincoli di reciprocità intorno ai quali si costruiscono e si rinsaldano le relazioni. Le rimesse, ossia il denaro inviato dai migranti soprattutto verso la terra d'origine, sono centrali nell'analisi delle migrazioni: sono trasversali, seppur con modalità differenti alle diverse nazionalità e coinvolgono sia donne che uomini.

Secondo i dati forniti dal Dossier Caritas Immigrazione 2011 [Dossier Caritas 2011: 294], le rimesse dei migranti su scala mondiale hanno raggiunto nel 2010 un totale di 325 miliardi di euro, determinando un flusso di trasferimenti finanziari inferiore solo a quello legato al commercio del petrolio. Con la crisi finanziaria mondiale del 2009, si è assistito a una flessione del traffico monetario verso i PVS (-5,4%) a cui nel 2010 è seguita una nuova ripresa che ha riportato le rimesse a valori pre-crisi. Secondo le previsioni del *Migration and Remittances Team* della banca mondiale, le rimesse dovrebbero aumentare nel triennio 2011-2013 del 7-8-% per raggiungere la cifra di 404 miliardi di euro nel 2013.

La situazione italiana ha conosciuto una battuta d'arresto nonostante le prospettive di miglioramento e nonostante l'Italia sia il quinto Paese al mondo per numero di rimesse inviate.[11]

11 Si veda ABI-Cespi,2011 Cittadinanza economica dei migranti e rapporto con le banche italiane, Bancaria editrice

La seguente tabella evidenzia l'andamento delle rimesse inviate nei Paesi in via di sviluppo suddivisi per anno e per area geografica.

Tab.11 Rimesse in milioni di euro in valori assoluti e pro capite e var.

Anno	**2008**	**2009**	**2010**	**2011**
PVS Totale	325	308	325	350
Asia Or**ientale** e Pacifico	85	86	93	99
Europa e Asia centrale	46	35	36	39
America Latina e Caraibi	64	57	58	63
Medio Oriente e Nord Africa	36	34	36	37
Asia Meridionale	72	75	81	89
Africa Subsahariana	22	21	22	23

Come si può desumere dalla tabella 11, la maggior parte delle rimesse viene indirizzata verso l'Asia e l'America Latina e solo in misura minore verso l'Africa che, nel complesso, resta un fanalino di coda, attestandosi a 22 miliardi di dollari. Nonostante questo, il complessivo invio di denaro da parte degli immigrati africani supera quello stanziato per l'aiuto pubblico allo sviluppo e va a intersecarsi con forme di investimento, trasferimento delle competenze, con progetti di cooperazione e, in misura minore, imprenditoria.

Per quanto riguarda il Senegal, il volume di trasferimenti degli emigrati, a livello mondiale, nel 2010, era stato di 1.164 milioni di dollari, che corrispondevano al 9,3% del prodotto interno lordo stimato per quell'anno. Come viene evidenziato dalla tabella n.12, negli ultimi due anni le rimesse hanno subito una flessione, anche se non drastica, a causa della pesante crisi finanziaria.

Tab.12 Andamento trasferimenti di fondi dei migranti verso il Senegal (in milioni di $)

Anno	Totale rimesse
1999	186
2000	233
2001	305
2002	344
2003	511
2004	633
2005	789
2006	925
2007	1192
2008	1288
2009	1191
2010	1164

Fonte: Dossier sulla situazione economica e sociale del Senegal Ed.2010/migrazione internazionale.

Gli attori delle rimesse sono sia donne che uomini: quando a essere coinvolte nell'emigrazione sono principalmente le donne, (come nel caso dell'Ucraina, della Polonia, delle Filippine o dell'Ecuador) queste divengono la principale fonte di reddito per le famiglie, determinando così, all'interno dei propri paesi d'origine, un cambiamento relazionale e sociale intra e inter-familiare[12].

Diversi studi sottolineano l'importanza crescente delle rimesse femminili che si stanno affermando sempre più come trasferimenti finanziari dai risvolti sociali ed economici importanti. Uno studio condotto dalla Caritas migranti ha delineato un profilo di coloro che inviano denaro con maggiore frequenza e regolarità al Paese d'origine: "Sono donne, ultracinquantenni, con più anni di soggiorno in Italia, provenienti da Asia e America Latina: le donne investono in rimesse in media un quarto del loro reddito, mentre gli uomini non arrivano a un sesto[13]" [Caritas migranti 2008: 58-66.].

12 Spesso la migrazione femminile comporta gravi disagi all'interno delle famiglie. In particolare quando vi sono figli piccoli. Diversi sono gli studi che hanno sottolineato le ripercussione sia nel Paese d'origine che in quello di destinazione. Si veda in proposito Ambrosini, M. *Separate e ricongiunte: famiglie migranti e legami transnazionali*. Ehrenreich B. Hochschild, A.R. *Donne globali. Tate, colf e badanti.*

13 Caritas migranti: da M.P. Nanni, l'accesso al sistema bancario e le rimesse in Idos, le condizioni di vita e di lavoro degli immigrati nell'area romana, Roma, 2008, pp 58-66.

Il ruolo della donna nel trasferimento di beni, conoscenze e denaro è centrale nelle relazioni di interscambio, anche quando si tratta di una migrazione prevalentemente maschile, come nel caso della migrazione senegalese in Italia. Purtroppo però, sia a livello nazionale sia a livello regionale, non sono molti gli studi che analizzino la questione delle rimesse adottando un approccio di genere e questo rende difficile esaminare se e quali siano le differenze fra rimesse maschili e quelle femminili.

Secondo uno studio realizzato dal Cespi [2008], i senegalesi sarebbero, fra gli immigrati, quelli più attivi nel campo delle rimesse: si stima, infatti, che la quota pro capite annuale di un senegalese sia di circa 5.200 euro. Poco emerge invece sulla differenza di genere: i dati riguardanti le rimesse femminili sono emersi, marginalmente, solo in corrispondenza di migrazioni a prevalenza femminile (Ucraina, Moldavia, Filippine, Ecuador) mentre, negli altri casi, non viene evidenziata alcuna differenza. Sarebbe importante, al contrario, utilizzare una chiave di lettura che desse conto delle differenze anche in quelle situazioni in cui, come nel caso dei senegalesi, le rimesse al femminile sono meno evidenti e si realizzano in un quadro spesso più informale, ma rappresentano, in ogni caso, un indotto economico con sviluppi sociali non trascurabili.

Tab.13. Volume dei flussi di rimesse dall'Italia verso il Senegal.

Anno	Flussi di rimesse
2005	157.371
2006	207.854
2007	252.266
2008	262.725
2009	228.122
2010	203.490

Fonte: elaborazione personale su dati forniti dalla Banca d'Italia.

La mancanza di un approccio di genere nelle rimesse rende parziale la lettura dei dati e sull'utilizzo cui sono finalizzate. Secondo i dati forniti dalla banca mondiale[14], le rimesse degli immigrati senegalesi s'indirizzerebbero principalmente ai bisogni primari

14 http://www.worldbank.org/

quali vitto (52,6) salute (10,7) e costruzione di nuove abitazioni (7%), dimostrando invece una scarsa attitudine nei confronti degli investimenti e dell'imprenditorialità.

Uno studio realizzato dal CeSPI [2009:3] ha focalizzato l'attenzione sul ruolo delle rimesse nel paese d'origine. Lo studio appoggiandosi sul binomio migrazione e sviluppo, ha cercato di sondare le possibilità che le rimesse possano trasformarsi in potenziale "risorsa di mercato e nel possibile impiego entro iniziative e progetti, individuali o collettivi, di solidarietà sociale, imprenditoria o investimento. Le migrazioni internazionali sotto questa chiave di lettura vengono lette come "leve operative per lo sviluppo dei paesi d'origine".

Gli studi che hanno affrontato il tema [Diop 2008 e al.] rilevano come la maggior parte delle rimesse converga nel determinare un miglioramento delle condizioni di vita della famiglia del migrante e come queste siano effettivamente necessarie alla soddisfazione dei bisogni elementari delle famiglie. Tuttavia le analisi trascurano una serie di indotti e investimenti che, al contrario, incidono in maniera profonda sul tessuto sociale.

Da questo elenco mancano, infatti, tutte le trasmissioni e gli invii di denaro che non seguono strade principali, ma conoscono deviazioni, interruzioni, contro-doni, che rappresentano una parte importante e semi nascosta delle relazioni economiche che gli immigrati, ma soprattutto le immigrate, mantengono con il proprio paese d'origine.

Considerata la priorità data dagli studi ai trasferimenti finanziari in termini quantitativi e la scarsa presenza di ricerche qualitative in proposito[15], si rischia di trascurare una dimensione vitale, innovativa ed economicamente rilevante.

In una realtà economica dominata da quelli che Appadurai [2001:54] definisce "finanziorami in cui mercati monetari, borse nazionali e le speculazioni commerciali muovono megadenaro a velocità abbagliante attraverso gli accessi nazionali, con serie conseguenze in termini assoluti anche in seguito a piccole differenze in punti percentuali e unità di tempo", le rimesse, pur entrando entrano nel circuito dell'economia formale, seguono percorsi autonomi che oltrepassano la sola dimensione economica.

Le rimesse, nel contesto di partenza, producono effetti importanti di cui quello economico è solo un aspetto, inserito all'interno di un quadro di relazioni familiari e sociali: rappresentano non uno sterile spostamento di denaro, ma incarnano spesso

15 Se si eccettuano degli studi realizzati dal Cespi.

un'"espressione di cura" [Ambrosini 2002] nei confronti della propria famiglia lasciata al Paese. In altre parole le rimesse sono strettamente collegate sia alla società d'arrivo che a quella di partenza: non sono e non possono essere considerate solo all'interno di una cornice economica, ma devono essere lette come *embedded*, vale a dire integrate, radicate proprio all'interno della società con le proprie specificità [Polany 1980]

E' necessario interrogarsi su questi inediti sistemi di relazioni: le rimesse rappresentano il filo rosso che unisce le due parti, che spesso contribuisce a sostituire la mancanza di una presenza fisica attraverso una presenza simbolica e materiale di beni o denaro. S'invia denaro per aggrapparsi alla corda di una continuità e una contiguità di spazio, di tempo e di relazione, per colmare una solitudine densa, per sentirsi obbligati e in questo modo vivi, in uno schizofrenico altalenarsi di necessità, difficoltà e stanchezza.

Le rimesse rappresentano il quadro dentro il quale si svolge la storia, le relazioni e la vita fra gli immigrati e i non immigrati, fra chi ha "scelto" di partire e chi ha "scelto" di restare: nella loro complessità e nella loro diversificazione si declinano nei modi più diversi e assumono configurazioni che si rilocalizzano all'interno di tessuti sociali, culturali ed economici, diversi l'uno dall'altro.

Nonostante le differenze, possiamo nondimeno tentare di utilizzare un denominatore comune nell'affrontare il tema delle rimesse, utilizzando come paradigma di riferimento il dono [Mauss 1925], non volendo tuttavia esaurire la novità e la vitalità di queste relazioni con l'adozione di un concetto già abusato dell'antropologia economica classica. Riannodando il filo del discorso al pensiero di Mauss, si può individuare non tanto nelle rimesse, quanto nel dovere di reciprocità che le sottende, quello che l'autore definiva come fatto sociale totale, intendendo con questo "un tipo di fenomeno che sia al tempo stesso espressione e sintesi dell'insieme della vita sociale di una data società. Lo studio di certe configurazioni privilegiate e strategiche che permetta di comprendere il senso reale delle relazioni sociali" [Copans 1974: 40].

Le rimesse rientrano all'interno di dinamiche di reciprocità, ma nello stesso tempo non si esauriscono in esse perché producono nuove rappresentazioni e nuove configurazioni attuandosi in una dimensione transnazionale, in cui sono in gioco una pluralità di aspetti in continua evoluzione: l'indotto che ne deriva in termini relazionali, di potere, di prestigio, di legame, di riuscita, d'insuccesso, di affermazione, risulta essere una delle chiavi di lettura più interessanti per leggere le migrazioni contemporanee.

Ricondurre le rimesse nel quadro interpretativo "dono – contro dono" può rappresentare sicuramente una base di partenza che però esaurisce subito la sua portata innovativa, perché le rimesse portano con sé tali elementi di novità e complessità da rendere incompleta la riduzione a forme interpretative classiche.

Se si privilegia al contrario l'idea di un traffico monetario che passa da un paese all'altro, limitandosi a cogliere l'aspetto quantitativo sia nell'invio che nell'utilizzo, si rischia di continuare ad aggirare la questione senza problematizzarla nel suo insieme.

Come ricorda Sayad [2002], non è possibile produrre un'analisi complessa e completa dei diversi fenomeni, che caratterizzano una popolazione immigrata, se non si conoscono e approfondiscono le realtà locali, nazionali e la struttura che regge il legame onnipresente fra immigrato e la propria terra d'origine.

L'invio periodico di denaro nel Paese d'origine riafferma i legami che sostengono le relazioni di parentela, affinità e ritualità che divengono la base di una nuova strategia relazionale, di un'inedita ricomposizione e ridefinizione intra e interfamiliare.

Nel caso di studio, le rimesse rientrano in uno scenario più ampio in cui solidarietà, ospitalità, aiuto, rapporti di parentela, riti di passaggio sono parte importante della struttura su cui poggia la società di provenienza: anche nel contesto migratorio il dovere di ospitalità, di aiuto, il rispetto verso la propria famiglia, le regole comunitarie, nonostante siano in continuo cambiamento, sono fondamentali per mantenere una relazione con la propria terra d'origine.

Le rimesse diventano così un nuovo strumento attraverso il quale riaffermare quei vincoli di reciprocità che sarebbero potuti venire meno con le migrazioni contemporanee. Per questo le rimesse, come vedremo nel prossimo paragrafo, sono centrali non solo per chi ne usufruisce, ma soprattutto per chi è partito: in questo modo resta implicato nelle dinamiche che da locali diventano, attraverso i migranti, transnazionali.

2.1.1 Oikonomia vernacolare[16]

Come già detto in precedenza, si può utilizzare la forma dello scambio, del dono-contro dono, come paradigma interpretativo da cui partire per tentare una lettura del

16 Latouche 1997. Con *oikonomia vernacolare* Latouche definisce le pratiche popolari di sopravvivenza conviviale.

fenomeno delle rimesse. Marx fu uno dei primi a sostenere che il dono non costituisse una cosa, ma rappresentasse il rapporto sociale per antonomasia, temuto e desiderato.
Marcel Mauss [1925] nell'*Essai sur le don* inizia ad analizzare la natura poliformica del dono e le conseguenze che da esso discendono, evidenziando la natura sociale degli scambi economici e criticandone la riduzione a termini puramente economici, che impedivano di individuarne la realtà connettiva. Prendendo in considerazione il *potlach* degli indiani della costa nord-occidentale americana, descritto da Boas e il *kula* dei melanesiani descritto da Malinowski, Mauss riesce a compiere un salto interpretativo che i due etnografi non erano riusciti a cogliere se non marginalmente: all'interno dei riti cerimoniali si poteva assistere a scambi di natura economica che legavano indissolubilmente il campo economico a quello sociale, facendo crollare l'impostazione classica che considerava l'economia come sfera autonoma dalla realtà sociale e più ancora cerimoniale. Ciò che in seguito Polanyi [1980] avrebbe sintetizzato con il concetto di *embedded.*
Già Mauss aveva notato l'ambivalenza del significato di dono e aveva rilevato come le lingue germaniche usassero un solo sostantivo per indicare allo stesso tempo dono e veleno, utilizzando il termine *gift*.
Il dibattito odierno si concentra comunque sulla praticabilità del dono e sulla sua coesistenza all'interno di rapporti mercantili sviluppati: la sua applicabilità all'interno non già di società "primitive", ma all'interno di un'economia di mercato, multi situata e contemporanea, in cui la monetarizzazione progressiva degli scambi caratterizza sempre più le dinamiche interpersonali. L'opposizione tra un'idea di società basata sulla solidarietà e quella di un mondo dove ognuno, per natura, persegue solo i propri interessi non solo ha diviso il pensiero degli economisti, ma ha anche dato vita una sorta di dicotomia geografica. Secondo questa interpretazione, l'utilitarismo dominante nel pensiero occidentale e nelle scienze sociali "ha congelato il dono in ambiti esotici di dominio etnografico impedendone la ricontestualizzazione nel mondo occidentale e la sua riattualizzazione in epoca moderna" [Aime, 2002: IX].
In realtà il dono persiste anche nei contesti a più alto tasso d'individualismo, sotto forma di volontariato, donazione di sangue, ecc. La differenza sta nel fatto che nel mondo occidentale si è prodotta una netta separazione fra ciò che è dono e ciò che è mercato, mentre in molte altre società, fra cui quelle africane, vi è stato un processo che ha visto l'aspetto economico inglobarsi a quello sociale. Non a caso una delle lamentele più frequenti mosse dalle donne senegalesi riguarda la completa

monetarizzazione delle relazioni, dei riti e delle cerimonie, che però, pur essendo monetizzate, mantengono comunque una valenza simbolica, distinta dalle relazioni di mercato. Nella realtà africana e nel caso di studio specifico, l'economia di mercato, non ha distrutto il tessuto sociale, ma si è fuso con esso, mantenendo riti e peculiarità proprie che vengono paradossalmente rafforzati con l'avanzare delle logiche di mercato [Sahlins].

Si tratta, in sostanza, di riaffermare la coesistenza dell' economia di mercato con le logiche del dono e le relazioni sociali.

Quello che nota Guy Nicolas a proposito degli haussa del Niger, già ripreso da Latouche a proposito del dono mauritano [Latouche 1997: 42-43], può valere anche nel contesto senegalese. Scrive Nicolas [1986:265] "Le pratiche oblative in piena trasformazione, da noi osservate non erano vestigia di un passato arcaico, ma una risposta moderna a minacce contemporanee che mettono in gioco la permanenza dell'identità di questa società [...] Attestavano l'efficacia della funzione simbolica, in quanto principio di base dello scambio inter-umano, contrapposto a quello del mercato".

La coesistenza delle logiche rituali, parentali e di alleanza con il mercato mondiale e globalizzato produce strategie e attività che coinvolgono contemporaneamente gli immigrati e la loro comunità d'origine. Le logiche di mercato sono talmente globali e generali da essere malleabili, modellate e ricondotte in sfere semantiche conosciute che permettono la coesistenza fra mondi altrimenti incommensurabili.

Le rimesse hanno a che fare dunque con il dono: la loro obbligatorietà, non sancita da nessuna legge e molte volte nemmeno da stretti vincoli parentali, trova nel paradigma del dono un modello interpretativo che però non esaurisce, come si è già detto, la complessità del fenomeno. Il dono non è fine a se stesso, ma è sempre legato a un ritorno, richiede sempre il suo contro – dono. Scrive Latouche [1997: 51] "Si dona per cinque motivi principali: per dovere, per interesse, per timore, per amore e per pietà; l'interesse dunque è solo uno dei motivi che spesso sono inestricabilmente mescolati". Si dona soprattutto per instaurare e mantenere relazioni, per non sentirsi soli, per possedere dei crediti che saldino i legami. Il dono vincola sia in senso positivo che negativo, rappresenta il disequilibrio, la pendenza, il debito che crea il legame. Riposto l'equilibrio, la relazione vacilla e può finire: nel dare ricevere e ricambiare si vive in continuo disequilibrio in cui le assi del discorso principale sono il dare e il ricevere e la subordinata diventa il ricambiare che chiude il discorso. Il ruolo del donante -

immigrato è complesso perché, dal momento in cui arriva nel paese d'emigrazione, ha "la costrizione della necessità" di eseguire il proprio dono. Ne deriva un credito che rappresenta un'affermazione, un riposizionamento dei ruoli, una nuova forma di potere di fronte ai propri parenti; ma rappresenta anche il modo per rientrare all'interno di quel sistema di reciprocità che sta alla base delle relazioni nella terra d'origine. L'impossibilità di ricambiare con una prestazione equivalente pone i riceventi in una posizione di debitori che rimangono legati al donante in una sorta di circuito sospeso. Non è importante che vi sia un ritorno né equivalente né immediato, perché il tempo di restituzione e le modalità attengono alla semantica relazionale e sociale e non a quella economica. Coloro che ricevono le rimesse sono detentori a loro volta di una forma di potere che si manifesta nell'offrire all'emigrato il "posto del ritorno".

L'immigrato ha bisogno di questo circolo di legami per mantenere uno spazio in una terra in cui non vive più, ne ha bisogno per colmare il senso di colpa che ha nei confronti della propria famiglia e della propria comunità, per aver realizzato l'immaginario della riuscita. E' il protagonista di un sogno collettivo, rappresenta l'utopia che s'incarna in possibilità concreta, in cui non c'è spazio per il fallimento che viene rimosso collettivamente. Come ricordano Gasparetti e Hannaford [2009: 112-113], il migrante senegalese è "un inviato speciale della *household* intera, colui che ha ricevuto un compito ben preciso dal suo gruppo sociale e che conseguentemente ha un senso di responsabilità verso i componenti di tale gruppo".

In Senegal si può stare male, in Europa no: il solco che crea e creerà l'odierna crisi economica probabilmente getterà nello sconforto tutti i possibili candidati alle partenze e tutti coloro che si nutrivano e si nutrono tuttora di questo sogno collettivo.

In questo sogno collettivo, il migrante è l'investimento (spesso per l'intera famiglia) la possibilità di uscire dalla miseria e quindi assume la forma del sogno anche avere un parente all'estero [Riccio 2001] che inoltre contribuisce a quel processo ridistribuivo costantemente in atto.

L'immigrato ha bisogno di donare per dare senso alla propria migrazione, per guadagnare una posizione di potere che da debitore lo porta a essere creditore di un pezzo di storia della propria comunità e della propria terra. E' un vincolo di relazione, un nesso pratico e simbolico che lega indissolubilmente debitore e creditore in un continuo scambio di ruoli. Donare fornisce un senso e una direzione all'andare, restare e tornare, ma non appartiene alla categoria dei sensi unici: la presenza simbolica che l'immigrato ottiene attraverso le rimesse e il riattivarsi e il non esaurirsi della

reciprocità è il "contro dono" per lui indispensabile per vivere nel Paese d'emigrazione.

Il dono è ambivalente perché gli immigrati paradossalmente versano in una situazione di grande disagio, mentre la vita dei familiari nel paese d'origine tende a migliorare. Il dover mandare rappresenta uno spazio simbolico in cui le logiche e le priorità si invertono o seguono un andamento senza ordine. Persone che vivono in condizioni di grande disagio economico sono sollecitate a inviare denaro per cerimonie ed eventi rituali o religiosi.

La vita di stenti e di sacrifici, in termini economici e personali, che gli immigrati vivono, fa da contraltare a una situazione di generale miglioramento del contesto di partenza, che può degenerare in forme di spreco e dilapidazione da parte dei familiari. Uno studio senegalese rilevava come le famiglie in Senegal avessero migliorato il proprio tenore di vita a seguito della partenza di uno dei suoi membri mentre, fra gli immigrati, solo in pochi affermavano di aver conosciuto un progresso rispetto la propria condizione precedente.

Le donne lamentano di dover inviare periodicamente del denaro, come racconta Fama

> Giù non si rendono conto, vedono i soldi arrivare e continuano a chiedertene; non possono capire che tu, emigrata, puoi avere delle difficoltà anche a inviare cinquanta euro, ti considerano come un bancomat. Ma sono soprattutto le donne che ti vengono sempre a chiedere soldi, sono un incubo. Poi se uno ha il marito all'estero che magari fa difficoltà a mandare soldi perché non lavora, poi li manda e sua moglie compra vestiti, gioielli e fa regali alle amiche per dimostrare che lei può: è una cosa veramente disgustosa [F.C.int.n. 23].

Il circuito delle rimesse viene messo e rimesso in discussione, in tutte le interviste svolte, con un atteggiamento a dir poco "schizofrenico": da un lato vi è una presa di posizione netta contro gli sprechi e la rivendicazione di un invio di soldi solo per questioni legate alla salute, alla scuola e al vitto; dall'altro, quasi senza rendersene conto, le immigrate stesse diventano attrici e complici di quel sistema di relazioni e di dinamiche che criticano, ma che nello stesso tempo affermano.

2.1.2 Rimesse: il circolo dei legami

"La questione della famiglia transnazionale contribuisce a porre in rilievo un attore intermedio, la famiglia, fra l'individuo migrante e i grandi processi strutturali che mettono in movimento le migrazioni, collocandolo in un contesto di relazioni di ampiezza crescente con i sistemi parentali e le reti migratorie più estese"[Ambrosiani 2002].

Per quanto riguarda la famiglia senegalese, questa non può essere considerata come l'attore intermedio ma come l'attore principale della e nella società: tutto passa attraverso la famiglia, anche se il suo ruolo viene rimesso continuamente in discussione ed è all'interno di processi significativi di cambiamento.

Abbiamo già visto come la forte mobilità che caratterizza la famiglia senegalese sia possibile soprattutto grazie a quei meccanismi di reciprocità che vengono mantenuti anche nel contesto migratorio. La mobilità dei bambini è una pratica frequente in Senegal, ma non è una diretta conseguenza dell'immigrazione, che si è inserita in un sistema già in uso (molte donne intervistate, infatti, hanno passato periodi della propria vita in un luogo diverso da quello dei genitori) ed è accompagnata anche alla mobilità delle giovani donne che vanno ad assumere compiti di cura.

Una mobilità generalmente accetata che rientra nei vincoli di reciprocità e che porta i senegalesi a mandare dai propri familiari, residenti in altre zone, i propri figli per periodi più o meno lunghi. Non vi è un modello univoco di genitorialità a distanza. In diversi casi i migranti sono spinti dall'idea di una vita meno corrotta in Senegal, altri invece ritengono che i bambini debbano passare un po' di tempo per imparare la lingua, altri li mandano perché i genitori hanno difficoltà lavorative, altri ancora pensano che crescere in Italia sia un'opportunitò; in alcuni casi sono proprio i bambini a volersene andare in Senegal, perché in Italia non riescono a stare.

La separazione allora fra genitori e figli, seppur dolorosa, rientra in dinamiche già conosciute e sperimentate di reciprocità. Nel caso di studio, la maggioranza dei figli viveva con i genitori, ma molti avevano trascorso dei periodi più o meno lunghi in Senegal.

M. che ha cresciuto entrambi i figli in Italia si rammarica di non averli lasciati almeno un periodo dai nonni:

Io non volevo separarmi da Y. E allora quando anche i miei genitori mi hanno detto portalo da noi, sta un po' con noi impara la lingua e conosce la terra e poi lo riporti con te io ho detto di no, ma adesso mi dispiace, anche perché mi rendo conto che lui non sa nulla della sua famiglia d'origine, l'ha vita due volte in vacanza; quando avevacinque anni mi ha detto che lui non voleva imparare la lingua e si è sempre rifiutato. Quando ha visto mia mamma per la prima volta hanno parlato in francese. Se l'avessi mandato non saremmo in questa situazione.Così è anche difficile poter pensare di tornare in Senegal, anzi sei sicuro che se tornerai lui non verrà con te perché lui dice che la sua terra è qui [M.K int.n.22].

Sottolineando ed evidenziando l'aspetto sociale del denaro, vorrei tentare in questa sede, una lettura delle rimesse, alla luce del ruolo delle donne migranti nell'invio e nell'investimento simbolico che ne fanno.

A prescindere dal fatto che lavorino o meno, le donne inviano quasi tutte mensilmente denaro ai propri parenti, ma la frequenza e gli importi dipendono sia dalla situazione della famiglia in Senegal, sia dalla situazione in cui versa la donante: i destinatari dei loro invii sono principalmente i propri genitori o i figli, e ,saltuariamente, fratelli, sorelle, fino a comprendere l'intera famiglia allargata. Nel caso in cui una donna sia l'unica all'interno della propria famiglia a essere immigrata, diventa l'unica fonte di reddito per questa e viene quindi investita del ruolo di capofamiglia.

In questo caso è lei la capofamiglia: anche se ha dei fratelli, è lei a essere emigrata e quindi è lei che deve mantenere i parenti giù: in questo caso ha un doppio peso una doppia responsabilità. Non solo deve far fronte a tutte le incombenze di qui ma anche di là. Se non manda soldi, la famiglia fa difficoltà ad andare avanti, in più ha anche un bambino con dei problemi. Ha veramente un grande peso sulle spalle[17] *[int. n.23 F.C.].*

Nonostante l'intera famiglia allargata diventi beneficiaria delle rimesse, soprattutto in concomitanza di determinanti eventi (inizio scuola, malattia, feste, cerimonie), tutte le donne hanno sottolineato l'importanza dell'invio di denaro mensilmente ai genitori e in particolare alla madre.

Secondo i dati statistici dell'annuario sull'immigrazione della Regione autonoma Friuli Venezia Giulia, i senegalesi in regione avrebbero inviato, nel 2010, 2,34 milioni di euro, la seconda somma pro capite più alta fra i migranti. (3.147 euro). L'annuario non specifica in alcun modo la differenza di genere, evidenziando dunque una mancanza

17 Intervista svolta in un locale pubblico a Trieste. La mia informatrice si sta riferendo a una donna entrata nel locale contemporaneamente a noi.

non solo a livello analitico, ma anche statistico di dati confrontabili sia diacronici che sincronici sulla realtà femminile e sulla sua evoluzione. Ci sono declinazioni al femminile che rimangono impigliate nei gesti maschili che sono pubblici, più studiati, più osservati: ogni aspetto della vita di queste donne, quindi, è stato preso in considerazione non perché fosse necessariamente diverso da quello maschile, ma perché offriva la possibilità di modificare la prospettiva: infatti, per quanto riguarda le rimesse, donne e uomini inviano il denaro principalmente per gli stessi motivi, ma negli interstizi femminili emergono risvolti che allargano lo sguardo e permettono nuove riflessioni.

2.1.3 Circuiti formali e informali: il denaro vagamondo

A seconda della destinazione, le rimesse seguono strade più o meno convenzionali, in cui vengono adottate modalità di trasferimento che variano, differiscono e si intersecano.
E' difficile tracciare degli itinerari precisi perché il modello unidirezionale Nord - Sud è stato affiancato da altre forme di invio multidirezionale: infatti il modello di circolazione di denaro, beni e anche servizi si realizzano in un quadro complesso di rapporti e relazioni in cui gli immigrati inviano denaro, lo ricevono, lo scambiano e attuano forme di flussi distributivi transnazionali inediti. Per quanto riguarda la realtà regionale, la seguente tabella (n.14) evidenzia la portata e l'andamento delle rimesse nella Regione Friuli Venezia Giulia con indicazione per valori assoluti e pro capite.
La differenza in termini assoluti e pro capite nell'invio di denaro, anche fra Paesi vicini come il Senegal e il Ghana, non può essere capita se non prendendo in considerazione il diverso tipo di emigrazione e alcune caratteristiche peculiari delle società di provenienza: un'immigrazione prevalentemente maschile e individuale, come quella senegalese comporterà un invio di denaro maggiore rispetto ad altre nazionalità in cui a emigrare è l'intera famiglia (o almeno quella nucleare).

Un altro aspetto da tener presente è che una parte delle rimesse segue percorsi informali e difficilmente quantificabili, specie laddove la vicinanza geografica permette invii più frequenti attraverso strade sottratte alle statistiche dei canali

ufficiali. Le donne senegalesi intervistate utilizzano una pluralità di circuiti per inviare il denaro in patria, adoperando sia canali formali che informali (tramite parenti, amici o intermediari o al momento del ritorno), ma con una maggiore propensione a quelli formali: in un contesto come quello friulano l'esiguità numerica di connazionali, la distanza e la dispersione sul territorio non permette loro di affidarsi ad amici e parenti in modo privilegiato, ma soltanto occasionalmente.

Tab.14 Rimesse (dal Fvg) in milioni di euro in valori assoluti e pro capite e var.%

Paese di destinazione	2008	2009	2010	Pro capite 2009	2010/06 var%	2010/09 var%
Europa di cui	**27,95**	**28,23**	**25,89**	**406**	**16,1**	**-8,3**
Romania	10,92	11,08	9,81	610,4	6,3	-11,4
Ucraina	1,92	2,37	2,51	550,9	42,2	5,7
Serbia	2,55	2,52	2	272,7	nd	-20,6
Albania	1,96	1,92	1,97	147,6	12,5	2,9
Polonia	1,04	1,04	0,97	643,5	43,4	-6,9
Asia di cui	**9,59**	**13,97**	**11,56**	**1415,7**	**226,2**	**-17,3**
Bangladesh	4	7,77	5,3	2703,7	792,6	-31,8
India	1,76	1,71	1,87	815,2	63,9	9,5
Filippine	0,91	1,06	1,69	1564,7	202,1	59
Cina	1,76	1,96	1,39	731	203	-29
Africa di cui	**12,46**	**12,22**	**10,42**	**716,2**	**13,1**	**-14,7**
Senegal	2,76	2,74	2,34	3147,3	22,1	-14,6
Marocco	2,87	2,44	2,18	606,3	-2,2	-10,8
Ghana	1,12	1,01	1,05	202,7	-14,4	3,5
America di cui	**13,33**	**12,97**	**9,44**	**3304,2**	**-12,5**	**-27,2**
Colombia	5,88	5,51	3,37	4828,4	-35,8	-38,9
Brasile	1,83	1,69	1,58	2877,3	33,2	-6,4
Argentina	0,86	0,87	0,75	2708,1	-14	-14,4
Totale Fvg	**63,49**	**67,51**	**57,38**	**669,4**	**23,4**	**-15**

Fonte: annuario statistico sull'immigrazione in Friuli Venezia Giulia

Il canale più utilizzato si situa a metà strada fra i circuiti formali e quelli informali: il *MoneyGram*, un sistema che permette di inviare denaro in maniera rapida e senza l'obbligo di rivolgersi a intermediari "istituzionali" come la banca o la posta. Più in generale "dagli anni '90, le nuove tecnologie d'informazione e di comunicazione sono state messe a disposizione dai servizi d'intermediazione allo stesso tempo formale e informale, per sperimentare nuovi metodi di trasferimento. Questi permettono, infatti, con una semplice chiamate telefonica o con una connessione internet, di inviare importanti somme che sono immediatamente a disposizione delle famiglie in Senegal" [Daffé 2008:115]. Le donne (senegalesi) inviano meno denaro rispetto agli uomini, perché sono occupate con meno frequenza, in modo meno stabile, ricevono un salario inferiore ma, soprattutto, perché sono principalmente gli uomini a dover far fronte alle esigenze della famiglia nella propria terra d'origine.

In media, le senegalesi intervistate inviano fra i 150-200 euro ogni mese, ma la cifra può aumentare in occasione di alcuni avvenimenti come il Tabaski (la festa del sacrificio), la fine del Ramadan, il *Magal* (festa mouride) o per riti cerimoniali (battesimo, matrimonio, funerale), in cui tutti gli immigrati sono sollecitati a contribuire economicamente. La frequenza e gli importi degli invii femminili dipendono da diversi fattori: vi sono differenze fra le donne che lavorano e possono disporre autonomamente del proprio reddito e quelle che dipendono economicamente dal marito che, a sua volta, può avere responsabilità familiari precise. Le donne impiegate, anche solo saltuariamente, non si sottraggono dall'inviare periodicamente denaro, mentre quelle prive di reddito inviano con meno regolarità, spesso solo in occasione di feste religiose, cerimonie o motivi di salute. Dalle interviste svolte deriva il seguente grafico sulle rimesse [tab.15].

Tab. 15 Frequenza invii denaro a casa

Ogni mese	**27**
Quasi ogni mese	**9**
Saltuariamente	**8**
Mai	**1**

Fonte. Elaborazioni dati questionario

Il campione utilizzato non dà conto delle donne arrivate recentemente a seguito di ricongiungimento, poco integrate nel tessuto sociale e, a causa della crisi, spesso disoccupate. Le donne sono concordi nell'affermare che non vi sia una marcata

differenza fra uomini e donne nelle ragioni degli invii, ciò nonostante, indicano alcune peculiarità di genere: gli uomini sarebbero più inclini a inviare più denaro in concomitanza di feste religiose, mentre le donne sarebbero maggiormente sollecitate (dalle altre donne) in occasione delle cerimonie. Come rileva Aisha

Sicuramente la mamma, la zia, la cugina ecc. chiederanno più soldi alle donne emigrate in occasione del battesimo o del matrimonio. Agli uomini non interessano molto queste cose se non per l'aspetto religioso, ma la vita delle donne ruota intorno all'organizzazione di questi eventi. A volte (le donne) chiedono agli uomini i soldi dicendo che servono per altri motivi, perché altrimenti si arrabbiano.
Con noi donne, invece, è tutto più facile, per cui in Senegal chiamano noi non gli uomini e noi continuiamo a mandare…"[int.n.26 A.S.].

Durante il periodo trascorso nelle case senegalesi, si sono verificate più volte chiamate dal Senegla in cui veniva un richiesto un aiuto economico per eventi di tipo cerimoniale o rituale. Le comunicazioni terminavano, la maggior parte delle volte, con le migranti che si dicevano insofferenti a quelle continue chiamate, che si ripetevano anche a distanza di breve tempo.

Sai adesso non rispondo perché sicuramente è mia cugina. So che è morto uno zio e le mi chiama per chiedere soldi per il funerale. Sono sempre che chiedono soldi, sarà la quarta volta che chiama oggi. Alla fine cosa devi fare glieli mandi, non puoi fare altro[int.45 T.K].

Le donne non hanno degli obblighi espliciti per quanto riguarda l'invio di denaro, al contrario degli uomini, ciononostante non si sottraggono quasi mai, perché lo considerano un obbligo di tipo morale. Nonostante il contesto tradizionale sia sempre più vacillante, l'uomo mantiene il ruolo di capofamiglia e di produttore di reddito, dunque resta ancora il principale responsabile dell'invio, ma la centralità delle rimesse ritorna come elemento centrale anche per le donne, come afferma Fatou.

Se tu hai fatto la tua migrazione non puoi non mandare soldi, uomo o donna che tu sia. Nessuno lo capirebbe. Guarda io in Senegal lavoravo e per esempio davo a mia zia una cifra che era già tanto, dopo che sono emigrata mia zia non avrebbe più accettato la stessa cifra, dovevo darle di più. Io principalmente mando i soldi a mia mamma, ma ci sono sempre cugine, amiche che ti chiedono e tu devi mandare"[Int. n. 29 F.S.].

L'invio dei propri soldi è un obbligo cui nessun migrante, nemmeno le donne senza lavoro, si sente di venir meno: un obbligo morale e soprattutto sociale reciprocamente accettato e condiviso da chi resta e da chi parte. In alcuni casi, sono le stesse donne o gli uomini immigrati a essere aiutati dai propri parenti rimasti in Senegal o emigrati in altri luoghi. Casi non frequenti, ma che rompono comunque l'idea di un sistema unidirezionale: in momenti di difficoltà, gli stessi migranti si sono salvati grazie alle rimesse di parenti, soprattutto genitori e fratelli, emigrati a loro volta.

T. racconta al proposito la propria esperienza.

Se non ci fossero stati i fratelli di mio marito non so come avremmo fatto: mio marito aveva perso il lavoro e per due anni non riusciva a trovare nulla. Suo fratello uno dagli Usa e l'altro dal Canada gli spedivano in tutto qualche centinaio di euro, almeno per pagare il mutuo. Ogni mese i soldi arrivavano, se non fosse stato per loro saremmo restati senza casa"[int.n.25 T.F].

Anche K. ha vissuto un'esperienza simile.

Mio papà ha capito che ero in una situazione di grande difficoltà. Io non avevo soldi, ma non avevo nemmeno il coraggio di chiederli. D'altronde era stata mia la scelta di venirmene in Italia, contro la volontà di tutti. Ma non sapevo davvero come fare. Sola con due bambine, l'assistente sociale che minacciava di togliermele. Visto che ho altri fratelli immigrati che mandano soldi a mio papà, lui ha cominciato a girarne parte a me dicendo che erano per le bambine. Poi i miei fratelli hanno cominciato a mandarmeli direttamente. Così mi sono salvata e adesso ho finalmente un lavoro [int.n.52 K.T.].

Infine Awa fornisce una testimonianza interessante a questo proposito.

E' difficile che capiti - ammette- una situazione come la mia e penso di essere una delle poche a non inviare soldi ai miei, ma anzi, quando devo andar giù con i bambini, a volte mio papà paga metà dei biglietti: il fatto di essere libera dall'obbligo di invio del denaro è un sollievo. D'altronde i miei genitori sono venuti a trovarmi hanno visto la situazione in cui vivo, che sicuramente è migliore di tante altre, ma non è agiata come un senegalese potrebbe pensare da fuori. [int.n.34 A.K.].

Nelle narrazioni, la frustrazione delle donne nei confronti dei parenti che non comprendono la situazione di disagio in cui gli immigrati vivono, emerge sempre con molta chiarezza. Il solco che resiste fra l'altrove immaginato di chi è rimasto e la realtà quotidiana di chi è partito crea delle incomprensioni semantiche e delle fratture di senso: è il dovere di mantenere vivo l'ideale con cui la persona viene immaginata nell'altrove, un salto attraverso il quale l'utopia diventa possibilità e dev'essere

mantenuto intatto. Anche per questa ragione, gli immigrati spesso non esprimono il proprio disagio e, quando lo fanno, nessuno è disposto a credere. Le difficoltà sono, infatti, percepite come una mancanza individuale, come una personale incapacità di riuscita o ancora, nel caso di scarse rimesse, come una mancanza di generosità.

La realtà in ogni caso comincia ad emergere in concomitanza con la crisi dei Paesi occidentali e l'internazionalizzazione dei problemi non lascia posto a particolari illusioni.

La realtà transnazionale delle rimesse supera dunque il modello unilaterale di trasferimento per aderire a una forma circolare delle stesse: in particolare, in un momento come quello attuale, caratterizzato dall'assenza e dalla precarietà del lavoro, sarebbe importante l'osservazione sull'andamento delle rimesse per mettere a fuoco nuove dinamiche di reciprocità e di redistribuzione.

I dati indicati nella tabella 11 mostrano che, dopo un primo momento di difficoltà, le rimesse a livello mondiale sono tornate al livello precedente la crisi, anche se in Italia, in Spagna e in Grecia, i paesi più colpiti dalla recessione, la ripresa sembra ancora lontana. Ad eccezione delle rimesse degli immigrati provenienti dall'Estremo Oriente come India, ma soprattutto Cina, le rimesse degli immigrati testimoniano una situazione lavorativa e sociale in costante peggioramento, che non potrà non avere degli effetti. Quali conseguenze ne deriveranno? Un processo di nuova emigrazione nei Paesi emergenti? Un ritorno al proprio Paese?

Il Friuli Venezia Giulia, che insieme al Veneto è una fra le regioni più colpite dalla crisi economica, inizia a vivere una nuova emigrazione, a vedere nuove generazioni senza prospettiva andarsene verso mete fino a pochi anni fa difficilmente immaginabili.

Le narrazioni parlano di un rinnovato "*libars di scugni là*[18], in cui la nozione di libertà, propagandata come modello di sviluppo e di benessere, sta dispiegando i suoi effetti più devastanti: dal Friuli Venezia Giulia, fra la fine e l'inizio del secolo scorso, sono partite centinaia di migliaia di persone, negli ultimi vent'anni ne sono arrivate altre centinaia di migliaia e ora, nella circolarità della storia che ha sempre un daccapo, la terra si trasforma nuovamente da terra d'immigrazione a terra d'emigrazione. Gli

18 Zanier, L. *Libars di scugni là* (Liberi di dover andare) Raccolta di poesie del poeta friulano Leonardo Zanier che pone al centro dei suoi scritti la dura vita degli emigranti friulani.

esempi del disastro economico che ha colpito la Regione, come buona parte dell'Europa, sono evidenti a cominciare dal distretto della sedia di Manzano, nodo centrale del così detto triangolo della sedia che per decenni ha rappresentato il prototipo di riuscita economica del Nord-Est, in cui i cartelli con vendesi e affittasi danno il senso di un'andata senza nessuna speranza di ritorno. Un modello economico che si è autodistrutto, che oggi si mostra con la faccia di intere zone di capannoni vuoti nel mezzo dei quali, solitario, c'è qualche capannone comprato da imprenditori cinesi.

Mio marito lavorava in una fabbrica, racconta una donna senegalese. Poi il padrone della fabbrica ha detto che non ce la faceva più e ha chiesto agli operai di accettare un contratto di solidarietà. Ma neanche quello ha funzionato. Alla fine ha venduto tutto a un cinese che ha assicurato che avrebbe ripreso gli operai" [int.n. 53 R.K].

Uno scenario desolante che non può non avere ripercussioni anche sulle dinamiche migratorie che già negli ultimi due anni hanno subito una battuta d'arresto. Il "ricco Nord-Est", in cui piccole e medie imprese determinavano la vita di un intero territorio, è in crisi e il lavoro regolare, che permetteva di mettersi in regola con il permesso di soggiorno, è una storia cui nessuno più crede. Il surplus che gli immigrati utilizzano per inviare le rimesse rischia di subire una forte battuta d'arresto, poiché il livello dei salari si è ridotto in modo drammatico e i nuovi contratti, le nuove paghe a volte non bastano per la sopravvivenza in loco.

2.2 Xaalis[19]: il denaro è una cosa meravigliosa[20]

Esiste quindi una differenza di genere nelle rimesse? I dati a cui possiamo attingere, come si era già evidenziato in precedenza, non ci aiutano a rispondere a questa domanda. La risposta è da cercare fra le strette maglie dei discorsi e delle pratiche femminili, non in maniera diretta, ma attraverso la conoscenza dell'intricato mondo di relazioni e rapporti che caratterizzano buona parte della società africana e, nello specifico, senegalese.

Le donne intervistate tendono in prima istanza a confermare alcuni stereotipi, per cui la maggioranza di esse afferma di inviare denaro per il vitto, le spese sanitarie e scolastiche, che sono sicuramente la motivazione principale, ma che non esauriscono il complesso mondo delle rimesse. Infatti, attraverso l'osservazione e la permanenza all'interno delle famiglie, è emersa una realtà più complessa, legata alle disposizioni cerimoniali e rituali. Il legame rituale che si estrinseca attraverso le cerimonie rappresenta, in particolare per le donne, il fulcro delle proprie relazioni e, in qualche modo, della propria vita. Solo comprendendo la centralità della donna in occasione delle cerimonie si può leggere la differenza di genere nelle rimesse.

Vi è una stretta relazione che intercorre fra la donna e la gestione del denaro sia a livello privato (dunque all'interno della famiglia) che a livello "pubblico": è lei che lo amministra, che lo risparmia, che provvede alle necessità della famiglia, ma è soprattutto lei, in accordo con il marito, a determinarne la gestione a livello di risparmio o investimento. Le forme di risparmio e di investimento seguono strade alternative che utilizzano principalmente canali meno istituzionalizzati, realizzando tutta una serie di attività economiche che si muovono in maniera autonoma rispetto alle regole di mercato e ai sistemi di produzione. Questi canali "informali" sono utilizzati sia da donne che da uomini, coesistono con l'economia di mercato, ma raramente sono finalizzati a un guadagno personale, perché il più delle volte vengono reinseriti nel contesto comunitario riaffermando le logiche di circolazione e ridistribuzione.

19 Parola wolof che significa denaro.

20 Il titolo è una parafrasi di una frase di Marx (primo libro del capitale) L'oro è una cosa meravigliosa.

Come ricorda Lulli [2008: 69] “In questa forma di economia, la redistribuzione e la socialità sono centrali e l’accumulazione non ha alcun senso se non produce ricchezza da ridistribuire e se non consente un secondo tipo di accumulazione, quella delle relazioni sociali”.

La centralità femminile nella gestione del denaro è andata rinforzandosi, da un lato perché le donne sono divenute esse stesse produttrici di reddito (dal momento che il marito non è più in grado di mantenere da solo la famiglia), dall'altro perché sempre più i migranti hanno affidato ad esse la gestione delle proprie rimesse in loco.

Esiste quindi uno stretto legame fra la figura femminile e lo *xaalis* (denaro) che assume una consistenza che, come vedremo, trascende la sua natura solamente economica.

Il nome declinato nella sua lingua rimanda al cerchio magico dentro cui si svolgono riti, rapporti e relazioni.

Lo *xaalis* diventa difficilmente traducibile, traslato in un altro contesto: nello *xaalis* valore sociale e valore economico si confondono, mentre traducendolo si perdono le implicazioni e le congiunture fra la popolazione e la propria lingua. E' necessario quindi comprendere in che modo si realizzi la gestione del denaro in una società inserita in un'economia di mercato, ma che contemporaneamente adotta e adatta formule di sopravvivenza, reinventando, utilizzando e riadattando un sistema di pratiche, di relazioni e di rapporti che caratterizzano la vita quotidiana.

In queste pratiche, relazioni e in particolare nelle cerimonie, l'uso, lo scambio e la quantità di denaro entrano in modo molto più diffuso e pregnante di quanto non succeda nelle società europee. La circolazione del denaro domina molti aspetti relazionali fra parenti affini e gruppi. Secondo De Sardan “in Africa non vi è alcun settore in cui i soldi non intervengano in maniera permanente”. L'onnipresenza del denaro, dei discorsi su di esso, di ogni forma di commercio più o meno grande, più o meno legale, dà vita a un'economia parallela, fondata su relazioni sociali. Il denaro è sia il mezzo attraverso cui si commercia, ma anche il mezzo attraverso il quale si sviluppa la vita sociale, politica e religiosa[21]. Come scrive in un saggio Ismael Moya

21 Si noti che molte rimesse da parte di migranti senegalesi appartenenti alla confraternita mouride sono versati all'indirizzo dei loro marabutti e della città di Tuba. Si veda a proposito Schmidt di Friedberg, O. 1994 Islam, solidarietà e lavoro, I muridi senegalesi in Italia, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.

[2004:3] “Il potere significante del denaro si estende ormai non alla sola possibilità di tutti i bisogni ma all'insieme di possibilità della vita”.

In Senegal, accanto alla diffusione della corruzione e alla concentrazione della ricchezza nelle mani del potere politico e religioso, si è sviluppata una nuova epopea dello *xaalis* che è penetrato in ogni settore della vita sociale travalicando gli spazi della sola dimensione economica e diventando uno degli elementi caratterizzanti le relazioni familiari e sociali.

Per i debiti che si contraggono per le cerimonie familiari, che come vedremo sono il fulcro delle relazioni, non esiste una scadenza prefissata e il debito può essere restituito anche molti anni dopo. Dunque non si tratta di un tempo economico ma, come ricorda Lulli [2008:87] di un tempo socio-relazionale. Un tempo che serve a riequilibrare e/ a mantenere lo squilibrio, non nell’ottica di risarcire il debito, ma in quella di mantenere la relazione sociale”.

Attraverso l'uso femminile del denaro, come in un cerchio magico, avviene quel processo di metamorfosi che trasforma lo *xaalis* nell'oggetto del gioco cerimoniale, attraverso cui affermare, rinsaldare e creare rapporti e relazioni: il denaro perde il suo valore strettamente economico per assumere un valore sociale e simbolico all'interno del quale si muovono le dinamiche inter e intrafamiliari. In questo modo il ruolo della donna nell'amministrazione del denaro e nell'organizzazione delle cerimonie “disegna uno spazio sociale inter-femminile contraddistinto da un'intensa circolazione di denaro, polarizzato dalla circolazione cerimoniale e che sfugge in gran parte agli uomini” [Moya 2004:4]. In queste occasioni, che corrispondono nella maggior parte dei casi a dei riti di passaggio, come il matrimonio, il battesimo o la morte, lo *xaalis* diventa l'unità di misura delle relazioni che si vanno a costituire: è solamente all'interno di questo schema, in cui il denaro sta *in between*, che si può capire come sia stato possibile passare dallo scambio di beni, spesso simbolici (come lo zucchero) allo scambio di denaro con la sua formula anonima e calcolabile. La particolarità delle rimesse al femminile si può capire, quindi, solo partendo da queste premesse e andando a leggere nello specifico, come si farà nel prossimo paragrafo, la particolarità e la gestione delle cerimonie.

2.3 Riti cerimoniali fra accumulazione e dispersione

L'antropologia economica ci dà conto di diverse forme di dissipazione o di distruzione del patrimonio,[22] per affermare il potere e mantenere l'onore nell'ambito degli scambi. Battesimi, matrimoni e funerali e altri avvenimenti ciclici sono motivi fondamentali per risparmiare e investire denaro. In ogni caso, il vincolo di reciprocità e le modalità redistributive, saranno rispettate. Soprattutto per quanto concerne matrimoni e battesimi, la mobilitazione di denaro che avviene è particolarmente importante: si generano debiti difficilmente pagabili nel breve periodo, generando una relazione di debito-credito che caratterizza buona parte dell'impianto relazionale senegalese.

Una pratica simile a quella della dissipazione avviene anche nell'ambito di una delle cerimonie più importanti della vita senegalese: il battesimo. Per comprendere meglio la struttura che sottende a questo gioco cerimoniale, ci si deve soffermare sulla figura femminile dominante sia nell'ambito delle cerimonie, che nella società senegalese:

la *Ndey*[23] nome con il quale viene indicata una donna in età matura. La *ndey* è una figura centrale nella struttura familiare senegalese e la sua importanza va inserita nel quadro di un sistema patriarcale, in cui i ruoli fra uomo e donna restano ben distinti. La *ndey* è considerata come pilastro della famiglia e, soprattutto, come depositaria della circolazione sociale. La marcata separazione fra lignaggio materno e paterno[24] potrebbe trovare una corrispondenza nella netta divisione che vi è fra uomini e donne nei diversi ambiti della vita fra cui quello cerimoniale: alle donne è affidato il compito organizzativo che concerne la raccolta del denaro, i doni, l'organizzazione della festa, in uno spazio inter femminile dominato esclusivamente dalle donne; agli uomini è affidato l'aspetto religioso, che concerne rapporti con l'Imam e la Moschea. Il battesimo, come il matrimonio (e il funerale), rappresentano degli eventi centrali nella vita senegalese in cui il ruolo della *ndey* è centrale anche nella gestione economica. Si vedrà, nei prossimi paragrafi, come il denaro in mano alle donne, attraverso le *tontines*, le cerimonie, i piccoli investimenti venga rimesso continuamente in

22 Boas, *L'organizzazione sociale e le società segrete degli indiani* Kwakiutl 1897

23 *Ndey* è tradotto come madre, ma questa traduzione è imperfetta: infatti *ndey* non è la madre che ha generato un figlio, ma indica tutte le donne di età matura, solitamente le nonne che in questo ambito sono le depositarie di questa circolazione sociale. Sulla terminologia si veda Diop, A.B. 1985, *La famille wolof: tradition et changement* , Karthala, Paris.

24 Si veda il capitolo dedicato al matrimonio in Senegal

circolazione, non comportando mai un'accumulazione fine a se stessa. In questo discorso femminile ruotano un insieme di regole sociali, di scambio, di circolazione dispersione del denaro, di forme di risparmio che coinvolgono un numero imprecisato di donne che diventano esse stesse le prime tutrici della sua rimessa in circolo. Tutto è funzionale alla circolazione del denaro e mai alla sua accumulazione ed è proprio nel rito cerimoniale che il denaro si spoglia della sua veste puramente economica, per vestire i panni di un intreccio socio economico culturale. Non si deve pensare però che ci sia un disinteresse per il denaro come "oggetto economico", anzi il peso del denaro è importante, ma si rende necessaria una lettura a più livelli. Il processo, come vedremo anche in occasione del battesimo, è sempre il medesimo: circolazione del denaro – accumulazione – dispersione – rimessa in circolo del denaro. Un sistema economico, in cui una mancanza endemica di denaro, invece di portare alla sostituzione di questo con beni simbolici ha avuto invece l'effetto contrario: la monetarizzazione dei rapporti sociali e personali. A situazioni di grave disagio economico, di mancanza di denaro, di difficoltà quotidiane, fa da contraltare un dispendio e una dilapidazione del denaro che vengono accettate comunque in funzione della dispersione e della rimessa in circolazione dello stesso.

La cerimonia del battesimo che andrò a descrivere non è frutto di un'osservazione partecipata, ma di interviste, narrazioni e qualche video: infatti i battesimi a cui ho assistito si sono svolti a Udine in forma ristretta. Altra precisazione: questa pratica è molto diffusa fra i wolof e in misura minore o comunque diversa fra le altre popolazioni residenti in Senegal.

L'incipit, dunque, avviene con il matrimonio che rappresenta la prima fase dello scambio cerimoniale: in questa fase, la famiglia della sposa, in particolare la mamma della sposa, riceve dalla famiglia paterna il dono (e, quindi, la formazione di un debito) che andrà restituito nella forma di contro dono al momento del battesimo del primogenito.

Fatu, che ha assistito a diverse cerimonie, prima di partire per il Friuli, racconta i momenti principali dello scambio di doni.

Tutto ha inizio con il matrimonio. Spetta alla famiglia dello sposo provvedere alle spese per il matrimonio. Quindi la mamma dello sposo dà alla mamma della sposa poniamo 1500 euro. La mamma della sposa utilizzerà 1000 euro per l'organizzazione della cerimonia, il cibo, gli invitati, il vestito etc. e terrà 500 da parte. Questa parte di denaro, chiamata lekkou'ndey, il cibo della mamma, dovrà essere restituita ai genitori dello sposo il giorno del battesimo nella misura del doppio[Int. n. 29 F.S].

La madre divide il *lekkou'ndey* fra tutte le donne che ipoteticamente potrebbero essere le madri di sua figlia: le sue sorelle, le vicine di casa, le amiche e così via, finché non ha distribuito tutti i 500 euro.
In realtà come spiega Awa:

si è perso il vero significato di questa usanza. All'inizio la mamma della sposa decideva quale dovesse essere la madrina della sposa e questa si assumeva l'onere di provvedere alla sposa, aiutarla nella sua vita matrimoniale anche economicamente. Era un impegno derivato dal grande legame che c'era e il denaro non era al di fuori di queste dinamiche. Pian piano invece si è passati all'indicazione della madrina non in funzione della sua vicinanza, ma in funzione soprattutto della suo reddito o del reddito di suo marito. Questo ha provocato non pochi problemi all'interno delle famiglie. Poi le donne hanno cominciato a indicare più madrine e a fare più lekkou'ndey, fino alla situazione in cui siamo arrivati oggi[int.34 A.K.].

Le donne che hanno ricevuto parti di *lekkou'ndey* dovranno restituire dieci volte la cifra realizzata in occasione della nascita del figlio della sposa. La madre della sposa, infatti, in quell'occasione dovrà restituire alla madre dello sposo il doppio (a volte il triplo) di quanto ricevuto in occasione del matrimonio. Durante i nove mesi che precedono il parto, la madre della sposa si reca dalle donne che hanno ricevuto il *lekkou'ndey* e dice loro: "guarda che tua figlia sta per partorire", come monito per il debito da restituire in occasione del battesimo". A loro volta le donne che hanno avuto il *lekkou'ndey*possono a loro volta disperderlo nelle mani di altre donne che a loro volta dovranno restituirne dieci volte tanto.
Fatou [int.n.29] spiega in che modo vengano coinvolte le donne emigrate.
A volte una zia o una parente che sa che tu sei emigrata ti fa un lekkou'ndey magari di molti soldi perché sa che tu da immigrata potrai tornare dieci volte tanto e magari perché sperano che tu dia di più, cosicché noi immigrate siamo molto ambite per il lekkou'ndey.

Spesso le donne hanno riferito di episodi simili ma, solo in un caso, una di esse ha rifiutato.
Un giorno mi telefona mia cugina, una cugina con cui non avevo nemmeno tanti rapporti e mi dice sai mia figlia si sposa ho pensato che tu potessi essere la sua madrina. Io ho risposto di no, che non era il caso e che lei aveva sorelle e amiche che avrebbero potuto benissimo fare da madrina. E' un impegno economico non da poco e loro ti chiamano solo perché sei immigrata e questa ormai è una tendenza molto diffusa, per cui molte donne emigrate si stanno stancando di tutto ciò [int.n.34 A.K.].

Una lamentela diffusa riguarda, in proposito, la tendenza sempre più diffusa in Senegal alla monetarizzazione dei rapporti.

E' incredibile, perché alla fine realmente ti chiedi se la tua amica, tua cugina, tua sorella ti chiamano perché vogliono sentirti o perché hanno bisogno di qualcosa. Mio marito è generoso, ma non abbiamo tanti soldi. Lui è stato disoccupato per due anni, andavamo alla mensa dei poveri per mangiare. Io ho fatto la stagione in Sardegna, mi avevano assunto in un albergo per fare le treccine in spiaggia. Adesso va meglio lui ha trovato lavoro da quasi un anno, ma tra il mutuo e mantenere noi non resta tanto altro. Ma lo stesso loro chiamano e ti chiedono e se dici che non hai, ti dicono che non sei una buona amica, che non è possibile che tuo marito non ti dia soldi etc. Fa male, perché qui è già abbastanza dura senza sentire anche loro.Ma ti dirò che in Senegal era anche peggio, almeno qui se non voglio non rispondo al telefono. Invece là c'era sempre qualcuno che arrivava a casa e ti chiedeva soldi: amiche, cugine, vicine.Ti dicono tu hai il marito immigrato e quindi hai soldi io ho bisogno di questo e quello. Era realmente un tormento. Se posso dire almeno qui sono tranquilla"[Int.n.51 T.D].

Il più delle volte le donne accettano il *lekkou'ndey* e, se sono in difficoltà, coinvolgono le amiche e le parenti affidando loro una parte, rialimentando in questo modo una nuova circolarità, in una dimensione transnazionale declinata al femminile da cui gli uomini sono completamente esclusi. Questa tacita esclusione rientra nella suddivisione dei ruoli in cui le due parti non invadono mai le sfere di "competenza" già determinate.

L'unica intromissione maschile, a quanto è emerso, sta nella contrarietà di questi ultimi all'uso e alla dilapidazione del denaro che ne deriva.

Il processo, dunque, che ha avuto il suo inizio con il matrimonio si conclude o, per meglio dire trova il suo equilibrio con il battesimo, il contro-dono.

In questa fase, la madre della sposa è il fulcro attorno al quale ruota la cerimonia non religiosa. Qualche giorno prima dell'evento la madre invita tutte le donne che hanno ricevuto il "cibo della mamma" a casa per fare una "merenda" insieme.

Le donne, quindi, si riuniscono e ognuna di esse consegna alla "nonna" dieci volte quello che ha avuto. Parte dei soldi ricevuti serviranno a fare regali, a comprare vestiti, a organizzare la cerimonia, a onorare le zie della sposa e a fare i regali a tutte le donne della famiglia dello sposo. La nascita del bambino comporta due eventi cerimoniali distinti gestiti separatamente da donne e uomini. Passati otto giorni dalla nascita, infatti, avviene l'imposizione del nome, *tuddu* (tudd chiamarsi), cerimonia gestita dagli uomini: è il momento religioso, in cui il denaro non riveste alcuna funzione, se non marginale (un contributo alla Moschea o all'Imam).

Al *tudd* fa da contraltare il *ngente*, in cui si concretizza quel portato antropologico di accumulazione finalizzata alla dispersione. E' il fulcro della festa per il battesimo, in cui sono coinvolte principalmente le due nonne e tutte le donne invitate. E' questo il momento in cui avviene il processo di accumulazione nelle mani della nonna materna: infatti, le donne invitate al battesimo portano, insieme a tessuti pregiati, somme in denaro anche simboliche. In questo modo la *ndey* riceve nell'arco della giornata più di 20-25 volte la somma che aveva a disposizione la mattina. Il denaro arriva il giorno prima o il giorno stesso della cerimonia seguendo diverse strade, una parte viene consegnata dalle donne investite dal *lekkou'ndey*, mentre un'altra parte proviene dalle *tontines* di riferimento della *ndey*.

Le *tontines*, come verrà esposto in seguito nel dettaglio, sono una vera e propria forma di organizzazione economica che consiste nel versare periodicamente e collettivamente del denaro in una cassa. Realizzate come forma di risparmio e di credito, le *tontines* legano mutualmente le donne che ne fanno parte, rappresentando uno spazio meta familiare rivelatore di un discorso sociale e relazionale che domina molti aspetti della vita senegalese. Nel quadro delle cerimonie, che rappresentano un momento centrale della vita di ogni *ndey*, le *tontines*, trama sociale femminile tessuta negli anni, ne diventano il supporto economico e organizzativo. Attraverso le *tontines*, la *ndey* riceve una gran quantità di denaro che le viene consegnata solo il giorno prima o il giorno stesso.

E' interessante questa annotazione dei tempi perché è rivelatrice delle ragioni per le quali il denaro viene consegnato in un lasso di tempo così breve: infatti tutto il denaro confluisce nelle mani di una sola persona che ne entra in possesso per pochissimo tempo; una forma di tutela collettiva affinché il denaro accumulato venga ridistribuito e la *ndey* non abbia il tempo materiale di spenderlo in altro modo. In questo rientra la possibilità dell'accumulazione e ne viene “tutelata” la completa dispersione.

Inoltre, ogni donna invitata al battesimo deve provvedere al versamento di una somma, anche simbolica, da donare alla nonna materna o paterna: l'importo viene notato, insieme al nome della donatrice, in un apposito quaderno. La somma notata sul quaderno dovrà essere restituita alla donatrice, nella misura del doppio, quando la stessa sarà coinvolta in una cerimonia. Durante il battesimo, in un primo tempo le due nonne ricevono doni, i contro- doni e altre forme di aiuto dalle centinaia di donne presenti.

“E' necessario immaginare decine di donne sedute, formando un cerchio in mezzo al quale è seduta la madre della ragazza. Davanti a lei la madre dello sposo e le donne che l'accompagnano. E' il momento del *lal*, la fase centrale dell'intera cerimonia, che può durare delle ore, durante la quale avviene la distribuzione dei soldi. La donatrice mette i soldi, generalmente biglietto su biglietto, nelle mani della propria *griot*, che annuncia la quota mostrandola e consegnandola alla *griot* della *ndey.* A sua volta, la *griot* indica ad alta voce la quota ottenuta consegnandola infine nelle mani della *ndey*: il tutto è accompagnato da canti, grida e danze”[Moya].

E' il momento centrale della cerimonia in cui la *ndey* ha a disposizione un'enorme quantità di denaro che in seguito verrà completamente disperso nei contro-doni alla famiglia dello sposo, agli invitati, alle *griots* che accompagnano la cerimonia con racconti e storie. A questo punto la nonna materna distribuisce il denaro alla consuocera e alla sua famiglia. Una volta conclusa questa fase, il *lal* diventa più confuso: le nonne cominciano a distribuire doni verso la propria famiglia e verso quella del marito, mentre le *griots* cantano, urlano e chiedono soldi. Chi ha ricevuto soldi durante la festa li rimette in circolazione, rendendo impossibile una contabilità. Nessuno esce dal *lal* senza nulla e la madre della sposa, anche se conserverà qualche dono e un po' di denaro, finisce la cerimonia con un capitale molto ridotto rispetto all'inizio della stessa. Questa confusione sul denaro è solo apparente perché caratterizza solo uno dei due momenti della cerimonia: infatti, nella relazione di scambio fra consuoceri, la madre della sposa offre loro il contro-dono della quota ottenuta il giorno del matrimonio della figlia: si tratta di un momento preciso, proclamato in pubblico e di cui resta traccia, al contrario del secondo che è contraddistinto invece da un forte disordine e dalla dispersione del denaro. Tutto questo implica una rete sociale e di alleanze che sono alla base dei rapporti economici che in seguito si sviluppano. Il coinvolgimento delle donne immigrate nella preparazione di queste cerimonie è importante da un lato per il notevole contributo economico che offrono; dall'altro per le donne immigrate si tratta di sentirsi ancora coinvolte in circuiti cerimoniali da cui altrimenti sarebbero escluse.

L'immigrata viene coinvolta da parenti, amiche, cugine, zie e deve offrire il proprio contributo all'organizzazione della cerimonia. In questo caso le donne che stanno in Senegal si rivolgono quasi unicamente alle immigrate, escludendo gli uomini e riversando sulle donne l'obbligo della rimessa: queste dinamiche propongono una

forma circolare di scambio contraddistinto da un continuo dono contro-dono, legato a doppio filo come vedremo anche al circuito inter femminile delle *tontines*.

2.4 Le Tontines

Esistono forme di solidarietà economica trasversali alla realtà senegalese e a quella migrante che permettono alle donne (e in misura minore anche agli uomini) di accedere a forme di micro-crediti all'interno di realtà caratterizzate dalla mancanza di denaro e al di fuori di un contesto rigidamente regolamentato come quello bancario. Si tratta di forme di economia popolare e di finanza informale che caratterizzano una parte importante della relatà economica in molti paesi dell'Africa sub-sahariana e dunque anche del Senegal. [Kante, S. 2002 – Barbier, J.P.1991- Latouche, S. 1997 – Lulli 2008]

La realtà senegalese caratterizzata da una forte dimensione associativa, in cui reciprocità e circolarità ne sono elementi costitutivi, è divenuto un terreno ideale per la nascita di forme di risparmio e di credito collettive: da Dakar ai contesti rurali si sono sviluppate, in particolare dagli anni '80 diverse forme associative. Come ricorda Lulli [2008: 135] "quasi tutti gli aspetti della vita quotidiana sembrano essere pervasi da un riferimento associativo: etnico, religioso, politico, di vicinato, parentale". Fra queste esistono delle associazioni di risparmio e di credito che coinvolgono più individui legati da una relazione di tipo paritario. Fra queste, vi sono le associazioni di credito rotativo (ROSCA Roating Saving and Credit Association) o tontine.

Le *tontines* rappresentano una pratica economica che si realizza all'interno di un'ottica antiutilitaristica: si sostiene soprattutto attraverso la fiducia e i legami, in un cerchio magico che rafforza legami e relazioni. Il fine ultimo è la realizzazione di un prestito collettivo, senza interessi, posto al di fuori delle regole di mercato in un'accezione solidaristica, antiutilitaristica e paritaria, utilizzata come strategia solidale di sopravvivenza all'interno del mercato e nello stesso tempo con risvolti a esso completamente estranei.

Le *tontines* possono essere considerate una forma di organizzazione economica, alternativa al sistema creditizio dominante e declinata quasi unicamente al femminile: consiste nel versare periodicamente una quota di denaro in una cassa collettiva, la cui

somma viene ridistribuita a turno a ognuna delle partecipanti: in questo modo i partecipanti ricoprono a seconda del momento la posizione di debitori o creditori.
Al suo interno, dunque, l'accumulazione è solo temporanea e il fine è quello di mettere in moto un meccanismo ridistributivo. Non vi sono, infatti, né intermediari che vi possano lucrare, come in un sistema creditizio istituzionale, né interessi. La tontine non ha lo scopo di produrre denaro, ma di risparmiarlo e concentrarlo momentaneamente nelle mani di una delle partecipanti per essere successivamente rimesso in circolazione. E' un sistema di risparmio, spesso utilizzato in Senegal, anche per sottrarre il denaro alle pressanti richieste sociali e familairi a cui la persona è sottoposta.

In Senegal quando hai un po' di soldi messi da parte c'è sempre qualcuno che viene a chiederteli, allora se li messi in una cassa non li puoi prendere e così gli altri ti lasciano in pace [int.53 R.K].

Questo meccanismo socio-finanziario lega fortemente l'aspetto economico a quello sociale e la sua flessibilità e la sue infinite possibilità di declinarsi ne fanno uno degli strumenti più utilizzati fra le istituzioni finanziarie informali.[25] Non sembra, infatti, si possa parlare di un modello univoco valido per ogni occasione cui le persone devono addattarsi ma, al contrario, la flessibilità di questo sistema lo rende adattabile alle necessità dei propri componenti. Non si tratta quindi una forma strettamente regolamentata perché si adatta e si modifica a seconda dei contesti, della località in cui viene realizzata e delle motivazioni. In questo modo vi possono essere tontine di età, di villaggio, come tontine di grandi commercianti che muovono grandi quantità di denaro, come tontine transnazionali che coivolgono migranti e non migranti, fino ad arrivare a tontine che si svolgono unicamente nelle terre d'emigrazione.
Allo stesso tempo, vi sono delle regole comuni che ne caratterizzano nel complesso l'attività: viene concordato il numero dei partecipanti, la quota che ogni donna dovrà versare periodicamente, il luogo di raccolta dei versamenti e infine viene nominata la tesoriera che ha il compito di raccogliere le quote e gestire la cassa. Ogni *tontine* inoltre può essere costituita per uno o più scopi (per esempio fungere da microcredito per finanziare attività) oppure può lasciare libere le partecipanti di gestire la somma a proprio modo. In Senegal, le donne spesso afferiscono a diverse *tontines* con scopi e

[25] Si veda in proposito Bouman, F.J.A. Indigenous Saving and Credit Societies in the Third World, Saving and Developpment, n.1, 1997 in Lulli F. 2008

caratteristiche diverse: di villaggio, di quartiere, di commercianti, di divorziate, di età etc.

Pur essendo una pratica diffusa soprattutto in Africa, (e in Asia) *le tontines* hanno in realtà origini italiane: la parola, infatti, deriva dal nome del suo ideatore Lorenzo Tonti[26], un banchiere napoletano, inventore di questo sistema di rendita. La *tontine*, nella sua versione originaria, era un'operazione finanziaria che consisteva nel mettere in comune dei fondi o delle rendite che, dopo il decesso del socio, erano divise fra i soci superstiti e solo tra essi secondo determinate regole. La storia racconta che Lorenzo Tonti propose in Francia, nel 1653, al cardinale Mazarino di istituire un prestito pubblico su una combinazione di questo tipo. Si hanno notizie del primo prestito "tontiniano" nel 1689 sotto Luigi XIV. I sottoscrittori, divisi per classi d'età dovevano versare trecento lire ciascuno e ricevere poi un'annualità versata dai sottoscrittori deceduti. Sotto Luigi XV, nel 1763, questa pratica venne proibita perché troppo onerosa per lo Stato.

Nei primi anni del '700 Alain René Lesage, uno dei maggiori commediografi vissuto a cavallo fra 600-700, scrisse, fra le varie opere, una commedia chiamata "*La tontine*" che doveva essere presentata nel 1708 dopo la Pasqua, ma che venne ritirata perché in quel periodo la *tontine* era considerata una vera e propria istituzione statale[27].

E' difficile provare a tratteggiare il percorso fatto dalla parola per giungere fino le coste occidentali dell'Africa: vero è che questa pratica viene chiamata in diverso modo dalle donne senegalesi e, fra le donne intervistate, quelle con un basso livello d'istruzione non capivano nemmeno cosa intendessi con il termine *tontine*.

L'origine della pratica tontiniaria invece è stata oggetto di diverse interpretazioni. Alcuni autori (Henry 1991, Lelart 1991, Servet 1995) hanno ipotizzato che questa formula derivi da una monetarizzazione delle abitudini tradizionali di collettivizzazione e dalla pratica diffusa di attuare le rotazioni nell'esecuzione dei lavori. Al posto di mettere in comune il lavoro, secondo queste ipotesi, si sarebbe

26 Le informazioni sull'origine delle *tontines* si devono a wekipedia e all'introduzione del testo teatrale sotto citato la tontina,Lesage, A-R, La Tontina, Biblioteca universale Rizzoli, 1963.

27 La commedia è ambientata in una casa di Parigi, dove un medico Trousse-Galant e lo speziale Bolussi intrattengono nello scambiarsi la lista di favori che uno ha fatto all'altro. A un certo punto Trousse-Galant dice "Voi non indovinereste mai che cosa ho pensato di fare: ho messo diecimila franchi alla tontine. Non già sulla mia testa, ma su quella di un giovane di sessant'anni, al quale ne dareste quaranta [...] Ho investito il mio denaro in testa a lui; dopo di che ci siamo scambiati, dinanzi a un notaro, un buon atto col quale lui cede a me e ai miei aventi causa tutto ciò che gli spetterà dalla tontina; in contraccambio, io mi impegno di mantenerlo di vitto e alloggio in casa mia per tutto il tempo che vivrà[...] Si veda Lesage, A-R. La Tontina, Biblioteca Universale Rizzoli 1963.

messa in comune la moneta. Questa lettura come rileva Semin [2006] non spiega però come questa formula rotativa sia divenuta un "affare di donne".

Abdoulaye Kane [2001:10] propone l'ipotesi secondo cui lo sviluppo monetario delle *tontines*corrisponderebbe a una progressiva monetarizzazione dei rapporti dono-controdono, riti obbligati all'interno della parentela e del vicinato in particolare per il matrimonio e del battesimo. Le *tontines* sono strettamente collegate alle relazioni di dono – contro dono in occasione delle cerimonie, in cui diventano parte fondante del finanziamento. La denominazione *tontines* non è però chiara, come si accennava prima, ad alcune delle intervistate, in particolare da quelle che provengono da un contesto rurale, abituato a un altro tipo di linguaggio. Dunque *tontines* potrebbe essere un termine importato e utilizzato dai colonizzatori per definire la pratica, per poi entrare nel linguaggio di uso comune.

A una delle mie informatrici proveniente da una realtà rurale e semianalfabeta, chiedo a [K. int.n.28] se faccia parte di qualche *tontines*, mi risponde.

Non capisco tontines, cosa vuoi dire con tontine? Forse intendi "nat". Si io ne ho fatto parte, ma adesso che mio marito ha difficoltà non riesco a dire che io verso cento o novanta euro al mese, è difficile poter garantire questa continuità.

Nell'emigrazione, le *tontines* assumono forme e dinamiche anche inedite che coinvolgono la parentela e il gruppo, ma possono anche discosatrsene. Vengono proposte nuove forme di reciprocità coerentemente ai nuovi bisogni che la migrazione impone. Le tontines dunque, hanno la capacità di rilocalizzarsi, utilizzando la loro flessibilità per diventare strumento utilie a seconda dei casi, dei luoghi e delle situazioni.

In Francia, mi è stato possibile assistere, nelle *banlieues* parigine, a due *tontines*, diverse per modalità di gestione e per donne partecipanti. La prima comprendeva delle amiche *wolof* che avevano coinvolto le proprie figlie[28], nel circuito tontinario e che cercavano in questo modo di trasferire la propria storia. In questa tradizione e trasmissione orale, alcune delle giovani donne, conosciute a Parigi, pur essendo nate in Europa, rivendicavano in maniera netta la loro appartenenza al Senegal.

28 La mia interlocutrice era una ragazza nata a Parigi da genitori senegalesi.

Attraverso l'uso costante della lingua come forma veicolare del sapere delle tradizioni passate, le madri avevano trasferito alle figlie la propria tradizione, la propria cucina e molto altro, fra cui questa pratica collettiva delle *tontines*.

I due incontri di *tontines* a cui ho partecipato si sono svolti entrambi nelle *banlieues* parigine: in entrambi i casi, la donna che ospitava la riunione era la beneficiaria del turno della *tontine*. In un caso gli incontri si svolgevano ogni ultimo sabato sera del mese, mentre nel secondo caso una volta al mese di pomeriggio.

Nella prima *tontine*, ogni donna doveva versare una quota di cento euro alla beneficiaria mentre, nella seconda, la quota non era prestabilita, ma consisteva nell'esatto "contro-dono" che la donante aveva ricevuto dalla beneficiaria al suo turno: in media comunque l'importo variava fra i quaranta e i cento euro.

Entrambe le *tontines* non avevano uno scopo preciso, ma venivano utilizzate nella doppia veste di risparmio-prestito, senza interessi. Solitamente le *tontines* di scopo sono più diffuse in Senegal che nelle realtà migratorie, dove le motivazioni sono le più diverse: tornare in vacanza in Senegal, portare regali, la scuola dei figli, fare del commercio. In questi due casi, pur non sottovalutando l'importanza economica, emerge un altro aspetto non secondario, quello comunitario e sociale. Nel contesto migratorio, infatti, la scelta di utilizzare le *tontines* come forma aggregativa risponde all'esigenza di condivisione e di socializzazione che, a causa del lavoro, dei figli e delle diverse difficoltà, non è sempre possibile. Attraverso la descrizione della *tontine* a cui ho assistito cercherò di rendere il senso di una pratica, in cui tutto, dai soldi, ai luoghi, alle persone, circola.

2.4.1 Etnografia di due tontines

La prima Tontine

Dal diario di campo.

La prima *tontine* si è svolta nella *banlieue* sud a Epinay sous Senart: per arrivarci si deve prendere da Parigi la RER C fino a Brunoy, proseguendo con un autobus fino a destinazione: un quartiere di case popolari quasi interamente abitato da famiglie immigrate, da più generazioni. Qui abita T. 64 anni, in pensione, che vive a Parigi da 40 anni: è venuta dapprima per studiare, in seguito ha trovato lavoro come assistente di bambini, malati e anziani. La *tontine* non si svolge a casa sua, ma casa della figlia che

abita vicino. T. mi aspetta a casa sua, dove mi aveva invitato qualche tempo prima per pranzo. Mi viene ad aprire vestita con uno splendido abito da festa e le chiedo se posso farle una foto e lei si aggiusta il copricapo sulla testa. Arriviamo a casa della figlia: vi sono una dozzina di donne, alcune con le figlie. Mi fanno accomodare mentre stanno mettendo a terra il piatto per la cena: un grande piatto d'alluminio con dentro riso con carne, uno dei piatti più diffusi.

Foto n.6 foto realizzata nell'occasione. Maggio 2011

Le donne sono vestite a festa e portano vistosi gioielli: inoltre vi sono altre persone estranee anch'esse al *tour des tontines*, ma invitate a trascorrere insieme la serata.

Durante la cena le donne parlano fra loro, qualcuna mi dice di aver vissuto un periodo in Italia e che le era piaciuta molto e che "*il y a des beaux garçons en Italie, on s'amuse*".[29] Finita la cena, le partecipanti consegnano alla presidente della *tontine* cento euro con un'aggiunta di cinque euro, che vanno a costituire un deposito nel caso in cui una delle donne abbia dei problemi economici.

Domando alla padrona di casa quanto le rimarrà dopo la cena. Lei ride e dice "*Je m'en fout*[30]": da quella serata ricava 1500 euro, una parte dei quali verrà usata per coprire le spese della cena. Le chiedo come utilizzerà il denaro avanzato, mi risponde vagamente e chiudo il discorso.

29 "Ci sono dei bei ragazzi in Italia, ci si diverte.

30 "Me ne frego"

L'allegria, la preparazione, la festa, le amiche, le invitate, la cena sono gli indicatori delle relazioni sociali che mantengono nella loro continua circolarità le relazioni economiche: anche in questo caso l'aspetto economico e quello sociale si fondono, diventando l'uno il motivo dell'altro e viceversa.
Dopo aver consegnato il denaro alla padrona di casa, la presidentessa mette da parte la somma che andrà a costituire il deposito, mentre alcune donne mettono sulla tavola alcuni tessuti, incensi e creme da vendere alle altre donne. La padrona di casa accende lo stereo e dice che si potrà fare festa fino alle 22.30, altrimenti i vicini protestano.
Mi siedo, mentre alcune donne soprattutto le ragazze più giovani, ballano, le madri conversano, vendono e comprano prodotti. T. mi chiede se sia soddisfatta della serata, se mi sia servita e racconta alle altre il motivo della mia presenza. Il commento è abbastanza canzonatorio: mi chiedono se fosse necessario andare a Parigi quando in Italia è pieno di senegalesi. Un'altra aggiunge che sarebbe stato sufficiente andare a Napoli, perché lei ci ha vissuto e i napoletani non sono poi molto diversi dai senegalesi. Il ballo è il modo per esibire parti di biancheria, di tessuti e di gioielli, in un gioco di seduzione inter-femminile. Se la motivazione economica è sicuramente prioritaria e importante, perché permette alla beneficiaria di poter acquistare merce, tornare in Senegal o altro ancora, la condivisione e la socializzazione non sono sicuramente aspetti secondari. Una delle donne sembra essere una *griot* (cantastorie): ogni volta che parla tutte si mettono a ridere, racconta, principalmente in francese, storie improbabili su cui le donne si fermano a discutere come se fossero vere e tutto si conclude con una risata collettiva. Le forme di reciprocità che le tontines disegnano rappresentano uno spazio in divenire che, pur muovendosi in una dimensione circolare, si trasforma e si adatta alle nuove esigenze, alle nuove generazioni, ai nuovi rapporti fra donne e con la terra d'origine. Il senso di reciprocità, dunque, che sta alla base della gran parte dei rapporti non dev'essere letto in modo statico, ma sempre dinamico, sempre pronto a rilocalizzare le proprie pratiche e a declinarsi nelle forme richieste.

2.4.2 La seconda tontine

La partecipazione alla seconda *tontine* è nata invece in modo casuale: giravo per *Barbès Rochechouart*, nel 18° arrondissement, considerato non a torto come il cuore del mercato africano: tessuti, incensi, alimentari, ristoranti, il mercato, la moschea.

Barbès è tutto questo e molto altro, ma non mi soffermo su questo. Con la macchina fotografica, ero alla ricerca di foto, quando mi sono fermata di fronte a un ristorante senegalese e l'ho fotografato: subito dopo è uscito un uomo per chiedermi cosa stessi facendo e, gentilmente mi ha invitato nel ristorante.

Dal diario di campo

Il ragazzo mi ha fatto entrare nel locale e accomodare per bere qualcosa insieme a un amico: i due erano rispettivamente un rapper di un gruppo, famoso anche in Europa, e un regista di documentari. La ragazza dietro il banco mi sembrava disponibile e le ho chiesto se potessi fare una chiacchierata con lei, ma era troppo indaffarata e mi ha risposto di tornare. Il giovane rapper mi chiede se sono interessata a partecipare a una *tontine* che si svolgerà a casa della sorella l'indomani. Fissiamo l'incontro alla fermata della stazione della RER B, dove lui verrà a prendermi per portarmi da sua sorella; quando arriviamo, non c'è quasi nessuno, solo due donne che aiutano la padrona di casa a preparare la cena.

Accetta, anche se leggermente contrariata di farmi partecipare alla *tontine*, ma mi chiede di non usare la macchina fotografica e di non fare domande alle sue amiche.

La partecipazione a questa *tontine,* seppur interessante da un punto di vista dell'osservazione, non è stata accompagnata dai chiarimenti delle partecipanti rendendo difficile la comprensione di alcuni dei passaggi. La *tontine*, quindi, comincia nel tardo pomeriggio e si discosta sotto diversi aspetti dalla prima: innanzitutto, la quota che ogni donna versava era annotata su un quaderno e corrispondeva al "contro-dono" che si era ricevuto in occasione del proprio turno.Anche in questo caso le donne indossavano abiti eleganti, mettendo in mostra la propria bigiotteria.

Era una riunione meno chiassosa e festosa dell'altra, anche se non mancavano alcune donne che raccontavano storie e ridevano: la cena poneva fine alla serata che non si prolungava oltre.

Le partecipanti di questa *tontine* erano principalmente ragazze, per lo più nate in Francia da genitori senegalesi: dato che evidenzia la continuità transgenerazionale e la trasmissione di pratiche culturali radicate: infatti la tontine raggruppava delle amiche e non vi era la presenza, se non in qualche caso, delle madri. Una gestione in capo proprio alle figlie, alle seconde generazioni femminili. Non erano presenti tutte le donne che ci sarebbero dovute essere, perché impegnate con il lavoro.

In realtà, quasi tutte noi lavoriamo e abbiamo figli piccoli, per cui non abbiamo tanto tempo, ma queste riunioni sono importanti per noi. Non posso nemmeno dirti che sia per una questione di soldi, perché tutte abbiamo un lavoro, un conto in banca. E' diverso che per le nostre mamme o come è in Senegal, ma sai per noi lo stesso è importante, perché ci ritroviamo siamo fra di noi. Alla fine anche se sei natoin Francia, sei senegalese. Io non riesco mai in realtà a sentirmi francese, anche se il Senegal l'ho visto solo durante le vacanze. Si, ti dicono il modello francese, l'integrazione, ma se hai la pelle nera, non sarai mai francese, anche se hai il lavoro e la cittadinanza, anche se nessuno te lo dice aprtamente, ma tu lo sai. E allora io non posso lamentarmi, ho anche amiche che nere o senegalesi non sono, ho una casa, ma un conto è sentirsi a casa propria un conto è sentirsi qualcuno sempre pronto a dirti non è casa tua. Allora in quest casi non è che diciamo facciamo una tontine per lamentarci e dire qui ci trattano tutti male, perché non è così; ma abbiamo problemi e aspettative comuni, che sono nostre e non dei nostri genitori. E allora così possiamo parlare lontano dai nostri mariti, dalle mamme: il giro dei soldi è sempre utile, ma è alla fine un po' un pretesto. [int.n. 54 A S].

Come si legge anche da questa riflessione, la tontine è una forma di adattamento al contesto, in questo caso a una realtà che ormai coinvolge solo marginalmente il Senegal. La sua forza sta nel suo compenetrare gli aspetti economici e relazionali adattandosi in maniera sempre innovativa e dinamica.

2.4.3 Tontines in Friuli Venezia Giulia

La pratica tontinaria è un'appendice che la maggior parte delle donne senegalesi si porta appresso. Che ci si trovi in una metropoli come Parigi, piuttosto che in una realtà piccola come Udine o che ci si trovi in Senegal, il tratto caratteristico risiede nella circolarità associativa declinata al femminile. La parentesi parigina, che ho citato senza nessuna pretesa comparativa, ha permesso di osservare da vicino come alcune pratiche siano trasmesse alle seconde generazioni. Sarebbe, inoltre, interessante capire se, per quanto concerne le rimesse, nella loro versione al femminile, le seconde generazioni mantengano una continuità relazionale o se questa tenda al contrario a scomparire. Le *tontines*che ho avuto modo di conoscere in Friuli Venezia Giulia, sono due. La prima riguarda alcune donne residenti nella Provincia di Udine: comprende 19 donne e due uomini. Il giro ha una durata corrispondente al numero delle partecipanti, nessuno può uscirne prima della chiusura intera del ciclo, se non nel caso in cui non abbia ancora ricevuto la sua parte. Ogni mese vengono versati cento euro in una cassa,

la cui gestione è affidata ad A., donna che gode della massima stima e rispetto da parte di tutte. Vista la dispersione residenziale, alcune donne raccolgono presso le altre il denaro e lo portano ad A. che, a sua volta, lo consegnerà alla beneficiaria di turno. All'inizio di ogni *tontine*, viene stabilito l'ordine delle beneficiarie: per non creare disparità, solitamente, si estrae a sorte, ma in alcuni casi le donne si accordano in base alle proprie esigenze.
Racconta la cassiera della *tontine* [int.n.34 A.K.].

Questa somma, che difficilmente riusciremmo a mettere da parte, ogni donna la utilizza come meglio crede. Per esempio io a giugno andrò in Senegal e devo comprare regali e soprattutto voglio avere un po' di liquidi per comprare delle cose da portare qui. Altre donne lo utilizzano all'inizio dell'anno scolastico per i figli, un'altra ancora lo utilizza per far vivere il proprio commercio. Al suo tour di tontine lei compra un po' di cose in Senegal (spezie, profumi, stoffe, incensi etc) e un po' di cose qui e poi le rivende solitamente a noi senegalesi. La sua vita e il suo lavoro dipendono in parte anche da questa tontine.

Esistono inoltre forme transnazionali che coinvolgono senegalesi di diverse parti del mondo a cui delle volte partecipano anche gli uomini. Sono *tontines* che coinvolgono famiglie benestanti, spesso con un membro della propria famiglia emigrato.

Continua A.K:
Per esempio io faccio parte di una tontine anche in Senegal e a questa tontine appartengono anche diversi immigrati. Ogni mese verso 75 euro che in Senegal sono una cifra consistente ma, a volte, invece di ricevere il denaro che ci spetta chiediamo che la nostra somma venga utilizzata per l'acquisto di beni, come tessuti, gioielli, materiale per la cucina ecc., beni che utilizziamo qui (in Italia) o per nostre esigenze o per vendere.

L'uso delle *tontines,* di fatto, è un metodo alternativo al sistema bancario verso il quale c'è una forte diffidenza accompagnata da una reale difficoltà di accesso al credito, anche per piccole somme.

Quale banca, soprattutto adesso, ci consentirebbe un piccolo credito, anche solo di qualche migliaio di euro? Nessuna prima e tanto meno adesso. Le tontines inoltre sono una forma di prestito senza interessi. Spesso quando spiego a un italiano le modalità del prestito, la prima cosa che mi chiede è come facciamo a tutelarci e che garanzie chiediamo. Io gli dico che non c'è nessun bisogno di dare garanzie perché la comunità stessa è garante di ogni suo partecipante. Se una donna venisse meno all'obbligo di dare la sua parte sarebbe esclusa dalla comunità (in questo caso migrante) e si troverebbe sola."[int.n.52K.T.].

I partecipanti, in questo caso, sono esclusivamente senegalesi, perché la garanzia data dalla comunità non sarebbe efficace se partecipasse un estraneo: non vi sarebbe alcun deterrente. In Senegal le tontines si realizzano in modi differenti e gli importi possono variare da qualche euro a centinaia di euro, come ricorda sempre [K.T. int.n.52].
Le ricche commercianti fanno tontine anche da 300 euro a testa che poi investono negli acquisti di merce. Le banche sono escluse da questi circuiti mentre, attraverso questa pratica, l'accesso al credito di fatto è sempre possibile e senza interessi. Molte donne che sono diventate ricchissime hanno cominciato a d acquistare la loro merce con tontine da pochi soldi: rappresenta un modo che permette di fatto di accedere a un micro credito altrimenti impossibile. E' grazie a questo sistema la gente riesce a vivere, altrimenti sarebbe un disastro. Vi sono anche dei mercati in Senegal che usano il sistema delle tontine in cui alla fine di ogni giornata di mercato ciascuno dei commercianti mette una quota di denaro che viene ridistribuita a turno a ciascuno dei partecipanti al mercato, in modo che questi possa avere un aiuto nel comprare le merci, nel pagare ecc. [Int. n.18 A.K.]

Nonostante le *tontines* rappresentino una pratica principalmente femminile, anche gli uomini, soprattutto emigrati, hanno cominciato a parteciparvi con una presenza minima anche se crescente, a volte realizzandone di autonome.

Gli uomini hanno visto che è una cosa che funzionava e quindi hanno cominciato anche loro. Ma ci vuole disciplina e gli uomini, non so... Non so se mi fiderei di unatontine gestita da un uomo e per essere franche penso che anche loro preferiscano una gestione femminile [N.B.int. n. 3].

La base è la fiducia e il rispetto reciproco, ma vi sono dei casi in cui i patti non vengono rispettati, come nel caso di una donna che, dopo aver ricevuto la propria quota, ha abbandonato la *tontine*, senza saldare il debito. Questo ha provocato forti rotture di amicizia e il fallimento della *tontine*. Spiega una delle partecipanti.

Avevamo una tontine composta dalle solite donne di qui, a un certo punto quella che aveva la gestione della cassa, è sparita, non rispondeva più al telefono, non si faceva trovare. E' stato un brutto colpo: io e le altre donne non abbiamo più voluto vederla, anche se dopo qualche tempo lei ha anche restituito i soldi, ma ha rotto un patto e ha scardinato le fondamenta della nostra alleanza. Per me lei non esiste più" [int. n.22 M.K.].

Il vincolo economico è strettamente legato al vincolo comunitario: questa prima *tontine*, infatti, rappresentava uno spazio semantico in cui saldare amicizie e costruire legami nel paese d'emigrazione.

Ogni mese ci s'incontrava per mangiare insieme a casa della donna che doveva ricevere il denaro. Lei organizzava, si parlava, si discuteva, si mangiava, insomma si stava insieme e così ogni mese[int. n.22 M.K.].

L'accusa è di aver distrutto un patto, spezzato il rito, di avere provocato una frattura all'interno di questa piccola comunità di donne. L'interruzione di una circolarità e della reciprocità che nel suo procedere conteneva tutto: l'incontrarsi, l'essere donne e immigrate, il risparmio, il desiderio, l'alleanza, la fiducia.
Rompere il cerchio faticosamente creato nella migrazione ha avuto ripercussioni su tutte le donne partecipanti, mettendo in discussione le regole di solidarietà, di scambio e di fiducia su cui si basava. Il tessuto sociale e relazionale femminile ha subito così un forte contraccolpo che solo con il tempo è stato in parte rimarginato.
Un aspetto forse marginale è che la donna in questione era di religione cristiana. Considerato che la sanzione morale e comunitaria comporta l'esclusione della donna dall'intera comunità di appartenenza, (anche se poi le cose non sono mai così nette) e che nella maggioranza dei casi le donne erano di religione musulmana, forse il vincolo comunitario era per lei meno vincolante. Nessuna delle intervistate parla volentieri dell'episodio, la cui conseguenza è stata lo scioglimento della *tontine* e delle riunione. Solo dopo alcuni anni, alcune donne sono tornate a realizzare una forma tontinaria affidando la cassa ad A. La *tontine* non viene più realizzata sotto forma di riunione, ma solo di raccolta fondi.
Marcel Mauss, nel saggio sul dono sugli scambi rituali, ricordava che se la donna fosse venuta meno a l'obbligo di dare, rendere e ricevere avrebbe perso la faccia e l'onore; al di là di questo, rompere il cerchio significa mettere a repentaglio l'intero tessuto sociale e relazionale. Per evitare queste situazioni, alcune *tontine* richiedono delle minime garanzie, anche per superare dei momenti in cui una donna può non pagare la propria quota indipendentemente dalla propria volontà.

Per esempio, se la quota mensile è di 100 euro, tu ne versi 105 e quei 5 euro in più diventano un fondo di garanzia per gli imprevisti e nel caso non ci siano imprevisti, la quota viene accantonata per le cerimonie o viene restituita alla fine della tontine" [int.n.30 Y.K.].

E' il caso dell'altra *tontine*, in cui vi partecipano quattordici donne, tutte residenti a Trieste, che viene raccontato da F.

Il primo giro di tontine che abbiamo fatto prevedeva che ci si incontrasse ogni ultima domenica del mese. Era un modo anche per trovarsi, per condividere, invece poi le persone sono sempre più impegnate e diventa difficile anche vedersi. Nel secondo giro abbiamo realizzato la raccolta dei soldi e solo raramente ci siamo viste ed è un peccato perché le occasioni non sono molte.
Le donne appartengono a più tontines con scopi e modi diversi: per esempio nel luogo d'emigrazione e in Senegal: infatti, io faccio parte di una tontine in Senegal dove partecipano anche mia mamma e una sorella. Alla fine di quella tontine, con la somma risparmiata (circa 30 euro al mese) mi comprerò un terreno là. Sono molte le donne a utilizzare le tontines anche come forma di microcredito per organizzare i loro commerci. Io ho usato i soldi per tornare con i miei figli in Senegal l'estate scorsa"[int.n.23 F.C].

Le *tontines*, anche se rappresentano una realtà economica importante, hanno conosciuto il loro massimo sviluppo a partire dagli anni '80, periodo contraddistinto da una forte crisi economica. La crisi economica e le politiche di aggiustamento strutturale imposte, hanno spinto la popolazione verso forme di economia informale, slegata dalle dinamiche economiche formali. Secondo uno studio comparativo, realizzato fra il 1987 e il 1994 in cinque Paesi di zona d'influenza francofona, il tasso medio di partecipazione alle *tontines* è passata dal 29% al 70% della popolazione [Benoit e al. 1998, in Semin, :5].
Ci sono, infine, forme tontinarie che prevedono l'acquisto di determinati beni. Per fare un esempio una donna senegalese di Udine che commercia diversi prodotti fornisce a un gruppo di donne tessuti per i vestiti. Le donne, una ventina in tutto, versano trenta euro a testa in questa *tontines* e a turno la donna fornisce a ognuna di loro 400 o 500 euro di tessuti.

Lei vive dietro la stazione e ogni mese andiamo da lei e le diamo trenta euro a testa. Poi lei ogni mese dà a una di noi i tessuti corrispondenti alla somma che ha ricevuto, ovviamente trattenendo una parte. Così noi con trenta euro al mese possiamo avere i vestiti che ci servono per tutto l'anno, quindi circa 500 euro di tessuti. Fornisce dei tessuti molto belli e così noi non ci rendiamo nemmeno conto di pagarli. [int.11 M.K.]

La forma tontinaria, come le rimesse, testimoniano la capacità e la necessità di un sistema di reti e di relazioni indispensabili alle donne per gestire la propria migrazione, tessere e mantenere contatti e relazionarsi con la propria terra d'origine.
Il network e il potente meccanismo ridistributivo di cui sono attrici e fruitrici permette loro di realizzare la propria migrazione utilizzando canali di riferimento indispensabili nel mantenimento delle reti. Non si tratta però di un circuito solidale perché il circuito

si chiude su se stesso, mentre la logica della redistribuzione porta sempre ad un altro punto. Quello che emerge dunque è che le diverse forme di transazione economica, che i migranti pongono in essere, si sostengono sulle basi di una forte dimensione di reciprocità che produce un ritorno sia economicamente che socialmente importante.

2.4 Ori e relazioni: le reciprocità del commercio

Le dinamiche circolari e i meccanismi di reciprocità dominano come abbiamo visto diversi aspetti della vita delle donne senegalesi migranti, anche per quanto riguarda la realtà lavorativa.

Soprattutto nelle attività economiche, le donne in Senegal si sono ritagliate uno spazio importante, in particolare per quanto riguarda i settori del commercio, della produzione agricola e dell'artigianato, utilizzando spesso forme di gestione collettiva.

Traslate nel contesto migratorio, le possibilità occupazionali si modificano in base alle esigenze del Paese d'arrivo, ma il commercio, possiede, rispetto ad altri tipi di occupazione, quella capacità di attivare e riattivare relazioni di reciprocità e di circolazione, mettendo in rete più realtà in chiave transnazionale.

Come ricorda Riccio [2007:25] "per molti migranti senegalesi in Italia, la transnazionalità si rivela nel coinvolgimento in attività economiche, tra cui il commercio, che attraversano i confini nazionali e nell'organizzazione della mobilità e dell'insediamento temporaneo nei contesti di approdo, beneficiando di reti e circuiti efficienti anche a notevole distanza".

Per quanto riguarda le donne, il commercio rappresenta un settore trasversale nell'occupazione extra domestica (e in alcuni casi extralavorativa): quasi tutte, infatti, si dedicano a piccoli scambi commerciali. Per alcune si tratta di una vera e propria attività professionale da cui trarre sostentamento, ma per la maggior parte invece si tratta d'integrare saltuariamente il reddito familiare e nello stesso tempo di incontrare e stare insieme ad altre donne.

Noi donne, quando torniamo in Senegal, compriamo sempre un po' di cose, tessuti, profumi, bigiotteria e poi quando torniamo in Italia le rivendiamo alle altre senegalesi" [Int. n. 2 M.K.].

L’attività commerciale riesce a declinarsi all’interno dei vari contesti in modo flessibile attivando a seconda dei casi forme di scambio e meccanismi di reciprocità locali o può attuarsi in forme più dinamiche e più complesse investendo contesti trasnazionali e transcontinentali.
Possiamo dunque trovare veri e propri spazi “localizzati dal commercio” sia nella terra d’origine che nella terra d’emigrazione (si pensi per esempio a Parigi, dove nella Goutte-d'Or nel XVIII arrondissement, si concentra buona parte del commercio senegalese o ancora nei mercati delle grnadi città) oppure ritrovare forme deterritorializzate”, cartatterizzati da una mobilità di persone e di spazi.
Come suggerisce Boulahbel-Villac [1990], (a proposito delle algerine in Francia), le donne tradizionalmente controllano settori informali di mercato che attraverso reti femminili e transnazionali mantengono e rinnovano consuetudini di scambio: forme di micro commercio che si svolgono attraverso le maglie femminili e che vanno a creare una nuova posizione sociale. L'ampia gamma di ruoli informali che le donne senegalesi creano e perpetuano diventa la chiave di lettura della loro migrazione che spesso sfugge adottando come paradigma di riferimento quello della migrazione maschile. Il dinamismo commerciale, che le donne senegalesi dispiegano nella loro vita quotidiana migrante, (che in altri luoghi ha ben maggiore possibilità di manifestarsi) riproduce in larga parte dinamiche locali, in cui le donne rivestono un ruolo sempre più importante nell’ambito del commercio.

Come precisa Binta

Sono sempre più le donne che lavorano e fanno commerci in Senegal, anche più degli uomini, è come se le donne ne avessero preso il posto. Sono ovunque e vendono ogni cosa, mentre gli uomini stanno a casa a non fare nulla, anzi a passare da una moglie all’altra. Vedi donne che sia alzano alle di mattina per vendere il pesce e i loro mariti magari nel letto dell’altra moglie[int.n.36 B.D.].

L'attività commerciale assume diverse forme e si contestualizza a seconda dell'attività e della situazione. Siamo di fronte a una grande eterogeneità che spazia dalla vendita ambulante di prodotti cinesi, a creme di bellezza, a veri e propri commerci transnazionali, a piccoli scambi inter femminili. Siamo dunque all’interno di una nuova forma di circolarità transnazioanle, che vede nuovi circuiti femminili sopravvivere e convivere con dinamiche di mercato e strutture standardizzate, sfruttandole pur restandone ai margini.

Anche nella realtà delimitata del terreno di ricerca, possiamo individuare una pluralità di attività che vengono declinate in tempi e luoghi determinati, che come abbiamo già avuto modo di osservare, sono tempi e luoghi relazionali che determinano le proprie coordinate alle attività commerciali.

Nel paese d'emigrazione, in particolare nel nostro caso di studio, uno dei momenti di maggior dinamismo commerciale è rappresentato dalle feste che possono essere associate a eventi religiosi o essere legate a riti di passaggio (come funerali, battesimi e matrimoni).

Durante le cerimonie lo scambio commerciale rappresenta uno dei fili conduttori dell'evento, che segue in parallelo il momento religioso.

Nel luogo "territorializzato" della cucina, le donne propongono prodotti, confrontano prezzi, discutono con le altre, provando scialli e gioielli. La cucina riveste un preciso spazio semantico e simbolico all'interno dello spazio della festa: un gineceo, separato dal procedere esterno.

Foto n.7 Una donna sceglie alcune collane

In questi momenti di condivisione femminile, la circolazione dei beni e dei prodotti corrisponde anche a una circolazione delle informazioni e dei consigli. Le donne, impegnate spesso fra casa, figli e lavoro e fortemente disperse sul territorio friulano, ritrovano in questi momenti spazi di condivisione che difficilmente riescono a ritagliarsi nella quotidianità. Il commercio, dunque, oltre ad avere un' indubbia

valenza economica ha una forte ripercussione sociale, nei diversi contesti in cui viene realizzata.

Gli stessi prodotti commerciati sono in qualche modo evocativi; alcune donne (in particolare le anziane) consigliano l'acquisto per gli effetti positivi che questo avrà nel rapporto di coppia. In una delle cerimonie a cui ho preso parte, una donna fra le più anziane esortava le più giovani a profumare le lenzuola con incensi e a prendere gioielli per scongiurare la possibilità che il marito andasse in Senegal a "prendere" un'altra donna.

L'acquisto, lo scambio, la prova dei prodotti è l'anima della festa per le donne, il cuore dell'evento, ma nello stesso tempo, per alcune, rappresenta un'integrazione al reddito e dunque diventa anch'essa una forma di circolazione economica. In queste occasioni vi sono donne (spesso parenti informate dell'evento) commercianti che arrivano per l'avvenimento. In una delle occasioni in cui si celebrava una festa Mouride, la zia di una delle donne si è presentata con una valigia carica di vestiti e altri prodotti. Stava facendo il giro dell'Europa da alcuni suoi parenti per vendere vestiti, foulard e tessuti, ed era appena arrivata dalla Francia, dove era ospite da un'altra nipote.

La gestione, quasi unicamente femminile, del passaggio commerciale, rientra e ripercorre quello spazio femminile che abbiamo visto negli scambi cerimoniali e nelle *tontines.* Il grande dinamismo commerciale delle donne emerge, infatti, anche dal forte vincolo che vi è fra micro commerci e *tontines:* alcune donne, infatti, afferiscono a più *tontines* (italiane e senegalesi) per potere alimentare il proprio commercio.

E' il caso di una donna senegalese che sta a Martignacco che, sposata con un italiano, si dedica all'attività commerciale locale e transnazionale.

E' il mio mestiere e riesco a mantenerlo anche grazie alle tontines di cui faccio parte: qui in provincia di Udine e in generale in Fvg non vi sono molte donne, ma basta andare da Pordenone in poi e il numero aumenta di molto [int. n.55 S.S.].

Foto n.8 La donna più anziana gira L'Europa vendendo prodotti

La dinamicità commerciale delle donne senegalesi non si esaurisce nella vendita di prodotti senegalesi. Non è raro che durante le feste vengano commercializzati prodotti italiani come la Avon, linea cosmetica che sceglie la strada della diffusione porta a porta o per conoscenza.

Sempre rimanendo nello spazio delle grandi feste religiose, vi sono commercianti, che girano per tutta l'Italia in occasione delle diverse celebrazioni con un'attrezzatura "professionale": un furgone, un bancone per la rivendita di cd di musica piratata, profumi, prodotti di bellezza, incensi, ma niente alimentare. Ogni anno, in occasione della festa mouride del 10 agosto, è presente sempre la stessa bancarella, gestita da una coppia residente a Brescia.

La donna dietro al banco con il bambino piccolo racconta.

Noi stiamo a Brescia, ma in realtà siamo spesso in giro per l'Italia, in occasione dei diversi festeggiamenti senegalesi che ci sono, perché viviamo facendo questo lavoro e ci piace, non diventeremo ricchi, ma non possiamo lamentarci, anche se adesso con la crisi la gente compra sempre meno. Facciamo arrivare dei container con le cose che ci servono dal Senegal e poi li vendiamo come qui. D'altronde se non vendiamo in queste occasioni non vendiamo mai [int.n.54].

foto n.9 Commercio all'esterno della festa mouride

Tra i prodotti venduti, ci sono centinaia di cd contraffatti, incensi, profumi, qualche stoffa.

Vendiamo sì, ma la crisi si fa sentire anche per noi. Stanno più attenti a cosa comprano. Speriamo che le cose non peggiorino. Per noi è il nostro lavoro, ci mangiamo con questo, non è un di più. in queste occasioni si vende abbastanza anche perché soprattutto le donne hanno piacere a mostrare alle altre che comprano prodotti, è un po' una gara a chi compra, in particolare tessuti e gioielli che però noi non vendiamo. Per adesso si riesce a vivere, ma sai, se la gente ha soldi compra, se non ha soldi la roba la lascia lì. I maschi solitamente comprano musica mentre le donne più che altro prodotti di bellezza e profumi [int.n.54].

I commerci legati agli eventi religiosi o ai riti non sono che uno degli aspetti del ventaglio di modalità in cui le donne attuano le forme di commercio. C'è, infatti, anche una quotidianità commerciale: non si tratta di esercizi pubblici, perché la gestione commerciale delle donne senegalesi si svolge sempre ai margini, riallocandosi in quello spazio informale che permette loro di aggirare tutta una serie di incombenze formali. Dunque spesso il luogo del commercio è la casa, i prodotti sono per lo più alimentari o per la casa e i clienti sono per la maggior parte senegalesi. Questo tipo di commercio per diversi aspetti illegale porta chi lo gestisce a essere diffidente in particolare verso chi no appartiene alla "comunità" senegalese.

Sai avevo detto a M. che non volevo che tu salissi in casa mia perché non voglio bianchi. Ho paura con il commercio che faccio che vengano dei controlli, poi M. mi ha ricordato che ci siamo viste al battesimo della figlia di T. e allora va bene mi sono decisa a farti salire. Ma ormai non faccio neppure salire i neri perché sotto c'è una signora cattiva, ha già detto che se non la smetto con quel via vai di neri mi denuncia e io ho paura. Cosa vuoi, sono fra le poche a vendere prodotti senegalesi, soprattutto per fare cucina senegalese e quindi c'è sempre gente che viene da me, ma adesso devo stare attenta. Il fornitore da cui compro la merce si trova a Brescia e quando arriva il container, partiamo per Brescia a prendere la nostra parte e poi la trasportiamo con un furgone fino a Udine. Là c'è un grande smercio e da tutto il Nord Italia quando arrivano i container andiamo a prendere lì le cose che ci servono. Ma il furgone costa. Ogni viaggio che faccio sono 250 euro e poi sempre paura di denunce[Int.n.43 B].

Anche in questa forma di commercio si ritrovano quei meccanismi di reciprocità e quelle connessinoni di rete alla base dell'integrazione economica: gli incontri, le telefonate, gli ordini, servono anche a mantenere rapporti e relazioni.
Al contrario, il commercio attuato fra sconosciuti e al di fuori del contesto sociale, non riattiva in alcun modo vincoli di solidarietà e reciprocità e il commercio diventa un lavoro come un altro. Ne è un esempio il commercio ambulante che una delle informatrici pratica abitualmente nella zona della stazione di Trieste, girando per i locali. Una forma di commercio che però esce dalle maglie della reciprocità e da un tessuto connettivo per rappresentare un'icamente una forma di integrazione del reddito.

La situazione è molto cambiata con la crisi economica. Avevo tutta una serie di negozi, da bar, a parrucchieri e altro dove andavo con la mia merce e loro mi lasciavano vendere ai clienti. Adesso molti di questi esercizi a causa della crisi hanno chiuso e io mi sono dovuta trovare altri posti dove andare a vendere, ma non è facile, la gente è meno disponibile a farti entrare, molto meno rispetto a una volta. Io vado a comprare un po' di roba nei negozi dei cinesi e poi entro nei negozi e la rivendo, non sempre va bene, anzi potrei dire che è sempre peggio. Quando ero senza il permesso di soggiorno, dovevo stare anche attenta alla polizia, meno male che adesso sono in regola. Per fortuna faccio anche qualche ora di pulizia qua e là e questo mi aiuta[Int. n.44 Y.].

Un altro tipo di commercio, quindi, in cui gli utenti, prodotti e fornitori non sono senegalesi, ma rispettivamente italiani e cinesi. La triangolazione fra prodotti cinesi (borse, accendini ecc.) l'intermediaria senegalese e i destinatari italiani (e non) rileva di un dinamismo commerciale sempre più intersecato.
I mercati, anche a livello micro, sono dunque sempre più compenetrati: anche prodotti di artigianato africano, sono spesso falsificazioni e contraffazioni in vendita nei piccoli

negozi cinesi vicino alla stazione di Trieste, rivendute come “africane” dalla donna ambulante. Si assiste sempre di più a questa triangolazione fra stati, in una dimensione transnazionale. In alcuni casi la triangolazione ha base in Medio Oriente. Vengono acquistati tessuti, gioielli e profumi per essere rivenduti in Europa o negli Stati Uniti alle donne immigrate: delle volte invece sono i prodotti senegalesi a essere esportati per poi importare prodotti locali. Sempre rimanendo all'interno delle dinamiche commerciali senegalesi – cinesi, un’altra informatrice racconta di altri scambi commerciali, con una vera propria valenza transnazionale.

Alcune donne hanno scoperto che in Veneto c'è una fabbrica cinese che vende prodotti con un buon rapporto qualità prezzo, in particolare borse, scarpe, bigiotteria. Non sono cose belle, ma in Senegal te le comprano, anche perché là i prodotti cinesi sono davvero orribili, mentre qui il livello è un po' più alto, soprattutto in questo capannone. Le donne vanno prendono le cose e le rivendono in Senegal. Borse ma soprattutto scarpe a prezzi abbordabili e che non siano orribili vanno a ruba in Senegal. Poco importa se non durano nemmeno mezza giornata, l'importante è che tu abbia più paia di scarpe, più gioielli etc. Le donne che commerciano questi prodotti riescono di solito a rivenderli e a guadagnarci, non molto forse, ma quello che basta per sopravvivere”[Int.56 F.C.].

Foto n.10 Battesimo Josephine. Donne vendono tessuti e profumi.

Infine, vi sono donne che accanto allo svolgimento della propria professione commerciano prodotti di lusso. Questa volta i destinatari sono italiani. In questo modo la donna sfruttale relazioni lavorative e sociali, nonché la voglia del lusso a basso costo delle italiane, per integrare cospicuamente il suo reddito.Una donna di ***

racconta la sua esperienza. (Considerata l'attività completamente illegale ometto ogni riferimento alla sua identità o al luogo di residenza)

Si io vendo a italiani, marche di lusso è molto più conveniente che vendere alle senegalesi. Il mio giro di affari ce l'ho con le colleghe, conoscenti, amiche delle colleghe etc.
*Vendo principalmente borse della ***, giubbini della ****, a prezzi che non riusciresti mai a immaginare. Questa borsa qui costa sugli 800 euro, io te la posso far avere a meno di centocinquanta euro. E poi aspetta ti faccio vedere queste.*

Si connette a *facebook* e mi fa vedere le sue foto. Sul momento non capisco perché me le mostri, ma poi diventa tutto chiaro. Lei fotografa i prodotti che ha a disposizione, che le sono arrivati tramite i suoi canali (che vedremo in seguito) li mette su *facebook* per condividerle, come se mettesse una qualunque sua immagine. I suoi o per meglio dire le sue clienti, amici in *facebook* cliccano il tasto "mi piace" oppure vedono la merce poi la chiamano, oppure s'incontrano e le chiedono i prodotti. Un commercio "altamente pericoloso" che le potrebbe procurarle diversi problemi, anche per la disinvoltura con cui ne parla. I suoi fornitori sono due, uno in un paese europeo e l'altro in una città italiana del Centro Nord.

*Prima mi mandavano diverse cose e io poi le piazzavo, ma è troppo pericoloso, adesso vado solo su ordinazione. Quando ho raccolto un bel po' di richieste faccio un viaggio a **** dove il mio fornitore mi dà la merce che gli ho ordinato, poi arrivo e contatto tutte le persone che vengono a casa mia per vedere e comprare [int. n.49 xx].*

Il secondo contatto invece è con un interlocutore di un altro Paese europeo la cui comunicazione avviene unicamente via *facebook.* Tramite la funzione "mi piace" di *facebook* si ordinano i prodotti delle marche più prestigiose e, nel giro di poche settimane, arriva il prodotto di lusso a disposizione della cliente, tramite i convenzionali canali di trasporto per pacchi.
Questo particolare tipo di attività, che non rientra nelle reti femminili senegalesi, lo potremmo considerare come un canale "d'integrazione sociale" attraverso cui vengono connesse e attivate diverse reti che si muovono in uno spazio mobile fra legalità e illegalità. La donna, attraverso questa connessione fra rete, nazioni e persone, realizza un vero e proprio commercio transnazionale instaurando una sorta di legame economico-illegale stretto con le sue clienti-colleghe.

Ci sono donne che cercano invece, attraverso il commercio, di costruirsi una via per il rientro, “per poter fare qualcosa anche in Senegal”.
A. e la sua famiglia hanno investito molto in termini economici, di tempo e d’impegno e sperano che alla lunga possa avere dei risvolti positivi.

Ero tornata a Dakar da qualche giorno con i bambini e stavo girando con mio padre per comprare qualcosa per loro. Guardando i negozi di accessori per bambini commentavamo che ci fosse quasi tutta roba cinese di scarsissima qualità. C'era anche qualcosa di artigianale africano di buona qualità, ma non molta e comunque poteva soddisfare la classe media, ma così parlando abbiamo pensato che non vi era offerta per le camere dei bambini dei ricchi.
Sarebbe potuto essere un buon investimento: importare le camerette di design a Dakar, aprire un negozio rivolto proprio a quella fetta di mercato che poteva permettersi di pagare cinque mila euro una cameretta. Tornata in Italia e parlato anche con mio marito, abbiamo cominciato a interessarci a trovare fabbriche di alta qualità che realizzavano camerette. L'importante era trovare l'alta qualità. Abbiamo cominciato quindi a informarci e, parlando con amici e conoscenti, siamo entrati in contatto con alcune aziende produttrici: una di camerette per bambini piccoli e una per ragazzi. Mio padre nel frattempo si stava interessando a trovare un punto vendita dove poter aprire il negozio. Ai fornitori abbiamo dato un acconto, con l'impegno di saldare una volta vendute le prime camerette. Così, organizzato un container, abbiamo spedito le prime camerette in Senegal che sono arrivate proprio in corrispondenza della fiera della casa. Uno spazio all'interno della fiera della casa era fondamentale dal punto di vista del lancio pubblicitario. Infatti, ha ottenuto un grande successo, molti contatti, molte persone che s'informavano. Non c'era niente di simile dedicato all'infanzia in tutta Dakar. Così è cominciata questa avventura che all'inizio, anche grazie alla spinta pubblicitaria data dalla fiera, ha avuto appunto un grande successo. Adesso siamo in una situazione di stallo: mio padre tiene aperto il negozio, ma non sono beni che vendi ogni giorno. A volte passano settimane senza vendere nulla. Io speravo potesse essere un modo per aprire un varco per un possibile ritorno, ma non so se sarà così. Il negozio stenta e non è in grado di darci una continuità economica. Magari vendi una cameretta e guadagni un bel po' di soldi, ma se ci fosse più continuità sarebbe possibile anche organizzare un ritorno, ma così, non so [Int.n.57 A.K.].

L'ultima forma di commercio, in fase di definizione, riguarda un gruppo di donne senegalesi che avrebbero deciso di aprire in forma associativa uno spazio alimentare. Molte donne, quando rientrano dal Senegal, portano prodotti alimentari per il proprio consumo o per rivenderlo alle altre donne. Questo “spaccio alimentare” riguarderebbe prodotti come spezie, pesce essiccato, infusi per bevande, miglio, crema di arachidi ecc.

Un tentativo di microimpresa collettiva declinata al femminile che rientrerebbe a pieno titolo all'interno di quei meccanismi di solidarietà e reciprocità tipici di questa forma di commercio.

Racconta F.

Avremmo intenzione di aprire qui a Trieste un commercio di alimentari senegalese, perché non c'è quasi niente e molto dobbiamo comprarlo dai cinesi. Così, con un gruppo di donne abbiamo deciso di mettere su non so ancora se una cooperativa o qualche cosa del genere, dobbiamo ancora decidere la forma giuridica, per vendere prodotti alimentari provenienti dal Senegal. Sarebbe un'attività gestita dalle donne e potremmo organizzarla seguendo il metodo della tontine, ma è ancora tutto in costruzione. [int.n.58].

Le attività commerciali si attuano dunque in forma differente, alcune attivando solo meccanismi puramente economici, ma nella maggioranza dei casi utilizzano il tessuto connettivo che permette loro, accanto a un ritorno economico, di poter attivare un discorso tipo sociale, che mantiene le connessioni all'interno del gruppo migrante. Vedremo nel prossimo capitolo come al contrario, altre forme lavorative delle donne immigrate tendano a creare spazi di spazi di solitudine.

CAPITOLO TERZO

LAVORO E SOLITUDINE: SPAZI AL FEMMINILE

Se il commercio rappresenta uno spazio simbolico attraverso il quale riaffermare i meccanismi di reciprocità, il lavoro nel contesto migratorio tende a essere al contrario uno spazio di solitudine, all'interno del quale le disposizioni di reciprocità e circolarità vengono sostituite da meccanismi produttivi e riproduttivi che disegnano una tipologia lavorativa in cui la donna ha sì un ruolo attivo (di produttrice di reddito scollegato alle dinamiche comunitarie) ma che spesso si realizza in condizioni di squilibrio, semi sfruttamento e di razzismo.

L'affermazione di un ruolo "attivo" delle donne nei percorsi migratori ha conosciuto una notevole evoluzione negli ultimi anni, dovuta sia a un loro effettivo incremento nell'immigrazione, sia a un interesse e un cambio di prospettiva da parte degli studi. Questo cambio di prospettiva purtroppo, in particolare in Italia, non riguarda l'insieme delle possibilità al femminile, ma si concentra solo su alcuni ordini di questioni. Emerge una maggior consapevolezza sul ruolo attivo che la donna si ritaglia all'interno delle dinamiche migratorie, in cui era sempre relegata come appendice dell'uomo, ma contemporaneamente la questione femminile continua a essere interpretata utilizzando una chiave di lettura maschile.

La migrazione femminile si configura sempre più come autonoma, quindi non più solo legata a pratiche di ricongiungimento familiare. Anche prendendo in considerazione la sola questione del ricongiungimento, la letteratura sull'argomento si dimostra disattenta, ignorando spesso strategie e decisioni comuni familiari e riconducendole al ruolo passivo della donna.

Facendo un passo indietro nella storia, vi sono numerosi esempi di migrazione femminile autonoma, considerata come secondaria e marginale, che andava al contrario costituendo parte dell'ossatura del nuovo sistema economico italiano: un'immigrazione spesso invisibile, collegata a reti parentali, in cui le donne venivano inserite in circuiti domestico-parentali per essere occupate come donne di servizio, bambinaie o sartine, ma anche nelle risaie e nelle intersezioni di un'industria tessile in pieno sviluppo: una migrazione femminile locale che soprattutto nel nord-est e nel sud

Italia ha visto migliaia di giovani donne partire, spesso per fuggire dal lavoro dei campi che non offriva grandi prospettive, per immettersi in un circuito di nuove possibilità.

Un'emigrazione ordinata in cui i margini di sorpresa e di rischio erano abbastanza limitati, inserita com'era in una rete di protezione sociale e familiare che, se da un lato proteggeva le donne, dall'altro però le manteneva nella più completa invisibilità. [Verrocchio, A. Tessitori, P. 2008].

In anni più recenti, quest'emigrazione femminile "nostrana" è stata sostituita da una prima migrazione straniera, testimone di una società che andava trasformandosi da terra d'emigrazione a terra d'immigrazione, mantenendo tuttavia i tratti costanti dell'invisibilità. Anche in questo caso, si trattava di una migrazione principalmente domestica, familiare e invisibile e proprio per questo tacitamente accettata, ritagliata in ambito privato ed esclusa da ogni dimensione pubblica. Scrive Tessitori [2008: 62] "Sono percorsi di lavoro di donne che tutti vedono ma che, paradossalmente, nessuno vede: assenti dalle statistiche, nelle analisi economiche, nei discorsi sui cambiamenti della società italiana, emergono tuttavia nell'immaginario degli status symbol e nelle flessibilità del linguaggio". Acquisendo una valenza internazionale e una presenza numerica rilevante, la migrazione femminile ha cominciato a essere studiata anche alla luce dei processi globalizzazione e di relegazione del lavoro femminile a basso costo.

Vale la pena soffermarsi sulle posizioni che caratterizzano il discorso sulle migrazioni, in particolare femminili e sulle sue cause. Un primo tipo d'approccio considera le migrazioni alla luce di processi strutturali, che s'impongono sulle scelte individuali. All'interno di questo approccio si confrontano diverse tesi che danno una lettura opposta delle cause.

Una prima tesi pone l'accento sui fattori di spinta che portano le immigrate e gli immigrati a lasciare il loro Paese. Fra queste le posizioni neomarxiste e le teorie del sistema-mondo proposta da Wallerstein secondo il quale l'entrata dell'economia di mercato ha comportato uno sconvolgimento del tessuto sociale ed economico a prevalenza tradizionale di molti paesi, rimettendo in discussione strutture familiari e sociali nonché unità di produzione e ridistribuzione. Classificando i paesi in base al loro grado di dipendenza dal capitalismo occidentale li suddivide in centrali, periferici e semiperiferici. In questo quadro interpretativo, la migrazione femminile sarebbe la conseguenza di un cambiamento in atto nei paesi periferici a forte penetrazione capitalistica.

Sempre restando all'interno dell'approccio strutturalista, Micheal Piore [1979] pone al centro della sua riflessione la domanda di lavoro "dequalificato e sottopagato" da parte dei paesi economicamente sviluppati. In questo quadro interpretativo, la mobilità femminile sarebbe la conseguenza da un lato di un bisogno di manodopera a basso costo e dall'altro di un'offerta di lavoro, nei servizi, in particolare nella cura, che andrebbe a comporre il binomio fra migrazione femminile e lavoro a basso costo [Decimo 2005].

Secondo Piore saremmo dinnanzi a un mercato del lavoro che si divarica in due sistemi contrapposti: uno rappresentato da una fascia di popolazione occupata in posti di lavoro ben retribuiti e garantiti a cui contrappone un'altra fascia meno qualificata, precaria e mal pagata. Il testo di Piore, *Birds of passage*, viene ripreso nel numero speciale de l'International Migration Review [1984], diretto da Mirjana Morokvasic in cui si sottolinea come gli uccelli migratori siano anche donne "Birds of Passage are also Women", sottolineando il fatto che anche le donne sono inserite a pieno titolo nei circuiti produttivi, all'interno di quel segmento sottopagato e privo di garanzie in cui viene richiesto loro di continuare svolgere compiti domestici al di fuori delle mura domestiche.

Per quanto concerne la migrazione femminile, possiamo far rientrare nelle posizioni strutturaliste anche i lavori di Barbara Ehrenreich e Arlie Russel Hochschild [2004] che hanno dato notevole impulso al dibattito sul tema. Secondo le due autrici, nel mercato dei servizi in particolare, si è svolta fino a oggi una nuova formula di divisione internazionale del lavoro, in cui le donne straniere sono state occupate a basso costo nel settore delle pulizie e della cura, andando a riempire i vuoti domestici e permettendo, in questo modo, alle donne delle economie avanzate di inserirsi nel circuito extradomestico, in una triste logica di disparità al femminile. In questo modo, infatti, non sono state le donne a liberarsi dalle rigidità del lavoro riproduttivo e di cura, attraverso l'impiego delle donne immigrate: è piuttosto l'uomo a essere garantito dall'esenzione di questi compiti. "Il lavoro delle donne migranti sembra rafforzare, piuttosto che mettere in discussione, quella divisione sessuale del lavoro, a lungo criticata dal pensiero politico dominante"[Rudan 2006:109].

I contributi in proposito sono numerosi (Ehrenreich e Hochschild 2003, Parreñas 2001, Sassen 2003per citarne alcuni) ed evidenziano come "nel mercato dei servizi sia in corso un'inedita divisione del lavoro, per cui le più dequalificate mansioni di cura alla

persona e all'ambiente domestico vanno moltiplicandosi, per essere sistematicamente attribuite a basso costo a donne straniere" [Decimo 2005: 26].

Come ricorda la Ehrenreich [2004: 93] "Nelle guerre per i lavori domestici degli anni Settanta e Ottanta, le donne hanno guadagnato un po' di terreno, ma nel complesso, dopo alcune concessioni puramente strategiche a vincere sono stati gli uomini".

La mancata spartizione dei compiti ha fatto si che la questione domestica si risolvesse in un affare fra donne, alcune delle quali, tra l'altro, ancora considerate etnicamente più portate per lo svolgimento di alcune mansioni. L'assegnazione radicata ormai nella realtà transnazionale della donna come madre – moglie – casalinga comporta che il lavoro extradomestico sia considerato come secondario e marginale, sottraendo così alle donne il ruolo di protagoniste della sfera produttiva e riproduttiva. Morokvasic [1984: 888, in Decimo 2005: 50 nota 4] aveva già posto la questione della marginalizzazione del lavoro femminile. "Che le donne migranti producano Barbie nelle Filippine per i mercati occidentali; che facciano le domestiche a Dakar o a città del Messico; che cuciano capi d'abbigliamento di alta qualità destinati alle donne dei ceti medi o di alto reddito, negli *sweatshops* di Londra, Parigi o New York. O jeans a Manila; che lavorino nell'industria del pesce in Senegal, o puliscano ospedali[…], le posizioni che occupano non sono mai considerate ruoli primari, né da loro stesse, né dai loro datori di lavoro. Il loro ruolo o potenziale ruolo, di casalinga-madre giustifica il fatto che siano considerate lavoratrici secondarie e il livello del loro reddito, solo come reddito complementare". La loro complementarietà unita al fatto di essere spesso considerate "a seguito" priva le donne di uno spazio produttivo proprio e autonomo, legandolo ancora troppo spesso all'interno di circuiti secondari e contribuendo ad alimentare la precarietà salariale. I racconti e la realtà ci raccontano come questo non corrisponda alla realtà: i redditi femminili non sono complementari ma essenziali per la sopravvivenza della maggior parte delle famiglie, in particolare quelle immigrate e sempre più spesso diventano l'unica fonte di reddito.

Essendo impiegate principalmente nella sfera riproduttiva e domestica, le donne immigrate ricadono nelle maglie di un lavoro squalificato e senza nessuna prospettiva di carriera confermando la marginalità e la secondarietà del loro lavoro.

Come ricorda Barbara Ehrenreich, in nessun lavoro come in quello domestico si ritrovano delle caratteristiche così marcatamente pre-capitalistiche, rapporti di lavoro completamente sottratti al mercato e disciplinati in maniera privatistica in una sorta di regolamento feudale. " Il servizio domestico è un lavoro molto antico, lontanissimo

dalla rassicurante impersonalità del capitalismo e nel quale, a differenza di quest'ultimo, le condizioni di lavoro sono ancora in gran parte definite dalle idiosincrasie dei datori di lavoro" [Ehrenreich 2004:97].

Come mostra il caso narrato da K.

Lui era architetto e la moglie commercialista. Lavoravo la mattina dalle sette e mezza e finivo alle 20.00: avevamo concordato ottocento euro al mese, ma il primo mese mi hanno dato cinquecento euro, dicendomi che ero io che non sapevo l'italiano e non avevo capito bene. Ma io sono in Italia da quindici anni e l'italiano lo parlo meglio di loro. Ma non era solo questo. Lei mi urlava, mi sgridava, pensava che fossi la sua schiava. Una volta il marito ha picchiato il cane, poi quello si è sentito male e loro hanno detto che era colpa mia perché non avevo pulito bene e il cane aveva ingoiato qualcosa. Mi hanno accusata di rovinare i tappeti, di ogni cosa.. Dovevo pulire la casa, tenere il bambino, fare la segretaria, stirare. Un inferno. Poi i soldi non me li davano insieme, ma un po' per volta così buttati lì come si butta a un cane. Dopo tre mesi sono scappata [int.n.59 K.].

Questo non significa che il ruolo domestico non rientri nelle strategie delle migranti che spesso utilizzano l'informalità dei canali per muoversi e muovere la propria migrazione sul limine della legalità. Spesso l'informalità del lavoro domestico può essere conveniente ad entrambe le parti ma, nell'asimmetria fra i due soggetti, la parte debole non ha tutele. La maggioranza delle donne immigrate viene impiegata, infatti, in ruoli propriamente domestici caratterizzati da una relazione "servile" e da un rapporto personale difficilmente riscontrabile in altri ambienti lavorativi.
In altre parole, se consideriamo le funzioni della riproduzione sociale, il bisogno di assistenza attira immigrate (e immigrati) dai paesi in via di sviluppo verso l'Occidente sviluppato e la povertà le spinge ad emigrare [Ehrenreich e Hochschild 2004]. L'approccio così detto strutturalista allo studio delle migrazioni femminili, come sottolinea Decimo, [2005: 33] "propone un profondo ribaltamento del paradigma interpretativo attraverso cui, con la teoria del triplo e quadruplo svantaggio, si guarda all'intreccio di razza, genere, classe"... mettendo in discussione la preminenza delle "invincibili forze strutturali che governano il sistema mondiale, piuttosto che prendere in considerazione le innumerevoli possibilità al femminile.
Se è vero che le donne si muovono realizzando una migrazione attiva e inserita all'interno di logiche familiari condivise, è pur tuttavia vero che realizzano la propria migrazione e il proprio percorso muovendosi su una struttura che segue logiche di

profitto e di disuguaglianza. Ricondurre le migrazioni all'interno di processi globali che tendono alla precarizzazione e alla sottomissione delle fasce più deboli, spesso donne, è fondamentale nell'inquadramento della situazione attuale. Non si devono però sottovalutare le infinite possibilità al femminile che, anche grazie all'ampia gamma di ruoli informali, le donne mantengono e ampliano. "Tali enunciati sono in coerente accordo con l'evidenza etnografica che indica come lo stesso concetto di status femminile sia multidimensionale, misurabile attraverso un'ampia gamma di dimensioni analitiche, indipendenti una dall'altra, delle quali la posizione economica è solo una" [Decimo 2005: 34].

Questo approccio che si pone in maniera intermedia fra le spiegazioni di tipo macro e quelle di tipo micro privilegia il punto di vista sulle reti e le dinamiche relazionali che gli immigrati pongono in essere nella loro migrazione. In questo quadro interpretativo "le migrazioni vengono viste come effetto dell'azione delle reti di relazioni interpersonali tra immigrati e potenziali immigrati. Grazie alle reti, i processi migratori possono proseguire anche in condizioni di mercato sfavorevoli" [Ambrosini 2001:39].

Per quanto riguarda il Senegal, se è vero che l'economia di mercato è entrata di prepotenza nel sistema di relazioni, andando a influenzare anche i rapporti interpersonali e sociali, è vero anche che fino ad ora il tessuto sociale, in cui la parentela e i meccanismi di reciprocità rivestono un ruolo fondamentale, è stato in grado assorbire in parte queste spinte e di mantenere, pur nel cambiamento, alcune strutture fondanti.

Il ruolo della parentela (negli studi antropologici classici, l'Africa è considerata la "patria" della parentela), il sistema delle reti e i meccanismi di reciprocità e redistribuzione, fortemente radicati nella società senegalese e africana in generale, giocano un ruolo fondamentale nella ricezione dell'economia capitalista.

Il dovere d'ospitalità, le reti di protezione attive anche nella migrazione e le disposizioni economiche alternative di circolazione del denaro, testimoniano un sistema di relazione e di tessuto sociale che finora ha cercato di non essere totalmente annullato.

E' difficile prevedere quali scenari si apriranno con le future generazioni, anche perché contemporaneamente il modello capitalista è in forte crisi e passaggi e cambiamenti che un tempo richiedevano decenni si dispiegano nel giro di pochi anni se non addirittura mesi.

3.1 Percorsi di cambiamento della dimensione di genere nel mondo

Nel caso di studio, la maggioranza delle donne senegalesi occupate, lo sono nel settore della cura e dei servizi di pulizia: la differenza, rispetto ad altre filiere etnico – nazionali è che spesso prestano servizio in strutture o all'interno di cooperative, raramente presso un domicilio. La configurazione del lavoro femminile senegalese, almeno in Regione, pur muovendosi all'interno di circuiti informali di reclutamento di manodopera, non rientra all'interno di quelle catene migratorie lavorative (o del sesso), che caratterizzano invece altre migrazioni femminili, soprattutto quelle provenienti dall'Est europeo. Contemporaneamente questi nuovi riposizionamenti femminili hanno avuto ripercussioni sia sulle società di partenza che di arrivo, inserendosi in un processo di trasformazione e cambiamento, all'interno del quale le donne hanno dispiegato le proprie strategie e i propri percorsi. Le donne intervistate, che hanno prestato una qualunque forma di servizio domiciliare, hanno rilevato spesso la dimensione e il trattamento a volte servile, a volte discriminatorio cui erano sottoposte.

Come sottolineano diverse autrici, in particolare Sassen, [2004] vi sono comunque degli elementi che accomunano le donne che emigrano a quelle locali, in quanto poste entrambe all'interno di un "percorso di cambiamento della dimensione di genere nel mondo". Nonostante questo comune percorso di cambiamento, alcuni autori incoraggiano a "mettere in discussione la neutralità della categoria del genere a mettere a tema il suo intrecciarsi con le dimensioni culturali e di classe. […].

Ovvero mostrare che neanche il genere è neutro dal punto di vista del potere e che quest'ultimo è esercitato anche all'interno di un genere, oltre che tra un genere e l'altro" [Colombo 2003, 338-339].

Il lavoro domestico, in particolare, viene concepito come un luogo in cui le donne esercitano un potere su altre donne. Non è raro, soprattutto nell'attività di servizio domestico che le donne si siano lamentate del difficile rapporto che si veniva a creare con le datrici di lavoro, in una dimensione priva di ogni riferimento di solidarietà femminile. Più spesso le donne hanno, al contrario affermato, che gli uomini non si sono mai permessi atteggiamenti tanto offensivi e umilianti come le donne.

Se nell'ambiente lavorativo domestico la donna immigrata si scontra con situazioni di lavoro con forti disequilibri, all'interno del proprio ambiente domestico, la donna spesso è costretta nel suo ruolo di cura, senza che gli uomini offrano una qualche

forma di aiuto. Questa situazione comincia a essere vissuta come un problema da parte delle donne che si trovano con un doppio carico di lavoro a fronte dell'uomo che delle volte non ha nemmeno un'occupazione. Lungi da una condivisione dei compiti domestici, le famiglie che ne hanno la possibilità, si fanno raggiungere da una sorella o da una cugina, solitamente non sposata, che aiuti nei compiti di cura della casa e dei bambini. Anche in questo caso la mobilità femminile e i sistemi di reciprocità contribuiscono al mantenimento degli equilibri familiari, che in ogni caso cominciano a essere messi in discussione.

In Senegal, la maggior parte delle famiglie, anche non benestanti ha una colf, solitamente giovane non ancora sposata che aiuta nei compiti domestici. Lo spazio di conflittualità, determinato da una nuova configurazione familiare e occupazionale, riproduce all'interno delle famiglie emigrate, le medesime questioni di divisione dei compiti.

Ma ti sembra, io sono fuori casa tutto il giorno, dalla mattina alla sera, lavoro ogni santo giorno escluso il lunedì. Devo fare tutto io in casa, da mangiare, e spesso senegalese perché non gli piace il cibo italiano, pulire, vedere dei bambini. E lui, fa le sue ore, fra l'altro è in part time e il resto è lì. Io non so, loro pensano di essere ancora in Senegal, ma qui è diverso, ma loro non capiscono e mica solo il mio (marito) [int. n.46 M.K.].

Un'altra aggiunge:

Non c'è niente da fare, tu gli puoi anche dire, guarda tu non stai lavorando, mentre io sono fuori casa tutto il giorno, fai qualcosa pulisci, prepara la cena. Ma questi si incazzano, ma hanno poco da incazzarsi, non siamo più in Senegal, non c'è la loro mamma: ma sai cosa ti dicono guarda che vado a trovarmi una seconda moglie. Bel ricatto mentre tu sei qui che ti spacchi la schiena Iint.n.50 A.K].

Le riflessioni delle due donne sembrano mettere in discussione la naturalità del dominio maschile, ma solo in apparenza. Le strutture che sottendono ai rapporti familiari sono molto radicati e, pur rendendosi conto dell'ingiustizia che stanno subendo, la ritengono normale, perché, come sosteneva Bourdieu hanno incorporato gli schemi del dominio maschile.

La divisione sessuale dei compiti, spesso messa alla prova della realtà migratoria, comporta un aggravio delle responsabilità femminili, lasciando l'uomo nel rifugio sicuro di una vecchia e obsoleta divisione dei compiti.

Una fra le prime donne arrivate in Italia, N. [int.n.37], senza marito e con un figlio adolescente riassume le difficoltà che il rapporto di coppia pone in essere.

Certo che mi piacerebbe avere un marito o anche un compagno, ma a che prezzo? Passare la giornata a lavorare e poi tornare a casa, magari a cucinare senegalese, come succede a una mia amica, perché poverino lui mangia solo senegalese? Ma dico stiamo scherzando? Che poi magari va giù si trova una seconda moglie e devo mantenere anche lei? Devo fare pulizie tutto il giorno e poi tornare qui e lavargli le mutande? No grazie, finché i senegalesi, ma in genere gli africani sono così, che stiano dove sono…Ma credimi sono poche le donne che la pensano come me, per cui alla fine sei isolata. Quante amiche senegalesi pensi che io abbia? Poche, una o due. Non mettono mai in discussione il ruolo del marito e magari vanno a lavorare fuori e poi tornano a casa e devono fare tutto. Ma non capiscono, accettano tutto.

La posizione di N. è atipica da molti punti di vista: ha avuto un figlio senza essere sposata, è espatriata da sola in Italia e non si è mai sposata. La sua condizione di *outsider* la pone al di fuori della piccola comunità senegalese del Fvg: conosce pochi senegalesi, ma è delegata sindacale e ha molti amici italiani e stranieri.

Non so dirti di altre donne senegalesi della zona, io non frequento quasi per niente donne senegalesi, soprattutto perché mi fanno arrabbiare. Mi fa arrabbiare vederle accettare tutto dal marito e stare zitte, cucinare, pulire, condividere con un'altra moglie. Credimi io sto meglio così.

Come rileva N., le donne accettano, con declinazioni e modi diversi, il predomino maschile, considerandolo naturale, al massimo adottando forme e strategie di resistenza passiva: anche le R. e F, pur mettendo in discussione la posizione del marito, alla fine la accettano come un male inevitabile. Esemplificativo della naturale condizione di dominio maschile è il caso di S., donna colta e indipendente che nonostante questo afferma.

E' vero io sono fuori dalla mattina alla sera. Ho solo un giorno libero e nessuno mi aiuta. Lui poi non fa niente in casa, nulla non alza nemmeno un bicchiere, non vede dei bambini, è così e non ci si può fare nulla. Poi vuole solo mangiare senegalese, ma è lungo e io sono tanto stanca, tanto stanca della vita qui. A volte mi fa paura [int.n.53 F.K].

L'entrata in scena delle donne nel mercato del lavoro ripropone nuove questioni e riposizionamenti all'interno della coppia, che spesso non si risolvono però in una condivisione domestica, ma in un aggravio della posizione della donna: alcune di esse

come abbiamo già visto, si fanno raggiungere da sorelle o cugine per alleviare i propri compiti, altre invece subiscono forme più o meno palesi di ricatto che si manifestano nell'adagio "Guarda che mi trovo un'altra moglie". Sono molte le donne intervistate che hanno subito dal proprio marito questo tio di "minaccia".

L'assegnazione allo spazio domestico che tende a ricreare la situazione di partenza, costringe le donne a vivere una realtà di grande solitudine, al contrario che in Senegal dove l'abitazione è uno spazio pubblico e di condivisione. Questo non significa che non vi siano spazi di riconfigurazione domestica, perché questi agiscono con tempi lunghi, anche se fino ad ora, fra le famiglie osservate, in nessuna vi era una suddivisione equa dei compiti domestici e nella cura dei figli. La crisi degli ultimi tre anni apre scenari inediti, che stanno determinando nuove configurazioni, in cui tutte le forme garanzia protezione sono ormai scambiate per privilegi da eliminare, in nome di una flessibilità e di una precarietà sempre più dominante nel mercato del lavoro.

Nella congiuntura attuale, in cui secondo i dati OCSE, nei trenta paesi più industrializzati la crisi ha distrutto 14 milioni di posti di lavoro e la disoccupazione riguarda ormai 48 milioni di persone, senza considerare la difficile situazione dei precari, cosa comporterà in termini di ruoli e poteri all'interno degli spazi domestici? Come si riconfigurano gli spazi se è l'uomo a perdere il lavoro e la donna continua a mantenerlo? Quale sarà il posto di milioni di donne emigrate, che forse saranno costrette dalla crisi a tornare a livelli di invisibilità o costrette a un ritorno anticipato?

Nello "spazio di un temporale", le donne delle società a economie avanzate si sono poste al di fuori di un ambito domestico dedicato alla riproduzione e alla cura per diventare un soggetto "produttivo" e poter "spendere" le proprie competenze e capacità al di fuori di una dimensione domestica.

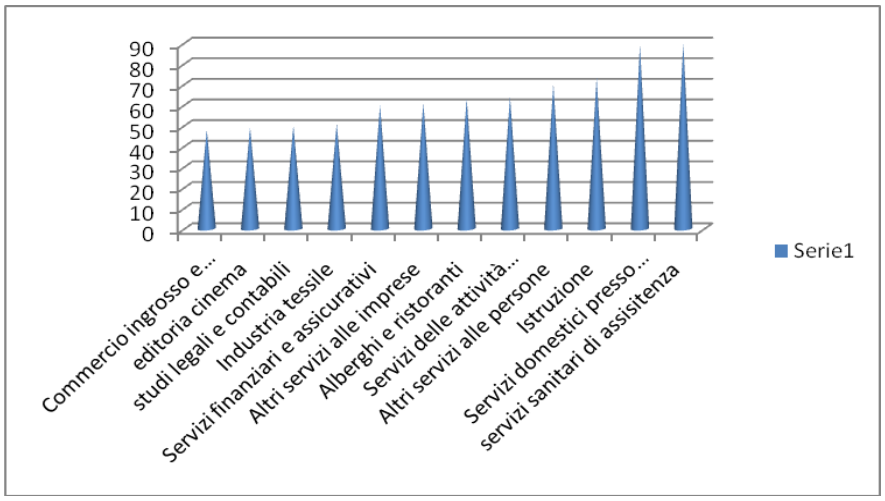
Ora la disgregazione del sistema produttivo mostra il volto più amaro e, soprattutto a livello di prospettive, le donne si ritrovano nella stessa situazione in cui molte donne immigrate si sono trovate al loro arrivo: senza un riconoscimento del proprio titolo di studio, ad accettare lavori sottopagati, a non poter sperare in una gratificazione extra domestica. Proprio all'interno delle economie avanzate, si sta assistendo oggi a un livellamento delle condizioni di lavoro verso il basso e a condizioni sempre più precarie dal punto di vista del reddito e della sicurezza. La differenza si sta assottigliando sempre di più e la realtà europea mostra uno spaccato inquietante.

In questa condizione di “benessere al capolinea”, in cui molte donne perdono il lavoro o la precarietà cui sono destinate, non permette loro di poter affidare bambini, anziani o le pulizie ad altre donne, a quale scenario ci troveremo di fronte?

3.2 Il caso etnografico

La crisi congiunturale economica ha avuto forti ripercussioni anche a livello locale, come nel caso del Friuli Venezia Giulia, che si è caratterizzata con una diminuzione delle esportazioni e delle produzioni industriali: la disoccupazione ha interessato numerose aziende che si sono trovate a dover ridurre il proprio personale.
Paradossalmente gli addetti stranieri hanno continuato ad accrescere la loro presenza nel mercato del lavoro, impiegati per la maggior parte in aziende con un solo addetto (16.016) o con oltre 250 (11.034) e concentrandosi in prevalenza nelle grandi aziende o nel settore dei servizi. [Caritas Migranti 2011].
La questione lavorativa mette sul tavolo tutta una serie di problematiche che si inseriscono in un quadro più generale di precarietà e di difficoltà di inserimento femminile nel mondo del lavoro. Si conferma da un lato l'occupazione femminile immigrata nel settore dei servizi, che le accomuna alle altre donne: secondo una studio realizzato dalla Provincia di Udine, nella sola provincia, tre assunzioni femminili su quattro riguardavano il settore dei servizi (73,3%) [Serio 2005 : 1].
Questo dato viene ribadito dalla più recente “Analisi sulle previsioni di lavoratori extracomunitari in Friuli Venezia Giulia per il 2011”. Secondo i dati forniti dall'agenzia regionale del lavoro, infatti, la prevalenza delle donne straniere sull'insieme dei lavoratori stranieri, a fronte di una media stimata intorno il 43,9%, si riscontra nelle attività inerenti i servizi sanitari, domestici e l'istruzione, attività in cui le donne straniere non solo rappresentano la maggioranza, ma quasi la totalità dell'occupazione straniera nel settore.

Tab.15 Settori economici a maggiore presenza femminile straniera sul totale dei lavoratori stranieri, 2010



Fonte dei dati Ergon@t**, da Agenzia regionale del lavoro**

Non vi sono dati precisi sulla situazione lavorativa delle donne senegalesi che, al contrario di altre realtà femminili migratorie, si configura come una realtà frammentata, in cui le prestazioni informali superano quelle formali, polarizzandosi su due assi occupazionali principali: quello dei servizi e quello del micro commercio, campo variegato e di difficile definizione.

Si determina quindi uno scenario caratterizzato da una poliedricità di attività lavorative in capo alle donne senegalesi ma, al contempo, una scarsa presenza di impieghi stabili che mettano a disposizione un reddito fisso. La maggior parte delle donne occupate è impiegata nel settore della cura degli anziani, dei bambini e nelle pulizie. Nell'assistenza agli anziani, sono poche le donne senegalesi intervistate ad essere o essere state impiegate al domicilio della persona, la maggioranza svolge la propria attività di assistenza all'interno di una struttura pubblica. Questo potrebbe derivare dal fatto che solitamente le senegalesi emigrano insieme alla famiglia, riducendo in questo modo la possibilità di essere impiegate in modo stabile a servizio domiciliare, oppure si potrebbe ravvisare anche una forma di discriminazione nei loro confronti e quindi una preferenza verso donne "culturalmente" più vicine. Siamo probabilmente di fronte a un concorso di fattori: da un lato la scarsa disponibilità effettiva della donna, dall'altra la manifesta preferenza o forse una "ghettizzazione etnica" di un certo tipo di assistenza, affidata principalmente alle donne dell'est Europa.

Nonostante l'economia del Friuli Venezia Giulia sia caratterizzata da un'intensa attività artigianale e industriale, raramente si incontrano donne senegalesi impiegate in questo settore: a riguardo due sole delle donne intervistate erano state impiegate in settori

industriali mentre, al momento della stesura di questo studio, nessuna risultava addetta a queste mansioni.

Tab. 16 Inserimento lavorativo delle donne senegalesi in Fvg

Donne occupate con impiego fisso	15	
Donne occupate con impiego saltuario	18	
Donne non occupate	16	

Dati elaborati a partire dai questionari somministrati in sede di ricerca

Come emerge dalla tabella, le donne impiegate in maniera stabile rappresentano una minoranza: delle volte pur rientrando nelle occuapazioni stabili, il contratto di lavoro o non esiste o non è conforme all'attività svolta.

L'inserimento nel circuito lavorativo risponde a una serie di fattori che riguardano il titolo di studio, la durata dell'immigrazione, le precedenti occupazioni e altre variabili.

Le donne residenti in Italia da diverso tempo hanno trovato un'occupazione stabile, mentre quelle arrivate recentemente faticano a inserirsi in un contesto lavorativo, anche solo in modo saltuario. Nonostante il livello scolastico di alcune donne sia elevato, raramente l'occupazione è attinente al percorso scolastico, soprattutto per il mancato riconoscimento del titolo di studio senegalese in Italia.

All'inizio in Italia venivano quelli che avevano studiato poco, facevano la stagione e poi tornavano a casa, anche perché chi aveva studiato preferiva come meta la Francia. Poi è stato sempre più difficile andare in Francia e quindi molti si sono rivolti all'Italia, magari sperando che le cose sarebbero cambiate[int. 58 F.C].

Ogni storia è una storia a sé che rischia di confondersi nel gioco dei numeri e delle statistiche: denominatore comune sono le difficoltà incontrate dalle donne nel mondo lavorativo e l'impossibilità di poter spendere il proprio titolo di studio o la professionalità precedente.

La maggior parte delle donne senegalesi è occupata in un'attività extradomestica che permette loro una certa autonomia economica e gestionale, ma solo un un terzo ha un'occupazione stabile, principalmente nel settore dei servizi.

Molte donne hanno cambiato lavoro frequentemente, alternando lavori quasi sempre dequalificati, senza prospettive di carriera e soprattutto precari, presso alberghi, locali,

a servizio di famiglie, come baby sitter, restando sempre confinate nell'ambito della cura e dei servizi.

Racconta in proposito K:

Dopo aver frequentato l'Università di medicina a Pechino, dove mio padre lavorava all'ambasciata, ho deciso di venire in Italia, ero fissata con l'Italia. Mi sono sistemata a Castelfranco perché c'era una mia amica e perché era vicino a Venezia dove c'era l'università che volevo frequentare. Poi ho trovato subito lavoro come assistente domiciliare, a Vittorio Veneto, da un anziano: ho lavorato per due mesi poi sono scappata perché voleva che dormissi con lui.

Dopo ho trovato lavoro come baby sitter da una famiglia a Treviso; tenevo due gemelli e lì ho lavorato per due anni, finché marito e moglie non si sono separati e lei è tornata a vivere con i suoi. Dopo sono andata in un albergo, l'hotel Carletto, come cameriera ai piani. Lì sono rimasta per tre anni.

*Poi ho trovato lavoro in casa *** (imprenditore conosciuto a livello internazionale); è stata una buona esperienza, io dovevo tenere la casa: lavoravo praticamente tutti i giorni per due anni, dalle 8 alle 18.00, come governante, ma poi ho lasciato perché volevo prendere più soldi e lì mi pagavano un milione al mese (c'erano ancora le lire ndr), un po' poco per tutte le ore che facevo. Ma è stata una buona esperienza. Dopo ho trovato lavoro in una fabbrica di maglie, ma non mi piaceva lavorare in fabbrica. Odio quel lavoro sempre alla macchina senza parlare con nessuno e così l'ho lasciato e sono andata a lavorare come governante da un commercialista. Mi pagava bene ed era gentile con me.*

Dopo la nascita della seconda bambina ho ripreso a lavorare in maglieria e subito dopo ci sono stati problemi con mio marito. Poi ho lavorato ancora come baby sitter, poi da un anziano e poi circa un anno e mezzo fa mi hanno assunto come governante in una casa, ma lì mi trattavano male, ma dovevo accettare perché ormai ero sola e si faceva sempre più fatica a trovare lavoro. Poi ho lavorato per quasi un anno come baby sitter. Tenevo tutto il giorno il bambino anche a dormire con me perché sua mamma non poteva tenerlo. Mi dava 400,00 euro al mese, si più non poteva e io non avevo altro. Poi lei si è sposata e il bambino ha cominciato la scuola materna. Poi per tre mesi ho lavorato come lavapiatti a Ipplis. Mi avevano detto che mi avrebbero messo in regola, ma non era vero dovevano solo fare una sostituzione[int.n.60 K.].

Come evidenzia il grafico (tab.17), elaborato partendo dalle interviste realizzate durante lo studio, in cui non viene riportata la differenza fra lavoro occasionale e regolare, l'occupazione femminile si caratterizza come poliedrica ed estremamente diversificata. Per quanto riguarda le donne impiegate nelle attività commerciali, sono indicate solo quelle la cui attività è preponderante nella costruzione del reddito.

Tab. n.17 Tipologia di lavoro

Pulizie	10
Fabbrica	1
Biblioteca	1
Mediatrice/interpreti	3
Commessa	2
Baby Sitter	4
Commercio	4
Operatrici socio sanitarie	6
Aiuto Cuoca	1
Sindacato	1
Totale	33

Fonte (elaborazione dati questionario)

Per quanto riguarda i lavori stabili, le intervistate sono impegnate su più fronti "occupazionali" anche se marginali. Le persone assunte con regolare contratto sono quindici su quarantasei. (46 sono le donne di cui sono riuscita a conoscere lo stato occupazionale)

Tab.n.18 Donne con un lavoro stabile

Baby sitter	**1**
Operatrici socio saniterie	**5**
Biblioteca	**1**
Sindacato	**1**
Cooperativa di pulizie	**5**
Aiuto cuoco	**1**
Commessa	**1**

Fonte elaborazione questionari

Incrociando i dati raccolti possiamo tentare di tracciarne un profilo delle lavoratrici occupate in maniera regolare, partendo dai dati delle interviste: arrivate in Italia fra i primi anni '90 e i primi anni del 2000, in precedenza erano occupate con un lavoro qualificato in Senegal, hanno intrapreso la propria migrazione per diversi motivi (istruzione, motivi di salute, problemi familiari, motivi economici) e possiedono un buon livello di istruzione. Non tutte le donne rispondono all'insieme dei requisiti, ma tutte si riconoscono almeno in due.

Il mio lavoro è abbastanza pesante, non tanto come lavoro in sé, ma come numero di ore. Sono impegnata ogni giorno della settimana tranne il lunedì; tengo tre bambini di una famiglia che sta vicino a Udine. Parto alle 15.30 del pomeriggio con l'autobus e arrivo a Pasian di Prato dove mi vengono a prendere, poi andiamo a casa loro e resto praticamente fino a mezzanotte. Adesso mi hanno chiesto di tenere il bambino piccolo anche il lunedì è davvero tanto anche perché il sabato e la domenica devo stare lì dalle 9 di mattina a mezzanotte. Lo stipendio non è alto, ma almeno mi hanno messo in regola. Almeno così mi hanno detto. Solo che non ho tempo di stare con i miei figli, anche se poi Fatou la porto con me il fine settimana. Ma è un po' dura, sono stanca [Int. n.22 M.K.].

Un'altra donna, operatrice sanitaria, in una casa di cura per anziani racconta.

Sono arrivata in Friuli, dopo un periodo passato a Roma, con tanti lavori, ma senza la possibilità di mettersi in regola. Poi mi hanno detto che in Friuli c'erano tante aziende che assumevano e che era facile mettersi in regola. Così sono venuta in Friuli e ho cominciato a lavorare in un'azienda dalle parti di Attimis, ma il lavoro in fabbrica non mi piaceva; anzi posso dire che le donne senegalesi non sono proprio fatte per lavorare in fabbrica. Così dopo qualche tempo ha fatto una selezione e sono entrata a lavorare nella casa di riposo e adesso sto bene. Secondo me le donne senegalesi sono particolarmente portate per accudire gli anziani, perché da noi l'accudimento di un anziano è un piacere non un dovere, mentre qui la vecchiaia è triste, senza speranza, senza dignità [Int. n.61 N.S].

La maggioranza delle donne però si divide fra compiti di cura domestici e lavori saltuari, come aiuto domestico, servizi di stiro, alcune trovano piccoli lavori etnici come “fare treccine”, (lavoro prettamente stagionale sulle spiagge o in alberghi).
Le donne con buone capacità linguistiche e culturali cercano uno sbocco nel settore della mediazione culturale/linguistica che rappresenta un settore privilegiato nell'ambito dell'occupazione femminile: uno dei pochi settori capaci di coinvolgere e valorizzare e competenze femminili, completamente negate o ignorate in molti altri ambiti.
All’interno della legge regionale (del FVg) in materia di immigrazione, (L.R.5/2005 ora abrogata) era stato istituito, a livello regionale, un elenco di mediatori che garantiva una formazione e un percorso didattico. Si trattava di un elenco la cui iscrizione era subordinata all’effettivo esercizio di mediazione culturale, attestato negli anni, e alla partecipazione a dei corsi di formazione (particolarmente impegnativi se si pensa alle difficoltà gestionali delle donne migranti). L’elenco sarebbe dovuto diventare quindi un data base a cui enti, scuole e tribunali ecc. avrebbero dovuto attingere per usufruire dei servizi di mediazione. L'esperienza dell'elenco regionale è andata persa a seguito della cancellazione della legge di riferimento. Anche diverse

donne senegalesi avevano presentato domanda di inserimento nell'elenco e, dalle interviste realizzate, cinque donne hanno indicato la mediazione culturale fra le proprie attività lavorative. La sua cancellazione ha di fatto reso vano il tentativo di professionalizzare un settore importante e dargli un'ulteriore qualifica, che avrebbe avuto ricadute positive sia in termini di riconoscimento che di visibilità.

3.3 Lavoro e razzismo: tra percezione e discriminazione

In confronto con le donne provenienti da altre parti del mondo, le donne senegalesi sono raramente occupate nell'assistenza privata agli anziani o come baby sitter.
Anche se alcune di loro sono impiegate nel settore della cura agli anziani, questo avviene il più delle volte presso strutture, mentre la minoranza hanno prestato servizio domiciliare. Nel settore della cura dei bambini, sono quattro le donne che vi sono impiegate e, in tre dei quattro casi osservati, presso famiglie con almeno un coniuge straniero.
La particolarità del lavoro presso il domicilio dell'assistito si sottrae a quelle forme di garanzie previste per altri tipi di lavoro, creando spesso una forte asimmetria fra il datore di lavoro e il lavoratore. Come vedremo, nei seguenti casi, spesso la familiarità della presenza della tata piuttosto che della domestica generano una serie di aspettative e dinamiche relazionali, difficilmente riscontrabili in altri settori.
La testimonianza di Y., assunta come baby sitter da una famiglia di farmacisti, è esemplare del rapporto asimmetrico fra le due parti: infatti, per molti migranti il lavoro non è solo il mezzo di sostentamento, ma l'unico modo regolarizzare la propria situazione.

Avevo bisogno di un lavoro, non ero in regola e per me il pezzo di carta era fondamentale. Così ho saputo che una famiglia aveva appena avuto un bambino, lei sarebbe dovuta tornare a lavorare e che quindi cercavano una baby sitter per il piccolo. Sono andata a un colloquio e mi hanno assunta: andava tutto bene. Loro sapevano che avevo bisogno del lavoro, mi chiedevano di fare sempre delle ore in più e io le facevo, mi facevano anche fare le pulizie anche se non era previsto, ma io dicevo sempre di si perché non potevo trovarmi di nuovo da sola e disoccupata.
Andava tutto bene, almeno così credevo io, ma poi, circa dopo un anno ho visto arrivare un'altra ragazza, bianca; mi hanno detto che doveva vedere delle cose sulla casa. Io ci ho creduto.
Dopo qualche giorno mi hanno detto che non avevano più bisogno di me, perché l'avrebbero messo al nido e mi hanno licenziato, così su due piedi. Dopo circa tre settimane sono tornata lì, c'era il bambino con la ragazza che avevo visto quel giorno. Secondo me loro mi hanno licenziato perché sono nera e

noi neri al massimo andiamo bene per fare le pulizie, non per accudire i bambini bianchi dei ricchi. Poi ho chiesto alla ragazza quanto la pagassero: la pagavano più di me e lei non doveva nemmeno fare le pulizie, mentre io dovevo fare tutto lì dentro. Questo è quello che penso [int.n.47 Y.K.]

E' difficile capire se il licenziamento in questo caso sia derivato da razzismo e non, come forse più probabile, da un'incompatibilità fra le parti, una serie di atteggiamenti che potrebbero aver urtato i datori di lavoro o altro ancora. Comunque sia, questo episodio va inserito in un quadro più ampio di relazioni fra datori di lavoro e lavoratori in campo domestico: alla donna immigrata si richiede di essere conforme allo stereotipo femminile domestico, si richiede un'adesione a valori e un coinvolgimento affettivo che nessun altro tipo di lavoro richiede. Il fatto che la famiglia l'abbia assunta potrebbe indicare che non vi fosse un pregiudizio iniziale, ma l'atteggiamento della donna probabilmente non rientrava negli schemi e negli stereotipi mentali dei datori di lavoro. L'empatia e la sintonia in lavori come quello di accudimento dei figli e anziani diventano elementi fondamentali del successo lavorativo: la famiglia si prepara ad accogliere un'estranea che, pur entrando con una forte quotidianità nella vita domestica, ne resta comunque esclusa. Nel caso in questione la donna aveva atteggiamenti molto duri che potrebbero essere stati la causa del licenziamento. La facilità con cui la famiglia ha congedato la giovane donna che, vivendo in Italia da sola, si è trovata d'improvviso senza alcun sostentamento è rivelatore di un potere quasi feudale sui diritti e sulla vita delle donne assunte in ambito domestico. Le problematiche legate al razzismo s'intersecano spesso con le questioni lavorative: il problema non è di facile soluzione. Per le donne immigrate si tratta di dover subire discriminazioni a più livelli, di cui quello salariale è solo uno degli aspetti. In un contesto in cui il razzismo latente o espresso, permea in diverso grado la società, ogni atteggiamento di ostilità, di rifiuto, di incomprensione, viene letto dalle migranti sotto la lente del razzismo, anche se delle volte i motivi sono di altro tipo.
Spesso il razzismo è una forma mescolata di paura dell'altro, rivendicazione di un'appartenenza sociale differente, un discorso di genere e una nuova forma di relazioni di potere.

Sai, spesso la signora mi chiede di tenere il bambino più piccolo anche nell'unico giorno libero che ho, poi adesso si sta separando dal marito e da due mesi non mi paga, ma lei mi dice non abbandonarmi senza di te non saprei cosa fare e intanto passano i mesi e lei non mi paga. Io non so cosa fare è

pesante, mi porta il piccolo anche nel mio giorno libero, torna a casa tadissimo e io non vedo un soldo. Ma cosa devo fare adesso dove lo trovo un altro lavoro [int.n.46 M.K.].

Si rientra sempre nelle relazioni di potere in cui la donna immigrata, che difficilmente riuscirebbe in questo momento a ottenere un altro lavoro, diventa parte di una categoria perennemente sotto di ricatto. Non è mai o quasi mai una forma di ricatto palese, anzi di solito è accompagnato da frasi di rito come "non son come farei senza di te, i bambini ti cercano sempre, a se non ci fossi tu", fino a permettersi di chiamare nel mese delle vacanze estive per chiedere di essere presente qualche ora.
Questo tipo di flessibilità illimitata, per cui M. non riesce nemmeno a vedere i suoi figli, non è concordata a nessun livello e viene richiesto come favore personale, prima dietro qualche soldo in più a fine mese, adesso senza più nemmeno lo stipendio. Ciò va a rimarcare chiaramente il diverso ruolo sociale delle due donne, fino a generare nella tata in questione dei sensi di colpa verso i bambini della signora.

C'è il piccolo che chiama sempre me, vede più me che la sua mamma, io vedo più lui e le due bambine che i miei figli: tutto questo non ha senso, credimi. Il bambino chiama me o il papà, lei quasi non la conosce. Ogni tanto mi dice che il piccolo non può stare senza di me e adesso che avevo le ferie mi ha detto se poteva portarmelo qualche ora, ma non è modo. Io sono affezionata a loro, ma ho la mia vita.

Questi episodi di affidamento totale, mantenendo comunque chiara la divisione dei ruoli sociali, è chiara in un altro racconto di un'altra informatrice su una sua passata esperienza lavorativa.

La volta in cui mi sono sentita più umiliata è stata quando lavoravo da una signora molto ricca. Ero arrivata da poco in Italia e avevo trovato lavoro da questa signora; un giorno dovevo andare in bagno e ho usato quello più vicino. Subito dopo lei mi ha detto "Non voglio che tu utilizzi quel bagno, perché è il mio personale. Tu puoi usare quell'altro per gli ospiti. Mi sono sentita così umiliata che volevo solo piangere; l'ha detto con un'espressione come dire mi fa schifo mettere il sedere dove l'ha messo una nera. Poi mi faceva regali, sempre cose orribili e io dovevo anche ringraziarla; a un certo punto mi ha detto: non so cosa farei senza di te, io devo partire per Roma, ma voglio che tu venga con me, se vuoi porta anche tuo marito, ti trovo io una sistemazione. Ma io per carità non volevo nemmeno più vederla, mi trattava veramente come se fossi una scema [int. n.22 M.K.].

A volte invece capita che volutamente si tenda a confermare gli stereotipi di cui si è vittima: una reazione opposta a quella di dimostrare al contrario il proprio valore e il

proprio discostamento dalle forme pregiudiziali: una forma di ironia per portare al paradosso gli stereotipi altrui.

La signora del ristorante, in cui facevo la lavapiatti, mi chiedeva: "Ma tu a casa hai una cucina? ma avete il divano"? Io le rispondevo di no, anche se l'avevo. Mi chiedeva "ma non hai la televisione e il letto"? Leggevo in lei una sorta di gratificazione del suo essere benestante che nella differenza con me veniva gratificato e confermato. Pensava veramente che i neri vivessero sugli alberi…non me l'ha mai detto però dalle domande che faceva…

Si potrebbe dire con Goffman [Goffman1969: 50] "che alcuni gruppi di persone hanno avuto svariate ragioni per esprimere sistematicamente la modestia e per sminuire qualsiasi apparenza di ricchezza, talento, forza morale o rispetto di sé". "Queste impressioni hanno un aspetto idealizzato poiché l'attore deve poter offrire quel genere di messa in scena [...]".
Sono dinamiche all'interno di relazioni di potere molto difficili da penetrare, che si sviluppano su un piano immaginario, dagli equilibri molto delicati.
Inoltre, la forma di razzismo si manifesta anche con l'atteggiamento paternalistico di certi datori di lavoro domestico che, solo per il fatto di avere a servizio una donna immigrata (o forse anche non) si atteggiano a persone caritatevoli esentate dal rispetto dei diritti dei lavoratori. Nel racconto che offre K. si tratteggiano molti punti oscuri del lavoro domestico che delle volte nasconde vere e proprie forme di sopruso, riaffermate da pratiche paternalistiche e di svilimento e screditamento professionale.

Questa poi non la sopportavo, mi trattava come se fossi una deficiente. Mi sgridava, ti rendi conto, mi sgridava come si fa con un bambino di tre anni, mi dava della stupida, dell'ignorante, mi accusava di rovinarle i tappeti. Io le ho detto: "guarda che prima di venire in Italia ero anche più signora di te. Io so cosa vuol dire stare bene, essere ricche e avere una bella casa. Ho una laurea e non mi faccio trattare così da nessuno". Ma non potevo lasciare quel lavoro perché non avevo altro ed ero disperata e loro lo sapevano. Non sai quanto li ho odiati. Lei mi diceva "se non fosse per me saresti in mezzo a una strada…".
Avevamo concordato che mi avrebbero pagato 800 euro al mese, ma alla fine del primo mese me ne danno 500. Io ho detto ma come, mi avevate detto 800 e lei mi ha risposto che visto che non parlo bene l'italiano non avevo capito. Comunque non avevo altro e quindi sono dovuta restare. Il mese successivo mi hanno dato 100 euro un giorno, 100 un altro, così buttati lì come li si butta a un mendicante. Il mese dopo ho pensato che la mia dignità valesse più del pane e me ne sono andata.

Alcune donne sono occupate nelle pulizie all'interno di cooperative di servizi e svolgono la loro professione in un ambiente neutro e impersonale, spesso del tutto privo di persone. In questo caso, il lavoro è pagato spesso molto poco, ma offre la garanzia del versmento dei contributi e sottrae le donne a forme di tipo domestico che avevamo prima riscontrato.
Infine alcune sono occupate in strutture per anziani. Da un punto di vista contrattuale, nessuna rileva forme di disuguaglianza, ma alcune di esse lamentano forme di razzismo fra le maglie di un rapporto fra colleghi o per meglio dire fra colleghe.

"Lavoro come assistente socio sanitaria presso una casa di riposo: il lavoro mi piace e penso di farlo bene. Io, il razzismo, lo vivo nei momenti di conflitto con le mie colleghe, ma a volte anche con gli ospiti. Capita delle volte che si abbiano dei diverbi, ma quando coinvolgono le altre gli insulti sono quelli soliti che si dicono quando sei arrabbiato "Sei una stronza, sei una cretina, vaffanculo etc. Quando il diverbio è con me salta sempre vicino la parola negra. Forse l'apparenza politicamente corretta ti fa sembrare che siamo tutti uguali: qui siamo tutte che facciamo questo lavoro, ma quando arriva la rabbia o il litigio le cose vengono messe al loro posto e tu sei nera" [A. B. int. n. 38].

Il lavoro delle migranti tende a essere inserito all'interno dei circuiti legati ai settori della cura, della casa, degli edifici, dei bambini o degli anziani, con tipologie e declinazioni diverse a seconda della donna migrante. Sono poche le donne che dal lavoro ottengono uno spazio di autonomia socio-economica, riuscendo anche a spendere la propria professionalità; la maggior parte di esse sono per lo più incardinate in un livello occupazionale caratterizzato dalla precarietà, dalle paghe basse, da lavori di cura che spesso isolano la donna. Il lavoro quindi rappresenta sicuramente uno spazio di autonomia socio economica, ma rischia di trasformarsi in uno spazio di solitudine e in una nuova forma di ghettizzazione sociale. Il commercio, al contrario, con la sua capacità di attivare reti e di connettere persone, luoghi e beni diventa un nuovo spazio economico-sociale di gestione delle relazioni e a seconda dei casi può rivelarsi anche uno strumento d'integrazione con la terra d'emigrazione oltre che con quella d'origine. Tuttavia pur coinvolgendo molte donne, raramente riesce a trasformarsi in una vera e propria fonte autonoma di reddito. Il lavoro e l'autonomia femminile possono diventare altresì fattori di crisi all'interno della coppia e possono configurarsi come rottura dei vincoli di reciprocità che legano la coppia al sistema di relazioni familiari.

Nel prossimo paragrafo andremo ad analizzare come le nuove configurazioni dovute all'esperienza migratoria e ai processi di cambiamento unite ai meccanismi di reciprocità e alle reti che tengono unita la diaspora senegalese e le connessioni con la propria terra d'origine, abbiano forti ripercussioni nella vita della coppia.

CAPITOLO QUARTO

MATRIMONIO FRA POLIGAMIA E MIGRAZIONE

Fino ad ora ci siamo soffermati sui circuiti socio economici femminili e sul doppio ruolo produttivo e riproduttivo che caratterizza gran parte della migrazione femminile.
In particolare, da un lato abbiamo posto l'accento sull'asimmetria dei rapporti di genere e sull'ineguale distribuzione dei compiti all'interno della famiglia senegalese anche a fronte di un eguale carico di lavoro extradomestico; dall'altro abbiamo evidenziato come gran parte della migrazione femminile senegalese sia caratterizzata da forti elementi di reciprocità e di circolazione ridistributiva.
Le donne si trovano spesso a dover fronteggiare gravi problemi di ordine pratico, quasi mai sorrette da mariti che non condividono in maniera paritaria il peso della migrazione e della famiglia. In particolare, in presenza di figli, si vedono costrette a ricoprire simultaneamente ruoli produttivi e riproduttivi, senza il sostegno della propria rete parentale. L'investimento fatto sui figli, la mancanza di una rete familiare di sostegno, la solitudine, gli spazi vuoti, le riconfigurazioni personali e familiari a cui sono costrette le pongono in una situazione in divenire che nello stesso tempo determina sia una doppia fragilità che un doppio potere. Alle donne migranti viene meno quel sostegno familiare femminile che dà supporto nella cura dei figli o nei rapporti domestici.
La surrogazione dei compiti tradizionalmente femminili alle altre donne della famiglia non può essere realizzato nella migrazione e le donne si ritrovano sole, senza nessuna possibilità di realizzare un'equa distribuzione dei compiti. Le donne che hanno la possibilità economica utilizzano le quote d'ingresso sul territorio per assumerne le sorelle o le cugine per ristabilire quella rete familiare inesistente. Altre donne che non hanno questa possibilità si trovano costrette fra lavoro domestico e extradomestico.
A livello comunitario esiste una solidarietà e reciprocità femminile nei compiti di cura, ma nell'ambito etnografico questa non è di facile realizzazione, vista la dispersione sul territorio e la scarsa presenza numerica.

Questo insieme di fattori porta a interrogarsi sugli effetti che vengono a determinarsi all'interno del circuito familiare. Cerchiamo quindi di comprendere più nel dettaglio la vita matrimoniale come ambito relazionale sia fra coniugi sia all'interno del circuito femminile, anche alla luce delle strategie di resistenza attiva e passiva che le donne mettono in pratica.

Pur essendo sancita a livello legale la parità fra coniugi, l'impianto normativo si scontra, come vedremo anche in seguito, con la struttura dettata dalla tradizione incardinata sulla predominanza della figura maschile, pur lasciando alla donna ampi margini di libertà e autonomia. In questo rapporto asimmetrico, le donne realizzano forme di resistenza passiva che permettono loro di mantenere una certa autonomia anche economica.

La forma di dominio maschile, incorporata come naturale all'interno della società, come vedremo, consente ampi spazi di resistenza passiva, condivise e accettate dall'intera comunità; quando si tratta, al contrario, di forme di resistenza attiva, come ad esempio la domanda di divorzio, il vincolo solidaristico s'incrina e la rete di sostegno della donna rischia di non tenere. La situazione di passività e d'isolamento di molte donne ricongiunte spesso senza strumenti linguistici e culturali, porta le stesse a vivere in una condizione di completa dipendenza dal marito, il cui abbandono o la cui morte hanno conseguenze molto pesanti, in particolare se vi sono figli in età scolare.

Partendo dalla realtà senegalese si cercherà di individuare le nuove dinamiche che attraversano la sfera matrimoniale e di analizzare i cambiamenti in atto soprattutto in relazione ai ruoli di genere e al matrimonio poligamico.

4.1 Il matrimonio in Senegal

Il matrimonio in Senegal è l'unità costitutiva della società, la base attraverso cui realizzarsi personalmente e socialmente: è la condizione naturale delle persone adulte ed è la sola fonte legittima di formazione della famiglia.

Il matrimonio in Senegal è condizionato sia dalla religione (il 95 % della popolazione è di fede islamica) che da regole comunitarie proprie di ogni gruppo. Il celibato, pur avendo conosciuto negli ultimi anni una certa crescita in particolare nei contesti urbani, coinvolge una parte ristretta della popolazione, principalmente maschile. Il nubilato non è frequente dal momento che la piena realizzazione femminile socialmente è riconosciuta solo con il matrimonio e la nascita dei figli. Le donne sole e indipendenti, anche economicamente, lungi dall'essere considerate come esempio di riuscita sono, soprattutto dopo una certa età, per lo più stigmatizzate fino a essere etichettate come prostitute. Uno studio recente su matrimonio e divorzio a Dakar rilevava come solo una donna su mille a cinquant'anni fosse ancora nubile.[31]

La società senegalese è attraversata da diverse forze culturali, religiose, storiche e sociali che ne fanno un laboratorio interessante attraverso il quale leggere in filigrana le dinamiche che le società africane, ma anche le migrazioni contemporanee, stanno conoscendo. Nonostante grandi cambiamenti stiano incidendo sulla struttura sociale, la centralità del matrimonio non viene messa in discussione. Cambiano i modi, i tempi, i rapporti, il ricorso al divorzio, le pratiche, ma il matrimonio rimane sempre lo sbocco principale soprattutto per una donna: sempre meno come accordo fra famiglie (anche se mantengono un ruolo importante) e sempre più come sistema di relazioni individuali.

La donna non è più l'oggetto di scambio per stabilire o rafforzare alleanze [Diop 1985], ma le famiglie tendono ancora a influenzare il rapporto di coppia, in particolare se questa si stabilisce nella casa dei genitori del marito.

La crisi economica, l'innalzamento dell'età matrimoniale, la scolarizzazione, l'islamizzazione, l'occidentalismo, l'emigrazione, la dimensione metropolitana, i contesti rurali, la crisi della società tradizionale e delle comunità di appartenenza, il ruolo delle confraternite, i diritti delle donne. Un groviglio di fattori di difficile lettura che convivono all'interno dello stesso Paese, ma anche all'interno delle comunità

31 Dati forniti dalla terza inchiesta demografica sulla salute in Senegal

diasporiche che vanno a costruire scenari futuri diversi e complessi nei molteplici ambiti fra cui quello matrimoniale.

L'età in cui si contrae il primo matrimonio in Senegal cambia a seconda del genere e del contesto (urbano o rurale): in generale comunque dai dati emerge che l'età della donna sia ancora precoce, mentre quella dell'uomo stia aumentando: infatti, la differenza d'età fra uomini e donne che contraggono il primo matrimonio è all'incirca di dieci anni. Secondo gli ultimi dati forniti dall'istituto di demografia e statistica senegalese, tre matrimoni su quattro sono monogamici, dato che però non convince né le intervistate né alcuni analisti che criticano l'impostazione della ricerca[32].

Attualmente, la metà della popolazione senegalese vive in città, due milioni di senegalesi sono emigrati in altri Stati, la scolarizzazione femminile urbana è aumentata notevolmente, mentre nelle campagne i tassi di analfabetismo sono altissimi (80%).

La crisi economica ha avuto fra le sue conseguenze che le donne cominciassero a lavorare per mantenere la famiglia, dal momento che negli ultimi trent'anni il reddito pro capite è notevolmente diminuito e le rimesse degli emigrati all'estero, se da un lato aiutano le proprie famiglie, dall'altro generano dei paradossi pericolosi.

La divisione tradizionale del lavoro ha conosciuto quindi un forte sconvolgimento che ha avuto ripercussioni anche a livello domestico generando nuove fonti di tensione. Nonostante, come abbiamo già dato conto nel capitolo precedente, la donna sia entrata a pieno titolo nel mondo del lavoro extradomestico e che non raramente ricopra il ruolo di capofamiglia, i rapporti all'interno della coppia tendono a essere sbilanciati a favore dell'uomo, che non rinuncia al suo potere all'interno del circuito domestico.

Sia in Senegal che nelle comunità diasporiche, le donne sono sempre più inserite nel mercato del lavoro, acquisendo competenze e redditi che le portano a mettere in discussione relazioni e rapporti di forza all'interno della famiglia: in ogni caso, il dominio culturale maschile resta ancora dominante, fino ad arrivare a vere e proprie forme di ricatto, in risposta all'autonomia che alcune donne vanno costruendosi.

Questa riproposizione di ruoli all'interno della coppia porta a comportamenti diametralmente opposti: nella realtà migratoria alcune donne non hanno sostenuto questa situazione preferendo la strada del divorzio (senza trovare l'appoggio o la

32 Fonte: Dati forniti dall'Agenzia Nazionale di statistica e demografia del Senegal.

solidarietà femminile), assumendosi anche il ruolo di capofamiglia; altre invece, pur di preservare il matrimonio, hanno accettato e accettano le condizioni dettate dai mariti.
In quanto tempo il cambiamento dello status delle donne come modificherà gli equilibri all'interno del matrimonio?

4.1.1 La sposa d'oro: dai divieti ai matrimoni preferenziali

Prima di entrare nel complesso mondo delle regole matrimoniali che definiscono i rapporti fra uomini e donne senegalesi è opportuno soffermarsi sull'organizzazione del sistema di parentela.Non potendo dar conto dei sistemi di tutte le comunità presenti in Senegal si è preso come riferimento i wolof, il gruppo relativamente più numeroso e che possiede diverse affinità con altri gruppi.[33] Le interviste alle donne senegalesi invece prescindono dalla loro appartenenza etnica perché indagano elementi comuni della vita migratoria.
Il sistema di discendenza wolof ha conosciuto negli anni più interpretazioni che hanno portato alcuni autori a ritenere che la discendenza fosse di tipo matrilineare, mentre altri a ritenere che fosse patrilineare. Diop, nella sua analisi sulla famiglia wolof offre una panoramica di queste teorie[34]e ne propone una sintesi.
La discendenza wolof rientrerebbe nell'ambito dei sistemi lineari: si baserebbe, infatti, su un sistema di discendenza unilineare doppia. Ego appartiene a entrambe le linee di discendenza, che non si sovrappongono né sulle terminologie né sulle funzioni. Il matrilignaggio, infatti, ha un contenuto essenzialmente biologico: attraverso la madre si ereditano il sangue, il carattere e l'intelligenza e, sempre attraverso la linea materna, si trasmette il potere della stregoneria. Nel lignaggio materno si utilizzano le definizioni *xeet* e *meen*, dove il primo termine designa il sistema matrilineare nella sua massima estensione che comprende tutti i parenti della donna in linea ascendente e discendente: ne fanno parte anche gli uomini che però non la possono trasmettere.
Meen (che significa latte materno) ha un'estensione molto più ristretta: delinea infatti la parentela uterina vicina che va da Ego alla nonna, alla bisnonna.[35] Il latte materno

33 I Wolof rappresentano il 44% della popolazione senegalese.

34 Filiazione matrilineare (Rousseau 1929), patrilineare (Fayet, 1939), bilaterale (Marty, 1917), unilineare doppia (Ames, 1953) e unilineare con variazione di lignaggio secondo la casta (Gamble, 1957). Si veda i riferimenti in Diop A-B, 1985 La familleWolof.

35 Sull'argomento si veda Diop, A-B, la famillewolof, Karthala 1985; Gamble, D. The Wolof of Senegambia, International AfricanInstitute, Londres 1957.

ha una funzione talmente importante che due bambini che hanno preso il latte dalla stessa donna sono equiparati a fratelli. *Xeet* e *meen* trovano il loro corrispondente nel lignaggio agnatico con i termini di *askan* e *geño* che corrispondono rispettivamente a un sistema patrilineare esteso e a uno ristretto al nonno e al bisnonno di ego.
Per quanto riguarda le peculiarità della discendenza patrilineare, il bambino riceve invece la struttura (le ossa), il coraggio, lo status sociale ed economico e i diritti.
Se entrambi i lignaggi sono importanti, il patrilignaggio oggi ricopre sempre più importanza poiché da esso dipenderà lo status sociale. La matrilinearità resta importante soprattutto per le qualità che la madre potrà trasmettere al figlio. Il ruolo della donna, infatti, è fondamentale per una buona conduzione domestica dal momento che, secondo un vecchio adagio wolof, il modo di essere dei figli dipende dal comportamento della donna. La scelta della moglie quindi dovrà essere fatta con grande attenzione anche perché "*E' la donna a tenere in piedi le mura della casa"[int.n.8 N.S]*.
Anche per questo la scelta della prima moglie *aawo* è molto importante.

Diop [1985:188] ricorda che tradizionalmente la prima moglie è una cugina incrociata e deve appartenere a una buona famiglia stimata per il comportamento delle sue donne: la prima sposa, infatti, spesso è la madre del primogenito che può essere chiamato a succedere al padre nella conduzione della stessa. I wolof affermano che "l'andamento della casa, buono o cattivo, dipende da lei dopo il marito".
Mentre nella società occidentale vengono adottati solo divieti matrimoniali, ma non vi sono indicazioni preferenziali, fra i wolof, (ma anche fra altre popolazioni senegalesi), sono previste delle preferenze, anche se non rappresentano vere e proprie prescrizioni.
Vi è, infatti, una marcata preferenza nel matrimonio fra cugini incrociati[36]: la figlia dello zio materno è considerata infatti la "sposa d'oro" e in generale il matrimonio fra cugini è non solo apprezzato, ma anche incoraggiato, al contrario del matrimonio fra cugini paralleli, che essendo assimilati a fratelli e sorelle, è vietato. Al proposito, molti intervistati hanno rilevato il divieto in particolare per quel che riguarda i figli del fratello del padre e non tanto quelli della sorella della madre. La preferenza data al matrimonio fra cugini incrociati rispetta il principio esogamico di questo gruppo: i cugini paralleli appartengono allo stesso gruppo di discendenza, al contrario, quelli

36 Per cugini incrociati sono i figli e le figlie di fratelli germani di sesso differente, mentre i cugini paralleli sono le figlie o i figli di fratelli germani dello stesso sesso.

incrociati appartengono a gruppi di discendenza distinti. Il gruppo esogamico fonda il proprio principio nella reciprocità per favorire il circuito di scambio.[37]
Diop [1985], in un'inchiesta realizzata sui legami di parentela con la sposa, fornisce i seguenti risultati."Su 878 uomini sposati, 227 (25,8%) lo erano con una cugina incrociata matrilineare, 226 (25,7%) con una cugina incrociata patrilineare.
Per quanto riguarda l'organizzazione poligamica, l'indagine evidenzia che per le prime spose 150 sono incrociate matrilineari e 140 patrilineari. Per le seconde spose il numero si riduceva rispettivamente a 59 e 62 e per le terze a 14 e 20 [Diop 1985: 84].

Una sistema matrimoniale, come si diceva, ancora diffuso tanto che alcune donne hanno affermato:

Gli uomini accettano di sposare la cugina, perché c'è sempre un po' di pressione da parte dei parenti, ma soprattutto perché poi sanno che potranno sposare quella che amano veramente [int. n. 41 M.K. e int. n.38 A.B].

Tutt'oggi è ancora molto diffuso il matrimonio fra cugini: non ci sono veri e propri obblighi; se non casi rarissimi nessuno ti costringe a sposare qualcuno che non vuoi, semmai la famiglia te lo raccomanda o te lo consiglia. Ti possono dire guarda c'è quella tua cugina che non è ancora sposata, sarebbe bene che tu ci pensassi. Molti lo fanno, anche abbastanza naturalmente. In altri casi invece si rifiutano e non succede niente comunque è ancora molto diffuso non saprei dirti la percentuale, ma è un numero importante soprattutto con le prime mogli"[int.n.34A.K.].

Per quanto riguarda invece i divieti matrimoniali questi sono vincolanti a seconda della comunità di appartenenza, della religione e delle priorità della famiglia. In generale i divieti sono più rigidi nei confronti delle donne che degli uomini in particolare per quanto riguarda l'appartenenza religiosa.

Una donna musulmana non può sposare un cristiano, mentre un uomo ne ha la possibilità. Mio padre, che non ha mai fatto nessun problema in fatto di matrimoni e ci ha sempre lasciato libertà di scelta, ha vietato però a mia sorella di sposarsi con un cristiano del Camerun; forse lui l'avremmo anche convinto, ma è stata soprattutto mia mamma a non volere [int.n.35 Y.K.].

37 Lévi Strauss e gli strutturalisti spiegavano che i cugini paralleli sono in una posizione simmetrica statica provenendo da collaterali dello stesso sesso che non possono stabilire un circuito di scambio, mentre i cugini incrociati occupano una posizione asimmetrica e dinamica.

Quello religioso non è l'unico ostacolo. Quasi tutte le comunità che vivono in Senegal, infatti, sono suddivise in caste e la tradizione in proposito domina ancora gli aspetti matrimoniali.

Noi peul siamo suddivisi in due caste i nobili e i cosiddetti soggetti. In teoria i nobili dovrebbero sposarsi con i nobili, mentre i soggetti fra loro. Qui dipende noi non siamo così tanto rigidi. Per esempio nella mia famiglia abbiamo sposato persone di gruppi diversi e solo in un caso mia sorella ha sposato un peul nobile. Ma la mia famiglia è un'eccezione perché mio padre non ci tiene molto a queste cose. Altri invece ci tengono parecchio, ti posso dire che dipende dalla famiglia [int.n.35 Y.K.].

Anche i wolof hanno un sistema castale[38] ben definito e il matrimonio fra caste diverse non è tanto ben visto, anche se a parere i molti intervistati non vi è una chiusura forte come per i toucouleurs.

Certo che ci sono matrimoni vietati. Tu non puoi sposare per esempio uno di un'altra casta e tu non hai idea di come sia forte questa cosa in Senegal. Se tu sei un forgeron non potrai mai sposare un griot...[39] *Altrimenti ci saranno problemi sociali e personali fra le famiglie. Ci sono pochi casi di matrimoni fra caste diverse, ci sono coppie che dicono noi ci amiamo e non ci interessa nulla, ma poi fra le famiglie litigano e c'è un grande malessere. Questo è insomma il divieto culturale più forte, molto più forte che il matrimonio fra etnie. Magari tu speri che tuo figli sposi uno della tua etnia, ma non crea né scandalo né altro, è una preferenza e normalmente poi succede così [int.n.34 A.K.].*

Le donne intervistate affermano che preferirebbero che i loro figli sposassero un uomo o una donna della propria etnia. In realtà la mescolanza fra etnie nei secoli e il forte processo di "wolofizzazione" degli ultimi decenni rendono queste divisioni superate dalla realtà. A Parigi mentre intervistavo una donna, il nostro colloquio è stato

38 I *griot* sono *gnegnosab-lekk*, custodi della storia orale e garanti della tradizione, e sono perciò un segmento della società estremamente potente, sebbene nello schema precedentemente proposto vengano relegati tra gli ultimi gradini della stratificazione sociale. Il prestigio del *gher*dipende da ciò che il *griot*racconterà di lui, ed in una società in cui il prestigio è tutto, chi lo gestisce ha tra le mani un'arma temibile; d'altra parte la memorizzazione delle genealogie e della storia, nonché la composizione di canti attraverso cui narrare gli avvenimenti, è un compito che impegnava i *griot*a tempo pieno, per cui essi tradizionalmente dipendevano per il loro sostentamento dai *gher*, i quali però non corrispondevano loro una retribuzione obbligata ma elargizioni formalmente libere [Cavazzin M. Di Clemente C.Conversando di doni e donazione di sangue con mi-granti senegalesi pisani in www.fareantropologia.it

La società tradizionale si divide innanzitutto in *gor*(liberi) e *jam* (schiavi); al vertice dei *gor*si troverebbero i *gher,* agricoltori, uomini liberi per eccellenza, seguiti dalla macrocategoria degli *gnegno*, i quali sarebbero a loro volta divisi gerarchicamente al loro interno: più in alto le varie caste dei lavoratori manuali, i *jef-lekk*; poi i *sab-lekk(Griot)* (letteralmente *facitori di parole*), cantori, musici, memorialisti, laudatori; infine, all'ultimo gradino degli gnegno, gli *gnole*(cortigiani, servitori, buffoni); sotto gli *gnegno*poi, esclusi dai *gor*, troviamo gli schiavi.

39 Sulla divisione castale si veda ancheDiop, A.B. 1981 *La societéWoloftradition et changementlessistèmes de inégalité et de domination.*

interrotto da una telefonata in cui una loro cugina li informava dell'intenzione di un'altra cugina di sposare un *griot*[40].

L'interlocutrice dal Senegal sembrava molto seccata da questa decisione, sostenendo che tutti i parenti erano contrari e chiedeva un aiuto per farle cambiare idea.

Lei si è rifiutata di intromettersi sostenendo che "anche un *griot* è una persona" e che la cugina avesse il diritto di sposare chi voleva. Attaccato il telefono, mi ha spiegato che vi sono ancora forti difficoltà nel matrimonio fra caste. *Giù sono pazzi per queste cose.*

Per quanto riguarda il tipo di residenza della coppia è patrilocale e vede il capofamiglia al vertice della struttura residenziale. Con il mutare degli assetti socio-culturali e anche economici emergono con sempre più frequenza altri modelli residenziali: sono sempre più, infatti, i casi di donne capofamiglia, di coppie che formano un proprio nucleo indipendente e di molti immigrati che stabiliscono la loro residenza all'estero.

4.1.2 Il divorzio: una nuova opportunità

Il divorzio in Senegal non è considerato un'anomalia, tuttavia non viene ancora pienamente e socialmente accettato. I divorziati, infatti, rappresentano solo l'1,5% della popolazione, un dato non del tutto attendibile visto che vi sono escluse le persone risposate. Sono in maggioranza le donne a trovarsi nella condizione di divorziate, rappresentando a livello urbano il 3,3% della popolazione:[41] questa nuova condizione giuridica apre le porte a una nuova condizione sociale, quella di capofamiglia.

Secondo uno studio dell'Istituto demografico e statistico senegalese, svolto nel 2005 sulle famiglie senegalesi, sempre più numerosi sono i casi di donne capofamiglia, per necessitào per scelta. Nel contesto senegalese, tuttavia, la donna viene ancora valorizzata all'interno del circuito domestico al di fuori del quale lo statuto di donna sola viene connotata negativamente. Inoltre le donne sole hanno maggiori difficoltà e più probabilità di trovarsi in situazioni di indigenza, in particolare nei casi in cui non venga sostenuta dalla solidarietà familiare.

41 Fonte: Agenzia nazionale di statistica e demografia (Senegal)

A livello nazionale su 1.067.590 capifamiglia 207. 333 sono donne. Da un'inchiesta svolta a Dakar [Dial 2001], la maggioranza delle donne divorziate avevano riscontrato un miglioramento della propria condizione sia personale che economica.Tuttavia le situazioni di marginalità sono frequenti, in particolare se l'uomo non provvede al mantenimento dei figli e tutto il pesi incombe sulla donna.

La fine del matrimonio non è solo la fine di un rapporto fra due persone, ma coinvolge anche le rispettive famiglie spesso legate da rapporti di parentela. Il divorzio in Senegal esisteva da prima della promulgazione del codice di famiglia, all'interno della giurisdizione musulmana. Tuttavia non vi era e non vi è equità fra uomini e donne: l'uomo poteva ripudiare sua moglie senza doverne renderne conto.

La giurisdizione musulmana non era favorevole al divorzio ma, attraverso l'istituto del ripudio, per l'uomo non vi erano problemi: era sufficiente per l'uomo avere due testimoni adulti per ripudiare la moglie. La donna non deteneva gli stessi diritti: anche potendo chiedere il divorzio, la decisione rimaneva in capo al marito.

Per diverso tempo le coppie hanno continuato a risolvere i loro problemi nell'ambito di schemi tradizionali sfavorevoli alla donna, anche quando la legislazione civile poneva dei limiti alla preminenza maschile.

Negli anni comunque le donne hanno cominciato a scegliere in modo sempre più frequente il ricorso giudiziale, in particolare quando si tratta dell'affidamento dei figli [Diop 1985, Dial 2001], ma tuttora vi sono delle grandi differenze socio economiche alla base di questa scelta. Le donne che ricorrono più frequentemente divorzio davanti al giudice hanno solitamente un livello d'istruzione elevato. Maggiore è la consapevolezza della donna sui propri diritti, maggiore sarà il suo ricorso davanti a un giudice: in primo luogo per avere l'affidamento dei figli secondariamente per ottenere il mantenimento.

In Senegal, i figli in caso di divorzio o di separazione tradizionalmente restavano nella residenza paterna. Adesso invece c'è una tendenza contraria, le donne spesso portano i mariti davanti al giudice. Nel 90% dei casi i bambini vengono affidati alla madre e adesso a volte è il padre che se ne deve andare. Ma se la donna non si rivolge ai giudici la tradizione prevale e i figli restano con la famiglia del padre[int.n.35 Y.K.].

Il matrimonio finisce per diversi motivi che differiscono a seconda che l'attore in giudizio sia il marito o sia la moglie. Le richieste delle donne sono principalmente legate a questioni economiche, (il venire meno al dovere di mantenimento) a volte alla

natura conflittuale dei rapporti spesso con la famiglia del marito, più raramente dipendono dall'arrivo di un'altra moglie. Questo dato rientra pienamente nel quadro patriarcale di riferimento. Mentre è considerato compito del marito il mantenimento della moglie e quindi una sua mancanza è una grave inadempienza socialmente sanzionata, il matrimonio con un'altra donna rientra fra i "diritti" dell'uomo e quindi, anche se mal sopportata, viene, ancora in molti casi, accettata come normale.

E' necessario contestualizzare il divorzio nell'ambito della società in cui è inserito: infatti, se il nucleo fondante la società senegalese è la famiglia e la condizione naturale degli adulti è quella di essere sposati allora anche il divorzio potrebbe essere letto come una fase di passaggio, "un rito di passaggio" [Hertrich et Locoh, 1999] fra un matrimonio e l'altro. Da questo punto di vista è interessante osservare il legame che si può stabilire fra una relativa facilità di divorziare e la poligamia. Una donna che a cinquant'anni divorzia ha maggiori probabilità di risposarsi in una società in cui è ammessa la poligamia, diventando così terza o quarta moglie. Così una donna che resta vedova può risposarsi non correndo il rischio di restare da sola. Secondo una ricerca svolta a Dakar solo due donne, dopo dieci anni dal divorzio, non si erano risposate[42].

I rapporti fra coniugi sono quindi regolati da una tripla regolamentazione che, a seconda dei casi, vede privilegiare un livello piuttosto che un altro: da un lato le regole islamiche, dall'altro quelle tradizionali e dall'altro ancora la legge.

Questi tre livelli di regolamentazione come abbiamo precedentemente sottolineato possono entrare in conflitto fra loro: il livello legale spesso riesce a fornire alle donne delle scappatoie rispetto alle maglie strette della religione e della tradizione. Inserita in una società patriarcale e a dominazione maschile, la donna ha quindi la possibilità di portare in giudizio il marito e padre dei suoi figli per essere tutelata, ma il ricorso ad essa è ancora prerogativa solo di alcune donne. I tribunali pur "drammatizzando" la procedura del divorzio sono una garanzia per la donna che nella tradizione e nella religione non riuscirebbe a trovare piena tutela. Così, per esempio, la donna davanti al giudice in caso di divorzio può ottenere l'affidamento dei propri figli che tradizionalmente sarebbero rimasti con il padre. Il rischio per la donna che ricorre alla

42 Si veda Dial, F.B. *Divorce, source de promotion pour les femmes? L'exemple des femmes divorcées de Dakar et Saint-Louis* (Sénégal). Communication au colloque international "

giustizia civile è quello di non essere sostenuta dalla propria rete familiare e quindi di trovarsi in una condizione di grave fragilizzazione.

4.2 La Poligamia

La poligamia, la possibilità per un uomo di avere più mogli è centrale nella discussione sugli aspetti matrimoniali e relazionali delle coppie senegalesi. Nella ricerca etnografica, risulta essere uno dei temi principali intorno ai quali si articolano le discussioni femminili.

Numerosi sono stati gli autori che hanno cercato di analizzare le cause della poligamia. Alcuni sostenevano che le cause fossero da ricondurre alla realtà rurale delle società africane che si legavano a una determinata tipologia di produzione: un'economia di sussistenza, poco meccanizzata e basata sui lavori agricoli delle donne: "La poligamia era concepita come poco costosa e molto redditizia"[Boserup 1970: 3]. Altri invece sostenevano che la poligamia più che a dinamiche produttive fosse legata alla sfera riproduttiva e sessuale della donna: la poligamia, secondo quest'interpretazione, sarebbe stato un mezzo per superare i periodi di astensione dai rapporti sessuali, e per dare impulso a una maggiore prolificazione.

Meillasoux, [1975] cambiando completamente tipo di approccio, propose al contrario una spiegazione di tipo politico: la poligamia non sarebbe altro che un mezzo di mantenimento del potere da parte degli anziani sui giovani, dal momento che l'accesso alle donne era sotto il controllo dagli anziani.

Diop, [1985] sottolineava i notevoli vantaggi che la poligamia riservava agli uomini: l'allargamento della parentela e del primo cerchio delle relazioni sociali di solidarietà, l'allargamento della famiglia che, aumentando il numero di potenziale forza lavoro, assicurava al padre di famiglia una vecchiaia serena assistito dai suoi figli. Infine la poligamia, e questo risulta il dato più attuale, favoriva l'emulazione fra le spose e fra i loro figli che sono portati a interessarsi maggiormente al loro sposo-padre [Diop1985:196].

A prescindere dalle numerose e contradditorie spiegazioni che stanno alla base della poligamia, qual è la situazione attuale, anche alla luce dei processi migratori?

Una donna sintetizza così il suo pensiero.

Quello che mi dici sono tutte stupidaggini, gli uomini sono poligami perché gli fa comodo e a seconda dei periodi qualcuno offre loro qualche spiegazione intellettuale così fanno anche la parte dei salvatori della comunità... ma fammi il piacere"[int.n. 26 A.S].

La centralità del matrimonio sembra essere strettamente legata al concetto di poligamia: se per la donna è fondamentale essere sposata la sua esigenza è più facilmente realizzabile attraverso la poligamia. Il diritto di famiglia senegalese prevede che l'uomo possa scegliere il proprio regime matrimoniale che può essere di tre tipi: monogamico, poligamico o poligamico ristretto a due mogli.

Per la sua diffusione e per le problematiche che ne derivano, la poligamia riveste un ruolo anche nelle espressioni diasporiche, ponendosi al centro del discorso sociale che investe sia la comunità senegalese sia gli stati in cui essi sono emigrati.

Fra i Paesi dell'Africa subsahariana, solo il Senegal e il Mali prevedono che sia unicamente l'uomo a decidere lo status monogamico o poligamico della coppia. In altri Stati, in cui è ammessa la poligamia, è la coppia a decidere: questo anche perché l'opzione monogamica in Senegal vale per tutta la vita, non solo per quel determinato matrimonio, mentre negli altri Paesi l'opzione vale solo per il matrimonio in essere.

Se la poligamia è stata consacrata dalla religione islamica, è vero anche che in molti Paesi islamici, questo istituto riguarda una percentuale bassissima della popolazione. In Algeria, in Marocco, in Egitto, la poligamia è consentita ma, di fatto, non viene praticata: solo il 3-4% della popolazione vive in un matrimonio poligamico e in Tunisia è addirittura vietata.

L'inserimento all'interno del codice di famiglia senegalese della scelta poligamica dà l'idea di come questa istituzione sia fortemente radicata nella società senegalese.

In seguito all'indipendenza, avvenuta sotto la guida di Senghor, sulla base del tentativo di modernizzare il Paese, si decise di elaborare un nuovo codice di famiglia che sostituisse le diverse legislazioni e costumi preesistenti con l'obiettivo di modernizzare i rapporti in seno alla famiglia portando avanti l'idea di una famiglia moderna e nucleare. La riunione delle tante comunità presenti sul territorio doveva passare per un unico codice di famiglia che conciliasse diversi aspetti: "quello delle regole religiose considerate come intangibili e quello delle regole tradizionali"[Brossier 2006, 104,105]. Dovendo tener conto delle diverse popolazioni e delle varietà tradizionali degli abitanti del Senegal, si decise di lasciare, all'interno del codice, la possibilità di optare fra la poligamia e la monogamia.

La libertà di scelta fra più regimi matrimoniali rispose quindi all'esigenza di una modernizzazione e una laicizzazione dello Stato e nello stesso tempo alla necessità di non entrare frontalmente in contrasto con i codici comunitari e tradizionali preesistenti. Un aspro e costante dibattito fra laici e religiosi e fra diverse parti della società senegalese si è svolto dall'emanazione del codice di famiglia a oggi. A distanza di anni però la famiglia poligamica anche se ha conosciuto una diminuzione non è entrata ancora in crisi, nonostante l'urbanizzazione, la scolarizzazione femminile e la forte immigrazione verso Paesi con codici matrimoniali differenti.

Secondo un articolo del 1995 dal titolo emblematico "*Peut-on échapper à la polygamie à Dakar*" [Si può fuggire alla poligamia a Dakar?] gli autori mostravano, facendo un paragone fra i differenti paesi dell'Africa sub-sahariana, come la poligamia non fosse un portato rurale da confrontare con le città più "evolute" e scolarizzate. Soprattutto in Senegal, l'urbanizzazione, la scolarizzazione e la modernità non avevano, secondo gli autori, portato a una diminuzione così evidente della diffusione della poligamia. Dai dati risultava una grande diffusione della poligamia in tutta l'Africa occidentale, sia nelle città che nelle campagne, anche in quei paesi, come la Costa d'Avorio o la Guinea in cui è stata da anni dichiarata illegale. Il caso del Senegal risultava particolarmente interessante perché evidenziava a livello urbano, in un paese islamizzato e relativamente urbanizzato, uno dei tassi poligamici più elevati dell'Africa [Antoine, Nanitelamio 1995: 5]. Gli ultimi dati forniti dall'istituto statistico senegalese mostrano invece come il numero dei matrimoni poligamici sia passato dal 41% nel 1994 al 24,6% del 2004, evidenziando quindi una forte diminuzione, soprattutto in contesto urbano.

Questi dati sono stati criticati da diversi analisti che hanno sottolineato come meri dati statistici non tengano conto di diversi fattori e soprattutto non siano in grado di leggere alcune nuove dinamiche, che acuite dalla crisi, diventano testimonianze contemporanee di nuove tendenze. In particolare queste statistiche non prendono in considerazione la realtà degli immigrati che sono allo stesso tempo termometro e rilevatore di una situazione in mutamento.

All'interno del matrimonio poligamico vi è una sostanziale parità fra le donne, ma nella tradizione alla prima sposa erano riservate alcune prerogative.

Scrive Diop:[1985:] "La prima moglie rappresenta il marito nella conduzione della casa e, più precisamente, nella guida dei compiti domestici che nella divisione sessuale

del lavoro non può essere svolta direttamente dal capo. Inoltre, la prima moglie può sostituire il marito in caso di assenza se non vi sono altri uomini adulti".

Le coépouses hanno essenzialmente gli stessi diritti, ma la prima dicono che dev'essere come una sorella maggiore nei confronti delle altre. Alcune riescono, ma oggi è sempre più difficile[int.n.34A.K.].

Oggi, infatti, l'organizzazione della famiglia poligamica riposa sempre più su un'autonomia reciproca delle spose tanto che ormai le mogli, anche se convivono, cercano di risiedere in luoghi separati in cui stare con i propri figli, ritagliandosi sempre più spazi di maggiore autonomia.

4.3 La poligamia nella diaspora. Tradizione o modernità?

Nel contesto diasporico e transnazionale in cui risiedono i migranti contemporanei, le nuove configurazioni e gli aspetti locali a cui questi sono legati interagiscono fra loro andando a determinare fratture e nuove disposizioni. L'attaccamento dell'immigrato al proprio contesto d'origine, l'idea di una migrazione economica e il trasporto dei propri codici all'interno di un sistema altrimenti codificato, rischiano di creare lacerazioni sia con il nuovo sistema di regole, sia all'interno della stessa famiglia. Le regole matrimoniali esistenti in Senegal contrastano spesso con il diritto di famiglia degli Stati europei che dispongono in modo dissimile sui rapporti fra coniugi.
La differenza più evidente, e quella che genera maggiori problematiche, è la poligamia, ossia la possibilità per un uomo di avere più mogli (fino a quattro) che, non ammessa in Italia e in altri Stati europei, è invece diffusa in Senegal e in molte zone dell'Africa Occidentale. Questa situazione genera un problema di rilettura dei fenomeni in chiave contemporanea: dove si situa la poligamia oggi?
Nella complessità dei rapporti contemporanei molti istituti fra cui anche il matrimonio e la poligamia devono essere letti con nuove chiavi interpretative,che si legano a più processi sincronici e contrastanti: ai processi di omologazione e occidentalizzazione, all' islamizzazione sempre più radicale, al ruolo centrale delle confraternite e non da ultimo alle traiettorie comunitarie e personali che creano realtà diasporiche e transnazionali.

Qual è la chiave di lettura da utilizzare per capire la realtà poligamica? Quali sono i nuovi meccanismi che la determinano? E' una realtà destinata a sparire o al contrario a rafforzarsi e infine, le comunità diasporiche come si rapportano con essa? E' un retaggio di un passato legato a un'idea di Sud del mondo legato a forme tradizionali, contrapposto a un Nord moderno e civilizzatore o siamo invece in una nuova fase che vede questa realtà avvalersi degli strumenti transnazionali?

In Europa, la poligamia ha posto e pone diverse questioni soprattutto rispetto alla compresenza di più mogli sullo stesso territorio. In Paesi come la Francia, Parigi in particolare, la compresenza di mogli in diverse *banlieues*, è una realtà con cifre consistenti. Il Ministero degli interni francese, nel 2006, calcolava che le famiglie poligamiche in Francia fossero 20.000.

Questo modello, costruito su un concetto di famiglia allargata, si oppone al modello europeo di famiglia nucleare e viene usata spesso in maniera propagandistica per contrapporre due sistemi e due modelli, un Nord e un Sud, modernità e tradizione. Stigmatizzata dai discorsi politici e dai giornali, la famiglia poligamica in Francia è stata duramente messa sotto accusa soprattutto in seguito alle rivolte delle *banlieues* del 2005, indicata come corresponsabile di queste in quanto non adatta a cresce e a educare i propri figli [Brossier 2007: 104].

M. racconta l'esperienza di una sua parente:

Mia cugina non riusciva ad avere figli. Viveva in Francia con il marito. Allora il marito le ha detto prendo una seconda moglie, una mia cugina così ci possiamo fidare. La faccio venire qui assumendola come domestica, poi facciamo dei figli che facciamo in modo che risultino tuoi. Così hanno fatto. Hanno avuto dei figli e lei praticamente lavorava lì come domestica. I figli sono stati dichiarati figli della prima moglie, quindi di mia cugina. Solo che con il passare del tempo la seconda moglie ha incominciato a capire i suoi diritti, si è rivolta a un avvocato e li ha denunciati tutti [int.n.41M.K.].

Alcuni Stati europei hanno cercato di affrontare la questione poligamica con una certa apertura: di recente, infatti, la Gran Bretagna ha consentito ai mariti che la praticano di richiedere un assegno familiare per ogni moglie, mentre anche Belgio e Germania hanno conosciuto forme di apertura verso questo istituto. In Italia non ho trovato dati univoci sulla presenza di famiglie poligamiche, ma risulta da alcuni articoli che siano presenti, seppur in forma non molto consistente, soprattutto nelle zone di Brescia e Bergamo.

Per quanto riguarda il nostro caso di studio, l'età media delle donne senegalesi immigrate in Fvg è di circa trentasei anni: quasi tutte sono sposate, seppur con situazioni differenti. Su una cinquantina di donne intervistate, quattro sono nubili, due sono separate, una vedova, tre sono divorziate, mentre le altre sono sposate 6 delle quali con un matrimonio poligamico: due sono le seconde mogli di coppia poligamica.
La maggior parte di esse è sposata con un connazionale: solo in due casi il matrimonio era stato contratto con un italiano e con un congolese. Nella realtà friulana, pur essendoci matrimoni poligamici, nessuna famiglia vede la compresenza sul territorio di più mogli.

Per noi prime mogli è difficile essere favorevoli alla poligamia anche se lo dice la religione. In Senegal ci sono dei patti matrimoniali puoi scegliere il regime, anzi devi scegliere: Monogamia, poligamia con due mogli, poligamia. Ma la gran parte dei maschi rassicura le donne dicendo "io firmo per la poligamia ma non avrò mai altre donne". Perché dicono che se tu firmi per la monogamia tu dai potenza alla donna; invece così tu (donna) vivrai sempre con il pensiero che lui ne trovi un'altra e per questo lo rispetterai
[int. n.31 F.S.].

Il ricatto maschile che si fa potere nei confronti delle donne sta a ribadire e a riconfermare i ruoli all'interno della coppia. Nella ricomposizione in atto all'interno della famiglia migrante, probabilmente è la figura della donna che subisce più cambiamenti, in particolare se si sottrae alla sfera domestica.
In un caso in particolare in cui l'uomo aveva perso il lavoro e la donna manteneva la famiglia, l'uomo era stato preso da un profondo sconforto e da una forma di depressione e continuava a dire alla moglie che lui non avrebbe potuto reggere quella situazione.

Lui mi diceva, "io non posso accettare che tu vada a lavorare e io qui a casa, non ne posso più, io non ce la faccio, è una situazione che non reggo, ti avevo detto che non dovevi lavorare. Io adesso torno in Senegal perché non ne posso più, guarda che forse prendo un'altra moglie". Quando mi diceva così pensavo che non dicesse sul serio. Ero io a lavorare, ma non mi interessava, mi aveva mantenuto lui per tanti anni e adesso lo facevo io che problema c'era…e comunque non è che mi aiutasse a casa non faceva nulla… E invece è tornato in Senegal e mi ha detto guarda ho parlato con questa e ho deciso di sposarla. Ero furiosa…Sai poi cosa mi ha detto? Che questa ragazza è una brava musulmana porta anche il velo… e che con lei lui si sente di nuovo un uomo, che con me ormai non era più nulla perché qui aveva perso il lavoro e non accettava che lo mantenessi io [int. n. 53 R.K].

La poligamia diventa in questo modo un'arma di ricatto verso le donne "troppo libere" o semplicemente una via di fuga da una situazione familiare che gli uomini non riescono ad accettare. Mentre le donne riescono a "giocare" più ruoli contemporaneamente entrandovi ed uscendovi, gli uomini sembrano essere incardinati in una struttura più rigida che spesso impedisce loro di reinventare la propria posizione all'interno dell'ambito domestico. L'uomo che perde il lavoro trasforma spesso la moglie nella vittima sacrificale su cui sfogare la propria frustrazione e il proprio fallimento migratorio.

Era impossibile la vita insieme a lui, tornava a casa e urlava, a volte alzava anche le mani. Diceva che aveva sbagliato ogni cosa con me che io ero la sua rovina. Io tornavo a casa stanza dal lavoro ed era tutto da preparare, tutto da pulire. Da quando aveva perso il lavoro era cambiato e io non sapevo più cosa fare. Per fortuna dopo è stato assunto da un'altra parte. Mi diceva che lui avrebbe fatto venire su un'altra moglie perché io capissi com'era una brava moglie. Adesso mi chiede ancora scusa per quel periodo, ma intanto una mano non me la dava allora e non me la dà adesso [int.32 F.M].

D'altro canto è interessante notare come molte donne tendano a deresponsabilizzare gli uomini colpevolizzando le altre donne, che spesso, al contrario sono vittime di questa normalità maschile. La poligamia dunque diventa in questo modo un "*affaire des femmes*". Da un lato le prime mogli incolpano le suocere e le cognate di spingere i propri mariti a cercare una nuova moglie; dall'altro in un contesto in cui il matrimonio continua a essere centrale nella vita delle donne, queste compiono una doppia scelta: da un lato accettano di entrare in un matrimonio poligamico e dall'altro le prime mogli non respingono la nuova situazione, ma l'accettano come inevitabile. I margini di libertà appaiono comunque ristretti se si considera che molte donne non sono economicamente indipendenti e che la separazione per poligamia è ancora stigmatizzata. Un uomo senegalese interviene durante l'intervista a sua moglie e a proposito della poligamia offre il suo punto di vista.

Molti sono ignoranti, nemmeno sanno che c'è la scelta monogamica: non dico che quelli che optano per la poligamia abbiano tutti livelli di studio molto bassi, ma molti sì. E' una cosa culturale molto forte: c'è un senegalese qui a Trieste che ha 23 anni e ha già tre mogli. L'ultima nemmeno l'ha ancora conosciuta, hanno fatto tutto i suoi genitori. Gli ho chiesto ma cosa combini e lui mi ha detto che è così e che a lui va bene così. Io ho firmato per la monogamia e a questo proposito ti dico una cosa. Dietro ogni scelta poligamica c'è sempre una donna.

"E' vero", continua la moglie "Sono le donne che spingono l'uomo a trovarne un'altra. Spesso sono le mamme o le sorelle a dirgli "Vorrai mica stare sempre con questa, guarda questa, guarda quella".
Continua il marito "Non solo le madri e le sorelle, ma le stesse donne "ti attaccano". Voglio dire per esempio loro sanno che sono sposato, ma la cosa non le interessa: io sono immigrato, ho una laurea in Italia, la mia famiglia è benestante, devi vedere quando torno come ti stanno addosso. Perché sperano di diventare seconde mogli. Poi ci sono le amiche che dicono guarda che piaci a tizia, caia sarebbe contenta di stare con te, ma anche le stesse interessate. Non credere che le donne siano contrarie. Adesso che viene la sorella di B. fatti raccontare da lei: ha 30 anni e non è ancora sposata. Lei per forza è a favore della poligamia, perché a quell'età sono già tutti sposati e quelli più giovani non la guardano. Poi se dopo i 30 non sei sposata ti guardano male, perché si dice che dopo i trenta solo le puttane non lo siano. Ovviamente non è così, ma la pressione sociale è forte: già quando hai 26 anni i tuoi genitori ti dicono devi trovare marito, non lasciare aspettare troppo tempo. Comunque chiedi a lei ne abbiamo parlato diverse volte, ma lei è d'accordo"[Int. n. 62 B.K.].

In un'altra intervista una donna offre un'altra lettura delle responsabilità femminili.

Sono solo le donne che possono decidere se cambiare o meno la propria condizione e la società di cui fanno parte. Finché le donne continueranno ad accettare di essere seconde o terze mogli, finché continueranno a crescere i loro figli maschi insegnandogli che la poligamia è giusta perché l'ha detto Maometto, allora non ne verremo mai fuori. Gli uomini che motivi avrebbero di rifiutare la poligamia? Sono le donne che si condannano da sole oppure gli fa comodo, non so. Pur di non rimanere da sole ho visto accettare cose impensabili. Siamo tutte figlie di matrimoni poligamici, ma forse un tempo poteva avere una ragione, un senso ed era un senso legato all'economia rurale, alla necessità di avere più figli. Ma se già prima era discutibile, adesso è proprio inaccettabile"[Int.n.27 N.S].

Nell'indagine etnografica è stato difficoltoso far emergere le situazioni poligamiche, che le donne tendevano a non dichiarare. Avremmo ottenuto risultati diversi se il nostro campione fosse stato maschile: anche se non si dispone di dati precisi, infatti, dalle informazioni raccolte, un buon numero di uomini sul territorio regionale sono in condizione poligamica, ma le mogli sono in Senegal.
Astraendo il discorso poligamico dalle situazioni personali, si è cercato di approfondire la posizione delle informatrici sulla poligamia. L'atteggiamento in proposito è stato ambivalente. Durante i primi incontri vi è stata quasi una difesa della poligamia ribadendo l'appartenenza alla propria cultura, alla tradizione e alla storia: una barricata a difesa della propria comunità, adottata come un unicum senza conflitti. Si critica, ma dall'interno non con gli estranei. Quando gli incontri sono divenuti più confidenziali, con il passare dei mesi, è emersa la natura conflittuale del rapporto che esse avevano con la poligamia.L'opinione sull'argomento variava a seconda del

proprio background sia culturale che familiare. Le donne molto religiose e molto legate agli aspetti tradizionali non si dimostravano contrarie, pur constatando i cambiamenti e le nuove problematiche legate ai alle società contemporanee.
Quasi tutte le informatrici sono figlie di famiglie poligamiche, ma tutte dichiarano che la situazione poligamica attuale differisce molto dalla loro esperienza pregressa. Solo una fra le donne ancora nubili e le due seconde mogli erano apertamente favorevoli al matrimonio poligamico.

Mio papà aveva tre mogli, ma a parte qualche conflitto di gelosia fra loro erano quasi amiche, forse non all'inizio, ma poi c'era solidarietà fra loro. Certo i conflitti anche per i figli c'erano, ma mio papà trattava tutti in modo uguale. Ci manteneva e non ci ha mai fatto mancare niente. Adesso è diverso, vedi anche qui uomini che non riescono nemmeno a mantenere se stessi e che dicono "sposo un'altra"[Int. 27 N.S.].

E' difficile ottenere delle informazioni dalle persone interessate dal matrimonio poligamico: incrociando i diversi racconti delle donne si riesce ad avere una visuale abbastanza precisa. Essendo quasi tutte prime mogli, si sentono tutte potenzialmente "minacciate" dall'arrivo di un'altra. L'aspetto economico prevale nelle narrazioni delle donne immigrate: la precarietà della situazione migratoria, ma anche la forza dell'indipendenza economica, l'acquisto della casa, la crisi, la perdita del lavoro, la durezza della vita migratoria le porta a mettere in discussione l'istituto poligamico. Importante è anche l'aspetto emozionale, legato alle dinamiche di gelosia

Quando trovano la seconda è sempre lei la più coccolata e la più amata, tu vieni messa in secondo piano, non è che siamo alla pari. Noi prime mogli siamo le più sfortunate, non possiamo decidere, dobbiamo subire la decisione degli altri [Int. 26 A.S.].

Poi la nostra situazione è già dura qui: siamo sole, dobbiamo tirarci su i figli da sole, senza i nostri genitori, senza le sorelle. Noi qui a faticare e loro là a fare la bella vita? Troppo comodo, che vengano loro a sgobbare dalla mattina alla sera. Ma sai quante... appena sanno che uno è immigrato gli saltano addosso, tu magari sei rimasta in Italia a vedere dei vostri figli e magari la madre ha già trovato una seconda moglie per lui... perché anche loro a volte dicono prendi una seconda moglie che stia qui con noi che siamo anziani...Ma intanto ripeto loro là la bella vita e noi qui...[int. n.37 N.S.].

L'aspetto economico diventa fondamentale anche nella decisione di vivere all'interno del matrimonio poligamico, delle volte perché non si ha la reale possibilità di

scegliere, altre volte perché economicamente è più conveniente farlo. I due racconti che seguono evidenziano queste due realtà.

Certo a noi donne la poligamia non fa piacere, ma se non hai alternative o se ti fa comodo l'accetti. Avevo mia cugina sposata con uno che non sapeva cosa farle. Regali bellissimi, gioielli, vestiti, viaggi a New York e ovunque volesse, insomma una vita da regina. Lei non ha mai lavorato, non ha mai mosso nemmeno un dito. Un giorno lui le ha detto "sai ho deciso di prendere un'altra moglie". Lei si è infuriata e gli ha urlato dietro di tutto dicendogli che voleva il divorzio. Allora siamo andate da lei e le abbiamo detto: "Ma stai scherzando? Ti ha mai fatto mancare niente? Ti fa vivere come una regina, viaggi in tutto il mondo senza che ti manchi nulla. Che rimprovero puoi fargli, poi cosa vai a dire ai tuoi che non ti va bene avere un'altra". Lei era troppo arrabbiata, non ci ascoltava nemmeno, ma aveva tutto da perdere nel divorziare da lui e adesso, infatti, è ancora con lui e continua a fare la vita da regina. Nessuna di noi è contenta se uno prende un'altra, ma dipende se ha la possibilità per farlo. [Int.n.25 T.].

Il marito di K. non riesce a mantenere nemmeno la sua famiglia, non può prendere un'altra moglie, ma K. non lavora e ha tre bambini, quindi non ha alternative se non accettare. Poi anche culturalmente lei viene da un villaggio in cui è normale che sia così è come se lei l'avesse saputo da sempre che sarebbe arrivata un'altra moglie, ma lui non doveva fare così [int.42 B.S.].

Il dominio maschile, che come si era detto non ha bisogno di giustificarsi in quanto naturalmente acquisito, limita il raggio della libera scelta. Strutture sociali e familiari radicate sono incardinate nei percorsi individuali e, di conseguenza, relazionali.
Questo ha dei riflessi anche su quel circuito femminile, ampiamente citato, che subisce un forte contraccolpo nel momento in cui le forme di resistenza al sistema da passive si trasformano in forme di resistenza attiva.
E' il caso delle donne che scelgono la strada del divorzio in concomitanza dell'arrivo di una nuova moglie. Una strategia non condivisa dalla maggior parte delle donne che vedono in questo atto una forma di messa in discussione di tutto quel tessuto sociale su cui la migrazione si appoggia e si sostiene. Il divorzio è lo scardinamento di un sistema a cui le donne reagiscono adottando forme di resistenza passiva che non mettono in discussione l'intero impianto e dentro il quale sopravvivono le forme conosciute.
Raramente, infatti, le donne si ribellano e accettano passivamente o quantomeno scusano la scelta dei mariti. Sicuramente l'autonomia economica, linguistica e culturale sta alla base della critica e del rifiuto del matrimonio poligamico. Si vede

minacciato il proprio percorso, il proprio futuro, quello dei propri figli e la propria condizione. Le donne emigrate da sole e che poi successivamente si sono sposate con connazionali sono molto attente a salvaguardare la propria indipendenza economica.
Le due informatrici che hanno chiesto il divorzio lo hanno fatto per tutelare i propri beni e le proprie economie che venivano messe in "pericolo" dalla seconda moglie: in questi due casi il divorzio è stato utilizzato come strumento di tutela economica. In altri casi la scelta è stata imposta alle donne che sono state abbandonate dal marito: senza rete parentale, impossibilitate a tornare in Senegal queste donne si sono trovate senza nessun tipo di tutela.
Le donne completamente dipendenti dal marito sia economicamente che nei rapporti con l'esterno hanno un atteggiamento rassegnato nei confronti della poligamia, che giunge fino ad assecondarla totalmente, naturalizzando in questo modo le peculiarità del dominio maschile.

Cosa devi fare, è l'uomo che decide e tu non puoi dire o fare niente, si puoi divorziare, ma dopo cosa fai?[Int. n.24 Y.S.]

Quando qualcuna, a seguito della decisione del marito di prendere un'altra moglie, decide di separarsi non trova quindi la solidarietà delle altre. Nessuna accetta più di buon grado l'arrivo di un'altra donna, ma il separarsi a causa della poligamia è ancora più difficile da accettare.
Le donne non si dimostrano solidali verso una donna che si separa a causa del nuovo matrimonio perché vedono minacciata la struttura comunitaria. L'accettazione della seconda moglie o meglio la sua sopportazione rientra in un processo che vede la ripetizione degli incontri fra donne concentrarsi principalmente su questi temi che fondano la comunità femminile. Sono andata a intervistare una donna qualche giorno dopo che il marito, tornato dal Senegal, le aveva comunicato di avere preso una seconda moglie.

Abbiamo comprato la casa insieme qui, abbiamo un mutuo da pagare e la sua azienda ha chiuso, quindi lavoro solo io. E lui cosa fa? Va in Senegal e torna dicendomi di avere sposato un'altra, ma tanto per te le cose non cambiano… ma stiamo scherzando. Ogni mattina vado al lavoro per mantenerci, per pagare il mutuo e lui come pensa di mantenerla? Con il mio stipendio. Ho chiesto immediatamente la separazione è una cosa inaccettabile. E sai poi cos'è successo, sono venuti tutti qui donne, uomini senegalesi a dirmi ripensaci, cosa fai, tanto a te non cambia niente, tu sei qua e lei e là,

non dovete nemmeno condividere la stessa casa. Ma ti sembra? Neanche dalle donne devo trovare solidarietà? Perché alla fine sono poche quelle che si ribellano a questa pratica e agli uomini fa comodo. Sai cosa dicono gli uomini? "E' importante la poligamia perché così sai che una donna ti rispetterà; se sa di essere la sola non avrai pace". Ma ti sembrano discorsi? [int. n.53 R.S.].

Un'altra donna presente all'intervista continua la riflessione.

Le donne che qui lavorano, hanno un reddito, hanno il mutuo sulla casa, si rifiutano di accettare un matrimonio poligamico, perché vedono minata la propria ricchezza. E con i tempi che corrono nessuno può mantenere più mogli. Sai poi cosa fanno risparmiano qui, ti dicono che non hanno i soldi per le bollette e mandano i loro soldi all'altra.In generale nessuna donna può dirti intimamente di essere a favore della poligamia: sarebbe bugiarda, nessuna è a favore.[Int. n.43 B.].

Sai a volte ti dicono guarda ho preso un'altra moglie, ma a volte non te lo dicono nemmeno o ti dicono io non lo sapevo, io non la conosco, hanno fatto tutto i miei. Ma ci prendono per sceme? [int.n.41M.K.].

Il dato economico, unito a quello religioso, sembra essere quello più utilizzato per dimostrare la propria opposizione alla poligamia: una forma di resistenza passiva che si manifesta nell'opporre gli argomenti previsti dal Corano. Il Corano permette, infatti, di sposare fino a quattro mogli, ma a tutte deve essere garantito un adeguato mantenimento. Le donne senegalesi sanno che le difficoltà congiunturali attuali difficilmente permettono all'uomo di mantenere due famiglie e quindi nel dibattito enfatizzano molto il dato economico.

L'immigrato è immerso in mondi che vanno a diverse velocità. La società d'origine ha una propria velocità e vive da protagonista i propri cambiamenti con i tempi e i modi che decide (anche se nella società contemporanea i tempi e i modi sono sempre più trasversali alle nazioni). La società d'arrivo è immersa nei propri ritmi, nei propri metri di tempo e di spazio. L'immigrato si trova nel mezzo fra due tempi che non si accordano e deve inventare nuove strategie di sopravvivenza. Così le donne senegalesi della diaspora si trovano ad affrontare i temi del matrimonio, del divorzio, della poligamia su basi che non sono più quelle della società di partenza, ma che non sono nemmeno quelle della società d'arrivo. D'altra parte mai come oggi i problemi e le questioni diventano transnazionale e investono contemporaneamente persone che vivono a migliaia di chilometri di distanza.

La ricerca di un marito emigrato è molto diffusa fra le donne e può essere correlata con la preoccupazione delle prime mogli che vivono in contesti diasporici che il loro marito "prenda" una seconda moglie.
Vista la difficoltà legale, di spazi ed economica di avere due mogli nella società d'arrivo, la seconda moglie è consapevole che vedrà il marito una volta all'anno e nel caso di figli che questi non vedranno quasi mai il proprio padre. La diffusione di questo tipo di matrimoni e anche questa ricerca dell'emigrato non è supportata da dati, ma solo da fonti orali che per loro natura sono parziali e ristretti.
In alcuni casi, che riguardano donne provenienti da contesti molto tradizionali all'"arrivo" della seconda moglie, alcune festeggiano l'avvenimento, forse "per dichiarare a se stessa e agli altri che la cosa non le interessa, che lei è superiore e non ne soffre, ma non sono tante" [Int.n.33. B.S].

Quando il marito ha detto a K. che aveva trovato una seconda moglie, lei ha deciso di fare una festa invitando tutte le donne che stanno qui. Il marito le ha dato quello che noi chiamiamo il "Takdun", una sorta di compenso del dolore. In altre parole quando tuo marito ti dice che ha trovato un'altra sa che tu soffrirai e quindi ti dà o dei soldi o altre cose perché tu ti possa consolare [Int. n. 15 R.S.].

Pratica diffusa fra i senegalesi consiste nel donare alla prima moglie soldi o anche beni di altra natura per ripagare questa del dolore subito: dono utile a ristabilire l'ordine messo in discussione dall'arrivo della nuova donna.

Quindi, lei ha fatto una festa per questo evento. Io non sono andata, mi sono rifiutata e sono venute le donne a dirmi ma dai perché non vieni e io ho risposto che non c'è niente da festeggiare: comincia uno e poi dietro tutti. Mio marito mi ha detto che mai prenderebbe un'altra moglie perché ha sofferto tanto nel contrasto fra sua mamma e le altre mogli, ma non so una volta che cominciano... E' vero qui non la possono portare la seconda, ma quando torneremo in Senegal? E i figli che farà con lei? Cosa fa li porta qui? [int.n.41M.K.].

A questo punto dove situiamo la poligamia? Nel passato o nel futuro, nelle campagne o nelle metropoli? E' un portato della tradizione? Come s'inserisce in un contesto liquido e post moderno [Bauman, Appadurai] e all'interno della crisi attuale nelle scelte familiari? Quello che viene sottolineato da più parti è che la poligamia negli ultimi anni sta conoscendo un ritorno.

Secondo me per un periodo si è realmente abbassato il tasso di poligamia, ma oggi torna in modo forte e non solo in Senegal, secondo me soprattutto i migranti sentono questa necessità di andare giù a trovarne un'altra [int.n.50 A.K.].

Tu mi dici che secondo i dati la poligamia si è abbassata di molto, ma sai dipende un po' dalle etnie: i wolof in particolare sono molto orientati verso la poligamia, i cristiani li escludi e poi ci sono anche i toucouleur che praticano tanto la poligamia. Non si può parlare di Senegal in generale perchédipende dalla etnie. Noi serer la pratichiamo, ma non tanto come gli altri"[Int. 40A.S.].

M. continua

Sembra diventata una moda adesso fra i migranti. Quelli che sono qui dicono che la moglie qua non ti rispetta perché la moglie parla di diritti e di doveri, di pari opportunità e loro dicono non mi dà rispetto e ci sono quelli che vanno giù e prendono una seconda moglie che però resterà sempre giù e lui farà su giù. Ho sentito di alcuni tra Udine e Manzano che hanno preso una seconda moglie, ma quando iniziano poi tutti lo vogliono fare. Gli altri uomini ti dicono: "Dai ormai hai la tua età, devi trovarne un'altra" [int.n.41M.K.].

Le opinioni delle intervistate sono le più varie e vanno da chi ne sostiene l'ampia diffusione, a chi ne predice la scomparsa, a chi ne constata il calo a chi, al contrario, ne prevede l'aumento. Il timore delle prime mogli è che il loro marito potrebbe essere un poligamo potenziale e nessuna di esse può avere la garanzia del contrario. La paura altera la realtà, già preoccupante, dal momento che alcuni uomini hanno sposato una seconda moglie. Intervistato, un uomo di 35 anni, residente da diverso tempo a Trieste e che fa il pendolare a Udine per vendere giornali spiega.

Forse una volta c'era l'esigenza di allargare la famiglia e di avere più figli. Ma adesso no. E' la questione che se ti sposi con una e poi ti innamori di un'altra devi sposarla: non è come qui che sposi una e poi hai l'amante. Voi alla fine fate la stessa cosa. State con una, poi quando vi stufate prendete un'altra solo che questa non ha nessun diritto. Invece da noi ti assumi il dovere di sposarle tutte e due. Poi se una donna sa di non essere la sola ti cura e ti segue di più: prima perché pensa che tu possa trovarne un'altra e poi perché è in competizione con la seconda… e la seconda con la prima. Se una ti rompe la testa e non la sopporti più devi pure poter averne un'altra.

Le mie mogli vivono tutte e due in Senegal, stanno entrambe con i miei genitori. Quando ho detto alla prima che ne avevo trovata un'altra non ha detto nulla. E' giusto così. Ma non è universalmente vero. Ci sono uomini che non vogliono più mogli e donne che non accettano la poligamia, dipende ma, in generale, è come ti dico io. Poi sai se l'uomo vuole sposarsi con più donne la moglie non può fare nulla se non divorziare, ma non è una cosa frequente. Io le mie donne voglio che restino in Senegal, non le

voglio portare qui, perché poi non riuscirei a mantenerle, che restino là a vedere dei miei genitori. [int.n.39.X]

Molte donne però non concordano con questo punto di vista.

Sono stupidaggini quelle di dire che loro ci rispettano di più perché invece di prendere l'amante sposano un'altra...cosa dobbiamo fare ringraziarli per il loro buon cuore. L'amante non te la porti a casa, non devi vedertela tutti i giorni, non ha dei diritti,molto spesso non ci fai figli insieme esoprattutto non devi vederti tutti i giorni i figli che ha fatto con l'altra. Quindi vediamo di non dire stupidaggini [Int.n.42. B.S].

A. rimarca il suo punto di vista.

Loro ti dicono è la religione, ma la religione mica li obbliga. Poi la religione dice che deve poter mantenerle tutte e qui c'è gente che non mantiene nemmeno se stesso. Dicono quello che gli fa comodo, ma si trincerano sempre dietro la religione. Qui non è ancora successo ma anche in Italia ci sono mariti che portano la prima moglie con il ricongiungimento e la seconda l'assumono o la fanno assumere da qualche parente o amico. Così se le portano tutte e due qui e poi magari prendono una terza da tenere là [int.n.33 N.C.].

Vera o presunta che sia, la poligamia fa paura alle donne e gli uomini essendone consapevoli la utilizzano come forma di ricatto e di pressione, per ricondurre la donnaentro strutture conosciute di riferimento. Gli uomini percepiscono il cambiamento e in molti casi la scelta di un'altra donna è la risposta a una situazione che non gestiscono in alcun modo.
In Friuli, i numeri dei ricongiungimenti di donne senegalesi sono aumentati negli ultimi anni: si tratta per la più parte di donne con livelli di scolarizzazione bassi, che difficilmente riescono a trovare una collocazione lavorativa e sociale al di fuori degli incontri con altre donne senegalesi, anche quelli peraltro rari.

Sai io non capisco perché, ma nonostante la crisi ultimamente invece che tornare a casa molti stanno ricongiungendo le proprie mogli. Ma io dico se c'è crisi e rischi di perdere il lavoro perché le porti qua? Com'è inaccettabile che questi vengano qui e continuino a fare la loro vita "senegalese" obbligando la moglie a cucinare alla senegalese e a mantenere ritmi che qui non esistono più. Molte volte le donne che fanno il ricongiungimento vengono qui e anche dopo anni non sanno una parola di italiano. Stanno a casa dalla mattina alla sera e sembra che il loro scopo sia quello di far trovare al marito quando torna a casa quella casa senegalese che non ha più"[Int.n.42. B.S].

La dimensione transnazionale della poligamia, la circolazione delle mogli e dei beni, la doppia presenza delle mogli su due territori è emblematica della doppia presenza degli immigrati e della doppia assenza dei mariti.

Forse in questo si trova una risposta nell'esigenza del migrante di avere due mogli: una doppia moglie, una doppia famiglia, una doppia vita e una doppia presenza. Colmare l'assenza nella propria terra d'origine, stabilendo una presenza attraverso una moglie. E colmare l'assenza dalla propria terra attraverso una moglie e una famiglia che possano ricreare un mondo lontano. Non ci sono dati che confermano questa tendenza che emerge dalle interviste e dai colloqui fra le donne. Di fatto sono pochi i casi all'interno del mio studio di uomini che, tornati in Senegal, hanno preso una seconda moglie.

Vi è un aspetto speculare alla poligamia dei senegalesi emigrati: l'interessamento delle giovani donne senegalesi verso gli emigrati, che spesso assume la forma di un investimento pratico e simbolico sul proprio futuro. In maniera corrispondente infatti, le informatrici e alcuni autori mostrano come le ragazze in Senegal ambiscano a uomini emigrati nella scelta matrimoniale

Ci sono delle città, come per esempio Louga, in cui se non sei emigrato le ragazze non ti prendono nemmeno in considerazione" [int.n.58 F.C].

"Le ragazze non vogliono uno che non le possa offrire nulla, loro aspettano che tu le aiuti. E' possibile sedurla perché un giorno sei ben vestito, perché parli o balli bene. Ma una ragazza non è che fa follie per più di un giorno o di una notte. Fare l'amore non è sposarsi... Mentre vedi come sono accolti qui quelli che stanno all'estero: si direbbe che arrivi in visita il Presidente. Quando un cugino che sta in Italia o a New York è qui di passaggio noi non esistiamo più(...) Le ragazze sono pronte a tutto ti dico.. e tu sei lì e ti sento come un invisibile" [int. Tratta da Fouquet T.2007:5 trad. Tessaro].

C'è una sorta di "caccia all'emigrato" che molti giovani lamentano, soprattutto nel contesto urbano dove molte regole tradizionali sono saltate. L'immagine legata all'immigrazione, seppur con il tempo divenuta più aderente alla realtà, ha delle conseguenze importanti sulla società di partenza.

Questo conflitto latente fra le donne emigrate che vivono spesso in condizioni di privazioni economiche e affettive lontano dalla propria terra e le giovani donne rimaste in Senegal che immaginano un futuro migliore accanto a un uomo emigrato restituiscono un'idea di un grande cambiamento sociale in atto. L'immaginario dell'altrove ricopre un ruolo importante: nella dimensione transnazionale, nelle pratiche diasporiche, nei rapporti e nella ricomposizione dei ruoli all'interno della

coppia e più in generale nelle famiglie sta conoscendo fratture e nuovi riposizionamenti con riflessi su entrambe le parti.

CAPITOLO V

LA MORTE SOSPESA

5.1 Fra due mondi

L'attivarsi dei meccanismi di reciprocità si manifesta a una pluralità di livelli quando ci si trova di fronte alla morte in particolare in terra straniera. Se i networks e i sistemi di reciprocità subiscono molte pressioni, nuove configurazioni, arretramenti in molti settori, per quanto riguarda la morte, il cerchio si ricompone e i meccanismi che si attivano, pur trasformandosi in chiave transnazionale, ricompattano i nodi comunitari.

La morte, come rito di passaggio, ha una funzione fondamentale all'interno della comunità e la morte in terra straniera non è mai considerata un fatto singolo, ma viene interpretato in maniera collettiva.

Invecchiare, ammalarsi, morire in terra straniera; un tempo che decide e stabilisce l'ora, il giorno, la terra, con un nuovo alfabeto di morte, con briglie burocratiche, forme e rituali diversi. La morte chiude il percorso iniziato con l'emigrazione. E' qualcosa di stabile in un'esistenza precaria e temporanea che mette il punto, chiude il cerchio, concretizza l'astrazione di una vita in divenire, spezzata in due.

I cimiteri contengono le storie di famiglia, sono l'involucro che tiene racchiuso il mito, l'unione dei padri ai figli. Consacrano la filiazione e la continuità familiare:[43] la memoria dei defunti fa parte integrante dei legami di filiazione. L'emigrazione rappresenta una frattura nella genealogia della famiglia perché "introduce una discontinuità fra i luoghi della sepoltura e quelli in cui si è trascorsa la vita e interrompe l'iscrizione nella terra della catena delle generazioni"[Attias-Donfut C. - Wolf, F-C: 816].

Seppellendo il corpo nel Paese "ospitante", infatti, si rompe un patto che rende impossibile riparare alla morte simbolica avvenuta con l'emigrazione. Se si decide al

43 Si veda sul tema Déchaux, J.-F, 1997 *Le souvenir de mort.Essaisur le lien de filiation,*Puf, Paris; Attias-Donfut C. et Wolf, F.– C. *2005 Le lieu d'enterrement des personnesnées hors de la Franc*e, "Population", Vol.60, p 813-836; Petit, A. 2002 *L'ultime retour des gens du fleuveSénégal*, H&M, n.1236, Mars-Avril.

contrario per il ritorno, ci si stacca definitivamente dalla vita dei figli e dalla possibilità di essere ricordati dalle generazioni successive: si tratta perciò di decidere se inserire la propria storia all'interno di quella passata o di crearne una nuova, legata alle future generazioni.
Nella dimensione circolare che, come abbiamo visto, domina gran parte della quotidianità senegalese, la morte diventa l'ennesimo tassello della fitta rete che lega più mondi. Se da un lato, infatti, la morte chiude il cerchio, dall'altro genera nuove circolarità e genera e rinforza reti che si muovono attraverso le maglie delle migrazioni.

"Non solo viviamo una vita sospesa", suggerisce un'informatrice, "viviamo anche una morte sospesa fra due mondi"[int.n.7 B.D.].

Il corpo ha quindi un'importanza strategica nella dimensione migratoria, "è un supporto genealogico, una prova d'identità" [Chaib 2002]. Riveste un'importanza fondamentale non solo nella vita dell'immigrato, ma anche nelle relazioni di potere che gli Stati adottano nei suoi confronti [Sayad 2002]. Il corpo, che dev'essere giovane e adatto al lavoro, è il paradigma della sua condizione precaria che si chiude con la morte.
Gli Stati si rivelano assenti, spiazzati difronte alla morte dell'immigrato, lo considerano un fatto episodico, un danno collaterale al processo produttivo, non un fatto strutturale ormai inevitabile.

5.2 Un tema difficile da affrontare

La morte nell'emigrazione scardina il senso comune, ci si trova impreparati affrontarla sia socialmente che politicamente. Nella società occidentale, l'ossessione della vita e della giovinezza eterna ha completamente esautorato il ruolo della vecchiaia e della morte, che vengono rinchiuse, taciute e ospedalizzate. Se si emargina la morte e non la si pone al centro della vita, la comunità non è più in grado di gestirla e di superarla e la morte diventa qualcosa di inaccettabile: uno scandalo da tenere nascosto. Dunque lo scarso interesse verso la morte degli immigrati rientra in un rifiuto più generale della stessa e dei segni che a essa riportano.

L'indagine sulla morte e sugli aspetti legati a essa rappresenta da molto tempo uno dei punti cardine nello studio sulle società e sulle comunità umane. Come ha osservato Louis Vincent Thomas "La morte, o almeno l'uso sociale che ne viene fatto, è uno dei grandi indicatori delle società e delle civiltà, quindi uno strumento per criticarle e studiarle in profondità" [Thomas 2006].

I primi studi antropologici relativi alla morte, intesa come fatto collettivo, risalgono ai primi del '900 quando Robert Hertz evidenziò il legame esistente tra morte, rituali e struttura sociale: Hertz scoprì uno dei punti fondamentali di ogni comunità umana, individuando le strategie rituali a cui essa si rifaceva per superare la perdita di un proprio componente. Negli anni successivi numerosi studiosi si sono confrontati con questa tematica ma, solo alla fine degli anni '90, la ricerca comincia ad interessarsi alla relazione fra morte e immigrazione.

In diversi contesti diasporici, dalla Francia, alla Spagna, all'Inghilterra, anche in conseguenza dell'invecchiamento della popolazione immigrata, alcuni ricercatori cominciano a studiare le dinamiche legate alla morte in terra straniera e le modalità differenti di rapportarvisi a seconda delle comunità, ma il tema resta sempre marginale.

Per quanto riguarda i senegalesi ho incontrato notevoli difficoltà nel reperire una sufficiente bibliografia: ho utilizzato testi di antropologia e sociologia francesi che, anche se non indirizzati in modo specifico alla migrazione senegalese, sono stati utili per sottolineare affinità e divergenze. In Francia fra i primi ad interessarsi a questo aspetto è stato Yassine Chaib, allievo di Sayad, che pubblica nel 2002 la sua tesi di dottorato *L'emigré et la mort*, in cui propone una riflessione molto accurata sulle dinamiche dischiuse dalla morte dei maghrebini in terra straniera, sulle pratiche transnazionali di trasporto delle salme e "sull'industria di salme" che ne deriva. A questo lavoro si affianca nel 2002 un'altra tesi di dottorato realizzata da Agathe Petit La *mort au loin*, in cui l'autrice confronta il diverso tipo di atteggiamento nei confronti della morte e della sepoltura fra i soninké[44] musulmani e i manjak[45] cristiani immigrati a Marsiglia.

Nel 2003 Atmane Aggoun, de l'Université de Picardie, pubblica, all'interno degli atti di un convegno dedicato alle piccole imprese e ai piccoli imprenditori stranieri, l'articolo *La mort immigrée ou l'age mûr de l'immigration*, in cui vengono svelate le dinamiche

44 Gruppo etnico senegalese di religione musulmana.

45 Gruppo originario della Guinea-Bissau del Nord immigrato in Senegal di cui ha preso la cittadinanza.

connesse alla cosiddetta "economia delle pompe funebri" e le contraddizioni che emergono tra etica e profitto.

La rivista "Population" pubblica nel 2005 una ricerca curata da Claudine Attias-Donfut e François-Charles Wollf" che, partendo da un'inchiesta precedente sull'invecchiamento e il passaggio alla pensione della popolazione immigrata in Francia[46], utilizza una parte di questi dati per individuare quali siano le motivazioni che determinano la scelta del luogo di sepoltura. Nel 2006, Atmane Aggoun pubblica *Les musulmans face à la mort*, che, partendo dalla realtà francese, descrive il rapporto dei musulmani con l'aldilà e le pratiche funerarie che vengono poste in essere. In italiano ho trovato pochi testi sul tema: un documento a cura dell'Osservatorio sull'immigrazione in Piemonte,[47] che propone una breve bibliografia sui lavori di ricerca sul tema (citando alcuni lavori di cui sopra) e lamenta una mancanza d'interesse da parte della ricerca italiana. La rivista italiana "aut aut[48]", all'interno di una monografia dedicata alla figura di Abdelmalek Sayad, pubblica un estratto della sopracitata tesi di Chaib. Infine, nell'ambito di una tesi di dottorato sui ghanesi in Fvg, R. Altin analizza fra l'altro i rapporti fra i mezzi mediatici e i grandi riti collettivi come battesimi e funerali nei contesti diasporici.

5.3 La scelta del luogo di sepoltura

L'emigrazione rappresenta un rito di passaggio, è uno strappo, una morte simbolica che coinvolge sia l'emigrante che la propria comunità.

Quando sono partita ero piena d'entusiasmo, ma nello stesso tempo sapevo che per la mia famiglia forse ero già morta, da noi dicono che se parti non tornerai più. Quando parti non ci credi, non credi che l'emigrazione ti possa incatenare, non credi alla sua maledizione, pensi che si tratti solo di un periodo e invece guarda, stiamo invecchiando in questa terra che non è nostra e forse qui ci moriremo"[int. n.6 N.K].

46 L'inchiesta è stata realizzata in Francia fra il novembre del 2002 e il febbraio del 2003.

47 Osservatorio sull'immigrazione in Piemonte n.7 febbraio-marzo 2007

48 "Aut Aut" n.341, gennaio-marzo 2009

La morte nell'emigrazione investe più piani, pone difronte a delle scelte definitive, mette in discussione l'intera comunità, ma chiede anche risposte. Qualunque sia l'atteggiamento singolo e comunitario sul post-mortem, ogni immigrato e la relativa comunità s'interrogano sul destino dei defunti e cercano di giungere a dei compromessi fra le difficoltà del rimpatrio e l'esigenza di mantenere certe disposizioni rituali. Come sottolineava Louis-Vincent Thomas "L'uomo è l'animale che seppellisce i suoi morti". La morte è un fatto collettivo perché, come ci ricorda Chaib, "la morte concerne il gruppo nel suo insieme e la comunità presiede alla destinazione del corpo dell'immigrato: è una prova di verità per il gruppo" [Chaib 2002: 22].

Diverse sono le dinamiche che possono influire sulla scelta del luogo di sepoltura o del luogo dove passare la propria vecchiaia. Religione, cultura, periodo trascorso all'estero e presenza dei figli sembrano essere le variabili che più incidono su questa decisione, come evidenzia un'indagine realizzata in Francia dalla rivista "Population" [Attias-Donfut C. et Wollf, F.-C 2005: 827].[49]

Le donne senegalesi intervistate sono concordi nel sostenere che l'unico luogo di sepoltura per loro possibile sia quello vicino ai propri cari in Senegal. Poche di loro però pongono la questione solo da un punto di vista religioso.

Alcune donne sintetizzano così la questione.

Non è solo il problema di essere seppellito in terra non islamica, certo è anche quello un fatto, ma per noi è importante tornare dalle nostre famiglie. E' l'appartenenza alla terra, al tuo paese, ai tuoi cari. Non sei venuto qui per fare tutta la tua vita, sei venuto per uno scopo. Il tuo desiderio era preciso venire per tornare[int.n.13 A.K].

L'aspetto religioso è importante sicuramente, ma è l'idea di essere lontana dalla mia famiglia che non posso accettare perché la mia famiglia è là: è vero qui ho i figli, ma i figli quando saranno grandi avranno la loro vita, andranno, partiranno e io non posso accettare di morire qui[Int. n.8 A.S.].

49 Il 55% degli intervistati nati in Europa sostiene di preferire la sepoltura in Francia, anche se con un divario fraSud e Nord Europa. Anche il 63,1% dei provenienti dall'estremo oriente indicano nella Francia il luogo di sepoltura, mentre gli immigrati provenienti dall'Africa, dal Maghreb e dalla regione Medio Orientale sono orientati sul il rimpatrio.

La famiglia è intesa come quella d'origine, nella sua ampiezza e complessità, a voler sottolineare che la completezza della famiglia può essere realizzata solo attraverso il ritorno. Dietro l'atteggiamento di queste donne, che hanno un'età media di circa 40 anni, nei confronti della propria morte c'è la realtà di un'immigrazione relativamente recente, di un forte isolamento, ma soprattutto di un'immigrazione senza futuro, legata a doppio filo alla presenza dei figli. Interessante a questo proposito è il punto di vista di un informatore che ritiene che le donne non abbiano indicato come motivo principale quello religioso per timore di essere considerate delle fanatiche religiose. La maggioranza, al contrario, sottolineava l'importanza della presenza di un luogo di sepoltura idoneo, ribadendo in ogni caso la necessità del rimpatrio.

Pensare di morire qui? Io sono già quasi morta qui, non ne posso davvero più sono stanca, stanca del lavoro, dei soldi che non bastano mai. Loro (i parenti) devono fare tutto il possibile per riportarmi a casa[int. n.13 A.K].

Anche chi si ritiene soddisfatta della propria migrazione non nutre alcun dubbio sul proprio ritorno.

Non posso dire di trovarmi male in Italia, ho sempre lavorato, sono riuscita a comprarmi una casa, i miei figli sono cresciuti qui, non ho motivi per lamentarmi, poi sono tanti anni ormai. Ma invecchiarci mai: per me forse è peggio invecchiare qui che morire perché la vostra vecchiaia è così triste, i vostri vecchi così soli. E' sicuro passerò se ci arrivo la mia vecchiaia in Senegal e se non ci arrivo il mio corpo tornerà sicuramente a Dakar[int.n.10 F.S.].

E ancora.

Non posso dire male del Friuli, ho un lavoro e penso di essermi integrata bene in Italia. Meglio comunque qui che in realtà come Genova, dove ci sono tantissimi senegalesi che fanno gruppo a sé e non si integrano. Noi siamo poche/i in Friuli e abbastanza dispersi sul territorio: forse per questo ci integriamo meglio. Però è certo che per morire tornerò in Senegal. Qui puoi stare anche bene. Ho molte amiche e amici, un lavoro che mi piace, ma la morte è un'altra cosa. Devi andare a riposare insieme ai tuoi [int.n.20 N.K.].

Questa esigenza di un ritorno dipende probabilmente anche dal tipo e dal luogo della propria migrazione: la maggioranza di queste donne vive aspettando il ritorno in Senegal, realizzando un'immigrazione sempre voltata all'indietro. Il luogo della migrazione viene vissuto come un luogo di solitudine, in cui competenze e saperi non vengono valorizzati. Molte fra queste donne hanno titoli di studio elevati che in Italia

però non vengono riconosciuti e il lavoro, quando c'è, è poco, pesante e mal pagato. In particolare, la realtà friulana non aiuta: vi è una forte dispersione dei senegalesi all'interno del territorio, per cui i momenti d'incontro si riducono o alle feste religiose come il Tabaski, la fine del Ramadan, per i Mouride il Magal o in occasione di qualche battesimo.

Per i giovani è diverso e soprattutto in altre parti del mondo è diverso. Mia sorella per esempio sta a Parigi ed è contenta. Sia lei che suo marito hanno un buon lavoro. In Francia riconoscono il titolo di studio senegalese, mentre qui nulla, ti accettano solo per fare gli ultimi dei lavori. Ho anche una cugina in Canada, anche lei sposata e con un buon lavoro. Io invece sono qui in casa sempre da sola, mentre loro sono realizzate, contente. Allora se tu chiedessi a loro dove vogliono vivere e morire forse loro ti risponderebbero là, perché là loro hanno veramente una vita[int.n.7 B.D.].

Un'informatrice di 25 anni che vive da diversi anni a Parigi con il marito e i due figli, sosteneva come per lei la cosa importante fosse di restare vicino al marito e ai figli anche da morta. Nell'intervista non accennava alla necessità opprimente e assoluta di essere rimpatriata in caso di morte o di morire presso la propria famiglia di origine.
Non tutte le comunità decidono di rimpatriare i propri morti e anche fra i senegalesi vi è chi decide per la sepoltura in loco, come per esempio i manjak (di religione cristiana). Da uno studio realizzato da una ricercatrice francese, i manjak tendono a seppellire i propri morti in Francia per evitare le spese di trasporto della salma, dando vita a una doppia ritualità che permette loro di celebrare il morto sia in Francia che nel Paese d'origine[50]. Anche altre comunità come quella ghanese lamentano costi eccessivi per il rimpatrio per cui scelgono in maggioranza di essere seppelliti in loco. La forte richiesta di cimiteri riservati ai musulmani mostra come questa sia un'esigenza che, a prescindere dalla religione, le diverse collettività riconoscono come prioritaria.

Ma chi decide la destinazione di una salma?

Dipende, spiega Youssouph "dall'età dell'immigrato, dalla presenza o meno della moglie, del marito e dei figli, dai matrimoni misti, dalla presenza dei genitori. Una madre non accetterà mai di non avere il corpo di suo figlio vicino. Se i genitori sono vivi chiederanno sicuramente il rimpatrio della salma a costo di scontrarsi con l'eventuale moglie se questa non è dello stesso luogo d'origine. La madre – continua Youssouph – *ha un potere notevole rispetto alla morte del figlio, più ancora di quella del padre".*

50 Si veda Petit, A. Des funérailles de l'entre-deuxRituelsfunéraires des migrants Manjak en France, Archives de sciences sociales des religions, 131-132 Juillet - Décembre 2005, http://assr.revues.org/3256

I movimenti migratori sempre più frequenti propongono continui interrogativi sui luoghi di sepoltura, ma alimentano anche un businnes legato alla cosiddetta “economia delle pompe funebri”. Se da un lato il rimpatrio del malato o della salma è un dato frequente, le nuove generazioni soprattutto quelle provenienti da ambienti urbani, si dimostrano più refrattarie a questi aspetti e sul lungo periodo ci si troverà di fronte a numerosi cambiamenti.
L'osservazione delle nuove dinamiche, che derivano sia dalla massa di persone in movimento sia dalla stabilizzazione degli immigrati, porterà degli sviluppi interessanti da tenere sotto osservazione.

5.4 Il funerale in Senegal

Per capire l'importanza del rimpatrio della salma è necessario ragionare sul rapporto che i senegalesi hanno con la morte, sulle forme che questa assume, sulle ritualità che il defunto, la famiglia e l'intera comunità seguono: come viene vissuta la morte nella società senegalese e quale ruolo occupano le donne. In Senegal, le diverse etnie si confrontano con altrettanti riti funebri: il fatto che la maggioranza della popolazione senegalese sia di religione musulmana attenua le differenze, che comunque permangono.
Per comodità espositiva prenderemo l'esempio dei wolof, di cui avevamo precedentemente discusso nell’ambito del matrimonio e della poligamia, che ci permette di analizzare le dinamiche che sottendono alle relazioni con la morte.

5.4.1 La morte chez les Wolof

Ecoute plus souvent[51]
Les choses que les êtres
La voix du feu qui s'entend
entend la voix de l'eau
Ecoute dans le vent
Le buisson en saglots
C'est le souffle des âncetres...
Ceux qui sont morts ne sont jamais partis.
Ils sont dans l'ombre qui s'épaissit.
Les morts ne sont pas sous la terre:
ils sont dans l'arbre qui frémit,
ils sont dans le bois qui gémit,
ils sont dansl'eau qui coule,
ils sont dans l'eau qui dort,
ils sont dans la case,
ils sont dans la foule,
les morts ne sont pas morts.

La morte, nella cosmogonia negro-africana, non è che un passaggio per raggiungere un'altra fase della propria vita: rappresenta una trasformazione, un passaggio, mai la fine. Anche la morte fa parte della vita, non rappresenta una perdita assoluta.

Per noi wolof la morte è un evento naturale che non fa paura, è inserito in un percorso, per cui ognuno di noi sa che prima o poi gli toccherà. Un momento doloroso, è un distacco dalle persone che ami, ma non è una perdita definitiva. Siamo sereni nei confronti suoi confronti [int.n.18 A.K.]

51 Birago, D.1960 Leurres et lueurs, Paris, PrésenceAfricainecité par Léopold-SédarSenghor, 1948: Anthologie de la Nouvelle poésienègre et malgache, Paris, P.U.F., p 114. cit in Ndiaye, L. Parenté et mortchez le Wolof, L'Harmattan, Paris, 2009

La morte non viene rifiutata, scartata, messa a tacere come succede sempre più spesso nella società occidentale, ma viene accettata, assunta dalla comunità che la inserisce nel ciclo continuo della vita.Leggendo il vocabolario tanatologico della popolazione wolof, infatti, ci si ritrova a confrontarsi con un vocabolario di morte che rimanda continuamente alla vita.

Lamine Ndiaye[52] nota come esistano diversi termini per indicare la morte: sono parole che non rimandano mai a una perdita totale, ma sempre a circostanze legate alla vita. *Deelleu* significa ritornare ed è utilizzato per la morte dei neonati (dal giorno della nascita allo svezzamento), *gaañu*, che significa ferirsi, utilizzato per indicare la morte di un giovane, termine che rimanda anche alla ferita subita dalla comunità. *Faatu* significa "è passato", mentre *nopalu*, che viene usato per le persone anziane, significa riposarsi. Per le popolazioni africane la morte si comprende solo al plurale: il solo che possa rendere la complessità e la diversità della morte. Come ricorda Ndiaye, infatti, i wolof distinguono la buona dalla cattiva morte, la bella morte dalla brutta, ma anche la morte fittizia, falsa ecc. [Ndyaie 2009: 67-68]. Al fine della nostra indagine, per individuare le difficoltà legate alla morte in terra d'emigrazione, ci soffermeremo sugli aspetti legati alla "cattiva morte".

Per i wolof, (ma possiamo senza dubbio riferirci e a molte altre popolazioni senegalesi) la morte più temuta è quella sopravvenuta al di fuori della propria terra.

Una donna, infatti, afferma.

Nessuno ti dirà mai che vuole essere seppellito qui, appena uno sa di stare male organizza il ritorno a casa, perché niente può essere peggiore che morire all'estero. Non posso nemmeno immaginarmi di morire qui [int.n.14 R.N.].

Nelle loro preghiere i wolof invocano "Dio ci protegga dalla morte in un Paese straniero". I toucouleurs e i peuhls nei loro proverbi dicono: "Domandiamo a Dio tre cose: di non morire senza eredi, di non morire poveri, di non morire lontano da casa, in modo da essere certi di essere sepolti secondo i nostri riti e di non avere il proprio corpo profanato dai nemici"[53]. Insieme alla morte senza discendenti, la morte all'estero è la peggiore delle morti, perché la mancanza del corpo rende impossibile lo svolgersi

53 Proverbio toucouleur citato da Henri Gaden, in Proverbes et maxims peuhls et toucouleurs, Institutd'ethnologie, Paris, 1931, cit. da Agathe Petit in L'Ultime retour des gens du fleuveSénégal.

dei rituali legati ad essa, lascia la comunità priva della possibilità di riformarsi dopo il lutto e di fatto realizza una rottura definitiva con le proprie origini.

5.4.2 Il rito funebre

Abbiamo già evidenziato come i wolof non vedano nella morte la fine della vita, ma solo il passaggio ad uno stato successivo. Non c'è né il timore del nulla, né la paura dell'ignoto: si va in un luogo sì infinito, ma ben definito, il villaggio sotto terra, una prosecuzione del mondo che scorre sopra. Non esiste quindi una rottura fra vita e morte.La comunità che non può disporre del corpo del defunto non riesce a elaborare la morte: le viene a mancare il supporto per il superamento del lutto.
Lamine Ndiaye ripercorre tutta la procedura dal momento del decesso al trasporto alla Moschea. “Le grida e i lamenti delle donne sono il primo segnale del decesso” [Ndiaye 2009: 170]. I vicini sono i primi a cercare di aiutare la famiglia colpita dall'evento. Tutti coloro che hanno una relazione con il defunto si dirigono verso la casa che ha subito il lutto. Se il defunto aveva dei figli il maggiore è incaricato di dirigere i funerali. La o le vedove si raccolgono in un luogo, dove i visitatori vengono a rivolgere le proprie condoglianze: le lacrime e le grida delle donne, che sono loro prerogativa, fanno da sottofondo all'evento.
Nonostante molti testi sulla morte si riferiscano al pianto come forma rituale, secondo le donne intervistate non si tratterebbe di lamenti rituali, ma solo di forme personali di esternazione del dolore.
Dietro questa posizione c'è molto probabilmente un riflesso religioso che tende a nascondere forme esterne e pubbliche di dolore e dunque vi è una certa difficoltà a capire le sopravvivenze tradizionali e le “intromissioni” religiose. Da questo punto di vista si possono leggere delle dinamiche simili, seppur con le dovute differenze, occorse alle comunità precristiane influenzate dal cristianesimo. Il cristianesimo, infatti, si è sempre scontrato con i riti preesistenti la sua comparsa o combattendoli o fagocitandoli. Così per esempio il lamento funebre, il saper piangere davanti alla morte è stato “osteggiato dal cristianesimo non tanto nei suoi eccessi parossistici, ma proprio sul terreno religioso e in quanto costume pagano antitetico all'ideologia cristiana della morte [De Martino 1983: 10].

Una volta constatato il decesso si eseguono nei confronti del morto alcuni obblighi che si possono riassumere in tre parole: sàng, saang, suul (lavare, seppellire, interrare).
Il lavaggio del corpo è descritto nella Sunna, ma mi viene spiegato in una delle interviste.

Questo tipo di lavaggio è obbligatorio non solo per i morti, ma anche in altri tre casi: per le donne quando finiscono il ciclo, dopo il parto e per tutti alla fine di ogni rapporto sessuale. E' condizione indispensabile per poter fare la preghiera. Il lavaggio del morto, soprattutto se giovane, è affidato di preferenza al padre se è maschio e alla madre se è donna, in alternativa può essere eseguito da fratelli o sorelle, ma è necessario che vi sia un'identità sessuale, tranne nel caso di moglie e marito.[54] *Chiunque può, se se la sente e se conosce la procedura, eseguire il lavaggio del morto, altrimenti il compito è affidato all'Imam. Ogni lavaggio deve essere preceduto da questa formula: "comincio questo lavaggio nel nome di Dio". E' una formula fondamentale altrimenti il lavaggio non ha "efficacia". Una volta espressa la formula, è necessario lavare le mani fino ai polsi per tre volte. La prima cosa ad essere lavata è il sesso che deve restare sempre coperto e non dev'essere più toccato, altrimenti il lavaggio perde la propria funzione[int.n.20 B.S.].*

Segue poi una procedura molto dettagliata che concerne tutte la parti del corpo e che si conclude con il lavaggio dei piedi procedendo sempre, come per il resto del corpo, da destra verso sinistra[55]. Nel caso di morte all'estero, il lavaggio viene eseguito prima della partenza della salma.

Una volta che il corpo è stato preparato viene avvolto in sette metri di tessuto bianco di cotone e viene esposto davanti all'Imam e alla gente arrivata per celebrare la sua morte" [Int. n.2 A.D].

In seguito, il corpo viene trasportato dagli uomini su una lettiga, se il cimitero è vicino, altrimenti, se il corpo dev'essere trasportato lontano, si utilizza una bara e viene trasportato con un mezzo. Secondo il dettato islamico, le donne non possono recarsi al cimitero e aspettano a casa il ritorno di coloro che si sono recati alla Moschea e a seppellire il morto.

In realtà, anche in questo caso, ci sono due interpretazioni. Maometto aveva detto che le donne non dovevano entrare nei cimiteri quando si seppellivano i morti, perché erano fragili, deboli e non voleva

54 Anche nel casoin cui si tratti di bambini, a lavare possono essere indifferentemente la madre o il padre.

55 Si comincia dal mignolo del piede destro e termini con il mignolo del piede sinistro.

che in cimitero ci fossero pianti e urla di disperazione. In seguito si disse che le donne dopo la sepoltura potevano recarsi a pregare. Quindi ci sono due scuole di pensiero: la prima è quella per cui viene vietata in ogni caso la presenza di donne in cimitero, l'altra invece limita il divieto al momento della sepoltura. In Senegal seguiamo la seconda "scuola di pensiero[int.n.13 A.K.].

Con la sepoltura i wolof interrano anche la morte: il defunto entra definitivamente nel mondo dei ricordi. Grazie alla mediazione della terra, il morto non tormenta più la coscienza collettiva perché raggiunge il mondo degli antenati, ristabilendo in questo modo ordine sociale. Si capisce quindi la grande importanza che riveste per i wolof la sepoltura e l'impossibilità di poter chiudere un lutto se non alla presenza del proprio morto. Per questo la morte all'estero fa paura e rende il rimpatrio della salma è un dovere. Avvenuta la sepoltura, il corteo lascia il cimitero e si dirige verso la casa, in cui è avvenuto il decesso per dare inizio ai rituali utili ad esorcizzare la morte, a negare la perdita totale, affermando sempre la preminenza della vita sulla morte.
Nella casa del defunto le donne, anche del vicinato, preparano da mangiare per gli uomini di ritorno dal funerale: è al loro ritorno che la morte si compie definitivamente per le donne. Scrive, infatti, Ndiaye [2009:218] "Le donne e i bambini, finché la salma non è sotterrata, possono ancora permettersi di non credere veramente alla fine della vita del proprio caro. Dal momento in cui gli uomini tornano dal cimitero, la verità del decesso si impone e le grida e i lamenti riprendono immediatamente".
Le ritualità che seguono il momento della morte sono fondamentali all'interno della comunità: servono a ristabilire l'ordine, riassorbire l'angoscia, ad affermare la potenza della vita sulla morte e a reinserire il morto nel ciclo continuo della vita. Attraverso questi riti la comunità riesce ad uscire dall'angoscia in cui è precipitata: le condoglianze, le elemosine, le ricorrenze del terzo e ottavo giorno dalla morte, sono tutti mezzi utilizzati per il superamento del lutto.

Le spese per i funerali hanno costi molto elevati, dal momento che la famiglia del defunto deve ospitare nella propria casa anche per due settimane parenti, amici e conoscenti. Di fatto c'è una tendenza a fare funerali meno dispendiosi, ma la pratica generale è lontana da economizzare l'evento. I funerali non sono una festa è un momento di dolore. E' proprio previsto che la famiglia debba dare ospitalità a chi viene a offrire il conforto e a porgere le condoglianze. L'islam lo raccomanda. E' vero che c'è giro di soldi, dicono per esempio che se è morto il marito, la moglie deve dare vestiti alla cognata. Riti che non c'entrano niente con quello che raccomanda l'islam. I funerali è vero sono molto dispendiosi, perché la gente arriva e si ferma in casa tua per diversi giorni, anche due settimane. Ti portano soldi, anche perché sanno che sei rimasto solo o sola e quindi ti portano un aiuto, ma con tutti i giorni che si

fermano spendi tutto per dare loro ospitalità. Comunque ormai vedo che più di qualcuno fa solo il primo giorno e poi manda via gli ospiti; secondo me è più corretto, perché il primo giorno è veramente il giorno del dolore, ma poi dal terzo giorno ci si dimentica che si è a un funerale e la gente comincia a chiacchierare a parlare di vestiti, di gioielli, per questo diventa quasi una festa [int. n.5. A.B.].

Anche questi momenti si caratterizzano, come già avevamo avuto modo di vedere in altri riti di passaggio, con una forte circolarità e ridistribuzione e la compenetrazione degli aspetti economico-rituali. In questo caso, le collette per la vedova, l'ospitalità a parenti e amici, il denaro inviato dai parenti all'estero, si possono leggere come modelli di reciprocità comunemente accettati. La morte è anche il momento per ristabilire le alleanze e i rapporti di parentela. Il giorno della sepoltura e i giorni seguenti servono anche a questo scopo: dietro l'aspetto di consumo e di spreco (molto criticato dagli immigrati che come avevamo già visto comunque non si astengono mai dall'inviare denaro per i funerali) si possono leggere in filigrana le dinamiche strutturali della comunità e dei suoi rapporti di parentela che qui vengono ristabiliti e rinforzati. L'invio di denaro da parte degli immigrati rientra nelle maglie dei rapporti e delle relazioni non solo interpersonali ma, in molti casi interfamiliari. La sola presenza che l'immigrato può avere è quella che gli viene data attraverso il simbolo economico.

5.5 L'aspetto transnazionale del rimpatrio della salma: l'economia del dolore

Gran parte della vita dell'immigrato si realizza in una dimensione transnazionale nel continuo contatto con il Paese d'origine, che avviene attraverso i mezzi di comunicazione, che sia il telefono, gli sms, internet, la televisione, ma soprattutto come avevamo visto attraverso l'invio periodico di denaro. Per quanto l'immigrazione comporti una morte simbolica, nella realtà tutta la vita dell'immigrato si dispiega nel mantenimento dei contatti, agevolati sempre più dallo sviluppo dei mezzi di comunicazione, in cui anche la morte s'iscrive nel contesto di globalizzazione e mondializzazione. Come rileva Chaib, i rapporti che esistono fra l'immigrato e la comunità d'origine riposano essenzialmente su una base economica. L'invio periodico delle rimesse dimostra, infatti, quanto siano vive le relazioni con il Paese d'origine. L'immigrato è quasi l'unico interlocutore economico della propria famiglia, il suo mezzo di sostentamento e la sua morte ha ripercussioni drammatiche. "Il ritorno per la sepoltura nel Paese d'origine è un legame sociale totale. Non rappresenta solamente

un'appartenenza a un'area culturale. Il legame sociale creato dal rimpatrio della salma costituisce il fallimento dell'economia migratoria [Chaib 2002: 115].

La morte nella migrazione avviene fra saperi, culture e religioni differenti. Ci si trova di fronte a modi diversi di leggere la morte, a pratiche religiose divergenti, a collette transnazionali per il rimpatrio della salma o per il funerale, alle rivendicazioni sul corpo, ai beni, alle questioni ereditarie; ci si confronta con doppi riti funebri, doppie preghiere, ma anche con l'integrazione, con gli amici fatti sul posto, con i colleghi di lavoro, con i padroni di casa, con il mondo che circolava intorno. Allora la morte dell'immigrato non è più solo una questione familiare o etnica, si deve leggere e capire nella sua dimensione transnazionale.

La circolazione dei corpi entra a far parte di un'economia della morte e comporta tutta una serie di indotti e riflessi economici: i suoi beni, i suoi effetti personali seguono la salma e rappresentano l'ultima appendice economica, dopo il "fallimento migratorio". Ma la circolazione stessa del morto ha fatto si che negli anni in Paesi come la Francia nascessero imprese di pompe funebri "etniche" specializzate nel trasporto delle salme nel Paese d'origine, in particolare nel Maghreb. L'impulso di queste imprese implica il passaggio da un'economia sacra della morte musulmana a un'economia profana di questa morte, "in cui l'etica del giusto prezzo dei funerali è un tentativo socio economico tra un'offerta e una domanda"[Aggoun 2003:]. In Italia stanno nascendo specializzazioni "etniche o nazionali" per il rimpatrio, ma sono rare e spesso legate ad agenzie di pompe funebri del posto.Per quanto riguarda il caso di studio, esistono alcune associazioni soprattutto religiose o etniche come L'AFI[56]o l'Associazione Cristiani del Senegal, che ha diverse sedi regionali (quella per il Fvg è a Conegliano, dove il numero di cristiani senegalesi è più numeroso), che hanno fra gli scopi quello di assistenza nella malattia e sostegno in caso di morte. L'adesione a una delle associazioni dei senegalesi, frequentemente religiose o etniche, è importante assicurarsi il ritorno proprio o dei propri figli, ma non indispensabile.

A sottolineare questo aspetto un'informatrice.

Nessuno di noi pensa che domani potrà morire. Quando sei anziano ti poni le domande su dove passerai la vecchiaia e dove la morte, ma uno spera di invecchiare nel proprio Paese, non sicuramente

56 AFI: Associazione Fulbe d'Italia

qui. Soprattutto se sei giovane non ci pensi. Tempo fa un senegalese è morto in un incidente. Non faceva parte di nessuna associazione e non aveva soldi da parte, ma sua mamma ha chiamato e ha detto, "rivoglio mio figlio qui". Abbiamo provato a dirle che il rimpatrio era molto costoso e che non c'erano soldi, ma lei ha insistito così tanto, era così disperata che alla fine, con una colletta, praticamente casa per casa, tutti abbiamo cercato di dare il nostro aiuto e alla fine siamo riusciti a inviare la salma [int.n.7 B.D.].

Questa solidarietà di fronte a un evento terribile come la morte è una mobilizzazione collettiva a cui nessuno, neppure in difficoltà economiche, sente di sottrarsi: un atto di rispetto verso i morti e un modo di cancellare la paura della fine lontano da casa.
Ci sono delle volte in cui il rimpatrio non può avvenire perché manca totalmente il sostegno della comunità.

Questo può avvenire se uno non fa parte di nessuna associazione, non partecipa ai momenti comuni, se è isolato, come per esempio è successo tempo fa a un senegalese.
Non aveva mai voluto far parte di nessuna associazione, diceva che non gli interessava, che non aveva niente da spartire con gli altri né tanto meno con le associazioni. Poi il figlio di poche settimane e morto e loro volevano spedire il corpo in Senegal, ma tutti si sono rifiutati di aiutarlo visto che aveva sempre disdegnato ogni rapporto con la comunità senegalese. Se non avesse così tanto rifiutato il contatto con la comunità, probabilmente sarebbero riusciti a trovare i soldi per il rimpatrio del figlioletto[int.11 M.K].

Ritorna il fatto comunitario. L'immigrato che non crea e non entra in un legame comunitario viene escluso e, anche davanti a un evento tragico, la comunità non se ne fa carico.

5.6 Etnografia di una morte

Durante lo svolgimento dello studio, il marito di una delle mie informatrici è deceduto. Quando è morto sono andata a trovare la moglie, che ormai frequentavo da diverso tempo. Quando sono arrivata alcune donne presenti mi hanno fatto accomodare e sono andate a chiamare la vedova che era in camera per la preghiera. Come in ogni occasione di domesticità senegalese, la televisione era accesa. Le donne stavano preparando da mangiare per le persone che sarebbero passate in visita. La situazione era abbastanza contraddittoria con i bambini che guardavano la televisione, B. che era in camera e questo gruppo di donne che mentre preparava da mangiare rideva e si

raccontava storie. La rete di donne che si forma in occasione della morte del marito è immediata: la vedova è lasciata nella sua camera e tutte le incombenze, che siano la gestione degli ospiti, i figli, la scuola, il cibo sono assorbite dalle altre donne che alternandosi non la lasciano mai sola. Un cerchio che si stringe intorno e sorregge la situazione. A metà mattinata è cominciato un via vai di persone. La strada era completamente occupata da senegalesi che aspettavano di entrare, che parlavano, che pregavano. La forma solidale e comunitaria dell'evento funerario ha lo scopo di sorreggere la vedova e condividerne il dolore. Alla rappresentazione pubblica della morte, alla presenza di decine di senegalesi arrivati da diverse parti della regione per pregare e condividere, fa da contraltare l'atteggiamento privatistico verso la morte dei condomini dello stabile, in cui M. si occupava del portierato. Ho visto diverse persone lasciare lettere, astenersi dal suonare per porgere le condoglianze e comunque mantenere quel pudore ormai così radicato nei confronti della morte.

Io non riesco non so cosa dire in questi casi, ho lasciato un biglietto di condoglianze per la signora, ma non me la sento di suonare [una delle condomine].

Quando chiedo a qualche condomino di partecipare a una colletta per la vedova o per il rimpatrio della salma qualcuno accetta ma, in altri casi la risposta mi lascia stupita.

Loro si aiutano per queste cose non hanno bisogno e poi noi le lasciamo l'uso della casa fino a fine ottobre (era giugno) facciamo già il nostro dovere di solidarietà (che in realtà è previsto dal contratto)

Il vincolo di reciprocità emerge anche in questo caso, attivando una rete solidale che nel giro di pochi giorni raccoglie la somma per il rimpatrio. Partecipano senegalesi residenti in diverse parti d'Italia e anche dall'Europa. Una colletta transnazionale che ha permesso alla moglie e figli di accompagnare il feretro e di poter inviare la salma. Il vincolo di reciprocità che viene anche in questo caso riaffermato permette al singolo, in qualsiasi luogo si trovi, di poter aver assicurato il ritorno in Patria.

Come spesso accade, la morte dell'uomo rappresenta un momento di passaggio per tutta la famiglia, in particolare se questi rappresenta l'unica fonte di reddito. La donna, infatti, si trova ad affrontare tutta una serie di problemi oggettivi, aggravati dalla realtà migratoria, che dalla morte derivano. Senza il supporto della famiglia e, spesso, senza un lavoro, la famiglia del defunto passa da una condizione di tranquillità economica a una situazione di grave disagio. Viene messa in discussione anche la permanenza nel territorio d'emigrazione aggravata dalla presenza dei figli in età scolare. Le donne,

anche giovani, che si ritrovano vedove con dei figli che frequentano le scuole medie o superiori, inseriti e avviati in un percorso formativo, si trovano di fronte alla scelta di rientrare nella terra d'origine o continuare l'esperienza migratoria. Entrambe le soluzioni rischiano di avere conseguenze non indifferenti sulla vita della famiglia, anche perché il ritorno nella terra d'origine è spesso complesso, privo di garanzie e non supportato dalla famiglia. La trasformazione da migrante ricongiunta a migrante autonoma può generare grandi difficoltà, in particolare per le donne inoccupate e che tendenzialmente si occupavano della gestione domestica. Il risultato è quello di precipitare in una condizione di grave disagio socio economico, collegato spesso a forme depressive. Quando poi alla perdita del marito, del sostentamento economico, si aggiunge la perdita dell'alloggio, allora la situazione diventa drammatica.
Si modifica anche il rapporto con l'esterno, perché la donna diventa d'improvviso la capofamiglia a cui tutti si riferiranno per le questioni inerenti la gestione familiare. Quindi la morte dell'uomo nel contesto migratorio rischia di creare una grossa frattura economica per la famiglia, che rischia a che di perdere l'alloggio, e soprattutto trasforma la donna che si trova costretta in un nuovo ruolo. Per le donne occupate o che comunque hanno vissuto situazioni di autonomia, questo cambiamento non stravolge l'esistenza, ma per le donne andate spose molto giovani, che sono sempre rimaste in un ambiente domestico, la morte rappresenta lo stravolgimento della vita precedente.

5.7 Il ritorno

Per il rimpatrio di una salma si devono seguire determinate procedure sia religiose che pratiche.

Secondo la religione musulmana il corpo dovrebbe essere seppellito entro le 24 ore, ma se muore qui e dev'essere rimpatriato allora è importante pregarlo nelle 24 ore successive alla morte[int. n.13 A.K.].

Mentre in Italia si procede all'adempimento delle pratiche e viene eventualmente disposto l'accertamento delle cause del decesso, in Senegal, la famiglia del defunto aspetta la salma. Durante questo periodo, familiari e amici arrivano a casa dei genitori o della moglie (o del marito) e aspettano l'arrivo della salma per procedere alla sepoltura: visti i tempi abbastanza lunghi per il rimpatrio accade che la famiglia debba

ospitare per diversi giorni decine di persone in attesa. Una volta stabilito che la salma debba essere rimpatriata, se il defunto non aveva mezzi per il rimpatrio, come abbiamo detto in precedenza, incomincia una colletta fra i senegalesi sia in regione che fuori regione (a volte anche all'estero) per raggiungere la somma richiesta.
Il rimpatrio della salma ha dei costi molto elevati: per il trasporto e l'agenzia di pompe funebri si aggira intorno a una cifra che varia dai 4.500,00 ai 5.700,00 euro.

"Abbiamo curato il funerale di diversi immigrati – spiega un addetto di un'agenzia di pompe funebri[57]*- e le posso dire che molti scelgono di essere rimpatriati. Abbiamo avuto qualche caso di persone residenti da molto tempo in Friuli che sono state seppellite qui, ma dipende dalle comunità. Solo negli ultimi due mesi ho richiesto una decina di passaporti mortuari".*

La procedura per il rimpatrio è abbastanza complessa: è necessario inviare le carte, fra cui il passaporto e la dichiarazione di morte all'ambasciata la quale, una volta accertate le generalità del defunto e attestato che non vi siano pericoli sanitari, dispone il nulla-osta per il rimpatrio della salma. Successivamente vengono richieste le autorizzazioni alla Prefettura e a quel punto è possibile procedere alla spedizione della salma.

"La salma" continua l'addetto "viene imbarcata su un cargo e viaggia di notte. A seconda della destinazione, se la persona è morta in Friuli, partirà o da Ronchi dei Legionari o, come nel caso dei senegalesi, da Venezia. Il costo del viaggio dipende dal peso e naturalmente dalla destinazione: nel caso del Senegal si aggira intorno ai 2.000,00 euro".

Una volta giunta la bara a Dakar viene trasportata fino alla moschea in cui verrà celebrato il rito funebre dopodiché si procederà all'apertura della bara, alla preghiera e alla sepoltura.

5.8 Le espressioni della morte

I morti non parlano, sono i vivi che possono parlare e raccontare dei morti, sono i vivi che decidono per i morti. La morte è presente in maniera costante nella vita dell'immigrato sia perché la migrazione ha già prodotto una morte simbolica sia perché

57 L'agenzia di pompe funebri ha curato di recente il trasporto della salma di un giovane senegalese.

vi è un continuo interrogarsi su se stessi, sul proprio futuro e sulla propria famiglia rimasta nel luogo d'origine. La cosa che spaventa di più le donne intervistate non è la propria morte che difficilmente immaginano in terra d'emigrazione. Non si accetta la morte in terra straniera perché la propria vita ruota intorno all'idea del ritorno, l'unità costitutiva del mito di quasi ogni immigrato [Chaib 2009]. Pensare alla propria morte lontano dalla propria terra equivarrebbe a pensare che un ritorno da vivo non ci sarà mai, quindi che il mito fondante la propria migrazione è spezzato. Anche se la decisione di emigrare è stata una scelta autonoma, non dipendente dalla decisione del marito, emerge l'idea che la loro permanenza in Italia sia come una "pausa" nella propria vita. Nelle interviste, quando si è affrontato il tema della morte, dopo alcune riflessioni sulla propria, sulla sepoltura, sui cimiteri islamici, le donne hanno indirizzato il discorso sui propri genitori che stanno invecchiando e sulla loro impossibilità di assisterli, di star loro vicini.

Dobbiamo vivere tutta la vita così, spezzati in due. Qui ci sono i nostri figli piccoli che hanno bisogno di noi, là invece i nostri genitori che stanno invecchiando e che moriranno. Se domani mi chiamano io prendo e mollo tutto e vado da loro [int.n.15 R.S.].

Da noi si dice che un immigrato torna solo con i piedi davanti, ma io non accetto questa cosa, appena i figli hanno 18 anni, torno a casa, spero solo non sia troppo tardi, spero che la mia famiglia ci sia ancora [int.n. 4 Y.K.].

E' dura, perché se è vero che hai la famiglia qua è vero anche che ce l'hai là. Là hai i tuoi genitori che stanno invecchiando e io non voglio vederli morire stando qua. Sei sempre impotente davanti alla morte, ma questa è una condanna per tutte noi"[int.12 F.B.].

Un'altra informatrice mi ha raccontato in un'intervista cosa significasse per lei lo squillo del telefono.

Vedi io vivo qui lontano da casa mia e maledico sempre il giorno in cui sono partita, non pensavo fosse così. Quando mio marito mi ha detto voglio che tu venga con me ero felice. L'Italia, l'Europa era il sogno di tutte e di tutti i giovani venire qui. Poi arrivi e ti accorgi che non è come pensavi, ma dici è solo l'inizio poi tutto si aggiusta. Pensi se non mi trovo torno in Senegal e invece nasce il primo figlio ed è più difficile.Non sono riuscita a tenere il lavoro, mi dicevano fai il corso d'italiano, ma non so io non mi trovo. Vivo qui e intanto i miei genitori invecchiano, le mie sorelle e i miei fratelli anche, tutta la loro vita scorre e io sono qui. A ogni telefonata penso che sarà qualcuno che mi dirà che mia mamma o mia papà sono morti. Io vivo aspettando queste telefonate, la vita là scorre e io mi sento ferma. Ma

adesso ci sono loro (i figli), c'è mio marito, come posso fare?" L'altro giorno hanno telefonato dal Senegal hanno detto che la mamma del fratello di mio marito che vive anche lui qui, è morta. E' morta d'improvviso e non ha potuto nemmeno abbracciare suo figlio che era qui disperato, l'abbiamo aiutato a preparare la roba ed è partito. Noi viviamo così aspettando la morte degli altri o forse aspettando di morire noi per tornare a casa[Int. n.3 N.B.].

Queste donne osservano la vita di chi non è partito, la guardano attraverso i grandi schermi televisivi sempre accesi sul Senegal, l'ascoltano al telefono o la leggono su internet: vedono la vita degli altri scorrere e terminare, mentre la propria, affondata nella terra d'emigrazione, rischia di trasformarsi in un esistere sospeso. L'attività di mediazione che svolgono

Se la morte chiude il cerchio personale, in realtà riattiva quello comunitario che ricerca nuove forme di reciprocità per mantenere connesse le realtà diasporiche e la terra d'origine. In tutto questo la donna migrante.

In realtà se sono vere le affermazioni fatte fin d'ora è vero anche che le donne senegalesi sono il nuovo centro delle dinamiche migratorie e hanno capacità associative, imprenditoriali e relazionali che riconfigurano sia l'aspetto delle migrazioni sia la società senegalese. Molte fra loro cercano di prepararsi un ritorno sostenibile, altre hanno un lavoro che le soddisfa, altre ancora hanno relazioni, amicizie e legami con il territorio.

Anche per quanto riguarda la morte che appare come il momento di chiusura del cerchio, si attivano al contrario molteplici meccanismi di reciprocità, che mostrano sempre più il loro carattere transnazionale. I migranti rielaborano così nuovi meccanismi di reciprocità anche in vista della chiusura definitiva del loro percorso.

CONCLUSIONI

Gli ultimi due decenni sono stati caratterizzati da alcuni fenomeni inediti nel panorama della storia delle migrazioni che propongono nuove riflessioni e interrogativi. Si tratta di trasformazioni che coinvolgono non solo le donne migranti come attrici protagoniste, ma anche i loro ambiti sociali, familiari e relazionali.

Molti autori[58] concordano sul fatto che i processi migratori non debbano essere più considerati come un fattore estrinseco di mutamento, bensì come un elemento interconnesso ad altri processi sociali in una relazione di reciproca influenza. Anche la migrazione femminile, deve dunque essere letta alla luce di diversi fenomeni e scenari che caratterizzano la società contemporanea.

Se da un lato, infatti, la migrazione femminile è sempre esistita, sebbene marginalizzata dagli studi, è altrettanto vero che oggi assistiamo a una vera e propria femminilizzazione della migrazione che ormai ha raggiunto e in molti casi superato la migrazione maschile.

I tratti caratteristici di questa migrazione femminile la configurano sempre più come autonoma, anche se il ricongiungimento rimane una modalità d'emigrazione importante, in particolare in alcune aree di provenienza che incidono sulla tipologia di percorso intrapreso.

Ci troviamo di fronte a due modelli migratori femminili che possiedono caratteristiche comuni. Le migrazioni femminili tramite ricongiungimento sono spesso indicate, anche erroneamente, come passive perché non considerano il peso e il ruolo che le donne hanno nella decisione migratoria. Le interviste hanno dimostrato che il ruolo delle donne nella gestione della migrazione familiare è tutt'altro che secondario o marginale e che spesso la migrazione dell'uomo è solo di tipo funzionale-organizzativo all'interno di un progetto di migrazione familiare.

Il secondo tipo di migrazione è quello di migranti autonome che affrontano da sole percorsi e traiettorie, rinegoziando completamente il loro ruolo all'interno della famiglia, e diventando spesso il cardine di una nuova catena migratoria.

58 Si veda fra gli altri Massey et al. Massey D.S. (2002), «La ricerca sulle migrazioni nel XXI secolo», in A. Colombo e G. Sciortino (a cura di), *Stranieri in Italia. Assimilati ed esclusi*, Il Mulino, Bologna, pp. 25-49. et Massey D.S., Arango J., Koucouci A., Pellegrino A. e Taylor, J.E. (1998), *Worlds in Motion*: *Understanding International Migration at the End of the Millennium*, Oxford University Press, Oxford. (1998) e Massey (2002).

Le migrazioni femminili sembrano trascendere il modello classico che ha dominato la scena migratoria per aprirsi in modo multidirezionale.

Abbandonati gli schemi conosciuti della migrazione maschile caratterizzata da determinati rapporti socio economici con la terra d'origine, ci si trova oggi di fronte a uno scenario inedito, che non solo assegna alle donne un ruolo di primo piano ma, soprattutto, rimette in discussione le basi della vecchia e ormai sorpassata concezione migratoria e degli schemi su cui essa si basava.

Come nota Ambrosini [2005], una spiegazione efficace delle cause dell'immigrazione femminile, va ricercata nel complesso intreccio tra fattori soggettivi (socio-demografici, motivazionali, scelte e condizionamenti individuali e familiari), contestuali (economici, politici, culturali e del mercato del lavoro) e relazionali (network tra migranti potenziali migranti e network istituzionali).

Nello specifico, la migrazione senegalese, almeno in Italia, si configura come una migrazione principalmente maschile, wolof e fortemente legata alla confraternita mouride. Le donne rappresentano solo il 20% degli immigrati senegalesi in Italia. Ciononostante, il numero di donne emigrate, negli ultimi dieci anni, è triplicato. Le donne emigrano solitamente all'interno di un percorso migratorio già definito, principalmente tramite il ricongiungimento familiare o comunque utilizzando e sostenendosi su reti parentali o comunitarie. In linea generale, possiamo affermare di trovarci di fronte a una migrazione non casuale, ma inserita in un progetto con margini di sicurezza iniziali, soprattutto se confrontata ad altri tipi di migrazione (anche femminile).

All'interno di questo quadro si è cercato quindi di cogliere le peculiarità della migrazione femminile, utilizzando come chiave interpretativa i *networks* che esse utilizzano per tessere relazioni sociali ed economiche.

Nell'analisi di queste reti che si caratterizzano come circolari e redistributive, si è evidenziata la compenetrazione fra aspetto economico e sociale, quello che Polany [1980] definiva con il termine *embedded*: l'aspetto economico che si integra con quello sociale.

Le donne utilizzano una varietà di campi informali mantenendo e riattando forme e strategie importanti nella creazione di quel tessuto connettivo che utilizzano nella loro quotidianità.

Lo studio, utilizzando un approccio transnazionale, ha cercato di focalizzare l'attenzione sulle dinamiche aperte dalla migrazione femminile (senegalese),

riflettendo sui meccanismi di reciprocità, sulle reti redistributive e sui cambiamenti e le riconfigurazioni che li attraversano. Se, infatti, la reciprocità, il ricorso alle reti e i processi di redistribuzione dominano pressoché ogni aspetto della vita della donna migrante, non possono essere letti in maniera statica, ma vanno interpretati in modo dinamico. Sono aspetti costantemente rimessi in discussione, reinterpretati e adattati utilizzando nuovi schemi e nuove connessioni.

La reciprocità dunque non è più solo il vincolo rassicurante comunitario, il tessuto che connette, ma si trasforma in un nuovo sistema di riferimento che riafferma le logiche ma, nello stesso tempo, le mette in discussione, le riformula. Le forme di transazione economica, di cui abbiamo ampiamente dato conto all'interno del lavoro, si basano su sistemi di reciprocità che non sono immobili, ma cambiano e si ricontestualizzano.

Ci si trova da un lato in una dimensione in cui le connessioni con il sistema delle reti e dei legami attiva meccanismi di reciprocità e di redistribuzione che sostengono le donne nel loro processo migratorio. Dall'altra, la dinamicità dei meccanismi che le migrazioni, il transnazionalismo dei rapporti e tutte le pressioni e le pulsioni interne ed esterne determinano, ci portano a rileggere e riadattare in modo inedito e innovativo gli stessi meccanismi definendo nuovi spazi di configurazione.

Lo studio da un lato ha confermato le forti interconnessioni e la dimensione transnazionale della migrazione senegalese, dall'altro ha cercato di focalizzare l'attenzione sull'approccio femminile legato alla sfera delle relazioni socio-economiche. Vengono confermati diversi dati presenti nella bibliografia utilizzata, fra cui l'importanza delle reti nella realizzazione del progetto migratorio e di come queste reti possano essere attivate in modo più o meno intenso. Dall'altro si è confermata l'importanza delle forme di finanza alternativa, micro credito, gestione informale dell'economia, spostando lo sguardo sulla dimensione transnazionale e femminile.

E' emersa dunque una fittissima rete di legami che pone la donna come nodo relazionale e di mantenimento fra le diverse realtà multisituate. Le donne migranti rappresentano il filo conduttore che lega le parti e la transnazionalità [Riccio 2007] che esse pongono in essere da un lato conferma le dinamiche maschili, ma nello stesso tempo pone forti elementi di innovazione.

Un filone emerso, in particolare nel periodo trascorso a Parigi, riguarda le relazioni transanzionali e le diverse pratiche redistributive che le ragazze delle seconde o terze generazioni mettono in atto, su cui si aprono scenari interessanti su cui indagare.

La transanazionalità delle relazioni redistributive e la loro flessibilità è confermata anche dalle interviste realizzate in luoghi molto diversi, come quello friulano, quello parigino e quello spagnolo con cui si sono intrattenuti per lo più scambi "epistolari".
Si entra in questo modo nel quadro specifico degli ambiti relazionali, fra cui emergono i temi delle rimesse, delle *tontines* e dei commerci, che nel loro svolgersi in forma dinamica, transnazionale e multilocale rappresentano tre esempi di mantenimento delle strutture di reciprocità ma, nello stesso tempo, pongono numerose questioni sul loro svolgersi.
Le rimesse femminili, come abbiamo già sottolineato, sono raramente prese in considerazione dagli studi, ma ugualmente riempiono spazi sociali, mantengono relazioni fondamentali e forniscono un apporto economico non trascurabile, spesso rimettendo in circolo denaro che alimenta e rinsalda nuove e vecchie alleanze e movimenti ridistributivi. Le rimesse aprono un capitolo di relazioni complesse, di posizioni di potere, di incomprensioni: sono un vincolo imprescindibile, un dovere a cui nessuno si sottrae, nonostante le difficoltà. Nello stesso tempo diventano testimoni di nuove configurazioni che escono dal modello unidirezionale, si muovono su più livelli e assumono nuove forme in cui attuarsi. La dimensione di reciprocità delle rimesse è altresì sottolineata dal legame con i circuiti redistributivi cerimoniali e dall'importanza sempre più centrale della donna nella gestione economica.
Il tema delle tontine sono un'altra forma di riaffermazione dei principi e di messa in campo di nuove configurazioni. Rappresentano un reale circolo alternativo all'economia formale, vengono utilizzate dalle donne in modo da renderle efficaci rispetto al contesto in cui sono inserite, mantenendo una circolazione economica che permette loro di tessere relazioni su più fronti. Basandosi su meccanismi redistributivi e di reciprocità e attuandosi non in modo rigido, le *tontines* riescono a calarsi nelle dinamiche locali e transnazionali con estrema flessibilità e dinamicità, attivando e determinando sia forme di risparmio, che generando circoli virtuosi di micro-credito.
Sottraendosi dall'onnipresenza del lavoro riproduttivo e di cura, infatti, le donne senegalesi migranti svolgono nelle loro case, durante gli incontri o le cerimonie o ancora sul lavoro, un sistema commerciale alternativo e così vario da non entrare in concorrenza, riguardando settori molto diversi. L'ambito commerciale, che è uno dei motori dello scambio entra nel circuito delle dinamiche transnazionali e permette alle donne di tessere, mantenere, rivitalizzare contatti e rapporti. Questo, anche utilizzando

i nuovi mezzi di comunicazione e adoperando sempre più spazi virtuali di incontro e comunicazione.

I sistemi di rete, le disposizioni circolari, seppur così forti e così pregnanti nella dimensione femminile e migratoria, non sottraggono le donne da quel senso di solitudine e amarezza che esprimono. In questo caso la località ha il suo peso che investe a più livelli la vita delle donne che rischiano nonostante i circuiti in cui sono inserite di essere escluse.

L'evoluzione delle dinamiche familiari e sociali in Senegal porta le donne a ricoprire nuovi ruoli e a mettere sempre più in discussione i rapporti. Il quadro di riferimento è patriarcale e le donne utilizzano spesso strumenti di resistenza passiva per aggirare la pressione maschile. Nella realtà migratoria, la situazione spesso è aggravata dalla mancanza di una rete parentale di sostegno e di aiuto e le donne si trovano caricate spesso del doppio ruolo domestico ed extradomestico. In questo rientra anche il discorso sul matrimonio poligamico che deve essere letto mettendo in connessione diverse realtà, prima di tutte quella economica. Pesano in questo le aspettative e la situazione economica, l'autonomia lavorativa e l'inquadramento sociale di riferimento; rientra in questo lo scardinamento dei ruoli di genere e una negoziazione continua fra semantica tradizionale dei ruoli e le nuove posizioni che le donne cominciano a ricoprire, delle volte diventando le uniche produttrici di reddito. Il tessuto tradizionale regge ancora e le donne raramente utilizzano forme di resistenza attiva per opporsi alla compressione in un ruolo ormai scardinato. Gli uomini per tentare un invero riassestamento del gioco minacciano spesso di trovare una nuova moglie che sappia riconoscere e garantirgli il ruolo. La fatica ad adattarsi a un cambio di prospettiva coinvolge non solo gli uomini, ma anche le donne che, pur mettendo in pratica modelli di autonomia e indipendenza, restano collegate un certo tipo di vincolo domestico.

Gli aspetti sono molti e complessi e una realtà piccola come quella in Friuli Venezia Giulia non riesce a rispecchiare in maniera esaustiva il quadro generale. Tuttavia può essere considerato un tema che sta subendo una forte evoluzione ed è inserita in una pluralità di processi di cambiamento.

L'ultima nota riguarda la fine della parabola migratoria, che vede attivarsi i networks di riferimento e riporta in primo piano i vincoli di reciprocità nella loro più intensa manifestazione. Anche in questo caso la dimensione transnazionale dell'evento ha delle forti ripercussioni che si manifestano a diverso livelli. La morte nell'emigrazione

investe più piani mette in discussione l'intera comunità. Ogni immigrato e la relativa comunità s'interrogano sul destino dei defunti e cercano di giungere a dei compromessi fra vincoli tradizionali e nuove esigenze.

Quando è l'uomo a mancare, per la donna si apre uno scenario complesso in cui deve muoversi, adottando un nuovo ruolo e diventando l'interlocutrice principale della propria famiglia nei confronti della società d'arrivo. Questa nuova posizione tende a spiazzare le donne, soprattutto quelle che avevano seguito il marito e che si ritrovano a essere migranti autonome. In particolare la presenza di figli restringe gli ambiti delle possibilità e le donne devono trovare in modo anche repentino una nuova collocazione sia lavorativa che, delle volte, abitativa. In definitiva la migrazione femminile si svolge ancora dietro il sipario della migrazione maschile, ma porta con sé un portato di innovazione e di specificità indispensabile nella comprensione delle nuove dinamiche migratorie.

Bibliografia

AA.VV,
1993 *Vieillir et mourir en exil. Immigration maghrébine et vieillissement.* Presses Universitaires de Lyon

ABI-Cespi
2011 *Cittadinanza economica dei migranti e rapporto con le banche italiane,* Bancaria Editrice

Aggoun, A.
2003 *La mort immigrée ou l'âge mûr de l'immigration. Petites entreprises et petits entrepreneurs étrangers*. Préactes ducolloque d'octobre
2006 *Les musulmans face à la mort en France*, Espace éthique-Vuibert.

Aime, M.
2002, *La casa di nessuno. Mercato e mercati in Africa occidentale*, Bollati Boringhieri, Torino
2002, *Introduzione al Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche,* Piccola biblioteca Einaudi, Torino

Allovio, S.
2002 *Culture in transito. Trasformazioni, performance e migrazioni nll'Africa sub-sahariana*, Franco Angeli, Milano.

Altin, R.
2004 *L'identità mediata*, Forum editrice, Udine

Altin, R. Parmeggiani, P.
2008 *L'intervista con la telecamera: giornalismo, documentario e ricerca socio – antropologica*. Lampi di stampa, Milano.

Altin, R. Virgilio, F. (a cura di)
2011 *Ordinarie migrazioni. Educazione alla cittadinanza tra ricerca e azione,* KappaVu.

Ambrosini, M.
Separate e ricongiunte: famiglie migranti transazionali
2001 *La fatica di integrarsi,* Il Mulino, Bologna

Ambrosini, M., Boccagni, P.,
2000 *Un'integrazione precaria. Immigrazione e lavoro a Rimini,* Fara Editore Rimini

Amselle, J.L.
1999 *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove,* Bollati Boringhieri, *Torino.*
2001 *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture,* Bollati Boringhieri, Torino.

Anderson, B.
1996 *Le comunità immaginate*, Manifestolibri, Roma

Antoine, P. Nanitelamio, J.
1995 *Peut-on échapper à la polygamie à Dakar* ? Chronique du CEPED n° 32

Appadurai, A.
2001 *Modernità in polvere*, Biblioteca Meltemi, Roma

Attias-Donfut, C. et Wolf, F.– C.
2005 *Le lieu d'enterrement des personnes nées hors de la France,* Population,/5 Vol.60, p 813-836.DOI: 10.3917/popu.505.0813

Augé, M.
1993 *Non luoghi. Introduzione ad un antropologia della surmodernità*,
Elèuthera, Milano.
1994 *Le sens des autres. Actualité de l'antropologie*, Fayard, Paris.
1995 L*a mort, moi et nous*, Textuel, Paris.

Augé, M. Colleyn, J-P.
2006 *L'antropologia del mondo contemporaneo*, Elèuthera, Milano.

Ba, A.
2008 *Les femmes mourides à New York. Une renégociation de l'identité musulamne en migration*, in Le Sénégal des migrations Karthala, Paris.

Ba, Ch.O.
1988 *Migrations régionales et relations de genre dans la vallée du fleuve*, Africa Development, Vol XXII n°3.4 pag 95-119

Barbier, J.P.
1991 A propos de l'économie informelle, Afrique Contemporaine, n.157.

Barrau, A.
1992 *Socio-économie de la mort*, L'Harmattan, Paris.

Barazzetti, D.
2009 *Donne globali. Le migrazioni femminili fra emancipazione e subordinazione*, in Il lavoro femminile fra vecchie e nuove migrazioni , il caso del Friuli Venezia Giulia a cura di Ariella Verrocchio e Paola Tessitori, Ediesse, Roma.

Barthes R.
1980 *La camera chiara*, Gli struzzi Einaudi, Torino.
1985 *L'ovvio e l'ottuso*, Einaudi, Torino.

Basso, P – Perocco, F.
2003 *Gli immigrati in Europa,* Franco Angeli.

Bauman, Z.
2006 *Modernità liquida*, Laterza, Roma.

Benoit, K. Ferras, S. Gourna-Douath, S.
1998 *Les Tontines en Afrique*. Memoire de maitrise, Toulouse, Université des sciences sociales.

Bianco C.
1994 *Dall'evento al documento, orientamenti etnografici,* CISU, Roma

Bledsoe, C.H.
1980 *Women and Marriage in Kpelle Society*. Stanford, CA: Stanford Press.

BOP Codou,
1995 *Les femmes chef de ménage à Dakar, Afrique et développement*

Bourdieu, P.
1998 *Il dominio maschile,* Feltrinelli, Milano.

Brettell, C.
1986 *Men Who Migrate, Women Who Wait, Population and Historiy in a Portuguese Parish*, Princeton University Press, Princeton.

Brossier, M.
2007 *La crise de l'autorité dans la famille au Sénégal et en France aujourd'hui » Comment penser le décloisonnement des études sur l'Afrique ?* Autrepart, 2007/1 n° 41, p. 99-111. DOI : 10.3917/autr.041.0099

Boulahbel-Villac, Y.
1991 *L'Intégration au féminin des algériennes en France,*Caisse nationale d'allocations familiales, France

Borghi, P.
2005 *Percorsi di integrazione possibili: il ruolo delle strutture religiose tradizionali nel caso della comunità senegalese a Trieste*, tesi di Laurea in storia dell'Africa.

Caillé, A.
1991 *Critica della ragione utilitaria*, Bollati Boringhieri, Torino
1998 *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino.

Campus, A., Mottura, G. e Perrone, L.
1993 *I senegalesi*, in G. Mottura (a cura di), Arcipelago immigrazioni. Caratteristiche e modelli migratori dei lavoratori stranieri in Italia, EDIESSE-IRES CGIL, Roma.

Caritas. Immigrazione.
2008 Nanni, M.P. (a cura di) l'*accesso al sistema bancario e le rimesse*, in Idos, le condizioni di vita e di lavoro degli immigrati nell'area romana, pp 58-66, Roma
2009 *Dossier statistico,* Nuova anterem, Pomezia
2010 *Dossier statistico,* Nuova anterem, edizioni Idos, Pomezia

Castles, S., Miller, M.J.
1998 *The age of migration: Internacional Population Movements in the Modern World,* The Guilford Press, New York.

Ceschi, S.
2003 *Fabbrica e diritto alla vita, Etnografia del lavoro operaio senegalese nella provincia di Bergamo* Tesi dottorato di ricerca, Napoli.
2012 (A cura di) *Movimenti migratori e percorsi di cooperazione*, Carocci, 2012

Ceschi, S – Riccio B.
Transnazionalismo" e "Diaspora". Dalla ricerca sociale alle politiche globali?

CeSPI
2003 *Le rimesse come strumento d'integrazione fra Italia e Africa*, Oim Italia, Roma.
Stati africani e migrazioni. La sfida dell'institution building. Ricerca-azione sulle politiche di alcuni Stati africani verso la diaspora, Lorenzo Coslovi, Angela Zarro, coordinamento di Ferruccio Pastore.

2009 *Bisogni finanziari dei migranti senegalesi in Italia e possibilità di canalizzazione delle rimesse verso le mutuelles in Senegal* Anna Ferro

Chaib, Y.
2002 *L'emigré et la mort, la mort musulmane en France*, Edisud, Aix en Provence.
1996 *Le rapatriement des corps, ou l'éternel retour de l'émigré*, H&M, hors dossier, n°1195, fevrier.
2009 *La morte nell'immigrazione. La sepoltura come riferimento migratorio*, in AUT AUT n°341, gennaio-marzo 2009 pg 66-77.

Chaouite, A.
2000 *Mourir en immigration*, Prévenir, n.38 (Mourir en societé), p. 197-201.

Cissé, F.
2009 *Donne senegalesi e l'empowerment*. In Il lavoro femminile tra vecchie e nuove migrazioni. Il caso del Fvg. Paola Tessitori e Ariella Verrocchio (a cura di) Ediesse, Roma.

Clifford J.
1993 *I frutti puri impazziscono*, Bollati Boringhieri, Torino.
1999 *Strade*, Bollati Boringhieri, Torino.

Clifford J. Marcus, G. E.
1997 *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma.

Colombo, A.
2003 *Razza, genere, classe. Le tre dimensioni del lavoro domestico in Italia*, Polis, vol. 17, n. 2, pp. 317-342.

Copans, J.
1974 *Critques et politiques de l'anthropologie*, Maspero, Paris.

Dal Lago, A.
2004 *Non persone, L'esclusione dei migranti in una società globale,* Saggi Unversale Economica Feltrinelli, Milano.

Déchaud, J.-H.
1997 *Le souvenir de mort. Essai sur le lien de filiation,* Puf, Paris.

Decimo, F.
2005 *Quando emigrano le donne, Percorsi e reti femminili della mobilità transnazionale*, il Mulino, Bologna

De Martino, E.
1983 *Morte e pianto rituale, dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri,Torino.

De Vareilles-Sommières, P.
1993 *La polygamie dans les pays d'Afrique subsharienne anciennement sous administration française,* Revue Europeenne de Migrations Internationales vol.9 n.1

Diaby, C.
1998 *Les marchands ambulants sénégalais en France ou Modou-modou : modes de vie et formes d'organisation du travail*. Mémoire de DEA de Sociologie, Université Jules Vernes de Picardie.

Dial, F. B.
2000 *Promotion sociale et économique après divorce à Dakar*. Université Cheikh Anta Diop, Mémoire de DEA, Département de Sociologie.

Dial, F. B.
2001 *Le divorce, source de promotion pour les femmes ? L'exemple des femmes divorcées de Dakar et Saint-Louis (Sénégal).* Colloque international: Genre, Population et Développement en Afrique. ENSEA-IFORD-INED-UEPA.

Dianka, D.
2007 *La migration internationale feminine individuelle a partir du Senegal vers la France: le cas des Fatou-Fatou*, These doctorat, Reimes Champagne-Ardenne.

Diop Momar Coumba (a cura di)
2008 *Le Sénégal des migrations- Mobilités, identités et sociétés*, Karthala, Paris.
2002 *Le Sénégal contemporain*, Karthala, Paris.

Diouf M.
1998 *Sénégal: les ethnies et la nation*, Les nouvelles Editions Africaines du Sénégal, Dakar.

Diop, A-B.
1985 *La famille Wolof,* Karthala, Paris.
1968 *L'organisation de la famille africaine*, Dakar en Devenir, Présence Aficaine, Paris.

Ehrenreich, B. Hochschild, R.A. (a cura di)
2004 *Tate, colf, badanti*, Feltrinelli, Milano

Fabietti, U.
2004 *Introduzione all'antropologia culturale,* Mondadori Università.
2001 *Storia dell'antropologia,* Zanichelli, Bologna
1995 *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco,* la nuova identità scientifica, Roma.

Fabietti, U. Malighetti, R.- Matera, V.
2000 *Dal tribale al globale* (introduzione all'antropologia), Bruno Mondadori, Editore, Milano

Faccioli, P.
2008 *L'intervista sociologica con foto stimolo, in L'intervista con la telecamera: giornalismo, documentario e ricerca socio-antropologica,* Altin, R. Parmeggiani, P. (a cura di) Lampi di stampa, Milano
2007 *Il ruolo dell'immagine nella ricerca sociologica*, in Altin, Roberta e Parmeggiani, Paolo, Nuove frontiere della rappresentazione digitale, Lampi di stampa, Milano, pp. 41-54.

Faccioli, P., Losacco, G.
2008 *Identità in movimento,* Franco Angeli, Milano.

Faeta, F.
2003 *Strategie dell'occhio*, Franco Angeli, Milano.

Fanon, F.
1996 *Pelle nera maschere bianche, Il nero e l'altro,* Marco Tropea editore, Milano. *Peau noire masques blancs*, édition du Seuil.

Fouquet T.
2008 *Migrations et "glocalisation" dakaroises,* Karthala, Paris.
2007 *Imaginaires migratoires et expériences multiples de l'altérité: une dialectique actuelle du proche et du lointain*, Autrepart 41 pag. 83-97.

Gasparetti F., Hannaford, D.
2009 *Genitorialità a distanza: reciprocità e meigrazione senegalese*, Mondi Migranti 1/2009.

Geertz, C.
1987 *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna
1999 *Mondo globale, mondi locali*, il Mulino, Bologna

Gentili, A.M.
2000 *Il leone e il cacciatore*, Carrocci

Georgiou, M.
2002 *Les diasporas en ligne : une expérience concrète de transnationalisme »*, in Diminescu Dana (dir.), Migrants.com, Hommes et Migrations, n°1240, Paris, Novembre-Décembre p. 9-22.

Gherardi, S. Poggio,B
2007 *Gendertelling in Organizations: Narratives from male-dominated environments*, Liber AB,Stoccolma.

Gilroy P.
2003 *The Black Atlantic*, Meltemi,

Godbout, J.T.
1998 *Il linguaggio del dono*, Bollati Boringhieri, Torino.
1993 *Lo spirito del dono,* Bollati Boringhieri, Torino.

Goffman, E.
197 *Modelli di interazione,* Il Mulino, Bologna.
1969 *La vita quotidiana come rappresentazione,* Il Mulino, Bologna.

González-Ferrer, A. Graus, E. (a cura di)
2012 *Migrantes senegaleses en Francia, Italia y España: primeros resultados de la encuesta MAFE-Senegal en Europa,* Real Insituto Elcano. www.realinstitutoelcano.org/.../ARI8-2012_Go...

Goody, E.N.
1975 *Delegation of Parental Roles in West Africa and the West Indies*. In Goody J. a cura di, *cit*
1973 *Contexts of Kinship: An Essay in the Family Sociology of the Gonja of Northern Ghana*. Cambridege: Cambridrge University Press.

Green, N.L.
2002 *Repenser les migrations*, Presses Universitaires de France, Paris.

Gri, G.P.
2006 *Dare e ricambiare nel Friuli di età moderna,* Circolo Culturale Menocchio, Spilimbergo.

Guignard, T.
Le Sénégal, les Sénégalais et internet : médias et identité , Thèse du doctorat

Sciences de l'Information et de la Communication, Université Charles de Gaulle Lille 3. Ecole doctorale "sciences de l'homme et de la societe".

Gunter, B. e Svennevig, M.
1987 *Behind and in front of the Small Screen: Television's Involvement with Family Life*, John Libbey, London.

Hannerz, U.
2001 *La diversità culturale*, Il Mulino, Bologna.
1998 *La complessità culturale. L'organizzazione sociale del significato*, Il Mulino, Bologna.
1992 *Esplorare la città. Antropologia della vita urbana,* Il Mulino, Bologna.

Hertrich, V. Locoh, T.
1999 *Rapports de genre, formation et dissolution des unions dans les pays en développement*. Liège, UIESP, 46 p. (Gender in population series).

Hertz, R.
1978 *Sulla rappresentazione collettiva della morte con il saggio sulla preminenza della mano destra,* Savelli, Roma.

Kane, A.
2010 *Tontine, caisses de solidarité et banquiers ambulants* – univ, Harmattan, Paris

Kante, S.
1992 *Le secteur informel en Afrique subsaharienne francophone: vers la promotion d'un travail decent*, BIT, Geneva.

Kilani, M.
1994 *Antropologia, una introduzione*, edizioni Dedalo, Bari.

Latouche, S.
1997 *L'altra Africa, tra dono e mercato,* Bollati Boringhieri, Torino

Lesage, A-R.
1963 *La Tontine*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano

Lelart, M.
1991 *Les informalités financières: le phénomèene tontinier*, in Lespes, J.L. Les pratiques juridiques, économiques et sociales informelles, pp 249-267, Puf, Paris.

Lévi-Strauss, C.
1950 Introduction a l'oeuvre de Mauss, in Mauss, Sociologie et Anthropologie, PUF, Paris.

Lulli, F.
2008 *Microfinanza, economia popolare e associazionismo in Africa occidentale. Uno sguardo femminile,* Editori Riuniti, Roma.

Malinowski, B.
1973 (1922) *Gli argonauti del Pacifico occidentale*, Netwon Compton, Roma.

Marazzi A.
1999 *Lo sguardo antropologico,* Carrocci editore, Roma.
2002 *Antropologia della visione*, Carrocci editore, Roma.

Marx, K.
1970 *Il Capitale, 3 voll,* Editori Riuniti, Roma.
1969 *Per la critica dell'economia politica,* Editori Riuniti, Roma.

Mauss, M.
2002 *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche,* Piccola Biblioteca Einaudi, Torino

Meillassoux, C.
1975 *Femmes, greniers et capitaux,* Paris, Maspero

Mezzadra S.
2008 *Cittadini della frontiera e confini della cittadinanza. Per una politica delle migrazioni europee*, "aut aut" 298 pp 135-153

Ministère de l'Économie et des Finances et du Plan (Direction de la Prévision et de la Statistique) ; DHS – Macro International, 1998 : *Enquête démographique et de santé au Sénégal 1997 (EDS III),* Dakar, Calverton.

Miranda, A.
2010 *Travail reproductif et logiques migratoires sexuées*, in Coissée, C. Miranda, A. Ouali, N. Sehili, D. (dir.) in Le genre au coeur des migrations, Editions Petra, Paris.

Moreno Maestro, S.
2008 *Mujeres senegalesas y economía informal en Sevilla. Repercusiones en los roles de género Actas del I Congreso Internacional sobre Género, Trabajo y Economía Informal. Universidad Miguel Hernández. Elche, 27-29 febrero 2008. ISBN: 978-84-96297-85*- Universidad de Sevilla.
2006 *Aquí y allí, vivendo el los dos lados: los senegaleses de Sevilla, una comunidad transnacional,* Junta de Andalucia,consejeria de gobernacion, Sevilla.

Morokvasic, M.
1984 *Bird of passage are also women,* International Migration Review, vol.18, n.4 pp 886-905

Moya, I.
2004 *Démesure, jeu et ironie. Argent et don au feminin à Dakar,* Carin.info

Nicolas,G.
1986 *Don rituel et échange marchand dans une societé sahelienne*, Institut d'Ethnologie, Paris

Ndiaye, al-HaB.,
2000 *La cultura dell'amico che viene da lontano*. Saggio sull'immigrazione senegalese in Italia, L'Harmattan, Torino,

Ndiaye, L.
2009 *Parenté et Mort chez les wolof. Traditions et modernité au Sénégal*, Paris, L'Harmattan

Odden, G.
2010 *Parcours et projets des migrants subsahariens en Espagne*. in Hommes & Migrations n°1286-1287 julliet-octobre, Les migrations subsahariennes pp 98-107
Paris,

Olivier de Sardan, J.P.
1996 *L'économie morale de la corruption en Afrique, Politique africaine, n.63*

Parreñas, R.S.
2004 *Bambini e famiglie transnazionali nella nuova economia globale. Il caso filippino*, in Ehrenreich e Hochschild [45-58].
2001 *Servants of globalization. Women, migration and domestic work*, Stanford University Press, Stanford.

Parmeggiani, P. (a cura di)
2010 *Identità e analisi visuali*. Lampi di stampa. Milano

Pelisser, P.
1980 *Atlas du Sénégal*, Jeune Afrique, Paris.

Petit, A.
2002 *La mort au loin. Les pratiques funéraires des migrants africains en France*, Thèse de doctorat, EHESS, Paris.
2002 *L'ultime retour des gens du fleuve Sénégal*, H&M, n°1236, , Mars-Avril.
2005 *Des funérailles de l'entre-deux Rituels funéraires des migrants Manjak en France*, Archives de sciences sociales des religions, 131-132 Juillet décembre

Pian, A.
2009 *Aux nouvelles frontières de l'Europe. L'aventure incertaine des Sénégalais au Maroc*, La Dispute, Paris.

Piazza, S.
1998 *Scuola, famiglia, comunità: confronto tra culture sinergie locali verso una scuola partecipata e comunitaria*, Tesi di dottorato in scienze pedagogiche e didattiche.

Piga, A.
2000 *Dakar e gli ordini sufi*, Bagatto, Roma.

Piore, M.
1979 *Birds of passage, migrant labor and industrial society*, Cambridge University Press, New York.

Polany, K.,Arensberg, C. Pearson, H. (a cura di)
1979 *Traffici e mercati negli antichi imperi*, Einaudi, Torino

Polany, K.
1980 *Economie primitive, arcaiche e moderne*, Einaudi, Torino

Pugliese, E.
1991 *La portata del fenomeno e il mercato del lavoro*, in Maciotti, M.I, Pugliese, E., *Gli immigrati in Italia*, Laterza, Roma-Bari.

Quimal, C.
1991 *Gens d'ici, gens d'ailleurs, Migration Soninké et transformations villageoise*, Christian Bourgois, Paris.

Riccio, B.
2008 *Les migrants sénégalais en Italie. Resaux, insertion, potentiel de co-développement*, in Le Sénégal des migrations, Karthala, Paris.

2007 *"Toubab" e "vu cumprà". Transnazionalità e rappresentazioni nelle migrazioni senegalesi* in Italia, Cleup.

2001 *Delocalizzazioni temperate. Migrazioni transnazionali, flussi mediatici globali e la persistente rilevanza del contesto locale*, in «Parolechiave», 25.

2000 *Spazi transnazionali: esperienze senegalesi*, in "Afriche e Orienti", n. 3-4.

1998 *Transnazionalismo, un punto di vista dall'Africa occidentale*, in"Confronto: riflessioni sui modelli di sviluppo a. 4, n. 8.

Rudan, P.
2006 *Differenti cittadinanze. Donne migranti, lavoro e welfare*, in Macioti, M. Gioia, V. Persano P. (a cura di) Migrazioni al femminile.

Roulleau-Berger, L.
2010 *Migrer au feminine,* Presses Universitaires de France, Paris

Sakho, P. - Dial, F.B. *Migration clandestine féminine: Etude de cas de Dakar et sa banlieue* Notes d'analyse et de synthèse – Série sur la migration irrégulière module démographique et économique. CARIM-AS 2010/56. (sito internet)

Sayad, A.
2002 *La doppia assenza, dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
1991 *L'immigration et les paradoxes de l'altérité*, De Boeck, Bruxelles.

Salih, R.
2008 *Musulmane rivelate, Donne, islam, modernità*, Carrocci, Roma.
2008 *Mobilità transnazionali e cittadinanza. Per una geografia di genere dei confini* (su internet)

Sahlins, M.
1980 *L'economia dell'età della pietra. Scarsità e abbondanza nelle società primitive*, Bompiani, Milano.
1994 *Cultura e utilità*, Anabasi, Milano.

Sassen, S.
2004 *Città globali e circuiti di sopravvivenza, in* Ehrenreich, B. Hochschild, R.A.

Schnapper, D.
1994 *La Communauté des citoyens, sur l'idée moderne de nation*, Gallimard, Paris.

Serio, N.
2005 *La flessibilità del lavoro femminile in provincia di Udine. Osservatorio sul mercato del lavoro*

Schmidt di Friedberg, O.,
1993 *I Murid nell'emigrazione: una confraternita senegalese tra solidarietà profitto*, in Delle Donne M. Melotti U., Petilli S. - (a cura di), Immigrazione in Europa.
1994 *Islam, solidarietà e lavoro*, I muridi senegalesi in Italia, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.

Scidà, G.
2002 *Sociologia delle migrazioni e della società multietnica*, Franco Angeli, Milano
1994 *Social networks nelle migrazioni senegalesi. Tre itinerari di ricerca*, in Studi Emigrazione XXXI, n.113

Silverstone, R.
2000 *Televisione e vita quotidiana*, Il Mulino, Bologna.

Solinas, P.G. (a cura di)
1995 *Luoghi d'Africa. Forme e pratiche d'identità,* La Nuova Italia Scientifica, Roma.

Sorzio P.
2005 *La ricerca qualitativa in educazione. Problemi e metodi*, Carocci Editore, Roma.

Tarrius, A.
2000 *Les nouveaux Cosmopolites. Mobilités, identités, territoires*, La Tour-d'Aigues, éditions de l'Aube

Tessitori, P.
2009 *Ginger sui tacchi di cristallo.Donne migranti al lavoro* in Verrocchio, A. Tessitori, P. (a cura di) *Il lavoro femminile fra vecchie e nuove migrazioni*,

Thomas, L-V.
1968 *Cinq essais sur la mort africaine*, Université, Dakar.
1978 *Prospective du développement en Afrique Noire, un scénario*: *Le Sénégal*, P.U.F., Paris.
1978 *Mort et Pouvoir*, Payot, Paris.
1982 *La mort africaine. Idéologie funérarie en Afrique noire*, Payot, Paris.
Valli, B.
1999 *Comunicazione e media*, Carrocci, Roma.

Yin, R.K.
1988 *Case study research*, Sage, Newbury Park, CA.

Wallerstein, I.
1982 *Il sistema mondiale dell'economia moderna*, Il Mulino, Bologna.

Wieviorka, M.
2000 *Il razzismo*, Laterza Bari.

Wilk, R.
1997 *Economie e culture. Introduzione all'antropologia economica*, Edizioni Scolastiche Bruno Mondatori, Milano

Wolf, M.
1992 *Gli effetti sociali dei media*, Bompiani, Milano.

Sitografia

Aggoun, A.
2002 La mort immigrée ou l'âge mûr de l'immigration. Petites entreprises et petits entrepreneurs étrangers.

http://barthes.ens.fr/clio/revues/AHI/articles/preprints/ent/aggoun.html

http://www.ansd.sn/publications_SES.html

Jabbar, A. in www.lettere.unipd.it

Petit, A.
Des funérailles de l'entre-deux Rituels funéraires des migrants Manjak en France:
http://assr.revues.org/3256

Semin, J.
2007 L'argent, la famille, les amies: ethnographie contemporaine des tontines africaines en contexte migratoire», Civilisations [En ligne], 56 |2007
http://civilisations.revues.org/index636.html

http://www.ansd.sn/publications_SES.html

Poggio www.magma.analisiqualitativa.com/1001/articolo_22.htm

http://www.worldbank.org/

APPENDICE

Riferimenti alle interviste con riferimento alla sola Provincia

(periodo di svolgimento marzo 2010-ottobre 2012)

Intervista n. 1 M.S. Gorizia
Intervista n. 2 A.D. Udine
Intervista n. 3 N.B. Gorizia
Intervista n. 4 Y.K. Udine
Interviste n. 5 A.B. Gorizia
Intervista n. 6 N.K. Gorizia
Intervista n. 7 B.D. Udine
Intervista n. 8 A.S. Gorizia
Intervista n. 9 E.F. Udine
Intervista n.10. F.S. Gorizia
Intervista n.11 M.K. Udine
Intervista n.12 F.B. Udine
Intervista n.13 A.K. Udine
Intervista n.14 R.N. Udine
Intervista n.15 R.S. Udine
Intervista n.16 A.F. Udine
Intervista n.17 K.S. Udine
Intervista n.18 A.K. Trieste
Intervista n.19 Addetto alle pompe funebri Udine
Intervista n.20 A.S Gorizia
Intervista n.21 E. Parigi
Intervista n.22 M.K. Udine
Intervista n.23 F.C. Trieste
Intervista n. 24 Y.K. Udine
Intervista n. 25 T.F. Udine
Intervista n.26 A.S. Trieste
Intervista n.27 N. Pordenone
Intervista n.28 K. Udine
Intervista n.29 F.S. Gorizia
Interviste n.30 Y.K. Udine
Intervista n.31 F.S. Gorizia
Intervista n.32 F.M Pordenone

Intervista n. 33 N.C. Gorizia

Intervista n 34 A.K. Udine

Intervista n.35 Y.K. Udine

Intervista n.36 B.D. Trieste

Intervista n.37 N.S. Pordenone

Intervista n.38 A.B. Gorizia

Intervista n. 39 XX Trieste

Intervista n.40 A.S. Trieste

Intervista n.41 M.K. Udine

Intervista n.42 B.S. Udine

Intervista n.43 B. Trieste

Intervista n.44 Y. Trieste

Intervista n.45 T.K. Udine

Intervista n.46 M.K. Udine

Intervista n.47 Y.K. Udine

Intervista n.48 N.K Gorizia

Intervista n.49 B.D. Udine

Intervista n.50 A.K. Udine

Intervista n.51 T.D. Udine

Intervista n.52 K.T. Udine

Intervista n.53 R.K. Udine

Intervista n.55 S.S. Trieste

Intervista n.56 F.C. Trieste

Intervista n.57 A.K. Udine

Intervista n.58 F.C. Trieste

Intervista n.59 K. Pordenone

Intervista n.60 K Pordenone

Intervista n. 61 N.S Pordenone