



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata

Scuola di Dottorato di Ricerca in Scienze Sociali.
Interazioni, comunicazione e costruzioni culturali

XXVI CICLO

Genere e sessualità. Madri e figlie tra Marocco e Italia.

Direttore della Scuola: Ch.mo Prof. Marco Sambin

Supervisore: Ch.ma Prof. Franca Bimbi

Dottoranda: Giulia D'Odorico

Sintesi	3
Abstract	5
Introduzione	7
Parte I. Approcci interpretativi e prospettive di ricerca	17
Capitolo 1. Famiglie in trasformazione.	17
1.1 <i>Migrazioni e trasformazioni familiari. Approcci interpretativi e nuovi interrogativi nel dibattito europeo</i>	17
1.2 <i>Famiglie in movimento. Continuità e trasformazioni familiari in Marocco.</i>	24
1.3 <i>Tra generazioni. I cambiamenti sociali attraverso i rapporti di genere e generazione nelle migrazioni.</i>	28
1.4 <i>Generazioni migranti. Le differenze in un'ottica translocale.</i>	36
Capitolo 2. Biografie in movimento	45
2.1 <i>Narrazioni migranti. L'approccio biografico nel suo working progress.</i>	45
2.2 <i>Interviste narrative come conversazioni situate.</i>	51
2.3 <i>Il campo di ricerca. Biografie multi-situate.</i>	61
Parte II. Pratiche e significati attorno ai rapporti di genere e sessualità.	73
Capitolo 3. La generazione delle madri.	73
3.1 <i>Socializzazione e differenze di genere: la costruzione sociale del tempo e dello spazio.</i>	73
3.2 <i>Genere e sessualità. Tra sentimenti e norme sociali.</i>	79
3.3 <i>Raccontare la "prima volta". Pratiche e significati attorno alla castità prematrimoniale.</i>	91
Capitolo 4. La generazione delle figlie.	101
4.1 <i>Comunicare la sessualità in famiglia.</i>	101
4.2 <i>La socializzazione ai modelli di genere e sessuali al di fuori del contesto familiare.</i>	109
4.3 <i>Corpi in vista. Strategie di conservazione dell'ordine simbolico e punti di resistenza.</i>	114
4.4 <i>La sessualità prima e dopo il matrimonio. Verso un'intimizzazione delle pratiche e dei significati.</i>	126

Parte III. Discorsi e pratiche attorno al matrimonio.	141
Capitolo 5. La generazione delle madri.	141
5.1 <i>“Matrimoni a bussare”. Narrazioni attorno ai matrimoni delle nonne.</i>	141
5.2 <i>Strategie familiari e sentimenti. Continuità e rotture nei criteri di scelta del partner.</i>	151
5.3 <i>“La felicità familiare”. Ruoli di genere e vita matrimoniale.</i>	161
Capitolo 6. La generazione delle figlie	173
6.1 <i>“Spose promesse”. Come cambiano i mercati matrimoniali nel contesto delle migrazioni globalizzate.</i>	173
6.2 <i>Affinità elettive. La scelta del partner.</i>	182
6.3 <i>Vita a due. Aspettative e ruoli di genere attorno al matrimonio.</i>	191
Conclusione	207
Allegato 1: Profili delle intervistate	215
Allegato 2: Figlie	227
Allegato 3: Madri	229
Riferimenti bibliografici	233

Sintesi

Il presente lavoro di ricerca intende indagare le trasformazioni dei processi di costruzione del genere e della sessualità di due generazioni di donne legate tra loro da rapporti di filiazione - sono madri e figlie - tra il Marocco e l'Italia. La ricerca è stata condotta su 29 narrazioni biografiche e sulle annotazioni etnografiche raccolte tra l'Italia - nel contesto territoriale del Veneto e del Friuli-Venezia Giulia - ed il Marocco nel periodo compreso tra febbraio 2012 e settembre 2013.

La ricerca vuole porsi al crocevia tra la sociologia della famiglia e delle migrazioni (Grillo 2008; Kofman 2011), in un tentativo di decentramento dello sguardo analitico abitualmente adottato negli studi dei mutamenti familiari nonché generazionali nel contesto delle migrazioni globalizzate. Questi tendono ad indagare le trasformazioni in corso in un'ottica prevalentemente "nazionalista" (Levitt, Glick Schiller 2004; Anthias 2009b) che poco si interroga sulla complessità delle posizioni e dei posizionamenti sociali che i diversi soggetti, incluso chi fa ricerca (Erel 2007), adottano nell'attuale contesto globale. A tal proposito, la ricerca ha assunto una prospettiva "translocale" così come elaborata da Anthias (2002; 2008; 2009a,c; 2012a; b;), intesa come strumento metodologico e contemporaneamente come costruito d'analisi ed interpretativo. In quest'ottica le pratiche discorsivamente raccolte attraverso le narrazioni biografiche possono offrire utili indicazioni per far luce sui processi di costruzione delle differenze e sulle relazioni di potere, discorsive e materiali, che vi danno forma nei diversi contesti, incluso quello dell'interazione di ricerca. Si vuole infatti portare alla luce le continue collocazioni e dislocazioni dei soggetti tra i diversi assi di potere nella realtà sociale, prestando attenzione ai significati ed al peso mutabili che le distinzioni sociali - genere, processi di razzializzazione, classe, età, confessione religiosa, nazionalità, tra quelle più significative per questa ricerca - possono rivestire in tempi e contesti diversi.

A tal proposito, l'approccio biografico (Personal Narratives Group 1989; Bichi 2000; Olagnero 1993, 2004) risulta utile per illustrare come le traiettorie individuali a livello micro si intrecciano con eventi e processi che si verificano a livello meso e macro. Negli studi sulle migrazioni (Apitzsch, Siouti 2007; Erel 2009) l'uso di tale approccio permette di cogliere il carattere dinamico e mutevole delle posizioni e dei posizionamenti dei soggetti nel tempo e nello spazio, senza perdere di vista le molteplici relazioni di potere in gioco nella costruzione delle narrazioni biografiche (Bourdieu 1993).

In questo senso, le narrazioni biografiche raccolte si sviluppano non solo in un *continuum* di luoghi geografici tra il Marocco e l'Italia ma anche di spazi sociali in cui i diversi rapporti di forza in gioco interagiscono tra di loro nell'attribuire significati e nello stabilire confini e gerarchie tra i diversi soggetti coinvolti nella ricerca (Marcus 1995; Gupta, Ferguson 1997;

Gunaratnam 2003; Salih 2003; Fitzgerald 2006; Maher, Sacchi 2007). Si tratta di conversazioni "situate" in una fitta trama di relazioni organizzate attorno a numerosi assi di potere e differenziazione (Haraway 1988; Lewis 1996; Buitelaar 2006) che si è cercato di far emergere e di leggere, anche se inevitabilmente in maniera parziale. Nella presente ricerca si vuole esplorare come le differenze - che dunque non si intendono come date per scontate - vengono costruite in maniera discorsiva e materiale (Anthias 2012a).

Le principali domande conoscitive che hanno orientato la ricerca sono relative all'approfondimento dei mutamenti e delle diversificazioni dei modelli di genere e della sessualità nel corso del tempo seguendo il filo delle continuità e discontinuità generazionali tra madri e figlie nel contesto delle migrazioni globalizzate (Inowlocki 1993; Lutz 1998; Lopez 2003).

In particolare gli aspetti su cui si è cercato di fare luce hanno riguardato i processi di costruzione sociale dei rapporti di genere (Piccone Stella, Saraceno 1996; Leccardi 2002; Bimbi 2003; Ruspini 2009) e sessuali (Foucault 1976; Goffman 1977) nonché la comprensione del senso e dei significati dei comportamenti attraverso i quali prende forma la costruzione processuale del genere (West, Zimmerman 1987). Particolare attenzione è stata prestata a come le relazioni di potere, attraverso cui i rapporti di genere e sessuali prendono forma, si inscrivono sui corpi dei diversi soggetti (Bourdieu 1972a; 1998; Foucault 1976; 1984a,b; Abu Lughod 1986) in un processo continuo di creazione e trasformazione.

Inoltre, si è voluto indagare uno dei principali istituti che si colloca entro le strutture di genere e sessuali e che contribuisce a riprodurle, ovvero il matrimonio (Saraceno 2001; Arosio 2008). Nello specifico si è voluto gettare luce su alcuni aspetti relativi alle trasformazioni dei modelli di formazione della famiglia nei contesti migratori, andando ad indagare i cambiamenti in corso nei mercati matrimoniali, con particolare attenzione al senso attribuito alle strategie matrimoniali (Bourdieu 1972b) senza perdere di vista le contingenze discorsive e materiali entro cui tali trasformazioni avvengono, nonché i modelli di organizzazione della vita familiare, reali od immaginati.

Una prospettiva translocale nello studio dei diversi percorsi di costruzione sociale dei rapporti di genere e sessuali da parte di madri e figlie che, in maniera diretta o indiretta, vivono un'esperienza di migrazione permette di sbrogliare i nodi della complessa trama delle trasformazioni sociali in corso nel contesto globale senza costringere i mutamenti entro sequenze lineari né categorie interpretative fisse.

Parole chiave: Genere, Generazioni, Migrazioni, Famiglia, Marocco.

Abstract

This research project aims to explore the processes of construction of gender and sexuality among two generations of women - mothers and daughters - between Morocco and Italy and to illustrate the ongoing transformations within the framework of globalized migrations. This study is based on 29 biographical narratives that have been collected through interviews and participant observation in Italy - in Veneto and Friuli Venezia Giulia - and Morocco between February 2012 and September 2013.

This research stands at the crossroads between family and migration studies (Grillo 2008; Kofman 2011) with the aim of contributing to a shift in the methodological and theoretical frame usually adopted for understanding family models of migrants and their descendants. Most of the research tends to adopt exclusively "nation-based" lenses (Levitt, Glick Schiller 2004; Anthias 2009b) without considering the complexity of social positions and positionings that all subjects, including researchers (Erel 2007), face in the current global context. Thus, this study has adopted a "translocal" approach as developed by Anthias (2002; 2008; 2009a,c; 2012a,b), that is understood as a methodological tool simultaneously as a conceptual framework for analysis and interpretation. This framework deals with the idea that the practices discursively collected through biographical narratives can provide useful information to shed light on the processes of construction of differences. At the same time, they can clear up the relations of power that shape differences within a range of discursive and material domains in complex and shifting societal arenas, including research interaction. In fact, the study aims at bringing to light the continuous locations and dislocations of subjects across different axes of power in social reality. Moreover it pays attention to the variable meanings and importance that social divisions - gender, processes of racialization, class, age, religion, nationality among the most significant in this research - can have in different times and contexts. Therefore, they are not considered as taken for granted.

In this regard, the biographical approach (Personal Narratives Group 1989; Bichi 2000 Olagnero 1993, 2004; Maynes et al. 2008) offers an important opportunity to illustrate the mingling of individual trajectories at the micro level as well as events and processes that occur at the meso and macro level. In the field of migration studies (Apitzsch, Siouti 2007; Erel 2009), this approach allows us to capture the dynamic and changing nature of social positions and positionings of subjects in a space and time framework, drawing attention to broader power relations that shape biographical narratives (Abu Lughod 1991; Bourdieu 1986, 1993).

In this sense, the biographical narratives unfold in a continuum of geographical sites between Morocco and Italy as well as social spaces where different relations of power contribute to give meanings to social reality and to produce boundaries and hierarchies between the different

subjects involved in the research process (Marcus 1995; Gupta, Ferguson 1997; Gunaratnam 2003; Salih 2003; Fitzgerald 2006; Maher, Sacchi 2007). These are “situated” conversations embedded in complex nets of relations organized around several axes of power and differentiation (Haraway 1988, Lewis 1996; Buitelaar 2006); in this sense, this study opens up the possibility of bringing into view dynamics that are constitutive of power and the meanings attached to them, although inevitably in a partial way. In this research, we want to explore how differences are constructed in discursive and material ways, also contradictory, and to conceptualize them as a set of processes and not as essential and pre-given characteristics (Anthias 2012a).

The main cognitive questions that have guided the research are related to understanding the changes and diversification patterns of gender and sexuality in different times and spaces following the thread of generational continuity and discontinuity between mothers and daughters in the context of globalized migration (Inowlocki 1993, Lutz 1998, Lopez 2003).

In particular, the issues on which we have tried to shed light focused on the processes of social construction of gender (Piccone Stella, Saraceno 1996; Leccardi 2002; Bimbi 2003; Ruspini 2009) and sexual relations (Foucault 1976; Goffman 1977) as well as the understanding of the meanings of the behaviors through which gender is produced in everyday interaction within structural and discursive frameworks (West, Zimmerman 1987). Particular attention has been paid to how power relations through which gender and sexual relations take shape are inscribed on the bodies (Bourdieu 1972a, 1998; Foucault 1976, 1984a,b; Abu Lughod 1986) in a continuous process of construction and transformation.

Furthermore, we examined one of the major institutions lying within the gender and sexual structures and helping to reproduce them – the marriage (Saraceno 2001; Arosio 2008). In particular, we wanted to cast light on some aspects related to transformations of family models in the context of migration. We illustrated the changes occurring on the marriage market, with particular attention to the meanings attributed to marriage strategies (Bourdieu 1972) without losing view of the discursive and material contingencies under which these transformations take place. Moreover, we focused on the changes related to models of organization of family life, real or imagined.

A translocal approach to the study of the different narratives about the social construction of gender and sexual relations elaborated by mothers and daughters living migration in direct or indirect way allows to untangle the knit of social changes occurring in the global context without compelling transformations within a one-direction sequence as well as fixed and essentializing analytical categories.

Keywords : Gender, Generation, Migration, Family, Morocco.

Introduzione

La letteratura europea delle scienze sociali ha riscoperto da pochi decenni le famiglie nelle migrazioni, mentre in Italia le ricerche in questa direzione hanno ancora ben pochi antecedenti. Tali contributi restano ai margini della sociologia della famiglia e vanno piuttosto a concentrarsi nelle aree di ricerca consacrate alle migrazioni rispetto al lavoro e ai modelli di integrazione (Grillo 2008; Strasser et al. 2009; Kofman 2011; Tognetti Bordogna 2011). In particolare molti studi sono stati dedicati all'analisi dei diversi modi di fare famiglia tra le popolazioni migranti, focalizzandosi sulle trasformazioni in atto nei modelli matrimoniali tra la cosiddetta prima generazione e le loro figlie e figli. I cambiamenti in corso suscitano particolare interesse soprattutto perchè considerati utili indicatori dei livelli di integrazione/assimilazione dei migranti nel paese di arrivo. L'assunto che ne è alla base si può riassumere più o meno così: più matrimoni misti, maggiore è il grado di integrazione. Inoltre molti contributi si preoccupano di indagare a fondo alcuni aspetti considerati critici relativi al fare famiglia nelle migrazioni: tra i temi che suscitano maggiore attenzione nel panorama europeo ricordiamo i matrimoni transnazionali, i matrimoni "d'interesse", la combinazione dei matrimoni, la violenza in famiglia, i crimini d'"onore" (Strasser et al. 2009; Grillo 2011). Senza sottovalutare le possibili conseguenze negative di tali pratiche per la vita di alcune persone, queste ricerche rischiano tuttavia di chiudersi in interpretazioni che cristallizzano le differenze e le naturalizzano in un'ottica razzializzante (Thapar-Bjokert 2007) nonché di offuscare la complessità dei modelli familiari che riguardano le popolazioni migranti (Beck-Gernsheim 2007). In questo senso molte ricerche soffrono di nazionalismo metodologico (Levitt, Glick-Schiller 2004; Anthias 2009b) andando ad assumere lo stato-nazione non solo come unità d'analisi ma come misura dei comportamenti adeguati ed attesi (Schmidt 2008). Tuttavia negli ultimi decenni si è fatto strada un approccio transnazionale allo studio delle famiglie nelle migrazioni (Boyd 1989; Bryceson, Vuorela 2002; Salih 2003) che ha riarticolato le prospettive di ricerca reindirizzando l'analisi verso i diversi contesti locali, nazionali e transnazionali entro cui i diversi soggetti, incluso chi fa ricerca (Erel 2007), si posizionano.

In questo quadro teorico il costrutto del "posizionamento translocale" elaborato da Anthias (2002; 2008; 2009a; c; 2012a; b), inteso in un'accezione epistemologica, in quanto orizzonte euristico, quanto metodologica come strumento analitico, si rivela particolarmente adatto a rispondere alle domande di ricerca che mi sono poste.

Questo lavoro si è proposto di indagare il filo sottile che intercorre tra due generazioni di donne legate tra loro da rapporti di filiazione - sono madri e figlie - per suscitare una serie di riflessioni attorno ai mutamenti e alle diversificazioni in corso in relazione ai rapporti di genere e della sessualità nel contesto delle migrazioni globalizzate. In quest'ottica si è

interrogata criticamente la migrazione, facendo emergere i significati che può assumere sia per chi la narra sia per chi la analizza ed interpreta e così mettendo in evidenza il suo carattere situato.

A tal fine la ricerca ha cercato di delineare un quadro delle posizioni e dei posizionamenti dei soggetti, incluso di chi fa ricerca (Haraway 1988; Lewis 1996; Buitelaar 2006; Erel 2007), tra la complessa trama di relazioni di potere in cui sono imbricati, a livello discorsivo e strutturale, e che si dispiegano, in tempi e luoghi diversi, nei contesti locale, nazionale e transnazionale. La ricerca infatti vuole portare alla luce le collocazioni e le dislocazioni continue dei soggetti sui diversi assi di differenza - genere, processi di razzializzazione, classe, orientamento sessuale, confessione religiosa, nazionalità - per citarne alcuni tra i più rilevanti in questa ricerca (Brah, Phoenix 2004; Choo Marx Feree 2009), prestando attenzione ai significati ed al peso variabili che tali divisioni sociali possono rivestire in tempi e spazi diversi nonché in contesti differenziati (Yuval-Davis 2011; Anthias 2012a). In quest'ottica i discorsi e le pratiche dei soggetti attorno alla costruzione sociale delle differenze (Siebert 2007) offrono utili indicazioni per esplorare la dimensione del potere in specifiche situazioni della vita quotidiana, nonché di sviluppare la capacità di leggere le reti di potere esistenti ed i cambiamenti che accadono tra le sue trame (Foucault 1976; Abu Lughod 1990; Bourdieu 1998). Il potere in questo modo diventa leggibile nella sua dimensione generatrice di divisioni sociali e di gerarchie e non rimane unicamente visibile nelle manifestazioni di queste ultime.

Tale postura in relazione agli studi dei mutamenti generazionali nelle migrazioni (Anthias 2009a; c; 2012b) può condurre alla decostruzione di alcune chiavi interpretative diffuse nel discorso pubblico, ma anche nelle analisi delle scienze sociali. Queste ultime si basano spesso su assunti dicotomici che trovano il loro fondamento nella "naturalizzazione" delle differenze tra "sè" e "l'altra", dandole per scontate invece di interrogarsi criticamente sulle relazioni di potere in cui si inscrivono (Lutz 1991; Erel 2009). La ricerca intende mettere in evidenza il carattere incoerente, instabile, contraddittorio dei processi di costruzione del genere e della sessualità e coglierne la complessità senza rischiare di semplificare l'ampio raggio degli spazi dell'esperienza e gli orizzonti di attesa dei soggetti coinvolti all'interno di paradigmi che essenzializzano ed eternizzano tali differenze. Tale modello teorico dovrebbe evitarci di chiudersi in interpretazioni dai risvolti etnocentrici che rischierebbero di promuovere analisi deterministiche delle diverse situazioni sociali e di tradursi in omogeneità e ovvietà discorsive che oscurano o addirittura cancellano le differenze tra i soggetti coinvolti (Abu Lughod 1991; Werbner 1996; Narayan 2000; Mohanty 2012). Inoltre tale prospettiva dovrebbe permetterci di non perdere di vista i diversi significati che le differenze veicolano in maniera inter e intragenerazionale (Anthias 2009). Infine tale orizzonte teorico allarga e riconfigura i confini discorsivi per tentare di superare il "nazionalismo metodologico" (Levitt, Glick Schiller 2004;

Anthias 2009b) e così rifocalizzare lo sguardo sulla complessità delle posizioni e dei posizionamenti all'interno delle relazioni di potere in cui i soggetti si collocano nel contesto globale.

La ricerca ha dunque messo a confronto diversi "modi di generazione" (Bourdieu 1972a) - sia da una prospettiva intergenerazionale che intragenerazionale - relativi ai discorsi ed alle pratiche di genere e sessuali e ha indagato come tali schemi di percezione, valutazione e azione - *habitus* (Bourdieu 1972a) - sono trasmessi di generazione in generazione e, confrontandosi con nuovi ambienti e a seconda del capitale a disposizione possono riprodursi, attivare nuovi significati e pratiche (Boschetti 2003; Lovell 2003), anche contraddittori e dissonanti rispetto ai riferimenti normativi e/o andare persi (Erel 2010). Tali processi si sviluppano nel tempo e nello spazio (Ryan et al. 2008 in Erel 2010) in modi diversi sulla base delle intersezioni tra le categorie sociali quali genere, classe, processi di razzializzazione, confessione religiosa, orientamento sessuale, nazionalità - per citarne alcune tra le più significative per questa ricerca - (Brah, Phoenix 2004; Yuval-Davis 2006; Choo, Marx Ferree 2009) che attraversano i diversi campi delle relazioni di potere in cui i soggetti sono posizionati e si posizionano.

Il riferimento bourdesiano all'*habitus* pare utile per identificare un sistema di disposizioni, inscritte nei corpi, prodotto di specifiche traiettorie sociali che dipendono dalle posizioni dei soggetti nello spazio sociale: "l'individuale, il personale, il soggettivo è sociale, collettivo" (Bourdieu 1992). Queste traiettorie non sono un destino e le condotte dei soggetti possono essere orientate in modo diverso per adattarsi ad esperienze nuove in base al possesso di quel minimo di capitale economico, culturale e sociale (Silva 2005) necessario per percepire, valutare e cogliere le opportunità potenziali nonché alla struttura del campo (Bourdieu 1972a; 1992). In tal senso, l'*habitus* è compreso come una categoria vissuta che permette la riproduzione delle disposizioni incorporate ma che lascia spazio anche a potenziali cambiamenti (Lovell 1997; McNay 1999).

Le due categorie analitiche su cui si è concentrata l'attenzione sono il genere (Abu Lughod 1986; West, Zimmerman 1987; Piccone Stella, Saraceno 1996; Leccardi 2002; Ruspini 2009; Bimbi 2003) e la sessualità (Goffman 1977; Foucault 1976; Abu Lughod 2005), entrambe intese come costruite in maniera performativa nel corso delle interazioni sociali. Retoriche e pratiche di genere che gli individui adottano nella vita quotidiana e che vengono date per scontate ed in ultima istanza considerate naturali in realtà non sono il prodotto di proprietà essenziali ed immutabili dei soggetti ma "è qualcosa che uno fa, e che fa in maniera ricorrente, in interazione con gli altri" (West, Zimmerman 1987 p. 140) e che lo colloca in diverse posizioni di potere. Il genere assume dunque i connotati di una "performance dialogica dell'identità" (Goffman 1977 p. 326): nel corso delle interazioni sociali i soggetti sono

intenti a mettere in pratica i copioni sui sentimenti, le aspettative, le relazioni appropriate dei e fra i generi che hanno appreso attraverso i processi di socializzazione a cui sono esposti già prima della nascita ed in questo modo contribuiscono a produrre e riprodurre il genere. Se i soggetti si comportano diversamente rendono il loro posizionamento ambiguo e dunque possono essere richiamati a renderne conto. Anche la sessualità si configura come un repertorio per l'azione sessuale, come insegna Foucault nella sua *Storia della sessualità* (1976; 1984 a; b). Le pratiche ed i discorsi sessuali sono storicamente e culturalmente situati entro codici simbolici, culturali e discorsivi ed assumono significati che gli individui contribuiscono a consolidare nel corso delle interazioni sociali quotidiane (Abu Lughod 1986). In particolare, la sessualità può diventare un'utile "griglia d'intelleggibilità del campo sociale" (Foucault 1976 p. 82): la sessualità infatti viene prodotta direttamente sui corpi attraverso tecniche disciplinari che vi inscrivono effetti fisici precisi. In questo modo il corpo diventa uno dei luoghi privilegiati dell'esercizio del potere (Bourdieu 1998) ma può essere anche un punto di resistenza alla sua applicazione. Lo studio delle pratiche e dei significati attorno alla sessualità diventa allora un mezzo attraverso cui addentrarsi nell'analisi ed interpretazione delle maglie di potere che imbricano i soggetti nei diversi contesti in cui sono posizionati e si collocano (Abu Lughod 1990).

Questo lavoro è basato su informazioni che sono state raccolte attraverso 26 interviste narrative a due generazioni di donne fra loro legate da rapporti di filiazione - sono madri e figlie -, nonché un'osservazione etnografica partecipante realizzata tra il Marocco e l'Italia. Inoltre è stato incluso - per la ricchezza delle informazioni - il materiale tratto da 3 interviste a ragazze le cui madri non si sono rese disponibili a rilasciare l'intervista. Le interviste, per un totale di 29, sono state realizzate in Italia, nel contesto territoriale del Veneto e del Friuli Venezia-Giulia nel periodo compreso tra febbraio 2012 e settembre 2013 e, con alcune madri e figlie (8), anche in Marocco, tra agosto e settembre 2012.

La ricerca ha tratto profitto dall'impiego dell'approccio biografico qui inteso in un'accezione epistemologica, metodologica e di tecnica di raccolta dati (Personal Narratives Group 1989; Olagnero 1993, 2004; Bichi 2000; Cardano 2003; 2011; Maynes et al. 2008) che ha permesso di avere accesso all'orizzonte di senso ed ai diversi modi in cui i soggetti costruiscono la realtà sociale e vi attribuiscono senso, senza perdere di vista i riferimenti strutturali entro cui le narrazioni vengono elaborate. Negli studi sulle migrazioni (Sayad 1979; Bourdieu 1993; Inowlocki 1993; Delcroix 2001; Chamberlain et al. 2004; Apitzsch, Siouti 2007; 2013; Erel 2009; Boccagni 2011) l'uso di tale approccio permette di cogliere il carattere dinamico e mutevole delle posizioni e dei posizionamenti dei soggetti nel tempo e nello spazio, incluso nelle diverse fasi della ricerca (Bourdieu 1986; 1993; Buitelaar 2006; Erel 2007).

A tal proposito lo studio ha tratto profitto dal modello etnografico multi-situato (Marcus 1995; Gupta, Ferguson 1997; Gunaratnam 2003; Salih 2003; Fitzgerald 2006; Gallo 2009; Riccio 2010). Tale scelta teorica e metodologica ha permesso di andare oltre le dicotomie paese/repertori linguistico-culturali di origine-paese/repertori linguistico-culturali di destinazione, e di sviluppare un campo etnografico che proprio perchè indefinito e mutevole rimanesse aperto ad includere un *continuum* di luoghi (Salih 2003). La parzialità ed incompletezza del campo di ricerca progressivamente ne ha messo in luce il carattere processuale e relazionale: i diversi luoghi sono stati presi in considerazione precisamente perchè sono legati l'uno all'altro dalle trame dei vissuti che le intervistate hanno condiviso con me (Fitzgerald 2006). Inoltre la scelta di condurre un'etnografia multi-situata e di tenere una postura analoga nel lavoro sul campo ha permesso di mettere in luce le asimmetrie e le posizioni di potere che emergono nelle dinamiche della ricerca (Gunaratnam 2003). I soggetti coinvolti nelle diverse fasi dell'indagine, inclusa la ricercatrice, sono posizionate e si posizionano diversamente, sia a livello discorsivo che strutturale, nella griglia di relazioni di potere in cui si inseriscono l'intervista e le diverse situazioni condivise di osservazione partecipante. Alcune mie caratteristiche personali e sociali, ad esempio la provenienza urbana/rurale, la classe sociale, l'età, il livello d'educazione, la lingua, lo stato civile, giuridico, così come quelle delle intervistate hanno certamente ricoperto un ruolo significativo nel definire le relazioni sul campo (Passerini e al. 1993; Patai 1991; Edwards 1990; Andersen 1993; Phoenix 2001; Maher, Sacchi 2007). La consapevolezza che la conoscenza viene prodotta da specifici luoghi/posizioni (Abu Lughod 1991; Lather 2001; McEwan 2001) ci costringe in un'ottica riflessiva (Melucci 1998; 2001) a ridisegnare e trasformare le mappe concettuali e metodologiche, che sono necessariamente ancorate alle discontinuità dei contesti in cui viviamo. In questo modo, la conoscenza che si produce è inevitabilmente parziale e vuole essere indicativa e non esaustiva (Haraway 1988; Ong 1988; Lewis 1996).

Nel quadro della ricerca biografica, l'approccio del corso di vita (Saraceno 1986; 1991; Olagnero 1993; 2004; Naldini et al. 2012) è risultato particolarmente appropriato per indagare le trasformazioni in corso nell'attuale contesto delle migrazioni, in particolare quelle generazionali. Infatti tale prospettiva permette di fare luce sulle traiettorie e le transizioni che, in maniera processuale e interdependente, riguardano i vissuti di persone differenzialmente posizionate all'interno delle diverse coorti d'età in diversi spazi sociali. Nel passaggio da una coorte all'altra è possibile intercettare il mutamento sociale, quando "coorti successive hanno corsi di vita (cioè scansioni, passaggi di età e modalità di vivere le diverse età) diversi" (Ryder 1965 in Olagnero 2004 p. 93), senza però perdere di vista le differenze all'interno di una stessa coorte. In questo modo, è possibile mettere in luce, in una visione dinamica, il legame tra i livelli micro e macro, da un lato evidenziando i vincoli strutturali che orientano le azioni

individuali e dunque il loro corso di vita, nonché l'influenza di alcuni eventi e delle traiettorie pregresse, e dall'altro la relativa autonomia di ogni soggetto nel dar forma alla propria biografia, in base al capitale economico, sociale e culturale a disposizione (Boschetti 2003; Silva 2005). Particolare attenzione è stata attribuita alla migrazione. La migrazione infatti può rappresentare un evento di svolta (*turning point*) e comportare grandi cambiamenti nel corso di vita individuale (Boccagni 2011), come accade soprattutto per le madri e per le figlie che non sono nate in Italia. Tuttavia, la ricerca preferisce intenderla come una transizione entro una particolare traiettoria di vita, senza ridurla di conseguenza ad un fatto o ad una svolta puntuale ma cogliendone la dimensione relazionale e processuale ed il carattere interattivo con le altre traiettorie. La ricerca ricorre al concetto di generazione nella sua accezione di coorte generazionale, che considera sia l'appartenenza di coorte che l'appartenenza nei rapporti di discendenza (Elder 1978 in Saraceno 1986), secondo un'ottica comparativa sia orizzontale (madri e figlie) che verticale (madri-figlie) (Olagnero 2004). L'analisi di generazione, intesa come coscienza di generazione (Attias-Donfut 1988 in Leccardi 2002), che inizialmente non era stata presa in considerazione dalla ricerca, è emersa nel corso della raccolta delle interviste sia con le figlie che con le madri (Bimbi 1993).

In particolare, questo lavoro ha tratto ispirazione da alcuni studi che sono stati condotti su diverse generazioni di donne sia in Italia, tra i quali merita particolare attenzione il lavoro di Siebert (1991) realizzato con tre generazioni di donne in Calabria - sono madri, figlie e nonne -, che in altri contesti, come la ricerca condotta da Inowlocky (1993) insieme a tre generazioni di donne ebreo ad Anversa, in Belgio, così come l'indagine di Lutz (1994) con madri e figlie surinamesi che vivono nei Paesi Bassi. Tali ricerche riescono a coniugare l'approccio biografico con quello del corso di vita e permettono di portare alla luce sia i mutamenti all'interno di ogni coorte generazionale che di mostrare come queste trasformazioni possano avere delle conseguenze sulla coorte generazionale seguente (Olagnero 1993).

Le intervistate sono state individuate in modi diversi, a partire da contatti personali e reticoli amicali, cercando di evitare i canali istituzionali quando possibile. La decisione di coinvolgere madri e figlie di origine marocchina che vivono in Italia è dovuta a diverse ragioni. Inanzitutto, si tratta di uno dei gruppi nazionali stranieri presente da più tempo e numericamente più consistenti sul territorio nazionale italiano (Fincati 2007; Davì 2010; Mghari et al. 2010) e di cui la letteratura scientifica sulle migrazioni, inclusa quella italiana, si è occupata largamente. Inoltre, le donne di origine marocchina vengono percepite nei discorsi pubblici e a volte anche in quelli accademici soprattutto come donne musulmane (Lutz 1991; Salih 2000; Buitelaar 2006). L'intento della presente ricerca è allora quello di portare alla luce la complessità dei vissuti delle intervistate, mettendo in evidenza le diverse dimensioni - di genere, classe, *race*, confessione religiosa, nazionalità, etc. - che entrano in gioco nel definire le

loro pratiche ed i relativi significati, di cui la confessione religiosa è solo una delle tante categorie sociali e non sempre la più significativa.

Le interviste sono il risultato di incontri singoli o in più giornate, sia in ambienti pubblici che negli spazi domestici, ed hanno prodotto narrazioni biografiche della durata variabile da un minimo di un'ora e trenta ad un massimo di quattro ore. Tutti i colloqui sono stati audioregistrati e trascritti integralmente, eccetto quelli sostenuti in Marocco, che sono stati trascritti in forma di note etnografiche. Le interviste si sono articolate sulla base di una traccia ampia, suddivisa in diverse aree tematiche accomunabili per le madri e le figlie, anche se parzialmente diverse per le figlie nate in Italia: nel corso delle interviste si è cercato di ricostruire insieme alle madri ed alle figlie alcune fasi del corso di vita come la vita in famiglia, la carriera scolastica/professionale, i vissuti diretti/indiretti di migrazione, le aspirazioni al/il matrimonio, la vita di coppia reale/immaginata. Nella modalità di conduzione dei colloqui ho cercato di fare in modo che la strutturazione della traccia non compromettesse l'andamento fluido della narrazione: l'obiettivo principale era quello di rendere l'intervista il meno "violenta" possibile e di convertire lo sguardo sull' "altra" (Bourdieu 1993 p. 906). L'analisi e l'interpretazione del materiale raccolto ha prestato attenzione ai contenuti delle narrazioni, che sono stati messi a confronto allo scopo di mettere in luce affinità e distanze nei soggetti, senza tuttavia costringerli entro categorie interpretative già date per scontate e irrimediabilmente definite (Lazreg 1988; Lather 2001). Nel dettaglio, si è proceduto in questo ordine: all'inizio sono state analizzate le narrazioni di coppie di madri e figlie legate da rapporti di filiazione; successivamente si è proceduto ad un confronto intragenerazionale, analizzando in maniera comparativa le narrazioni di madri e figlie; infine, le narrazioni di madri e figlie sono state sottoposte ad un'analisi intergenerazionale (Olagner 2004; Riessman 2008).

Le osservazioni etnografiche si sono svolte in diverse situazioni sociali, oltre a quella dell'intervista, sia nello spazio domestico che in quello pubblico. L'obiettivo di tali osservazioni, in Italia ed in Marocco, era quello di "seguire" (Marcus 1995) le intervistate in alcune situazioni sociali: ad esempio, ho partecipato ad un convegno nazionale di giovani musulmani trascorrendo alcune giornate insieme ad una delle intervistate, ho preso parte a diverse attività all'interno di un'associazione fondata da alcune figlie, le ho accompagnate in qualche passeggiata nei quartieri dove abitano, ho visitato luoghi di preghiera, ho condiviso momenti di convivialità quali pranzi, cene in famiglia, una festa di matrimonio, etc. Inoltre ho seguito alcune intervistate al loro rientro in vacanza in Marocco: ho partecipato al matrimonio di una delle ragazze intervistate ed al fidanzamento della sorella; inoltre ho condiviso diversi momenti di socialità e di aggregazione formale ed informale, soprattutto con le figlie, insieme alle loro famiglie e alla rete parentale, ma anche a quella amicale. Tali

momenti mi hanno permesso di immergermi in profondità nel mondo sociale verso il quale la mia ricerca era indirizzata, nonché di raccogliere ulteriori dati che hanno reso le narrazioni più complesse e dettagliate e le riflessioni sui miei posizionamenti nel campo di ricerca più articolati.

La ricerca è organizzata in sei capitoli ed è divisa in due parti: una prima parte volta ad illustrare i principali orientamenti metodologici e teorici che sono stati adottati nelle diverse fasi della ricerca; la seconda parte è dedicata a descrivere i principali risultati emersi dall'analisi e dall'interpretazione del materiale raccolto nel corso delle interviste e dell'osservazione etnografica.

Il primo capitolo propone innanzitutto una lettura critica della letteratura europea relativa allo studio dei mutamenti familiari nelle migrazioni, passando in rassegna i principali nodi critici riscontrati nelle ricerche sulle famiglie migranti in Europa, con particolare attenzione agli studi sulle popolazioni originarie dei paesi dell'area del Maghreb. L'attenzione si è rivolta su un aspetto specifico delle trasformazioni familiari ovvero la formazione della famiglia ed i modelli matrimoniali, e si sono approfondite alcune questioni relative ai modi di fare famiglia delle cosiddette "seconde generazioni". In secondo luogo, ho preso in considerazione la letteratura relativa alle profonde trasformazioni che hanno riguardato i modelli familiari e matrimoniali in Marocco, concentrandomi in particolare sui cambiamenti che hanno toccato le donne e le loro condizioni nella famiglia. Si è poi proseguito con un'analisi critica della letteratura relativa ai diversi approcci impiegati nello studio delle figlie e dei figli di migranti, illustrando i vari nodi problematici relativi al nazionalismo metodologico che caratterizza molta delle ricerche esistenti nel quadro europeo e presentando alcuni contributi alternativi. Infine vengono presentati i principali costrutti utilizzati nella ricerca (*habitus*, genere, sessualità, intersezionalità) e si mostra come l'approccio del posizionamento translocale può contribuire ad un'interpretazione dettagliata dei fenomeni considerati nel presente studio evitando di costringerli entro categorie interpretative predefinite e restrittive che rischiano di offuscare la complessità dei vissuti che invece emerge dalle narrazioni delle intervistate.

Nel secondo capitolo presento i diversi approcci metodologici adottati, mettendone in luce alcune criticità e le relative soluzioni che ho elaborato. Il capitolo ricostruisce le diverse tappe del percorso di ricerca che si è dispiegato tra il Marocco e l'Italia, andando ad illustrare nello specifico gli approcci biografico e dell'etnografia multi-situata per coglierne potenzialità e limiti d'utilizzo nel presente studio. In particolare ci si è soffermati sulla prospettiva del corso di vita e su come questo possa risultare particolarmente utile negli studi sulle migrazioni. L'attenzione è stata poi rivolta ad illustrare la prospettiva riflessiva che si è adottata con l'obiettivo di riconoscere il carattere situato della ricerca e portare alla luce anche le mie posizioni ed i posizionamenti come ricercatrice nelle sue diverse fasi. A tal proposito, si è

riflettuto sull'utilità metodologica di una prospettiva intersezionale, in particolare nel descrivere la complessa trama di relazioni di potere che si intreccia nel campo di ricerca.

Il terzo ed il quarto capitolo presentano, attraverso l'analisi delle narrazioni biografiche delle madri e delle figlie i diversi vissuti ed i significati ad essi attribuiti relativamente ai processi di socializzazione al genere ed alla sessualità nei rispettivi corsi di vita. Inizialmente si sono affrontati alcuni aspetti relativi alla socializzazione delle madri all'uso del tempo e dello spazio; ci si è poi soffermati sui modi in cui la sessualità viene prodotta e riprodotta sui corpi delle madri mettendo in evidenza la complessa trama di relazioni di potere in cui sono imbricate; infine, si è fornita un'analisi delle pratiche relative all'insieme di norme e valori riferito alla castità prematrimoniale ed del senso che le madri vi attribuiscono. Il capitolo sulle figlie ha successivamente analizzato in dettaglio i processi di socializzazione al genere ed alla sessualità all'interno della famiglia, attraverso un continuo confronto tra le narrazioni delle madri e delle figlie; ci si è soffermati sui processi di socializzazione messi in atto da altre istanze esterne alla famiglia; l'attenzione è stata poi rivolta ai modi di assoggettamento al sistema di riferimenti normativi e valoriali relativi al genere ed alla sessualità, ai modi in cui le figlie inscrivono sui loro corpi tali schemi di percezione e valutazione ed ai significati che vi attribuiscono; infine, si sono analizzati i discorsi e le pratiche delle figlie attorno alla castità prematrimoniale.

Il quinto ed il sesto capitolo si soffermano sul tema del matrimonio, in particolare dei significati che madri e figlie attribuiscono a tale istituto nel quadro della struttura sociale dei rapporti di genere e sessuali. Ci si concentra inizialmente sulla ricostruzione dei vissuti matrimoniali delle nonne attraverso un uso incrociato delle narrazioni delle madri e delle figlie così da portare alla luce alcuni fili che legano le tre diverse generazioni in relazione al tema delle strategie matrimoniali. Si prosegue poi illustrando i cambiamenti relativi ai modi di fare famiglia delle madri, focalizzandosi sui processi di diversificazione dei meccanismi di scelta del partner; infine vengono descritti i mutamenti in corso a proposito dei ruoli di genere nella vita matrimoniale, soffermandosi su alcuni temi in particolare quali l'intimità nella coppia, le scelte riproduttive, la divisione sessuale del lavoro, la gestione economica del nucleo familiare. Il sesto capitolo illustra i mutamenti in corso nei mercati matrimoniali attraverso la descrizione delle pratiche e dei significati relativi all'interferenza dall'esterno nelle scelte matrimoniali nelle figlie, portando così alla luce le trasformazioni che riguardano anche i rapporti di genere e intergenerazionali. L'attenzione è rivolta poi ai cambiamenti a proposito dei criteri di selezione del partner da parte delle figlie e ai modi in cui tali trasformazioni influiscano sulle caratteristiche dei mercati matrimoniali. Infine si fornisce un'analisi delle aspettative e dei comportamenti relativi alla vita di coppia, in particolare su alcuni aspetti

quali l'autonomia abitativa, le scelte riproduttive, la conciliazione lavoro-famiglia, l'economia familiare.

Parte I. Approcci interpretativi e prospettive di ricerca

Capitolo 1. Famiglie in trasformazione.

1.1 Migrazioni e trasformazioni familiari. Approcci interpretativi e nuovi interrogativi nel dibattito europeo

Gli studi sulle famiglie nelle migrazioni, che in Europa erano rimasti in secondo piano rispetto ad altri contesti come quello del Nord America (Bailey, Boyle 2004) e dell'area asiatico-pacifica (Kofman 2004), hanno conosciuto un certo sviluppo sul finire degli anni '80 contemporaneamente allo stabilizzarsi dei flussi migratori in e verso l'Europa ed all'elaborazione di politiche nazionali ed europee sulle migrazioni familiari sempre piú articolate¹. Tali lavori trovano il loro fondamento in un crescente interesse per la rapida diversificazione dei modelli familiari che si afferma nel panorama europeo in seguito alle migrazioni. Tuttavia questo filone di ricerca fa fatica ad inserirsi nel quadro generale degli studi sulle famiglie e va piuttosto a confluire negli ambiti di ricerca relativi alle migrazioni, pur tuttavia influenzandone solo in maniera ridotta le teorie ed i modelli (Kofman 2011).

Kofman (2004)² ha cercato di delineare un quadro generale degli sviluppi degli studi sulle migrazioni familiari in Europa, raggruppandoli in tre diverse aree: i lavori a proposito del ricongiungimento familiare, quelli sulla migrazione che coinvolge contemporaneamente diversi membri di una famiglia, infine le ricerche sulla formazione della famiglia, inclusa la migrazione matrimoniale e le famiglie transnazionali. I confini tra un'area e l'altra tuttavia rimangono molto porosi. Prendiamo ad esempio il caso di una delle donne coinvolte nella presente ricerca: Aisha si sposa con un uomo che già da prima del matrimonio é emigrato, prima internamente, in un'altra città del Marocco, poi all'estero in Italia, dove ricongiunge la famiglia dopo 4 anni, una volta riuscito a diventare regolare e ad adempiere ai diversi requisiti legali previsti per le procedure di ricongiungimento. É in Italia che Aisha, suo marito ed i figli iniziano a vivere insieme per la prima volta sotto lo stesso tetto. A prima vista si tratta di un ricongiungimento familiare ma può essere analizzato anche come un caso di formazione

¹ In realtà tale processo di regolarizzazione delle migrazioni familiari inizia già dal periodo successivo alla seconda guerra mondiale (Strasser et al. 2009).

² Già dal 2004 diversi studiosi a livello europeo, da Kofman a Bailey e Boyle, si sono interrogati sull'andamento degli studi sulle migrazioni familiari in Europa, andando a constatare un vuoto significativo su tale tema. La ricerca "Stratificazione civica, Genere e Politiche della Migrazione Familiare" condotta tra il 2006 ed il 2008 in 9 paesi europei (Austria, Repubblica Ceca, Danimarca, Francia, Germania, Italia, Paesi Bassi, Spagna, Regno Unito) ha cercato di colmarlo parzialmente ed ha prodotto significativi risultati sull'analisi delle attuali politiche in vigore nonché delle loro conseguenze sulla vita dei migranti. Una rassegna piuttosto dettagliata sugli studi relativi alle migrazioni familiari é quella offerta da Kofman (2011). Per gli studi in Italia si veda Tognetti-Bordogna 2011.

familiare. Come si può dedurre, i confini tra le diverse possibili aree di ricerca in cui questa situazione può rientrare non sono ben chiari e definiti.

La seconda tipologia individuata da Kofman, relativa alla migrazione contemporanea di più membri di una famiglia, in realtà è molto ristretta e riguarda soprattutto lavoratori altamente qualificati ed alcuni gruppi di rifugiati, nonché può avvenire in un numero limitato di paesi europei come la Germania ed il Regno Unito.

Infine la letteratura si concentra sulle trasformazioni che hanno riguardato la formazione familiare: diversi studi sono stati dedicati alle famiglie miste³ così come ai matrimoni ed alle famiglie transnazionali. Diverse ricerche sono state condotte in Europa (Hooghiemstra 2001), soprattutto di tipo demografico, con l'obiettivo di analizzare i cambiamenti in atto nei modelli di formazione della famiglia da parte di uomini e donne di origine migrante, con particolare attenzione alle figlie ed ai figli delle cosiddette prime generazioni di migranti. Tra gli studi di questo genere che si sono soffermati sulle popolazioni migranti provenienti dall'area del Maghreb e dai paesi a maggioranza musulmana, si ricordano quelli condotte in Belgio (Lodewijckx et al. 1995; Lievens 1999; Timmermann 2008), in Germania (González Ferrer 2006), in Spagna (Trilla et al. 2008), nei Paesi Bassi (de Valk 2009), in Francia (Milewski et al. 2010). In tali ricerche le differenze relative ai modelli matrimoniali suscitano interesse perché espressione di cambiamenti in corso nelle forme familiari a livello nazionale ed europeo ma soprattutto perché considerati utili indicatori del livello di integrazione delle popolazioni migranti nel contesto di arrivo (Tognetti Bordogna 2011). Secondo questi studi, più alto è il numero di matrimoni misti, maggiore è il grado di integrazione dei migranti. Tuttavia, come ben spiega Beck-Gernsheim (2007), se le ricerche partono da tale ipotesi, si rischia di oscurare la complessità delle motivazioni - economiche, sociali, religiose, etc. - alla base delle scelte matrimoniali della popolazione di origine migrante e di perdere di vista il più ampio quadro delle relazioni transnazionali entro cui prendono forma.

Inoltre l'interesse delle ricerche sulle famiglie migranti spesso si concentra su alcune pratiche come i cosiddetti matrimoni d'interesse, la combinazione dei matrimoni, la violenza familiare, la maternità transnazionale. Tali fenomeni vengono analizzati in un'ottica differenzialista e spesso razzializzante e di conseguenza le famiglie migranti vengono dipinte come un "fattore di disarticolazione" più che di integrazione (Tognetti Bordogna 2011) diventando così soggette a maggiori regolamentazioni⁴ e a diverse forme di patologizzazione. Tali analisi non

³ Intendo qui per matrimonio misto un matrimonio tra un partner autoctono ed uno di origine migrante. Inoltre prendo in considerazione anche la cosiddetta famiglia mista-mista, formata da due partner entrambe di origine migrante (Tognetti Bordogna 2011) Kofman (2011) preferisce ricorrere al termine "matrimoni binazionali" che, a suo parere, "meglio coglierebbe la relazione tra tematiche relative ai *background* culturali degli sposi in rapporto ai temi della cittadinanza e della residenza" (p. 24-25).

⁴ Ad esempio in Danimarca un cittadino danese non può ricongiungere uno sposo straniero a meno che entrambe abbiano compiuto 24 anni e lo sponsor sia capace di dimostrare di essere in grado di garantire il sostegno

collocano le trasformazioni in corso nel quadro piú generale dei mutamenti familiari ma le chiudono entro precisi confini che le separano dal resto delle famiglie "normali".

In questo senso le famiglie migranti vengono considerate centrali nel ruolo che possono giocare per favorire processi di "integrazione", "inclusione" nella società *mainstream* e per gran parte responsabili del loro effettivo successo od insuccesso (Grillo 2008). La famiglia, come ben spiega Schmidt (2008) a proposito dei discorsi dominanti in Danimarca sui matrimoni transnazionali, si inserisce in un'arena significativa in cui lo stato-nazione esercita un potere importante al fine di tracciare una linea netta tra cosiddetti "buoni e cattivi soggetti, cittadini e vite" (p. 14). Andando a regolare alcuni aspetti relativi alle migrazioni familiari, lo stato-nazione cerca di affermare il suo ruolo governativo in un contesto sempre piú globalizzato su cui gli sfugge spesso il controllo. In questo quadro le famiglie migranti i cui modelli non necessariamente coincidono con quelli dominanti diventano oggetto di stigma e soggette a diverse forme di regolamentazione (Grillo 2008; Strasser et al. 2009; Kraler 2010; Kofman et al. 2011). Ad esempio, le politiche a proposito del ricongiungimento familiare, che continua a figurare tra le principali modalità d'ingresso in Europa, diventano sempre piú restrittive (Strasser et al. 2009; Kraler, Bonizzoni 2010). Tali politiche, da un lato, controllano e restringono la migrazione familiare, definendo chi é ammissibile entro un determinato territorio nazionale e a quali condizioni⁵, dall'altro lato, definiscono a quale modello familiare ideale le famiglie migranti devono assomigliare per poter essere considerate "assimilabili" nella società d'arrivo (Strasser et al. 2009).

Spesso sono proprio queste interpretazioni che impediscono, da un lato, un'analisi dei mutamenti familiari che non sia esclusivamente "culturalista" - ma che comunque prenda in considerazione anche valori e norme culturali significativi per chi le vive - , dall'altro, di portare alla luce pratiche, anche violente, che a volte, per paura di cadere in diverse forme di razzismo, restano in secondo piano e non vengono affrontate non solo all'interno delle famiglie, dei vari gruppi linguistico-culturali ma anche nel discorso e nelle politiche pubbliche dominanti. Questo accade frequentemente quando si analizzano situazioni che hanno a che fare con alcune pratiche come la combinazione dei matrimoni (Grillo 2008), la poligamia o

economico della persona ricongiunta (Kofman, Meeto 2008). Inoltre dal 2006 la/lo sposa/o ricongiunta/o deve firmare una dichiarazione con cui si impegna a partecipare ai corsi di lingua danese nonché a firmare una Dichiarazione di Integrazione e Cittadinanza Attiva (Schmidt 2008). Anche in Francia vi é l'obbligo della firma di una sorta di contratto d'integrazione (Contrat d'accueil et d'intégration) (Kofman 2011). In alcuni paesi la coppia deve coabitare per un certo periodo di prova, di solito uno o due anni, prima che la persona ricongiunta acquisisca uno status giuridico indipendente, con le conseguenze che questo può comportare, ad esempio in caso di violenza da parte del partner (Kofman 2004).

⁵ Per un'analisi dettagliata degli aspetti politici e legali dei criteri di ammissibilità per il ricongiungimento familiare in Europa - ad esempio in relazione all'età per il matrimonio o ai test d'ingresso - si veda Kraler 2010; Kofman 2011. Per l'Italia Bonizzoni, Cibeà 2009.

varie tipologie di violenze sulle donne etichettate come crimini d'«onore» (Sen 2005)⁶. Come osserva Erel (2009) nella sua ricerca con donne di origine turca che vivono in Germania e Gran Bretagna, il discorso pubblico in questi due paesi su "le donne turche" e su "la famiglia turca" confonde analisi ed interpretazioni basate su una presunta cultura comune con quelle che si riferiscono alle dinamiche di alcune famiglie. Le forme familiari che riguardano le migranti di origine turca, pur essendo profondamente diversificate l'una dall'altra, vengono ridotte ad un unico e stereotipato modello, quello della famiglia retrograda e patriarcale, principale luogo di oppressione per le donne (Erel 2009). Lo stesso può accadere con le migranti provenienti da paesi a maggioranza musulmana che, come ben mostra Lutz (1991) analizzando parte delle analisi sociologiche sulle donne migranti originarie di paesi a maggioranza musulmana che vivono in Germania e nei Paesi Bassi, vengono spesso associate ad un ideale modello di famiglia "musulmana", caratterizzata da discorsi e pratiche di genere e generazionali ben definiti ed immutabili. In questo quadro, secondo Lutz, le donne vengono rappresentate come "altre" non solo in relazione alla dimensione di genere, ma anche per la loro supposta comune appartenenza religiosa: diventano così "altre altre" rispetto ai modelli di genere dominanti nella società d'arrivo (Lutz 1991). Inoltre è diffusa la convinzione che la migrazione familiare da paesi musulmani riguardi quasi esclusivamente donne e bambini, dipinti come dipendenti legalmente, economicamente e socialmente dallo sponsor quale primo migrante quasi sempre maschile e di conseguenza potenziali vittime di diverse forme di violenza (Kraler, Bonizzoni 2010). In questo modo si trascura la complessità dei mutamenti, nelle forme e nelle intensità, che hanno riguardato le migrazioni ed i modelli di genere e familiari negli ultimi decenni nel contesto globale, documentati da una vasta letteratura sul genere nelle migrazioni (Kraler, Bonizzoni 2010).

Le interpretazioni offerte soffrono di nazionalismo metodologico (Wimmer, Glick-Schiller 2002 in Kofman et al. 2011; Anthias 2009) e focalizzano la propria attenzione sullo statizzazione come unità d'analisi. In tale prospettiva si rischia di non cogliere la complessità delle relazioni che individui e famiglie intrecciano tra i diversi contesti a cui fanno riferimento. A tal proposito, a partire dallo studio di Boyd (1989), diversi studiosi e studiose hanno contribuito a riconcettualizzare la teoria delle migrazioni a partire da alcuni concetti chiave che successivamente confluiscono nell'approccio transnazionale (Basch, Glick-Schiller, Szanton-Blanc 1994 in Kofman 2011; Bryceson, Vuorela 2002; Salih 2003).

Inoltre l'idea di famiglia migrante che emerge rimane legata al modello familiare nucleare ed eterosessuale e non sembra prendere in considerazione i significativi cambiamenti che hanno

⁶ Per un'analisi approfondita su come alcune pratiche, in particolare quelle che fanno ricorso alla violenza, vengono interpretate diversamente a seconda che coinvolgano famiglie "autoctone" o di origine migrante, si veda, tra gli altri, Dustin, Phillips (2008), Heggren, Hobson (2008), Collet B., Philippe C. (2008). Tali analisi riguardano soprattutto il dibattito attuale nel Nord Europa, nel Regno Unito ed in Francia.

riguardato i modelli familiari negli ultimi decenni (Bailey, Boyle 2004; Kraler 2010; Kofman 2011)⁷. Come scrivono Bailey e Boyle (2004), "la nozione di famiglia nucleare sta diventando sempre più ridondante in un'era in cui la coabitazione, la separazione, il divorzio e le famiglie ricostituite sono in maniera crescente diffuse" (p. 236).

Uno dei campi di ricerca che porta ad interrogarsi criticamente su molte delle questioni sopra citate è quello relativo ai cambiamenti relativi alla formazione della famiglia ed ai modelli matrimoniali nelle migrazioni, da poco al centro delle riflessioni delle scienze sociali nella letteratura internazionale. Particolare attenzione è stata dedicata al matrimonio come strategia migratoria, soprattutto ai matrimoni transnazionali tra connazionali, ed ai nessi tra questi e le politiche migratorie e di ricongiungimento familiare (Beck-Gernsheim 2007; Bonizzoni, Cibeà 2009; Kraler, Bonizzoni 2010b). Lo sguardo analitico si è poi soffermato su alcuni temi, come i matrimoni "combinati e forzati" (Grillo 2008), spesso presi in considerazione insieme ai cosiddetti crimini d' 'onore' (Welchman, Hossain 2005).

La letteratura in Europa riguarda alcuni paesi in particolare, quali la Francia, il Belgio, l'Olanda, la Germania, dove gli studi fanno riferimento alle trasformazioni dei modi di fare/disfare famiglia nelle migrazioni, soprattutto delle figlie e dei figli dei migranti.

Nei paesi del Nord Europa e anglosassoni, il dibattito si è concentrato su alcuni aspetti "critici" riguardanti le famiglie migranti (matrimoni combinati e forzati, crimini d' 'onore'), dando spazio sia ad interpretazioni stigmatizzanti che ad altre volte a decostruire l'immagine stereotipata delle famiglie migranti e a delinearne un quadro più complesso e attento alle relazioni di potere in gioco nei contesti in cui tali fenomeni accadono. In Francia, il dibattito è attraversato da un' articolata riflessione in merito ai differenti modi di fare famiglia nei contesti migratori, e si concentra su alcuni gruppi linguistico-culturali in particolare, originari del Maghreb ma anche portoghesi e turchi. Le ricerche, che si sono sviluppate a partire dalla fine degli anni '70, si propongono di mostrare i grandi cambiamenti che si sono succeduti nel tempo relativamente alla formazione delle famiglie migranti. Tali studi vertono su alcuni temi in particolare, quali la scelta del coniuge, la verginità, le caratteristiche dei mercati matrimoniali, la vita di coppia, prestando particolare attenzione alla dimensione generazionale. Alcune ricerche, pur con sfumature diverse, si propongono di analizzare i discorsi e le pratiche relativi alle strategie matrimoniali delle figlie e dei figli dei migranti sia rispetto ai modelli delle famiglie di origine che a quelli dominanti della società di sistemazione. L'attenzione si volge in particolare ad analizzare il fenomeno della

⁷ Uno sguardo generico alle politiche di ricongiungimento familiare in Europa ci permettono di cogliere come viene intesa la famiglia nelle migrazioni: ad esempio, la Danimarca e la Germania riconoscono il ricongiungimento familiare di partners dello stesso sesso e la Francia e l'Inghilterra quella di partners legati da una relazione a lungo termine, mentre nella maggior parte degli altri paesi il ricongiungimento è effettuabile solo con un/a partner regolarmente sposato/a (Strasser et al. 2009 pp. 168; Kraler 2010 pp. 45-46).

combinazione dei matrimoni, e analizzando i cambiamenti in corso in un'ottica di "modernizzazione" che mostra il progressivo passaggio da forme tradizionali di formazione della famiglia ad altre considerate più moderne, come i cosiddetti matrimoni d'amore (Flanquart 1999). Dall'altro lato, alcuni studi si propongono di svelare le complesse sfumature di significati che possono esistere attorno al fare famiglia nei contesti transazionali, senza ricorrere a false polarizzazioni che inevitabilmente portano ad interpretazioni etnocentriche, per nulla attente alle differenze, e, per certi aspetti, assimilazioniste (Santelli, Collet 2008; Bertaux, Delcroix 2009; Etiemble 2009). Le ricerche francesi prestano particolare attenzione alle dinamiche interne alle famiglie ed ai gruppi di origine, ma anche, ad un livello meso, ai rapporti di potere che caratterizzano le relazioni tra il gruppo maggioritario e quelli minoritari e che inevitabilmente riguardano anche i discorsi e le pratiche matrimoniali e familiari delle figlie e dei figli dei migranti (Sayad 1979).

Altri studi, più recenti, prestano attenzione alla rilevazione di dati statistici sui matrimoni che riguardano cittadini di origine straniera, concentrandosi sui dati relativi ai matrimoni misti e fra connazionali. In Spagna, prevalgono studi di tipo demografico, volti ad individuare le tendenze matrimoniali della popolazione di origine straniera (Trilla et al. 2008). In Belgio (Lievens 1999; Schoenmaeckers et al. 1999) e in Olanda (Hooghiemstra 2001), alcuni studi cercano di rendere conto della complessità delle trasformazioni familiari tra migranti, soprattutto di origine turca e marocchina, interessandosi anche ai tassi di divorzio tra la popolazione di origine straniera (2009). Altri ambiti di riflessione, spostano l'interesse sulle scelte matrimoniali delle figlie e dei figli dei migranti (Timmermam 2008; de Valck et al. 2007).

In Gran Bretagna (Grillo 2008; Dustin et al. 2004; Werbner 2007) e nei paesi nordici, in particolare in Svezia, Norvegia e Danimarca (Bredal 2005; Thapar-Bjokert 2007), ma anche in Francia (Lacoste-Dujardin 1992, 1995; Santelli et al. 2003), l'attenzione si è focalizzata su alcuni aspetti relativi ai mutamenti familiari nelle migrazioni. Gli studi si sono concentrati soprattutto su alcune dinamiche intergenerazionali riguardanti le scelte matrimoniali, soffermandosi in particolare sulla combinazione dei matrimoni, spesso associata alle analisi relative alla violenza contro le donne e ai cosiddetti crimini d'onore (Welchman, Hossain 2005). Tali ricerche, da un lato, offrono interpretazioni che, pur proponendosi di portare alla luce e di comprendere situazioni di violenza che coinvolgono giovani migranti e le loro famiglie, risultano per certi aspetti stigmatizzanti. Inoltre, rischiano di ridurre il problema ad una semplicistica questione di "integrazione". I conflitti intergenerazionali, così come le tipologie di violenza che ne possono derivare, vengono in un certo senso sottoposti ad un processo di razzializzazione. Altre ricerche hanno cercato di sottolineare come un'analisi delle strategie matrimoniali dei giovani di origine migrante che non colga le disuguaglianze

strutturali, la complessità delle interazioni di *race*, classe, genere nelle esperienze di vita quotidiana e le trasformazioni in atto all'interno delle famiglie rischi di essenzializzare le differenze tra migranti e autoctoni e di dare avvio a processi di differenzializzazione. Questi rischiano di tradursi in misure straordinarie di stigmatizzazione, sorveglianza e controllo che non fanno che aumentare le incomprensioni reciproche e il razzismo (Dustin et al. 2008; Hellgren 2008).

Nel caso specifico dell'Italia solo negli ultimi anni l'attenzione scientifica per le famiglie nelle migrazioni internazionali è cresciuta anche se tuttavia in maniera ancora limitata. Molta della letteratura si concentra sul tema del ricongiungimento familiare e su quali cambiamenti apportati alle forme familiari ed ai modelli di genere e generazionali per le famiglie migranti, in particolare in riferimento al contesto d'arrivo. Inoltre, dato che ancora oggi sono soprattutto le donne ed i bambini ad essere ricongiunti, molte ricerche tendono a volgere la loro attenzione su questi soggetti - indagati soprattutto nei loro ruoli di mogli e madri, le prime, e di figli, i secondi - e su alcuni aspetti relativi al loro "inserimento" nel tessuto sociale del paese. Si diffondono quindi gli studi sull'inserimento scolastico, sui mutamenti nei modelli di genere all'interno delle coppie ricongiunte, sull'affermarsi dei matrimoni misti, in un'ottica che presta particolare attenzione ai mutamenti familiari che seguono l'esperienza migratoria e dunque limitando l'analisi al contesto di residenza. In alcuni casi, si soffermano su alcune questioni relative al rapporto tra genitori e figli ma anche a proposito di diverse pratiche come i matrimoni "forzati" (Danna 2009) o l'uso del velo (Daolio 1995). Inizialmente gli studi trascurano la complessa rete di relazioni che le famiglie mantengono tra il paese di arrivo e quello d'origine e che a partire dagli anni '90 inizia ad acquisire sempre più rilevanza contemporaneamente al diffondersi di nuove tecnologie nell'ambito delle telecomunicazioni nonché di una relativa maggiore facilità negli spostamenti. L'attenzione si focalizza soprattutto sul contesto d'arrivo. È proprio per colmare questo vuoto che iniziano a diffondersi diverse indagini che adottano un approccio transnazionale allo studio delle famiglie migranti. Vengono affrontati temi come l'uso delle rimesse, le pratiche transnazionali di cura, in particolare quelle relative alla maternità a distanza, le pratiche matrimoniali. Questi studi cercano di prendere in considerazione gli effetti della migrazione nel paese di origine e spesso si propongono di analizzare altri modelli familiari che non necessariamente coincidono con quello nucleare, ad esempio nel caso delle ricerche che riguardano le donne che migrano da sole (Vianello 2009). Tali ricerche cercano dunque di superare il nazionalismo metodologico che aveva fortemente caratterizzato gli studi precedenti.

Nel caso specifico del gruppo nazionale del Marocco, gli studi sono abbastanza numerosi, soprattutto a proposito delle donne ricongiunte, con particolare attenzione ai temi delle relazioni di coppia e della maternità (Balsamo 1997; 2003; Piccagli 1998; Giacalone 2002;

Santero 2008), nonché dei legami transnazionali che tali donne intrecciano con il paese di origine (Salih 2003; Zontini 2009). Le ricerche analizzano anche le esperienze migratorie di giovani marocchini e dei rapporti che intrattengono con il paese di origine. Tali ricerche, soprattutto quelle di carattere antropologico, sono spesso arricchite dall'analisi ed interpretazione di dati raccolti non solo in Italia ma anche nel paese di origine (Notarangelo 2007; Capello 2008). Una certa attenzione è stata dedicata negli ultimi anni ai percorsi di costruzione delle identità, con particolare riferimento ai modelli di genere, tra le figlie ed i figli di migranti di origine marocchina (Frisina 2007; Elliot 2008; Salih 2008; Selmi 2011; Tarabusi 2012).

1.2 Famiglie in movimento. Continuità e trasformazioni familiari in Marocco.

I mutamenti familiari che hanno contraddistinto il Marocco negli ultimi decenni sono stati oggetto di numerosi studi, soprattutto di carattere demografico e sociologico, andando a focalizzarsi su alcuni temi in particolare quali il progressivo processo di nuclearizzazione delle famiglie, i cambiamenti relativi al ruolo della donna nella famiglia sia da un punto di vista sociale che legislativo, gli effetti delle migrazioni, sia interne che esterne al paese, sulle trasformazioni familiari in atto.

Stando ai dati raccolti attraverso l'Inchiesta Nazionale sulla Famiglia (1995 in El Harras 2006) la famiglia nucleare figura tra le strutture familiari più diffuse e rappresenta circa il 60,3% dell'insieme dei nuclei familiari, soprattutto in ambito urbano. Tale modello familiare ha iniziato ad affermarsi in maniera progressiva a partire dagli anni '60, pur conoscendo negli ultimi decenni un relativo indebolimento a causa delle ripetute crisi economiche che hanno caratterizzato il paese e che, a causa degli alti tassi di disoccupazione, hanno spinto verso un ritorno alla convivenza tra più nuclei familiari. I modelli familiari complessi sono ancora comuni, sia nel contesto urbano che rurale, ma si sono progressivamente ridotti numericamente ed assumono caratteristiche diverse. In seguito ai processi di migrazione interna e alle difficili condizioni di vita nelle città, solitamente più care rispetto al contesto rurale, diversi individui, soprattutto uomini, non necessariamente legati tra loro da rapporti di parentela ma magari originari della stessa area geografica, tendono a condividere un'unità abitativa, motivati da una significativa solidarietà economica e sociale (El Harras 2006). Tuttavia è importante evidenziare che la percentuale di donne a capo di famiglie complesse nel contesto urbano è piuttosto elevata (22,5%), il che ci porta ad intravedere i cambiamenti in corso nel paese in relazione al ruolo della donna all'interno della famiglia. Anche il numero di donne a capo di nuclei familiari monogenitoriali rimane molto elevato, andando a coprire percentuali che nel 1998 oscillano tra l'88% ed il 95%. Nella maggior parte dei casi si tratta di

vedove o divorziate ma anche di donne sposate il cui marito è migrato verso i grandi centri urbani del paese o all'estero (32, 1%). Nei primi due casi le famiglie sono caratterizzate da condizioni economiche piuttosto difficili, soprattutto nei contesti urbani, dove l'accesso al lavoro salariato è più difficile per le donne e dove diverse forme di solidarietà verso vedove o divorziate sono meno diffuse che nel contesto rurale. Inoltre, soprattutto in caso di divorzio, nonostante i cambiamenti legislativi avvenuti in seguito alle diverse modifiche del codice della famiglia a favore di una maggiore responsabilità del marito nel mantenimento economico della moglie e dei figli, le divorziate riescono con difficoltà a vedere applicata tale legislazione, per cui si ritrovano spesso sole nel garantire la sussistenza economica del nucleo familiare di cui sono a capo.

I cambiamenti familiari sono accompagnati da significativi mutamenti nei rapporti di genere che hanno caratterizzato il paese negli ultimi decenni. Tali trasformazioni riguardano soprattutto un maggiore accesso delle donne al lavoro salariato, anche se in misura inferiore rispetto agli uomini. I dati statistici a disposizione nel 2001 mostrano come in ambito urbano il 74% degli uomini abbia accesso al mercato del lavoro contro il 20% delle donne, mentre in ambito rurale tali cifre salgono all'84% per gli uomini ed al 34% per le donne. Tuttavia, ad un maggior accesso delle donne al mercato del lavoro non ha fatto seguito da una redistribuzione del lavoro domestico e di cura che, stando alle inchieste sull'uso del tempo a disposizione, rimane per la maggior parte a carico delle donne, che di conseguenza hanno meno tempo a disposizione per altre attività, ad esempio la partecipazione politica, associativa o sindacale (El Harras 2006). Inoltre le donne hanno conosciuto un significativo aumento dell'accesso all'istruzione, anche se con forti divari a seconda delle diverse classi sociali e del contesto urbano e rurale di provenienza. Tale fattore ha influito di conseguenza sulla posticipazione dell'età del matrimonio, che è aumentata in maniera significativa anche a seguito di altri fattori come la disoccupazione. Tra il 1960 ed il 1998 la proporzione di celibi e nubili, di età compresa tra 20 e 34 anni, è passata dal 35,8 al 55,6% per gli uomini e dal 17 al 44,8% per le donne. In questo quadro, cambiano anche le pratiche matrimoniali, in particolare quelle relative alla scelta del partner: l'intervento dei genitori sulle scelte matrimoniali continua a rivestire una notevole rilevanza ma sembra essere piuttosto successivo all'incontro già avvenuto tra i futuri coniugi, come una sorta di ufficializzazione di una situazione di fatto. Anche la differenza d'età tra coniugi sembra essere diminuita (El Harras 2006), anche se il numero di matrimoni di giovani ragazze minorenni è in crescita. È tuttavia importante sottolineare che i modelli matrimoniali assumono forme diverse a seconda di molteplici dimensioni, quali il genere, la classe, il gruppo linguistico-culturale d'appartenenza, l'origine geografica (urbana, semi-urbana, rurale), la religione, il livello educativo, la storia migratoria della famiglia d'origine, per citarne alcuni tra i più influenti.

I mutamenti che hanno riguardato le famiglie in Marocco negli ultimi decenni, in particolare a proposito dello statuto della donna, trovano riscontro in alcuni provvedimenti legislativi, soprattutto in ambito criminale, penale e lavorativo, nonché nelle modifiche apportate nel 1993 e nel 2004 al Codice della Famiglia (CEDAW 2006; ADFM 2008)⁸ e nel 2006 alla legge sulla nazionalità⁹. In particolare, le riforme apportate al Codice di Famiglia, che tra l'altro aboliscono l'obbligo di obbedienza della moglie al marito ed il principio dell'autorità del marito o del tutore sulla moglie, sono volte al riconoscimento dei principi del consenso, di libertà ed eguaglianza nel matrimonio nonché di alcuni diritti specifici della donna in relazione ad alcuni temi quali l'età del matrimonio, l'eredità, la separazione dei beni, la poligamia, il divorzio. Tali cambiamenti, che sono avvenuti anche su spinta di alcuni movimenti femministi¹⁰ e di organizzazioni di donne, associazioni per i diritti umani, intellettuali, si inseriscono nel quadro del relativo processo di democratizzazione che il paese ha conosciuto a partire dagli anni '90 nonché dei significativi mutamenti avvenuti in ambito socio-economico. Il maggiore accesso delle donne all'istruzione ed al lavoro salariato, il miglioramento dell'accesso alle strutture sanitarie, in particolare a quelle dedicate alla salute sessuale e riproduttiva, con una notevole diminuzione dei tassi di mortalità materna, l'avvio di un sistema di pianificazione familiare nel paese - per citare alcuni dei cambiamenti occorsi¹¹ - hanno contribuito a migliorare le condizioni di vita delle donne, seppure in forme ed intensità diverse a seconda delle classi sociali, dei contesti di provenienza - urbani, semiurbani e rurali, e nonostante le lacune da colmare siano ancora molte. Il tasso di analfabetismo rimane ancora molto alto tra le donne (circa il 60%), soprattutto nei contesti rurali; l'accesso ad un lavoro equamente retribuito risulta più difficile per le donne, soprattutto nell'attuale contesto di crisi economica in cui i tassi di disoccupazione sono elevati (circa il 9%) (Davì 2010); la

⁸ Per una rassegna dettagliata dei mutamenti legislativi occorsi nel paese in relazione allo statuto giuridico delle donne nonché delle lacune ancora esistenti in relazione alla loro applicazione si veda il rapporto della Convenzione sull'eliminazione di tutte le forme di discriminazione contro le donne (2006) ed il rapporto parallelo delle ONG curato dall'Associazione Democratica delle Donne del Marocco (2008). A proposito dell'applicazione del Codice di Famiglia marocchino in Italia si veda El Ouafi (2008).

⁹ In base alla legge approvata nel 2006 una donna di nazionalità marocchina può trasmettere la propria nazionalità al proprio bambino alla sua nascita. Precedentemente solo il padre poteva farlo. In questo modo si voleva rimarcare il carattere patriarcale della linea di discendenza (Sadiqi 2008).

¹⁰ I movimenti femministi in Marocco trovano la loro origine intorno alla metà degli anni '40 in una cerchia di donne e uomini che appartengono alla classe medio-alta del paese e che ruotano intorno al Partito per l'Indipendenza. All'inizio il movimento si fa portavoce di alcune riforme, ad esempio a riguardo della poligamia o dell'eredità, in nome di un Islam moderno ed illuminato. Tali rivendicazioni, di stampo liberale, sono successivamente riprese dai diversi partiti politici del paese, inclusi quelli conservatori. È a partire dagli anni '60-'70 che le donne iniziano ad organizzarsi in diverse organizzazioni di carattere professionale e ad assumere un certo rilievo in alcuni partiti politici soprattutto di sinistra, nonché in ambito giornalistico ed accademico. Negli stessi anni vedono la luce le prime associazioni di donne, come l'Association Démocratique des Femmes Marocaines (ADFM), nata come una divisione del Partito del Progresso e del Socialismo, per poi essere seguite da altre associazioni di carattere regionale e locale negli anni '90. Per una ricostruzione dei movimenti femministi in Marocco si veda Sadiqi, Ennaji (2006).

¹¹ Per un quadro illustrativo dettagliato sui cambiamenti relativi alle condizioni delle donne in Marocco si veda il Rapporto parallelo delle ONG al rapporto governativo sull'applicazione della Convenzione per l'eliminazione della discriminazione contro le donne, curato dall'ADFM (2008).

violenza sulle donne conosce ancora una larga diffusione e stereotipi e pregiudizi di genere continuano ad essere comuni (ADFM 2008); inoltre l'influenza di interpretazioni conservatrici dell'Islam ha ripercussioni significative sui vissuti delle donne, ad esempio in relazione all'accesso all'interruzione volontaria di gravidanza.

Le modifiche apportate al quadro legislativo del paese in relazione ai diritti delle donne rappresentano comunque un significativo contributo alla loro autonomia ed al miglioramento delle loro condizioni di vita, seppure continuano a considerare le donne soprattutto nei loro ruoli di (future) mogli e madri. Inoltre tali provvedimenti legislativi continuano ad incontrare ancora molte resistenze alla loro applicazione sia in ambito sociale che giuridico.

Il Marocco è un paese caratterizzato da una forte migrazione interna ed esterna (Maher 1989; Ennaji e Sadiqi 2008) che ha significativamente influito sui mutamenti relativi ai rapporti di genere e sulla sessualità, con particolari ripercussioni sulle condizioni di vita delle donne. Il fenomeno dell'esodo rurale e dell'inurbamento verso le grandi città (Casablanca, Rabat, Tangeri), già avviato nel 1945 ed affermatosi in maniera significativa dopo l'indipendenza nel 1956, anche a causa delle ripetute siccità e della crisi del settore agricolo (Maher 1989) e dell'emigrazione all'estero, hanno certamente contribuito a ridefinire le strutture familiari, modificandone forme e ruoli. Inizialmente la migrazione all'estero - modificatasi nel corso del tempo in relazione alle zone d'origine e delle destinazioni nonché ai profili socio-economici dei migranti - coinvolge soprattutto uomini per poi diventare sempre più composta da donne che ora rappresentano più della metà dei migranti all'estero che sono il 10% della popolazione in patria (Sadiqi in Ennaji 2013; Davì 2010)¹². Se inizialmente la migrazione in Europa si dirige verso la Francia, il Belgio, i Paesi Bassi e la Germania, in particolare a seguito di accordi bilaterali sul reclutamento di manodopera, soprattutto a partire dagli anni '80 aumentano i flussi migratori verso la Spagna e l'Italia, dove all'epoca le politiche migratorie sono ancora poco sviluppate e l'ingresso è relativamente più facile¹³. Da allora i flussi migratori di marocchini in Italia sono andati crescendo fino a stabilizzarsi nell'ultimo decennio. Secondo l'Istat, le e gli stranieri di origine marocchina residenti in Italia al 1 gennaio 2011 sono 452.424 - di cui poco meno della metà sono donne - e rappresentano il secondo gruppo nazionale dopo quello rumeno e albanese. Anche la migrazione in Italia, inizialmente composta da uomini soli - circa il 90% all'inizio degli anni '80 -, dalla fine degli

¹² Per un quadro più dettagliato dei profili d'origine geografica e socio-economici dei marocchini residenti all'estero nei diversi paesi europei si veda Fincati 2007; Davì 2010; Mghari, Fihri 2010.

¹³ Fino al 1990, quando viene introdotto il visto con la legge Martelli, l'ingresso regolare di marocchini avviene per turismo (Fincati 2007).

anni '90 inizia a mutare sia per effetto dei ricongiungimenti familiari ma anche della limitata ma pur crescente componente di donne che partono sole¹⁴.

Molte donne che rimangono al paese, sia quando il marito migra all'interno che all'estero, si trovano spesso a vivere in una casa indipendente e a dover gestire da sole il nucleo familiare, senza dunque necessariamente condividere spazi e decisioni con la famiglia allargata. Le donne, siano esse mogli, madri, sorelle diventano responsabili, in misure e forme diverse, della gestione economica della casa, rimanendo a carico della maggior parte del lavoro domestico e di cura sia nei confronti dei minori che degli anziani. Inoltre, le rimesse dall'estero, in particolare da Francia, Spagna ed Italia, anche se diminuite dopo la crisi del 2008, rappresentano certamente una fonte di finanziamento significativa per il paese¹⁵ che di conseguenza ha potuto effettuare importanti investimenti in settori altrimenti sottovalutati, come l'educazione e la salute, con rilevanti ripercussioni sulle condizioni di vita delle donne. Inoltre, la migrazione marocchina all'estero vede partire sempre più spesso donne sole, soprattutto da quando la costituzione è stata modificata e le donne non devono più avere il permesso del marito o del tutore per richiedere il passaporto (CEDAW 2006). Tale tipo di migrazione ha certamente contribuito a decostruire certi stereotipi nei confronti delle donne e a ridefinire i loro ruoli non solo all'interno della famiglia ma nel più ampio contesto della società. Nel caso poi delle donne già madri che partono all'estero lasciando i figli in affidamento ad altri membri della rete familiare e parentale, i loro vissuti contribuiscono a ripensare ulteriormente il concetto di maternità ed i diversi ruoli e significati ad esso ascritti (Erel 2002): il concetto di maternità condivisa tra donne, già presente nel paese soprattutto nelle zone rurali, assume nuove forme e significati nel contesto delle migrazioni.

1.3 Tra generazioni. I cambiamenti sociali attraverso i rapporti di genere e generazione nelle migrazioni.

Le ricerche sui cambiamenti in atto tra diverse generazioni di migranti si sono concentrate soprattutto sulle cosiddette "seconde generazioni"¹⁶, mettendo in secondo piano un più critico

¹⁴ In base ai permessi di soggiorno in vigore a fine 2007 la percentuale di donne di origine marocchina presenti in Italia per motivi professionali è del 26,6% contro l'84,4% degli uomini (Davì 2010).

¹⁵ Nel 2007 le rimesse ammontano a 7.110 milioni di dollari (9% del Pil e 40% di riduzione del deficit corrente nella bilancia dei pagamenti, anche se la crisi del 2008 ha provocato una diminuzione del 4% quell'anno e del 10% l'anno successivo (Davì 2010).

¹⁶ L'espressione "seconda generazione" risulta poco appropriata per lo studio che ho intrapreso, non solo perché, se si tiene in considerazione la classificazione articolata da Rumbaut (1996), tale categoria dovrebbe includere solo i nati nella società di arrivo, mentre la mia ricerca coinvolge anche nati nel paese di origine dei genitori e giunti nel paese di approdo ad età diverse (Rumbaut in Besozzi 2009; Barbagli, Schmoll 2011). Inoltre, l'uso della categoria di seconda generazione presuppone un processo di alterizzazione (Skrbis et al. 2007) che mette in rilievo i processi di razzializzazione a cui i figli dei migranti sono esposti a discapito di altre dimensioni come il genere, la classe, la sessualità, per citarne alcuni, che insieme ai primi contribuiscono a definire le loro posizioni ed i posizionamenti

confronto tra i diversi percorsi biografici di genitori e figli di origine migrante e la possibilità di cogliere in esso il carattere processuale delle trasformazioni in corso nel contesto delle migrazioni globalizzate. Tale tendenza è riconducibile ad una preoccupazione diffusa nel contesto politico e socio-economico del paese di sistemazione volta a comprendere gli effetti a lungo termine della migrazione, soprattutto in rapporto ai diversi gradi di coesione sociale e di integrazione delle figlie e dei figli di migranti (Skrbis et al. 2007). Le prospettive teoriche adottate in questi studi tendono ad ispirarsi a paradigmi nazionali volti a misurare i diversi gradi di inclusione ed esclusione di genitori e figli nel paese di arrivo. Tale quadro di analisi ed interpretazione fa riferimento al nazionalismo metodologico che spesso caratterizza gli studi sulle migrazioni in generale e quelli sui figli dei migranti in particolare. Il nazionalismo metodologico porta con sé "la tendenza ad accettare lo stato-nazione ed i suoi confini come un dato di fatto nell'analisi sociale" (Levitt, Glick Schiller 2004 p. 1007). Se si assume questa prospettiva di ricerca, si rischia di ignorare o sottovalutare l'importanza della dimensione transnazionale nei contesti attuali e di dare per scontato che lo stato-nazione definisca i confini dell'unità analizzata, facendo coincidere i processi sociali presi in esame con i confini geografici e politici di uno stato-nazione (Levitt, Glick Schiller 2004). In quest'ottica passano in secondo piano i continui legami transnazionali che, in forme ed intensità diverse, vengono mantenuti non solo con il paese di origine ma anche con altri paesi dove parenti e amici sono migrati (Salih 2003; Levitt, Glick Schiller 2004; Anthias 2009 a;b; 2012b; Wimmer, Glick Schiller 2002 in Olsson, Farahani 2012). Di conseguenza, è centrale per chi studia i cambiamenti generazionali nelle migrazioni adottare una prospettiva che prenda in considerazione i corsi di vita dei migranti nel contesto transnazionale delle migrazioni, senza perdere di vista i diversi contesti nazionali e locali di riferimento - dove uno è nato, è cresciuto, vive, da dove proviene la famiglia di origine, dove sono migrati familiari ed amici, etc. - date le implicazioni che ne derivano per i migranti in termini pratici, discorsivi, politici (Anthias 2009b). Il campo di ricerca negli studi sulle migrazioni diventa allora "un insieme di molteplici reti interconnesse di relazioni sociali attraverso le quali idee, pratiche e risorse sono iniquamente scambiate, organizzate e trasformate. [...] I confini nazionali non sono necessariamente contigui a quelli dei campi di ricerca" (Levitt, Glick Schiller 2004 p. 1009). In un contesto di ricerca di questo genere possono allora emergere le molteplici relazioni di potere che si dispiegano nel *continuum* di luoghi (Salih 2003) in cui i migranti si posizionano. In

all'interno delle gerarchie di potere non solo nel paese in cui vivono ma anche in quello d'origine dei genitori così come in quello dove amici e parenti sono emigrati (Colombo 2007; Anthias 2009b; 2012b). Come scrive Marazzi (2006), "sono le categorie semantiche a costruire l'oggetto del nostro interesse, e non viceversa" (p. 32). Inoltre, il ricorso a tale categoria implica un processo di omogeneizzazione in relazione a percorsi biografici che invece evidenziano una importante e significativa differenziazione in base ai diversi posizionamenti derivanti da, ad esempio l'origine urbana e/o rurale dei genitori, la loro storia migratoria ma anche quella dei figli stessi, il genere, la classe, l'educazione, le politiche internazionali, nazionali e locali e via dicendo (Skrbis et al. 2007; Anthias 2009b; 2012b).

questo senso la generazione non é piú concepita come un processo lineare, che comporta confini ben definiti tra un'esperienza generazionale e l'altra, (Levitt, Glick Schiller 2004), ma se ne possono cogliere i mutamenti nel tempo e nello spazio in tutta la loro complessità.

Tra le principali prospettive adottate nello studio dei figli di migranti ve ne sono alcune prevalenti. Come osserva Anthias (2009; 2013a), le teorie dell'assimilazione e dell'assimilazione segmentata risultano essere tra i quadri teorici di riferimento piú utilizzati nel panorama internazionale degli studi sulle cosiddette "seconde generazioni". Entrambe le prospettive sembrano presupporre l'esistenza di un modello dominante, inteso soprattutto in termini economici e professionali, a cui le diverse generazioni di migranti vogliono o si vedono costrette a conformarsi (Colombo 2007). L'inclusione e l'assimilazione, intesi come strumenti volti a rafforzare la coesione sociale, sarebbero considerati normali e desiderabili. Tuttavia, tali approcci oltre a non prendere in considerazione la complessità ed i differenti valori e relazioni che compongono l'attuale contesto sociale (Anthias 2013) tendono a ridurre l'analisi e l'interpretazione dei percorsi biografici dei migranti ai processi di razzializzazione che li riguardano. L'appartenenza o meno ad un determinato gruppo, che viene fissato e definito in maniera omogenea attraverso precise etichette linguistico-culturali, religiose, geografiche, etc. e l'adesione o meno ad alcuni valori ascritti a tale gruppo determinano il "successo" o l' "insuccesso" del percorso migratorio. L'esito positivo o negativo di tale percorso viene valutato in base al grado di adesione agli obiettivi economici e professionali della maggioranza, tralasciando altri aspetti come la partecipazione sociale o politica (Anthias 2009). Altre dimensioni, come le differenze di genere, di classe, per citarne alcune, entro il gruppo linguistico-culturale preso in considerazione, nonché la capacità di azione individuale (Colombo 2007) ed alcuni fattori strutturali - ad esempio le politiche discriminatorie, la segregazione educativa e lavorativa, il razzismo - rischiano di essere trascurati nell'analisi ed interpretazione delle biografie dei migranti.

Un'altra prospettiva che ha riscontrato una notevole diffusione negli studi sulle diverse generazioni di migranti - anche se ora meno diffuso (Grillo 2008) - é quello che Anthias (2009a) ha denominato l'approccio "tra due culture". Le cosiddette "seconde generazioni" occuperebbero una *no man's land* "culturale". La "cultura" dei propri genitori e quella del gruppo maggioritario - definite come modelli unitari composti da valori e norme largamente condivisi - non coinciderebbero e questo porterebbe inevitabilmente a situazioni conflittuali tra generazioni. In quest'ottica si suppone che tutti i membri di uno specifico gruppo "culturale" aderiscano a quella cultura nello stesso modo, e che esistano comunità coese ed uniformi. Ne risulta una sorta di "patologizzazione" dei figli di migranti che sarebbero in bilico tra due direzioni opposte (Anthias 2009a). Le diverse generazioni di migranti sarebbero in conflitto tra di loro in relazione a valori e pratiche che tuttavia prendono in considerazione

solo alcune differenze considerate problematiche, ad esempio relative al genere ed alla sessualità, senza analizzarle ed interpretarle in relazione ad altre dimensioni, come la classe, i processi di razzializzazione, l'età, la religione, etc., nonché alcuni fattori strutturali. Tale prospettiva riduce il concetto di identità ad un'interpretazione culturale ed impedisce di coglierne il carattere processuale, nonché relazionale e contestuale (Anthias 2009c), oltre a definire alcuni gruppi linguistico-culturali come dati ed immutabili, con il rischio di mettere a tacere alcune voci, come quelle delle donne e dei giovani - che risultano stigmatizzate - a scapito di altre. Il tema dei mutamenti generazionali che riguardano genitori e figli di origine migrante viene estrapolato da più ampie riflessioni sui rapporti tra generazioni e viene "alterizzato", diventa diverso per forme e intensità (Besozzi 2009). In tali studi si fa spesso riferimento ad una prospettiva ispirata alla contrapposizione dicotomica tra i concetti di tradizione e modernità, in cui valori e norme tradizionali sarebbero associati alla prima generazione - che li avrebbe portati con sé come una sorta di "zaino a spalla" (Erel 2009) - mentre altri considerati moderni verrebbero ascritti a quelli presenti nella società d'arrivo e a cui la cosiddetta seconda generazione di migranti vorrebbe adeguarsi. Scrivono Attias-Donfut e Waite (2012) in una recente pubblicazione sulle relazioni intergenerazionali nella migrazione "africana": "L'ineguaglianza di genere viene solitamente associata con lo status privilegiato dei più anziani [...] È evidente che questo schema patriarcale è in progressivo declino ovunque nel mondo, sebbene in alcuni paesi africani, così come in alcune regioni orientali e asiatiche sia ancora effettivo" (pp. 51). Adottando una prospettiva di questo genere tali studi favoriscono una lettura dei rapporti generazionali in chiave di conflitto e/o negoziazione tra sistemi normativi e valoriali che si suppone statici e immutabili, nonché in un'ottica etnocentrica. I cambiamenti avverrebbero grazie alla migrazione, considerata parte integrante del processo di modernizzazione, ed i mutamenti che avvengono anche nel paese di origine risulterebbero totalmente offuscati.

Un altro approccio che viene avanzato per lo studio delle diverse generazioni di migranti si rifà alle teorie dell'ibridazione secondo cui i migranti sono coinvolti in un processo di costruzione di nuove identità attraverso un lavoro continuo di assemblaggio di riferimenti culturali differenziati scelti nei determinati contesti in cui si trovano ad agire nel tempo e nello spazio (Colombo 2007; Anthias 2009c). Tali forme di sintesi identitarie continue si sviluppano entro una cornice di trasformazioni globali che possono essere lette secondo le categorie della diaspora e del cosmopolitismo, per citarne alcune. Tuttavia, tali ottiche rischiano di occultare le dinamiche di potere insite nei discorsi ed nelle pratiche dei migranti e di sganciarle dalle dimensioni strutturali entro cui si collocano, in questo modo perdendo di vista processi di

esclusione e di razzismo (Anthias 2008). Come sottolinea Anthias (2013), "c'è il rischio di abbracciare l'idea delle culture come pure forme generiche" (p. 337).

In Italia gli studi sulle cosiddette seconde generazioni riguardano soprattutto i figli dei migranti arrivati in Italia negli anni '80 e '90, quando la questione dell'immigrazione ha iniziato ad assumere una certa rilevanza, e prestano minore attenzione ai figli di coloro che sono migrati negli anni '70 (Andall 2003)¹⁷. In particolare, la ricerca si è concentrata prevalentemente sulla questione dei minori non accompagnati e dell'inserimento scolastico e lavorativo, con particolare attenzione alla mobilità intergenerazionale, nonché sui processi di costruzione delle identità e le appartenenze.

Nonostante alcune eccezioni, la scelta di focalizzarsi su questi temi d'indagine corre il rischio di ridurre le biografie delle figlie e dei figli di migranti alle condizioni della marginalità e della devianza (Colombo 2007). In questo senso, gli studi tendono ad insistere maggiormente su temi attinenti alle condizioni sistemiche e strutturali dell'inclusione e dell'esclusione, con una forte connotazione etnocentrica. Inoltre, tali ricerche rischiano di fissare le diverse generazioni di migranti in rappresentazioni dicotomiche - "noi" e "loro", prima e seconda generazione, etc. - che mettono in secondo piano i mutamenti in corso non solo tra generazioni diverse ma anche all'interno delle stesse generazioni, nonché nella società nel suo complesso. Sono ricorrenti nelle analisi ed interpretazioni di alcune questioni relative ai figli dei migranti espressioni come "l'integrazione delle seconde generazioni [...] una sfida per la coesione sociale", "una preoccupazione fondamentale, quella del grado, delle forme, degli esiti, dei percorsi di assimilazione delle popolazioni immigrate nella società ricevente", "il fenomeno allarmante degli insuccessi nell'inserimento sociale delle seconde generazioni, sotto forma di fallimenti scolastici, marginalità occupazionale, segregazione residenziale, comportamenti devianti" (Ambrosini 2004), "una forma di assimilazione "dal basso" [...] una forma di aggregazione spontanea agli stili, ai modi e ai progetti di vita dei coetanei e, in generale, della società italiana [...] dietro la spinta di una naturale volontà di essere "come gli altri"" (Marazzi 2006 p. 43), "la generazione del sacrificio", "l'esperienza migratoria rappresenta per il minore un elemento di "lacerazione identitaria" (Valtolina 2006 p. 109; p. 120), "lo «scardinamento» delle generazioni a seguito della migrazione" (Anthias-Donfut 2012 in Naldini et al. 2012 p. 221).

Ne risulta un appiattimento delle biografie migranti sulla dimensione della difficoltà, che va ad alimentare processi di stigmatizzazione verso "gli altri", invece di contribuire effettivamente ad un'interpretazione articolata e volta a decostruire definizioni riduttive e

¹⁷ Per una dettagliata rassegna degli studi fino ad ora condotti, sia di carattere quantitativo che qualitativo, si veda Besozzi 2009 e Caponio-Schmoll 2011.

precostituite relative alle questioni affrontate, nonché una comprensione più complessa delle profonde trasformazioni in atto.

Gli approcci fin qui adottati rischiano di nascondere le specificità biografiche dei giovani figli di migranti nonché le contraddizioni ed i reali nodi problematici di società sempre più complesse, senza portarne effettivamente alla luce, in un gioco di specchi (Sayad 1999), gli elementi di razzismo, incorporati nelle pratiche istituzionali, nel discorso comune e mediatico nonché in quello accademico. Il carattere prevalentemente locale delle indagini rischia di far perdere di vista lo scenario di crescente globalizzazione ed una serie di trasformazioni economiche e sociali (Yuval-Davis 2011) che sembrano caratterizzare i discorsi e le pratiche dei giovani di origine migrante, al di là dei singoli contesti di origine e di residenza attuale. Tali discorsi e pratiche ci portano ad interrogarci sulle trasformazioni in corso indotte dai processi di globalizzazione e anticipano alcuni aspetti dei cambiamenti in atto che non riguardano in maniera esclusiva i figli dei migranti, ma anche i cosiddetti "autoctoni". Come sottolinea Timera (2002) a proposito dei giovani ragazzi e ragazze di origine migrante in Francia, anche se nati e cresciuti in questo paese, gli studi relativi ad alcune questioni che li riguardano confluiscono nella sociologia della migrazione più che in quella della famiglia. Ad esempio, alcune ricerche di carattere quantitativo, in particolare alcuni studi volti a cogliere i mutamenti nei modelli di genere sul territorio italiano (Dalla Zuanna, Farina, Strozza 2009; Girardi 2012), mettono a confronto italiani e stranieri riuniti in due categorie distinte in base a non ben definiti criteri. Tali analisi ed interpretazioni invece di gettare chiarezza sulle trasformazioni in corso, cogliendone anche le contraddizioni e le incoerenze, tendono a produrre e riprodurre visioni stereotipate e dicotomiche volte a cogliere il grado di avvicinamento o allontanamento dei modelli "altri" di genere rispetto a quello italiano dominante. In altri casi, le differenze generazionali sono ridotte a differenze declinate in termini esclusivamente culturali, fissandole in entità storiche ed incommensurabili in conflitto tra di loro. Scrive Valtolina (2006), "L'identità etnica proposta dai genitori emigrati ai figli non appare realmente riproducibile perché altre sono le loro aspettative, altri i progetti sul futuro, altre le relazioni" (p. 108-109). Diversamente vengono interpretati i mutamenti generazionali che riguardano i cosiddetti "autoctoni"¹⁸ non di origine migrante, di cui se ne parla in termini meno gravi: la "contrapposizione" possibile tra genitori e figli "autoctoni" diventa "scontro" tra genitori e figli di origine migrante (Valtolina 2006).

Alla luce della letteratura sul transnazionalismo dei figli dei migranti, in particolare di quella statunitense, si fa evidente la necessità di indagare non solo i rapporti delle diverse generazioni

¹⁸ Si ricorre spesso all'uso dei termini "autoctoni", "nativi", tra gli altri, nelle ricerche sulle cosiddette "secondo generazioni" per distinguere queste ultime da chi è considerato "italiano" nel discorso comune ma anche legalmente, in una sorta di inconsapevolezza che tali gruppi possono includere anche ragazze e ragazzi di origine migrante e nati in Italia.

di migranti con i paesi di origine ma anche le molteplici reti che possono crearsi tra spazi migratori diversi. In questo modo diventa possibile guardare al transnazionalismo nelle sue diverse sfaccettature in un'ottica critica senza ridurlo semplicisticamente ad un concetto puramente descrittivo o empirico (Ambrosini 2008 in Besozzi 2009; Caponio, Schmoll 2011) ma interrogandosi sulle implicazioni metodologiche e teoriche di questo approccio, nonché sulla sua pertinenza e rilevanza. In questo senso, la prospettiva del transnazionalismo rappresenta un'opportunità per sviluppare un approccio critico al nazionalismo metodologico (Sayad 1999) ed al localismo (Colombo 2007; Caponio, Schmoll 2011) prevalenti nelle analisi sociologiche sul tema delle cosiddette seconde generazioni, ed andare nella direzione di superare i limiti dei discorsi dominanti sull'integrazione, l'assimilazione, l'inclusione sociale, per citarne alcuni. Inoltre, soprattutto negli studi generazionali, risulta particolarmente importante guardare alla dimensione temporale dei legami transnazionali e coglierne i mutamenti che avvengono a seconda delle diverse fasi del ciclo di vita, in contesti segnati da continui sviluppi nel campo delle telecomunicazioni e dei trasporti.

Tuttavia questo non comporta la volontà di dare della prospettiva transnazionale un'interpretazione irenica e sottovalutare, da un lato, le diverse strutture di vincoli che si pongono a livello locale e dello stato-nazione e le molteplici situazioni di discriminazione che ne possono derivare, dall'altro, le differenze relative ai capitali ed alle risorse sociali, culturali ed economiche che ognuno può avere a disposizione per mettere in atto tali forme di transnazionalismo. Inoltre, tale approccio, a partire da una prospettiva intersezionale, può mettere in luce le possibili conseguenze negative di orientamenti e pratiche transnazionali (Caponio, Schmoll 2011), come può avvenire nelle diverse forme di controllo sulla sessualità e sulle scelte matrimoniali che si dispiegano tra diversi spazi geografici e sociali. L'attenzione alla dimensione transnazionale consente di guardare ai percorsi biografici dei migranti e dei figli di migranti cogliendone la complessità dei discorsi e delle pratiche e mettendo in luce le dinamiche di potere che contribuiscono a costruirli. In questo modo, si lascia spazio per porre in adeguato rilievo le abilità e le capacità di azione dei diversi agenti sociali nel costruire, riprodurre e contestare i percorsi, senza perdere di vista le dimensioni strutturali che li definiscono.

Alcuni studi si sono rivelati particolarmente utili ai fini della mia ricerca proprio per la loro capacità di combinare approcci teorici e metodologie volti a cogliere i mutamenti generazionali nelle migrazioni senza scivolare in rappresentazioni dicotomiche ma portando alla luce il carattere complesso delle trasformazioni in atto. Tali ricerche sono state condotte soprattutto nel Nord America (Canada e Stati Uniti) ed in Australia, volti a decostruire alcuni stereotipi "culturali" relativi ai modelli familiari di alcuni gruppi di origine migrante, in particolare in relazione ai modelli di genere, e a portare alla luce la complessità delle

trasformazioni in corso, sia tra generazioni che entro le stesse, ad esempio le ricerche di Baldassar in Australia (Baldassar 1999) e di Gabaccia negli Stati Uniti tra le migranti di origine italiana, di Espiritu tra le migranti di origine filippina sempre negli Stati Uniti (Wessendorf 2013), di Lopez (2003) tra madri e figlie di origine messicana o di Panagakos (2004) tra le migranti di origine greca. Di particolare interesse lo studio di Erel (2002; 2009) su generazioni diverse di madri e figlie di origine turca - non legate tra loro da rapporti di filiazione - e residenti in Germania. Nella sua ricerca Erel presenta alcuni ritratti di donne i cui vissuti si distanziano dalle descrizioni presenti nel discorso pubblico dominante - sia esso tedesco o turco - a proposito della "tradizionale famiglia turca". Erel porta alla luce ad esempio modelli migratori alternativi in cui le donne partono da sole per poi ricongiungere il marito ed i figli, aspettative e valori relativi all'essere "buone madri" diversificati e contraddittori non solo nel contesto migratorio ma anche in quello d'origine, modelli familiari che non necessariamente coincidono con quello nucleare e/o eterosessuale. Le sue interpretazioni sono ben diverse da quelle riportate da Attias-Donfut (2012) a proposito dei matrimoni di giovani ragazze di origine turca in Francia: "la ragazza [...] si sottomette alla tradizione e rimane a casa: la fedeltà alla famiglia è infatti obbligatoria nella famiglia turca caratterizzata da un pronunciato familismo" (p. 241).

Vi è poi la raccolta di saggi a cura di Bertaux e Thompsons (1993), in cui diversi autori ed autrici analizzano la trasmissione della memoria familiare in contesti di radicali cambiamenti sociali. Tra i contributi più significativi per la mia ricerca figura certamente il lavoro di Inowlocki (1993) che mette a confronto tre diverse generazioni di donne di origine ebrea, legate tra loro da rapporti di filiazione (sono nonne, madri e figlie), nella città di Anversa dove vivono. La ricercatrice analizza i loro discorsi e le pratiche intorno al tema della persecuzione e della trasmissione familiare di valori e norme relativi alla propria appartenenza linguistico-culturale nonché religiosa. Nello specifico Inowlocki presta particolare attenzione ai processi di comunicazione tra generazioni, cercando di coglierne continuità e discontinuità, ricorrendo al concetto di "lavoro generazionale" (p. 145), che la studiosa associa a quello di "lavoro biografico" definito come "l'orientamento alterato di una persona verso la sua mutata identità personale e sociale attraverso gli eventi del corso di vita" (p. 153).

Un altro importante contributo è stato dato dalla ricerca condotta da Delcroix (2009) che si è focalizzata sullo studio di una famiglia di origine maghrebina in Francia, in particolare sulla trasmissione intergenerazionale relativa ai discorsi ed alle pratiche educative. La studiosa ha seguito la famiglia Nour, di origine marocchina, composta dai due genitori e da 8 figli, per un periodo di tempo di alcuni anni, al fine di raccogliere le varie storie di vita. Delcroix ricorre spesso a chiavi di lettura che si rifanno ai concetti di "conflitto culturale", "generazionale", "tradizione e modernità", per citarne alcuni, ma riesce comunque a mettere in evidenza i

diversi fili che legano le generazioni nella trasmissione di discorsi e pratiche intorno ai modelli di genere ed alla religione e a portare alla luce i mutamenti inter e intragenerazionali che sono in atto all'interno della famiglia.

Un significativo contributo viene da alcune ricerche raccolte nel libro a cura di Chamberlain (1998) sulla migrazione dai Caraibi che analizzano i cambiamenti in corso tra diverse generazioni di madri e figlie, legate tra loro da rapporti di filiazione e da una comune esperienza migratoria, direttamente o indirettamente vissuta. Tra i capitoli piú importanti figura quello di Lutz sulla trasmissione intergenerazionale tra madri e figlie di origine surinamense che vivono nei Paesi Bassi. La ricerca risale al 1994 ed è basata su interviste a venti coppie di madri e figlie, attraverso la cui analisi ed interpretazione l'autrice si propone di mettere in luce i diversi processi di trasmissione di regole, norme e valori da una generazione all'altra, con particolare attenzione al ruolo educativo riconosciuto alla figura materna e ad alcuni aspetti della storia coloniale specifici di tale gruppo linguistico-culturale. Nel dettaglio Lutz vuole suggerire una prospettiva che invece di fare riferimento al concetto di conflitto culturale ed identitario si focalizzi su come il capitale sociale, inteso in senso bourdesiano, viene usato dalle diverse generazioni in base ai contesti in cui si situano, come ad esempio nel contesto migratorio, per sviluppare diverse strategie identitarie. Lutz ripercorre il corso di vita delle intervistate e ne coglie diversi aspetti di continuità e cambiamento, andando, nel caso specifico dell'articolo, ad analizzare i diversi significati intorno ai concetti di rispettabilità e economia familiare trasmessi di madre in figlia. Anche Kopijn in un altro capitolo mette a confronto i percorsi di vita di tre generazioni di donne di origine indo-surinamense che vivono nei Paesi Bassi. Kopijn cerca di portare alla luce i diversi processi di trasmissione di capitale culturale in atto all'interno di queste famiglie e a tal proposito riconosce alle donne nella migrazione un ruolo preponderante. Un altro capitolo significativo è quello di Chamberlain sui migranti che sono originari delle Barbados e che vivono in Inghilterra. La ricerca analizza ed interpreta diverse storie familiari raccolte attraverso interviste a due generazioni di migranti sia in Inghilterra che nel paese di origine con l'obiettivo di cogliere come le storie di migrazione si dispiegano e vengono costruite e ricostruite tra diversi contesti, in particolare quello di arrivo e di origine. A tal proposito, alcuni temi vengono affrontati in maniera approfondita, come la maternità a distanza e le implicazioni economiche della migrazione sui membri familiari rimasti al paese di origine.

1.4 Generazioni migranti. Le differenze in un'ottica translocale.

La ricerca mette a confronto diversi "modi di generazione" (Bourdieu 1972a) - sia da una prospettiva intergenerazionale che intragenerazionale - relativi ai discorsi ed alle pratiche di

genere e sessualità e indaga come tali schemi di percezione, valutazione e azione - *habitus* - sono trasmessi di generazione in generazione e, confrontandosi con nuovi ambienti e a seconda del capitale a disposizione possono riprodursi, attivare nuovi significati e pratiche (Boschetti 2003; Lovell 2003), anche contraddittori e dissonanti rispetto alle norme ed istituzioni sociali dominanti, o andare persi (Erel 2010). Tali processi si situano nel tempo e nello spazio (Ryan et al. 2008 in Erel 2010), ed hanno un carattere "intersezionale" (Crenshaw 1991; Lutz 2011), a partire dalle diverse categorie sociali quali genere, classe, processi di razzializzazione, orientamento sessuale, confessione religiosa - per citare alcune tra le più significative in questa ricerca - che attraversano i diversi campi delle relazioni sociali in cui i soggetti si posizionano.

L'*habitus* è qui inteso nella definizione fornita da Bourdieu (1972a) come un sistema di disposizioni, iscritte nel corpo, prodotto di specifiche traiettorie sociali che dipendono dalle posizioni dei soggetti nello spazio sociale. Tali traiettorie non rappresentano un destino, anzi le condotte dei soggetti possono essere orientate in modo diverso per adattarsi a situazioni nuove in base al capitale ed alle risorse a disposizione (Bourdieu 1972a; Silva 2005), incluse le risorse biografiche (Delcroix 2009; Apitzsch 2013). Inoltre l' *habitus* è compreso anche nella sua dimensione temporale e rimane aperto all'indeterminatezza ed al potenziale di cambiamento. Infatti l'*habitus* non è concepito come un principio determinista ma è considerato una struttura generativa che stabilisce, seppur entro i limiti oggettivi riscontrabili nel campo, una relazione attiva e creativa tra il soggetto e la realtà sociale. In tal senso, l' *habitus* è compreso come una categoria vissuta che permette la riproduzione delle disposizioni incorporate ma che lascia anche spazio a potenziali cambiamenti (Lovell 1997; McNay 1999). I soggetti possono entrare nel campo "per trasformare, parzialmente o completamente, le regole immanenti del gioco" (Bourdieu, Wacquant 2007 in Erel 2010 p. 647).

Nella presente ricerca l'attenzione si è focalizzata su due concetti in particolare, ovvero il genere e la sessualità. Le implicazioni teoriche ed il dibattito che hanno accompagnato il costruirsi del genere come categoria analitica sono molto articolati e riporteremo qui solo alcuni elementi salienti che possono tornarci utili nello sviluppo della ricerca. Un contributo notevole alla costruzione della categoria di genere viene certamente da Rubin (1975 in Piccone Stella, Saraceno 1996 e Barazzetti 2002), che la riconduce all'espressione di "sistema sesso-genere": secondo questa studiosa il sistema delle relazioni sessuali rappresenta una componente fondamentale dell'oppressione e della subordinazione tra gli individui. Tale sistema di relazioni non è riconducibile alla sessualità biologica ma è il risultato dell'attività umana, prodotto e mantenuto nel corso delle relazioni sociali. Nel criticare il determinismo biologico le studiosse femministe, soprattutto statunitensi, nel corso degli anni '80 e '90, sono particolarmente attente a non porre un'eccessiva enfasi su una visione costruttivista del genere

che metta in secondo piano la dimensione della materialità biologica (Haraway 1991 in Barazzetti 2002). Il rischio che si corre è quello di attuare una netta distinzione tra le dimensioni "naturali" e quelle "costruite socialmente" delle differenze tra i sessi mentre questi due aspetti restano continuamente in tensione. Un ulteriore contributo ad una definizione più articolata della categoria di genere è certamente quello di Scott (1986 in Di Cori 2002): secondo questa storica, ispirata dal pensiero decostruzionista, il genere rappresenta una delle modalità attraverso le quali e al cui interno vengono costruiti i rapporti di potere e di subordinazione tra i sessi e attraverso cui ci si interroga sui molteplici simboli e significati attribuiti alla differenza sessuale. Come osserva anche Bourdieu nella sua analisi sull'organizzazione sociale dei Cabili in Algeria, la vita sociale è percepita ed organizzata intorno alle differenze biologiche che si prestano alla costruzione di una disparità lungo una profonda asimmetria tra i sessi (Bourdieu 1998) e "riguarda non solo un universo di idee, bensì anche istituzioni, strutture, pratiche di vita quotidiana e rituali" (Di Cori 2002). Ad esempio, una delle istituzioni che contribuisce a costruire e riprodurre modelli di genere è certamente la famiglia, così come particolari modelli di genere danno forma a specifiche modalità di fare famiglia sia da un punto di vista strutturale che dell'organizzazione della vita quotidiana nonché a precise aspettative di genere nei confronti dei suoi membri che appartengono a generi e generazioni diverse (Piccone Stella, Saraceno 1996; Saraceno 2001). La realtà a cui si riferisce il genere non è da considerarsi immobile ma ha un carattere dinamico ed è in mutamento continuo, un mutamento che ognuno contribuisce a produrre: gli individui intervengono nella costruzione sociale data, creano e riproducono il genere nel corso della loro vita quotidiana (West, Zimmerman 1987). In questo senso, il genere viene inteso come una performance sociale che emerge nel corso delle interazioni sociali e che proprio in esse viene appreso e negoziato. I corpi non hanno delle proprietà essenziali fisse, immutabili, statiche - anche se presupponiamo che sia così - ma esistono delle manifestazioni di esse che diamo per scontate e che consideriamo "naturali". Quando si relazionano agli altri gli individui si comportano e controllano il comportamento degli altri in una sorta di processo di auto-regolamentazione (West, Zimmerman 1987) a partire dai copioni che hanno appreso ed in base ad essi associano gli altri con cui interagiscono all'una o all'altra categoria sessuale. In questo senso il genere si configura come una tecnica del sè (Foucault 1976) che pur essendo appresa sembra naturale. Tali situazioni "non lasciano molto spazio per l'espressione di differenze naturali ma piuttosto producono la differenza in sè" (Goffman 1977 p. 324). Retoriche e pratiche di genere che gli individui adottano nella vita quotidiana sono in realtà il prodotto di costruzioni sociali e non di proprietà ascritte degli individui. I copioni a cui ricorrono gli individui trovano il loro fondamento in un sistema di valori e norme che definisce discorsi e pratiche simbolici e materiali che si addicono all'una o all'altra categoria sessuale e che li colloca in precise posizioni di potere. Gli individui sono consapevoli che le

proprie azioni sono soggette a scrutinio, per cui se non corrispondono ai valori ed alle norme dominanti possono rendere il loro posizionamento ambiguo e dunque essere richiamati a renderne conto. In questo senso il genere assume carattere normativo. Come ben spiegano West e Zimmerman (1987), "il genere di una persona non corrisponde semplicemente ad un aspetto di quello che uno è, ma, in maniera più marcata, è qualcosa che uno fa, e che fa in maniera ricorrente, in interazione con gli altri (p. 140) [...] Se non siamo in grado di fare genere in maniera appropriata, noi come individui [...] potremmo essere chiamati a renderne conto (per il nostro carattere, motivi, predisposizioni (p. 146)". Tale interpretazione del genere, che prende spunto dalle teorie dell'interazionismo simbolico e dell'etnometodologia, attribuisce particolare rilievo alla dimensione sociale del genere, diversamente dagli sviluppi che poi seguiranno attraverso l'opera di Butler che focalizza la sua attenzione sul linguaggio e sul discorso intesi come terreni e strumenti entro cui il genere prende esistenza (Leccardi 2002). Diversi sono i processi attraverso i quali gli individui apprendono, costruiscono e riproducono il genere tra i quali si ricordano innanzitutto i processi di socializzazione primaria che hanno inizio già prima della nascita quando si assegna la/il neonata/o ad una "classe sessuale" (Goffman 1977); i processi di divisione sessuale del lavoro, in particolare di quello domestico e di cura; i processi di costruzione delle relazioni tra i sessi che assumono come paradigma l'eterosessualità come forma obbligata di scambio sessuale (West, Zimmerman 1987; Barazzetti in Leccardi 2002).

La sessualità è qui intesa come costruzione sociale, visione che si è andata sostituendo a quella dell'essentialismo biologico: discorsi e pratiche intorno alla sessualità non si configurano esclusivamente come una risposta a stimoli di carattere fisiologico che si articolano con il desiderio. Come fa notare Butler (1997), "diamo prevalentemente per scontato che la nostra sessualità derivi in qualche maniera da quel sesso, ne sia probabilmente espressione, oppure che ne sia causata totalmente o anche parzialmente" (p. 139). Tuttavia, grazie soprattutto all'opera di Foucault nei volumi della *Storia della sessualità* (1976; 1984a; b) nonché in diversi articoli e conferenze, il rapporto tra sesso e sessualità è stato invertito e il sesso non è più compreso come una precondizione necessaria della sessualità. L'attenzione si focalizza dunque non più sulle attività fisiche del corpo o sull'analisi dei desideri come istinti ma piuttosto sui diversi significati che vengono loro attribuiti, ai modi in cui la sessualità viene appresa, al carattere storicamente e culturalmente situato delle pratiche e dei discorsi sessuali entro precisi codici simbolici, culturali e discorsivi. Tali significati sono prodotti e consolidati dagli individui nel corso delle loro interazioni sociali quotidiane ed in questo senso la sessualità si configura come un repertorio per l'azione sessuale. Come scrive Villani (1997), parafrasando Foucault, "la sessualità è l'effetto sedimentato di una pratica reiterativa o rituale di norme egemoniche, che produce ciò che nomina, risignificando efficacemente ogni qualvolta la

reiterazione apre orizzonti di discontinuità deterritorializzante e riterritorializzante" (p. 33). Foucault ha portato alla luce il carattere storicamente e culturalmente situato della sessualità mettendone in evidenza le istanze di produzione così come le sue trasformazioni. In particolare, Foucault concentra la sua attenzione sui meccanismi di potere che permeano i discorsi e le pratiche intorno alla sessualità: agli occhi di Foucault questa può essere utilizzata come "griglia d'intelligibilità del campo sociale" (Foucault 1976 p. 82). Il potere viene infatti concepito da Foucault come un insieme di forze che irradia le esistenze, onnipresente, internalizzato, finemente penetrante: "[...] una potenza [...] che nei fatti attraversa i corpi, produce delle cose, induce del piacere, forma del sapere, produce discorsi; bisogna considerarlo come una rete produttiva che passa attraverso tutto il corpo sociale, molto più che come un'istanza negativa che avrebbe per funzione di reprimere" (Foucault 1977 in Cook 1997 p. 82). In quest'ottica, il sesso diventa un prodotto che funge da dispositivo di regolamentazione e di controllo della sessualità. Tali dispositivi di potere si articolerebbero direttamente con il corpo, luogo privilegiato del potere, ed in questo modo la sessualità verrebbe prodotta direttamente sui corpi attraverso tecniche disciplinari che vi inscrivono effetti fisici precisi. La sessualità "afferra i corpi a proprio strumento e oggetto, la sede in cui consolida, ramifica ed estende il proprio potere" (Butler 1997 p. 140). Ma il corpo se da un lato è uno dei luoghi privilegiati dell'esercizio del potere può anche essere un punto di resistenza alla sua applicazione. Infatti il potere non è soltanto una forza negatrice ma è in esso che la resistenza prende appoggio: in questo senso la resistenza stessa non è in maniera esclusiva una negazione, un dire no, ma "è un processo di creazione; creare e ricreare, trasformare la situazione, partecipare al processo" (Foucault 1982 p. 210) e per fare questo deve ricorrere a relazioni di potere che costringano a mutare i rapporti di potere stessi. È soprattutto attraverso queste categorie interpretative sulla sessualità, in particolare nell'uso che ne ha fatto Abu Lughod (1986) nel suo studio condotto negli anni '80 con un gruppo di beduini dell'Egitto, che la presente ricerca cerca di analizzare le pratiche ed i significati in essa presi in considerazione. In particolare, Abu Lughod (1990) è capace di mostrare come è possibile studiare le forme ed i luoghi del potere, che può essere inteso come una forza negatrice ma anche positiva, e della resistenza in situazioni particolari senza correre il rischio di cadere in diverse forme di romanticizzazione e cogliendo invece la complessa trama di relazioni di potere che, come ci mostra Abu Lughod, può dispiegarsi tra molteplici sistemi non necessariamente locali. In questo l'antropologa si avvicina in un certo senso alle critiche sollevate da Bourdieu in relazione a quello che chiama "soggettivismo celebrativo", ovvero la tendenza a non soffermarsi su un'analisi più precisa degli effetti di alcune pratiche descritte come resistenti: queste infatti possono avere diversi impatti, da quelli sulle relazioni superficiali di un campo ad altre più profonde sulle relazioni strutturali. Riconoscere tali differenze diventa importante per non rischiare di confondere processi di destabilizzazione

simbolica con processi di trasformazione sociale e politica (McNay 1999). Allo stesso tempo Abu Lughod è attenta a comprendere come si possa resistere e supportare un sistema di potere esistente senza per questo interpretare le diverse pratiche ed i significati ad esse attribuiti ricorrendo a categorie analitiche che poco hanno a che vedere con soggetti che possono mettere in atto pratiche di obbedienza e resistenza contemporaneamente. Abu Lughod fa riferimento in particolare al concetto di falsa coscienza che rischia di nascondere i significati che vengono costruiti, delimitati ed attribuiti alle emozioni personali. Scrive l'autrice (1990): "[...] rispettiamo la resistenza quotidiana non solo per parlare della dignità o dell'eroismo di chi resiste ma per lasciare che le loro pratiche ci mostrino i complessi intrecci delle strutture di potere nella loro mutevolezza storica" (p. 53).

Un concetto particolarmente utile al fine di cogliere le continue e spesso contraddittorie interazioni delle dimensioni del genere e della sessualità con altre categorie sociali come la classe, la *race*, per citarne alcune, è certamente quello di intersezionalità. Non intendo qui ricostruire l'ampio dibattito esistente sui diversi approcci all'intersezionalità sviluppatasi nel mondo anglosassone ed in quello europeo continentale¹⁹, ma riprenderne soltanto alcuni spunti significativi per esaminare la complessa realtà sociale presa in considerazione nella presente ricerca, in particolare quella familiare. Si tratta di un pensiero che per la molteplicità delle distinzioni interne è stato anche tacciato di indefinitezza proprio per il suo carattere a tratti vago e fluido: Davis ha definito l'intersezionalità una "parola alla moda" da un punto di vista teorico ma con una scarsa presa analitica (Davis in Choo, Marx Ferree 2009). Ad ogni modo, l'intersezionalità solleva qualunque questioni in relazione allo studio delle differenze che risultano significative per una comprensione critica della complessa realtà sociale.

Tra i molteplici approcci, quello di Collins (1998) è certamente utile al fine di individuare i rapporti di forza insiti nelle categorie sociali del genere, classe e razza - a cui possono aggiungersi, agli occhi di Collins, altre relazioni asimmetriche come quelle di religione, età, sessualità, particolarmente significative nello studio delle famiglia - e coglierne il carattere processuale. Collins propone la nozione di oppressioni interconnesse, organizzate attraverso una "matrice di dominio" che comprende diverse relazioni di potere che simultaneamente interagiscono tra di loro. In questo senso l'attenzione per Collins si focalizza soprattutto sui comportamenti individuali dei soggetti, ma è utile spingersi oltre e non perdere di vista, come avevano già osservato Yuval-Davis insieme a Anthias (1983), la loro collocazione all'interno di gruppi così come entro sistemi istituzionali più ampi tra loro interattivi, determinati storicamente e complessi (Choo, Marx Ferree 2009). Inoltre, alcuni studi hanno messo in

¹⁹ Per una sintesi critica degli attuali approcci sull'intersezionalità si veda McCall (2005) e Lutz et al. (2011). In Italia, l'approccio intersezionale si sta affermando in alcuni contesti accademici e di ricerca che si occupano soprattutto di genere, postcolonialismo e migrazione (De Petris 2005; Marchetti 2013).

evidenza la necessità di adottare una cornice transnazionale allo studio della stratificazione sociale al fine di cogliere le dimensioni transnazionali di spazio e tempo che si dispiegano nell'attuale contesto globale (Anthias 2012a).

In quest'ottica, il concetto di "posizionamento translocale" elaborato da Anthias, inteso in un'accezione epistemologica, in quanto teoria, quanto metodologica come modello di ricerca empirica (Anthias 2002; 2009 a; b; c; 2012 a), si rivela particolarmente utile ai fini della presente ricerca, che si propone di enfatizzare il carattere dinamico e complesso dell'intreccio tra le diverse categorie sociali - alcune più rilevanti di altre a seconda di specifiche situazioni storiche ed in relazione a specifici soggetti (Yuval-Davis 2006) - nel determinare simultaneamente punti di somiglianza e differenza ai diversi livelli - individuale, di gruppo ed istituzionale, che sono in continua tensione tra loro. In questo modo, si vorrebbe sfuggire al pericolo di ridurre l'utilizzo di tale approccio ai processi di marginalizzazione ed invece ampliare il suo utilizzo all'analisi di sistemi di stratificazione sociale sempre più complessi, che prendano in considerazione non solo le discriminazioni ma anche gli effetti positivi che ne possono derivare (Anthias 2012a). Come osservano Choo e Marx Ferree (2009), riprendendo alcune osservazioni già avanzate da McCall (2005) e Yuval Davis (2006), "se si teorizza l'intersezionalità come una caratteristica della società nel suo complesso, l'analisi intersezionale dovrebbe offrire un metodo applicabile a tutti i fenomeni sociali, non solo quelli relativi all'inclusione di specifici gruppi subordinati" (p. 9). Il rischio che si corre altrimenti è quello di non usare le differenze per ripensare le diverse categorie sociali ma per ridurre le differenze ad un eufemismo per indicare chi si allontana dalle norme dominanti. In quest'ottica l'intersezionalità diventa una prospettiva utile per lo studio del mondo sociale nel suo complesso e non solo di alcune realtà "ai margini".

Il posizionamento translocale è inteso, da un lato, in riferimento alla posizione sociale (come risultato delle condizioni materiali in cui gli individui vivono) e, dall'altro, al posizionamento sociale (nella sua dimensione processuale come un insieme di pratiche, azioni e significati). Il posizionamento è dunque il risultato dell'intersezione tra diverse strutture sociali e la capacità di azione individuale (Anthias 2008). In questo modo si vuole mettere in evidenza il carattere situato, in termini di spazio e tempo, di posizioni e posizionamenti diversi, a livello locale, nazionale, transnazionale, nonché la complessità del gioco di intersezioni tra collocazioni e dislocazioni variabili sui diversi assi di differenza - genere, *race*, classe, orientamento sessuale, nazionalità (per citarne alcuni tra i più rilevanti nella presente ricerca) - , che possono essere, e spesso lo sono, dialogiche e reciprocamente contraddittorie (Brah, Phoenix 2004). Un soggetto può trovarsi ad essere in una posizione di dominio e subordinazione contemporaneamente, in differenti tempi e spazi. Ad esempio, donne di origine migrante e non possono risultare entrambe in una posizione di svantaggio entro un mercato lavorativo segregato sessualmente,

ma una donna di origine migrante può risultare ulteriormente svantaggiata al suo interno. Oppure una donna di origine migrante può essere subordinata in termini di classe nel paese in cui risiede, ma quando torna al paese d'origine, anche solo per le vacanze, può godere di uno status socio-economico maggiore attraverso il relativo successo economico che ha ottenuto. Anthias spinge a prestare particolare attenzione al rischio che spesso si corre di considerare le diverse categorie di analisi sociale come date per scontate, contribuendo così alla loro essenzializzazione nonché il rischio di non cogliere che i significati ed il peso delle diverse categorie sociali possono variare da un contesto all'altro. Ad esempio, nel contesto europeo caratterizzato da una diffusa islamofobia l'importanza attribuita a categorie come la religione ed i processi di razzializzazione possono risultare più significativi rispetto ad altre come la classe o il genere nel definire discorsi e pratiche di una giovane ragazza che proviene da una famiglia migrante originaria di un paese a maggioranza musulmana. Inoltre, vi è il pericolo di riprodurre una lista potenzialmente infinita di differenze che sfocerebbe in un'attenzione esclusiva sulle differenze individuali e nella creazione di una lista senza fine di categorie ibride in potenziale conflitto tra di loro in termini di importanza (Anthias 2012).

La ricerca infatti vuole offrire spunti di riflessione e sguardi che facciano emergere asimmetrie e posizioni di potere occupate da soggetti che non sono intesi come dotati di un'identità fissa e definita o di molteplici identità separate l'una dall'altra da confini precisi (Anthias 2012). Di conseguenza, le differenze sono intese come una serie di processi e non come caratteristiche "oggettive" possedute dai soggetti o a livello di gruppi e istituzioni (Brah, Phoenix 2004). In questo modo, i discorsi e le pratiche agite dai diversi soggetti offrono indicazioni per esplorare la dimensione del potere in specifiche situazioni nella vita quotidiana, nonché di sviluppare la capacità di leggere le reti di potere esistenti ed i cambiamenti in corso (Abu Lughod 1990; Bourdieu 1998; Foucault 1976). Il potere diventa leggibile nella sua dimensione creatrice di divisioni sociali e non rimane unicamente visibile nelle manifestazioni di queste ultime.

Negli studi sulle migrazioni, tale approccio spinge verso l'utilizzo di un quadro teorico più ampio ed integrato rispetto all'uso dei concetti di potere e capacità d'azione nel comprendere le posizioni ed i posizionamenti sociali dei soggetti e dei gruppi. Tale scelta di posizionamento teorico e di ricerca in relazione ai mutamenti generazionali nelle migrazioni può condurre ad una decostruzione di chiavi interpretative che sono diffuse nel discorso pubblico sulle migrazioni, politico e di senso comune e che rimandano a visioni dicotomiche eccessivamente semplificate - "prima" e "seconda" generazione, "tradizione" e "modernità", "Oriente" e "Occidente", "Italia" e "Marocco", "inclusione" ed "esclusione", "resistenza/opposizione" ed "egemonia/oppressione", solo per citarne alcuni tra i più diffusi. La ricerca intende mettere in evidenza il carattere non coerente, non stabile, contraddittorio di tali processi identitari e coglierne la complessità senza rischiare di semplificare l'ampio raggio degli spazi

dell'esperienza e gli orizzonti di attesa dei soggetti coinvolti, occultando le differenze ed annullandole all'interno di paradigmi astratti e disincarnati (Anthias 2009; Kofman 2011). Come scrive Yuval-Davis (2006), "gli arcobaleni includono l'intero raggio dei differenti colori, ma quanti colori noi distinguiamo dipende dal nostro specifico contesto sociale e linguistico" (p. 203).

Tale approccio evita di chiudersi in interpretazioni dai risvolti etnocentrici che rischierebbero di promuovere analisi deterministiche e di tradursi in omogeneità e ovvietà discorsive che cancellano le differenze dei soggetti coinvolti. Come osservano Brah e Phoenix (2004), "che cosa dicono questi vissuti a "noi" - che viviano in questo spazio chiamato l'occidente - a proposito dei nostri posizionamenti, responsabilità, politiche, ed etiche?" (p. 84). Inoltre tale prospettiva permette di non perdere di vista i diversi significati che le differenze veicolano tra generazioni ma anche all'interno delle stesse generazioni (Anthias 2009). Infine tale approccio allarga e riconfigura i confini discorsivi per tentare di superare il "nazionalismo metodologico" che caratterizza molti studi sulle migrazioni attraverso le lenti degli interessi dello stato-nazione in cui le migranti risiedono (Wimmerand Glick Schiller 2003 in Erel 2007, Anthias 2009), consapevole delle "implicazioni politiche di queste strategie analitiche" (Mohanty 2012), per dare invece spazio alla complessità delle posizioni e dei posizionamenti all'interno delle relazioni di potere in cui si collocano nel contesto globale.

Capitolo 2. Biografie in movimento

2.1 Narrazioni migranti. L'approccio biografico nel suo working progress.

La ricerca si propone di approfondire la riflessione su alcuni nodi relativi ai mutamenti dei modelli di genere e sessuali in corso nel contesto delle migrazioni globalizzate. In particolare, l'intento conoscitivo si rivolge specificatamente ai percorsi di vita di donne di diverse generazioni - sono madri e figlie - tra Marocco e Italia. A tal fine, la ricerca ha tratto profitto dall'impiego dell'approccio biografico¹ a cui è stata affiancata un'osservazione partecipante saltuaria (Cardano 2003; 2011). In questa ricerca la biografia viene intesa non solo a livello concettuale come oggetto diretto di analisi, nella sua dimensione temporale e spaziale, ma assume una funzione etnosociologica diventando anche uno strumento privilegiato di analisi del mutamento individuale e sociale (Olagnero 1993; 2004).

In sociologia l'approccio biografico ha come riferimento privilegiato ed emblematico la ricerca di Thomas e Znaniecki *Il contadino polacco in Europa e in America* (1918-20) e le ricerche che fioriscono attorno alla Scuola di Chicago sul finire degli anni Venti. L'intento degli studiosi della Scuola di Chicago è quello di distanziarsi dal funzionalismo allora imperante nella ricerca sociologica ed accogliere i referenti teorici dell'interazionismo simbolico e dell'etnometodologia. La storia di vita viene dunque eletta a metodo privilegiato per l'analisi sociale del mutamento. Chi fa ricerca appare intento a studiare alcune situazioni di marginalità connesse a fenomeni quali ad esempio l'immigrazione, la criminalità, la povertà, con l'obiettivo di cogliere non solo i diversi riferimenti strutturali ma anche le autopresentazioni dei soggetti. Tuttavia, tali modi di fare ricerca biografica, per diversi aspetti teorici e di contenuto, sono radicati in una configurazione realista che presta ancora poca attenzione alla narrazione in sé – ad esempio, al linguaggio usato, allo stile narrativo, all'interazione di ricerca (Riessman 2008).

A partire dagli anni Sessanta si diffondono alcune tendenze con influenze culturali differenti relative a come raccogliere, interpretare e validare scientificamente le narrazioni. Tali tendenze traggono spunto da alcune riflessioni in particolare: la critica ai modelli di ricerca realista e positivista; la diffusione del genere delle memorie nella letteratura e nella cultura

¹ Nel corso della ricerca ricorro al termine di narrazione personale/narrazione su di sé (Passerini 1988; Personal Narrative Group 1989; Riessman 2008). Tuttavia, la ricerca non si basa solo sulle narrazioni personali ma utilizza almeno un'altra procedura di rilevazione, quale l'osservazione partecipante. Di conseguenza, il termine che mi sembra più adatto all'approccio adottato nella ricerca è quello di biografia, nel significato che gli attribuisce Becker (1986), che comprende sia la narrazione – che è dunque strumento ma anche componente fondamentale dell'oggetto di ricerca - che i dati derivanti da altre fonti.

popolare; la comparsa di alcuni movimenti che fanno ricorso alle narrazioni come fonte di contronarrazioni (femministi, *black*, anticolonialistici e postcoloniali, LGBTQ, operai, per citarne alcuni tra i più significativi); l'uso delle biografie in alcuni modelli terapeutici (Maynes et al. 2008; Langellier in Riessman 2008). Anche il volume *Interpreting Women's Lives* (1989), una raccolta di riflessioni sull'uso delle narrazioni pubblicata dal Personal Narratives Group, un gruppo interdisciplinare di ricercatrici femministe - tra le quali la storica italiana Luisa Passerini - , segna una decisiva svolta epistemologica e metodologica. Secondo il gruppo di ricercatrici le narrazioni possono contribuire a portare alla luce il rapporto tra soggettività, *agency* e struttura, andando a sciogliere uno dei nodi problematici della prospettiva biografica. Le narrazioni "illuminano sia la logica dei corsi individuali di azione che gli effetti delle condizioni a livello di sistema entro cui questi corsi evolvono" (Personal Narratives Group 1989 p. 6). In questo modo, la narrazione consente, da un lato, di evidenziare il protagonismo di chi racconta a livello micro, dall'altro lato, di orientare l'attenzione sui vincoli strutturali, a livello meso e macro, entro cui tali esperienze - con la cautela di Scott (1991) - si articolano.

A partire dalla fine degli anni Settanta tale orientamento narrativo inizia a diffondersi in maniera radicata in diversi contesti disciplinari. In Inghilterra, la storia orale fa proprio l'approccio biografico facendo emergere un nuovo modo di fare indagine storico-sociale che si pone come obiettivo principale quello di dare la parola alla cosiddetta "gente comune", mentre in Germania la ricerca biografica, in un'ottica ermeneutica, si occupa soprattutto di analisi del linguaggio ed interazione sociale (Apitzsch, Siouti 2007). Ma è soprattutto in Francia ed in Italia che la biografia trova terreno fertile sia come oggetto di ricerca che strumento di analisi sociale. In questi paesi fare ricerca a partire da un approccio biografico ha significato riflettere in maniera compiuta sulla sua efficacia euristica e sulla peculiarità metodologica, rifiutando la riduzione del materiale biografico a "mero folklore popolare" (Ferrarotti 1981) o complemento estetico delle ricerche sociologiche di tipo quantitativo, ma opponendosi anche ad un suo uso romanzato privo di riflessione metodologica.

In Francia, la ricerca di tipo biografico si è sviluppata in risposta ad una crisi culturale e politica che ha comportato un ripensamento critico di alcuni aspetti teorici e metodologici della ricerca sociologica tra la fine degli anni Sessanta e gli anni Settanta. Fare ricerca biografica significa indagare i mutamenti sociali in corso focalizzandosi sul rapporto tra i contesti sociali più ampi e le storie individuali. L'idea che ne è alla base è che storie di vita diverse raccolte in particolari contesti sociali, se messe a confronto, possono contribuire all'analisi delle caratteristiche dell'ambiente culturale e sociale in cui si collocano e delle relazioni che in quest'ultimo si costruiscono. Tra le aree di ricerca più studiate vi è quella della famiglia ed in particolare lo studio delle trasmissioni generazionali in relazione ai mestieri ed alla mobilità sociale (Bertaux, Thompson 1993; Bertaux 1998) ma anche dei

rapporti tra i generi con particolare attenzione alla questione delle donne nel mercato del lavoro.

In Italia si muovono autori come Dolci (2008) e Montaldi (1961) che, tra gli anni Cinquanta e Sessanta, al confine tra la militanza politica e la ricerca sociale, affidano alle autobiografie scritte di donne e uomini il compito di illustrare le storie di vita di soggetti fino ad allora esclusi dagli studi sociologici. Come scrive Levi a proposito de *I racconti siciliani* di Dolci, prende forma "quella particolare e moderna inchiesta che nasce direttamente da bocche che, attraverso di essa, per la prima volta, piú che confessarsi, si esprimono" (in Dolci 2008 p. 11). Negli anni Settanta e Ottanta è la storia orale ad adottare la biografia come fonte e strumento di analisi, proponendosi di far emergere quelle situazioni raramente presenti nei documenti di storia ufficiale e dunque di mettere in luce, per contrasto, "la "sordità" non casuale della cultura accademica" (Gallerano (1978 in Rossi-Doria 1998 p. 509). Vengono raccolte le storie di vita di contadini, operai, militanti politici, con un'attenzione particolare alle storie di vita delle donne (Passerini 1984; Revelli 1985). La ricerca biografica assume particolare rilievo anche nelle discipline sociologiche, in particolare negli studi di genere e generazionali (Piccone Stella 1979; Saraceno 1987; Siebert 1991; Bimbi 1993; Ginatempo 1994)², ma anche in psicologia. In questo modo in Italia l'analisi di tipo biografico assume un forte carattere interdisciplinare. Si dà credito al racconto esperienziale, con la cautela di considerarlo "un'interpretazione e qualcosa che ha bisogno di essere interpretato" (Scott 1991 p. 797) e si presta attenzione a considerare la verità del racconto sia come rappresentazione di sé sia come un indizio delle dinamiche del contesto (Bourdieu 1986). In tutte queste ricerche l'approccio biografico emerge non solo come un'alternativa alla conoscenza positivista ma anche come un metodo di ricerca privilegiato per una scienza sociale impegnata, intesa come un momento della ricerca della realtà e contemporaneamente dell'attività pratico-critica tendente alla sua trasformazione.

L'uso delle narrazioni personali si è fatto strada negli studi sulle migrazioni già sul finire degli anni Venti con la nota ricerca di Thomas e Znaniecki sui migranti polacchi negli Stati Uniti. Ma è soprattutto in Europa che la ricerca biografica trova terreno fertile negli studi migratori. In Francia Sayad e Bourdieu si rifanno alla metodologia biografica per la raccolta delle storie di vita dei migranti protagonisti de *Les enfants illégitimes* (Sayad 1979) e di alcuni racconti de *La misère du monde* (1993). I due studiosi mettono in luce i molteplici riferimenti al paese di provenienza ed alla società d'arrivo attraverso i quali chi racconta ri-costruisce il proprio

² Per una ricostruzione dettagliata sull'uso delle storie di vita nella ricerca femminista in Italia vedi Passerini, L. (1991): "Itinerario bibliografico", in Passerini, L., *Storie di donne e femministe*, Torino, Rosenberg&Sellier, pp. 211-215.

percorso di vita, anticipando in questo modo l'approccio transnazionale che si svilupperà negli anni a venire. La ricerca biografica conosce un certo sviluppo anche in altri contesti, ad esempio con i lavori di Bertaux e Thompson (1993) sulla trasmissione familiare tra la popolazione migrante, di Inowlocki (1993) sulla trasmissione intergenerazionale in famiglie ebraiche, di Lutz (1994) su diverse generazioni di donne di origine surinamese nei Paesi Bassi, di Delcroix (2001) a proposito dei processi di comunicazione interni ad una famiglia di origine migrante in Francia. Ma vi sono anche gli studi di Chamberlain e Leydesdorff (2004), sul ruolo della memoria e delle narrazioni nelle famiglie transnazionali nel Regno Unito ed in Italia la ricerca di Paolo Boccagni (2011) sulle vite transnazionali di migranti di origine ecuadoriana in Italia.

Negli studi sulle migrazioni assume particolare rilievo l'approccio del corso di vita (Saraceno 1986; 1991; Olagnero 1993; 2004; Naldini et al. 2012) che, collocando le storie individuali entro il tempo storico, come scrive Manuela Olagnero (1993) “permette di verificare sia come il mutamento sociale interferisca con il corso di vita dei singoli, modificando mete e aspettative, sia, viceversa, come le scelte di vita di determinate coorti – cioè l'insieme di individui nati in periodi diversi, o, per analogia, entrati in una determinata esperienza allo stesso tempo – abbiano conseguenze per quelle successive” (p. 62). Tale prospettiva, che si afferma a partire dagli anni Settanta prima negli Stati Uniti per approdare successivamente in Europa, si pone ai confini di diverse discipline, da quelle storiche, psicologiche, demografiche fino alla sociologia. Le ricerche sul corso di vita si propongono di indagare le traiettorie e le transizioni che, in maniera processuale e interdipendente, riguardano le esperienze di vita di persone differenzialmente posizionate all'interno delle diverse coorti d'età in un determinato contesto sociale. Nel passaggio da una coorte all'altra è possibile intercettare il mutamento sociale, quando “coorti successive hanno corsi di vita (cioè scansioni, passaggi di età e modalità di vivere le diverse età) diversi” (Ryder 1965 in Olagnero 2004, p. 93), senza però perdere di vista le differenze all'interno di una stessa coorte. In questo modo, è possibile mettere in luce, in una visione dinamica, il legame tra i livelli micro e macro, da un lato evidenziando i vincoli sistemici che influenzano le azioni individuali e dunque il loro corso di vita, nonché l'influenza di alcuni eventi e delle traiettorie pregresse, e dall'altro la relativa autonomia di ogni singolo individuo nel dar forma alla propria biografia, in base alle risorse a disposizione. Il corso di azione individuale a livello micro si intreccia dunque con eventi e processi che si verificano a livello meso e macro. In quest'ottica la migrazione, in base ai diversi posizionamenti di chi racconta, ma inevitabilmente anche di chi interpreta può assumere significati diversi. Se la si considera a partire dalla prospettiva del corso di vita può essere considerata un evento di svolta (*turning point*), che comporta grandi cambiamenti nel corso di vita individuale. Ma può anche essere intesa come una transizione entro una

particolare traiettoria di vita, senza ridurla di conseguenza ad un fatto o una svolta puntuale ma sottolineandone la dimensione processuale ed il carattere interattivo con le altre traiettorie. A tali possibili distinzioni nei significati della migrazione nel corso di vita delle intervistate ho prestato particolare attenzione, soprattutto nelle fasi di raccolta e analisi delle narrazioni personali.

Ma è soprattutto in Germania che, a partire dagli anni Novanta, cresce l'interesse per l'uso dell'approccio biografico nello studio dei fenomeni migratori. Inizialmente, l'uso che ne viene fatto è volto a raccogliere informazioni che possano servire come base per elaborare azioni e politiche di tipo statale e/o istituzionale finalizzate a promuovere l'assimilazione/integrazione delle/i migranti nel paese di arrivo, in particolare di quei gruppi sociali considerati più "problematici" come le donne, soprattutto se ricongiunte, e le cosiddette seconde generazioni (Apitzsch, Siouti 2007). In questa prospettiva le storie di vita vengono spesso analizzate ed interpretate a partire dalle categorie di tradizione/modernità e, nel caso in cui si tratti di popolazioni che provengono da paesi a maggioranza musulmana, in un'ottica che è anche orientalista (Lutz 1991; Erel 2007). Le storie di vita dei migranti si svilupperebbero lungo sequenze lineari in cui il passaggio dal paese di emigrazione a quello di arrivo comporta specifiche transizioni nel corso di vita da una realtà sociale arretrata verso un mondo "civilizzato". In risposta a tale uso delle biografie migranti, si fanno strada, soprattutto tra le studiose femministe che si occupano di genere e migrazioni, approcci che, da un lato, sostituiscono il paradigma dello stato-nazione con quello transnazionale e, dall'altro lato, prestano attenzione alle relazioni di potere in gioco nella ricerca biografica (Lutz 1991; Apitzsch, Siouti 2007; Erel 2007). Le narrazioni su di sé da parte dei migranti spesso trovano ascolto in contesti di regolamentazione, normalizzazione e sorveglianza e chi le costruisce di volta in volta si adatta alle varie forme di interazione sociale in cui si trova, compresa la situazione d'intervista. I migranti sono sollecitati ripetutamente a "legittimare la loro presenza, le loro richieste ed il loro diritto di partecipare" (Erel 2007 p. 9) e spesso lo fanno ricorrendo agli orizzonti discorsivi prevalenti a seconda dei ruoli, delle posizioni, delle intenzioni della persona a cui è rivolta (Buitelaar 2006). Tuttavia, le situazioni di intervista possono anche diventare un'occasione per condividere narrazioni su di sé alternative o in contrapposizione a quelli che sono i discorsi dominanti e gli stereotipi che prevalgono ai livelli mediatico, legale, istituzionale, accademico. Di conseguenza interrogarsi criticamente su come le narrazioni vengono costruite in maniera dialogica porta ad illustrare come si dispiegano le relazioni di potere intersezionali e ad evitare diverse forme di generalizzazione, in particolare tra coloro che sono ascritti ad un determinato gruppo, come quello dei migranti o di una specifica nazionalità (Yuval-Davis 2011).

Le narrazioni qui raccolte sono state costruite dalle intervistate a partire da diverse e molteplici posizioni e posizionamenti. Le posizioni sociali sono intese in termini di "posizioni concrete di fronte ad un ventaglio di risorse economiche, culturali e politiche" e di posizionamenti che dipendono da come i soggetti "articolano, comprendono e interagiscono con queste posizioni, ad esempio contestandole, sfidandole, definendole" in relazione ai diversi livelli strutturali e di identificazione ed alle loro possibili connessioni (Anthias 2012 p. 8). Di conseguenza le narrazioni raccolte si inseriscono in un quadro di relazioni di potere modellate intorno ad una serie di segmentazioni sociali. Ma quali sono le divisioni sociali da prendere in considerazione nelle narrazioni raccolte? La lista potrebbe essere potenzialmente infinita così come diversi possono essere i livelli analitici in cui le le categorie sociali sono indagate. Già Butler ha espresso le sue perplessità riguardo alla lista interminabile di categorie sociali che spesso viene proposta - l'etc. -, riconoscendo in essa l'ammissione di "un segno di esaustività così come di un interminabile processo di significazione in sè" (Butler 1990 in Yuval-Davis 2006 p. 202). Tuttavia, Knapp sottolinea come tale critica "corra il rischio di livellare differenze 'di fatto' costituite storicamente e di conseguenza di sopprimere 'le differenze di per sè'" (Knapp 1999 in Yuval-Davis 2006 p. 203). Potrebbe allora risultare utile prendere in considerazione il suggerimento di Yuval-Davis (2006), secondo la quale, in precise situazioni storiche ed in rapporto alla vita quotidiana delle persone, alcune divisioni sociali tendono a modellare molto di più la vita degli individui, ad esempio il genere, l'età, l'origine linguistico-culturale³, la classe, ma anche l'orientamento sessuale (Lutz 2011) o lo status giuridico (Yuval Davis 2011). Nessuna è riducibile l'una all'altra ma tutte si costruiscono in maniera dinamica ed interattiva all'interno di contesti mutevoli e complessi, in cui possono avere significati e rilevanze diverse (Marx Ferree 2008).

L'obiettivo principale di tale postura intersezionale - ispirata dalle riflessioni critiche della cosiddetta terza ondata del femminismo - postgender, *black* - e del post-colonialismo (McEwan 2001; De Petris 2005) - è quello di portare alla luce i rapporti tra le diverse categorie sociali ed allo stesso tempo interrogare criticamente i significati ed i confini delle categorie stesse (Yuval-Davis 2011), così da far emergere la complessa trama di rapporti di forza ed il funzionamento

³ Il termine *race* viene qui usato nel suo significato di processi di razzializzazione, intesa come l'insieme dei processi "in atto nelle strutture e nelle istituzioni, nel linguaggio e nei simboli, nel vivere quotidiano di tutti noi" (Balbo 2006 p. 1). Tali processi di razzializzazione hanno a che fare non soltanto con 'loro' ma anche con 'noi'. Infatti la *race* non è un ambito di esperienza distinto e isolato. Al contrario, essa interagisce con altre divisioni sociali dando forma a rapporti di gerarchizzazione, strutture di potere, determinate pratiche, atteggiamenti, comportamenti (Brah, Phoenix 2004; Balbo 2006). In questo modo si vuole sottolineare anche il significato politico del termine *race*, che, se sostituito da differenze culturali (Pugliese 1993; Modood 2001) o etnia, rischierebbe di ignorare le tante diverse esperienze nel vivere quotidiano in società che da questa dimensione sono segnate, nonché di mettere in secondo piano l'uso retorico e performativo del termine come forma di auto-identificazione/descrizione/azione (Werbner 1997; Alexander and Mohanty 1997 in Gunaratnam 2003). Tuttavia si è anche consapevoli che l'uso strategico del termine *race* - ma vale lo stesso anche per quello di etnia - comporta il rischio di produrre e riprodurre processi di essenzializzazione che possono assumere un carattere razzista (Gunaratnam 2003; Lutz 2011).

delle categorie sociali nei processi di marginalizzazione (Hill-Collins 1998). Tuttavia, è utile tenere in mente che l'approccio intersezionale non dovrebbe essere limitato esclusivamente allo studio dei processi di marginalizzazione ma dovrebbe diventare un quadro teorico utilizzabile per l'analisi della stratificazione sociale nel suo complesso (Yuval-Davis 2006; 2011; Choo, Marx Ferree 2009). Il rischio che altrimenti si corre è quello di contribuire ad un discorso accademico che chiude le narrazioni delle "altre" entro confini discorsivi dai toni "melodrammatici" (Ong 1988; Puwar 2003 in De Petris 2005) oppure dai toni celebrativi come contro-narrazioni di resistenza e rivoluzione (hooks 1998 in De Petris 2005). Come suggerisce Lutz (2011), ogni sforzo di rendere visibile l'invisibilità conduce ad un dilemma rappresentativo, ovvero "il problema di arrivare ad una auto-rappresentazione non essenzializzata di donne marginalizzate e l'impossibilità di una rappresentazione comprensiva sulla base di qualsiasi formazione identitaria che non sia esclusiva" (p. 4). Così come era già stato rivelato dalla riflessione metodologica delle ricerche italiane di storia delle donne (Passerini 1987), prevale spesso in chi fa ricerca un atteggiamento del "farsi paladine", di farsi portavoce, senza interrogarsi effettivamente sui rapporti di potere che entrano in gioco non solo nella relazione di ricerca ma nella realtà sociale, economica, politica nel suo complesso in cui tale ricerca è inserita. Infatti è necessario riflettere su che cosa dicono a "noi" queste narrazioni riguardo ai nostri posizionamenti, responsabilità, politiche e etiche (Brah, Phoenix 2004) per poter reindirizzare in maniera costante il percorso di ricerca e tentare di produrre una conoscenza il meno violenta possibile.

2.2 Interviste narrative come conversazioni situate.

La ricerca si basa su informazioni che sono state raccolte attraverso 26 interviste narrative a due generazioni di donne fra loro legate da rapporti di filiazione - sono madri e figlie -, nonché un'osservazione etnografica partecipante realizzata in Italia ed in Marocco. Inoltre sono state incluse - per la ricchezza delle informazioni - 3 narrazioni di ragazze le cui madri non sono state disponibili a rilasciare un'intervista. Le interviste, per un totale di 29, sono state realizzate in Italia, nel contesto territoriale del Veneto e del Friuli Venezia-Giulia nel periodo compreso tra febbraio 2012 e settembre 2013 e, con alcune madri e figlie (6), anche in Marocco, tra agosto e settembre 2012. Nella scelta delle intervistate ho cercato di tenere in considerazione alcuni criteri che consideravo significativi per differenziare il campione, ad esempio l'origine rurale/urbana della famiglia di origine, il livello di educazione, la professione, la classe, lo stato civile. In questo modo, mi proponevo di raccogliere narrazioni che offrissero un ventaglio di profili differenziato, senza per questo mirare ad alcuna rappresentatività statistica.

Tra le due generazioni prese in considerazione - madri e figlie - vanno specificate alcune disomogeneità intragenerazionali.

Le figlie - che sono nate tra il 1985 ed il 1994 - hanno un'età compresa tra i 18 ed i 27 anni; il gruppo delle madri è formato di donne nate nel periodo 1957-1978 – cioè che hanno da 38 a 55 anni. Le intervistate appartengono dunque a diversi gruppi di età. L'età viene qui intesa come una componente chiave della struttura sociale e del mutamento sociale. Essa si presenta in modo plurale a partire dall'incrocio tra tre dimensioni temporali: il tempo della vita, che corrisponde all'età cronologica⁴; il tempo storico, cioè la collocazione dell'individuo nel processo storico in quanto determinato dall'appartenenza di coorte; il tempo sociale, inteso in termini di scansioni e transizioni biografiche socialmente normate (Elder 1975 in Saraceno 1986 p. 9), ma che lasciano aperti scenari di maggiore mobilità e autonomia (Olagnero 2004, p. 91). È importante considerare queste diverse sfaccettature del concetto di età dato che quest'ultima risulta spesso invisibile allo sguardo sociologico oppure viene presa in considerazione solo quando appare come "scarto rispetto a una normalità attesa - nei comportamenti, ma anche nei rapporti" (Hareven 1976 in Saraceno 1986 p. 8). Negli studi sui cambiamenti generazionali nelle migrazioni tale rischio è evidente. Nello specifico, per lo studio dei due gruppi di età presi in considerazione sembra opportuno ricorrere al concetto di coorte generazionale, che permette di considerare sia l'appartenenza di coorte che l'appartenenza nei rapporti di discendenza (Elder 1978 in Saraceno 1986). L'analisi di generazione, intesa come coscienza di generazione (Attias-Donfut 1988 in Leccardi 2002), che inizialmente non era stata presa in considerazione dalla ricerca, è emersa nel corso della raccolta delle interviste sia con le figlie che con le madri (Bimbi 1993). Sia le figlie che le madri si sono riconosciute in una genealogia femminile. Il tempo biografico, posto in relazione con il tempo storico e con il tempo sociale, si è rivelato uno strumento per misurare "la vicinanza e la lontananza, le somiglianze e le differenze nei modi di produrre significato e costruire le soggettività" tra madri e figlie (Leccardi 2002).

Rispetto al luogo di origine, molte intervistate provengono dalle province di Rabat e Casablanca, soprattutto dalle due città principali ma anche da altre città che si trovano nei dintorni lungo la costa atlantica come Salè e El-Yadida. Alcune sono originarie delle province di Azilal, Beni Mellal, Khouribga, in particolare da zone semiurbane o rurali. Altre provengono da una zona rurale nella provincia di Taroudant. Infine alcune sono originarie delle città di Marrakesh, Fez e Oujda. Molte intervistate, soprattutto le madri, hanno

⁴ Come suggerisce la stessa Saraceno (1986, p. 9), è importante distinguere tra età biologica e cronologica, che non necessariamente corrispondono. L'età cronologica "sta semplicemente ad indicare la potenzialità biologica su cui un sistema di norme di età e di graduazione di età può operare per plasmare il ciclo di vita" (Neugarten e Datan 1973 in Saraceno 1986). Di conseguenza, in circostanze storiche e sociali diverse età biologica e cronologica possono divergere, più o meno nettamente. Tale osservazione è di particolare rilevanza negli studi sulle migrazioni al fine di evitare interpretazioni di carattere etnocentrico e dai risvolti razzisti.

conosciuto storie familiari di migrazione precedenti a quella personale. Si tratta soprattutto di migrazioni interne, successive a processi di inurbamento che sono in corso nel paese da alcune decine di anni e che riguardano soprattutto gli uomini ma non evita di coinvolgere anche alcune donne. In Italia le intervistate risiedono in Veneto nell'area compresa tra Padova, Rovigo, Treviso e Venezia ed in Friuli Venezia-Giulia nell'area compresa tra Udine e Pordenone. Alcune di loro risiedono in città, mentre altre abitano in zone semiurbane. Tra le figlie, quattro sono nate in Italia, mentre il resto delle madri e delle figlie è nato in Marocco. Sia in Marocco che in Italia il luogo geografico in cui le intervistate vivono influisce notevolmente sulle loro posizioni e sui posizionamenti che adottano (Yuval-Davis 2006; Erel 2009) e proprio per questa ragione a tale aspetto si è prestata particolare attenzione.

Il paese di origine delle intervistate è caratterizzato da una significativa varietà linguistico-culturale (Sadiqi 2003) che emerge anche in alcune narrazioni. Spesso arabi e berberi vengono dipinti dalle intervistate come due gruppi con caratteristiche linguistico-culturali diverse in base ad alcuni stereotipi diffusi e con meno attenzione riguardo alle differenze di carattere storico, socio-economico e politico che li distingue⁵. La maggior parte delle intervistate riconosce come lingua madre l'arabo dialettale, anche se conosce l'arabo ufficiale sia perchè l'ha imparato a scuola e/o lo usa per il culto dell'Islam. Per alcune intervistate la lingua madre è l'*amazigh* (berbero), che la costituzione del 2011 ha riconosciuto come lingua ufficiale del paese, accanto all'arabo. Alcune intervistate parlano anche francese, soprattutto per chi ha seguito un percorso scolastico di tipo superiore in Marocco, nonché altre lingue come l'inglese e lo spagnolo, studiate quasi esclusivamente dalle figlie sia in Italia che in Marocco. Infine tutte conoscono l'italiano, anche se i livelli di comprensione orale e scritta sono variabili. Le figlie comunicano con le madri nella loro lingua madre, anche se spesso sovrappongono quest'ultima all'italiano.

Rispetto al livello di educazione, il gruppo delle madri ha una scolarità più bassa ed una minore qualificazione professionale rispetto alle figlie. Due madri sono laureate, alcune hanno un diploma di scuola superiore, altre hanno frequentato la scuola primaria, due non sono mai andate a scuola. Alcune di loro hanno seguito dei corsi di alfabetizzazione o dei corsi professionali in Italia, mentre una di loro ha seguito un percorso di formazione superiore. Le figlie sono per lo più laureande o laureate, anche se alcune di loro hanno un titolo di scuola superiore o media inferiore. Nella maggior parte dei casi, le figlie che non sono nate in Italia, hanno iniziato il percorso scolastico primario in Marocco portandolo poi a compimento in Italia. Solo in un caso, un'intervistata ha concluso la scuola secondaria in Marocco per poi proseguire con la formazione universitaria in Italia.

⁵ Come scrive Vanessa Maher (1989), "sarebbe avventato considerare berberi e arabi come «gruppi etnici» diversi. Berbero e arabo sono in realtà distinzioni culturali con alcune connotazioni politiche ed economiche" (p. 30).

Tutte le madri hanno svolto o svolgono attività lavorative esterne alla casa in Italia, anche se alcune di loro - poche - avevano già maturato esperienze professionali in Marocco. Si tratta spesso di attività nel settore della cura della persona e del lavoro domestico, spesso in forma irregolare, ma alcune hanno anche lavorato come operaie in diverse aziende del territorio. In alcuni casi, dopo aver partecipato ad un percorso di studi professionalizzante, hanno conseguito un lavoro retribuito nei settori pubblico e/o privato, ad esempio come mediatrici linguistico-culturali o operatrici socio-sanitarie. La maggior parte delle figlie sta seguendo un percorso di studi. Alcune di loro, dopo aver concluso il ciclo di studi secondario o universitario, sono momentaneamente inoccupate, mentre altre sono già impiegate nel settore dei servizi, del commercio ed in ambito sociale.

Riguardo allo status giuridico, nella maggior parte dei casi, le madri godono della cittadinanza italiana, anche se in alcuni casi sono ancora in possesso del permesso di soggiorno per ricongiungimento. Le figlie sono quasi tutte cittadine italiane, anche se alcune di loro, pur avendo già presentato la domanda per l'ottenimento della cittadinanza italiana, sono ancora titolari della carta di soggiorno.

Infine, per quanto riguarda lo stato coniugale, solo due madri sono divorziate, mentre tutte le altre risultano sposate in Marocco con un connazionale. Nel caso delle figlie, due intervistate si sono sposate in Marocco, una con un connazionale che risiede in Marocco, l'altra con un connazionale residente in Italia; altre due figlie si sono sposate in Italia, una con un connazionale, un'altra con un italiano; due figlie risultano divorziate in Marocco. Tutte le altre figlie risultano nubili.

Fin dai primi contatti ho prestato attenzione alle caratteristiche dell'interazione tra me e le intervistate, facendola diventare, in un'ottica riflessiva, "oggetto di analisi e di apprendimento" (Melucci 1998 p. 307). In particolare mi sono interrogata su quali effetti i rapporti che si stavano stabilendo nel campo di ricerca potessero avere sui contenuti e sulle pratiche d'indagine. Far posto alla dimensione relazionale in ogni fase di ricerca - la scelta dello scopo di ricerca, la raccolta e l'analisi del materiale empirico, la restituzione dei risultati, etc. - comporta la creazione di uno spazio "non innocente", un luogo "dentro/contro" (Lather 2001 p. 200; Gunaratnam 2003) in cui i diversi soggetti coinvolti si posizionano in maniera più o meno esplicita, influenzando il corso stesso della ricerca. Riporto qui di seguito alcuni interrogativi che mi sono posti nel corso della ricerca a proposito dell'interazione tra me e le intervistate e che mi hanno portato ad allargare e complicare lo sguardo sul percorso di ricerca che stavo intraprendendo.

Inizialmente mi ero proposta di indagare il fenomeno dei matrimoni forzati tra diverse generazioni di donne tra il Marocco e l'Italia. Tale interesse nasceva da una crescente attenzione nel discorso pubblico ed anche in quello accademico verso le famiglie migranti,

spesso prese in considerazione in alcuni loro aspetti considerati critici, come i cosiddetti crimini d'«onore» o, appunto, i matrimoni forzati (Grillo 2008; Kofman 2011; Tognetti Bordogna 2011). Dunque mi chiedevo quale fosse in realtà il senso che le donne che si erano sposate in questo modo attribuivano a tali modelli di formazione della famiglia con l'obiettivo di portare alla luce la complessità delle pratiche e dei loro significati. Sin dalle prime conversazioni mi sono resa conto che le intervistate costruivano la narrazione sul proprio matrimonio a partire da/contro (Buitelaar 2006) le categorie che io stessa avevo suggerito al momento della presentazione della ricerca nella fase di contatto: tentavano così di far rientrare i propri vissuti e la narrazione che di questi mi offrivano entro le categorie "d'amore/combinato/forzato". Le narrazioni che stavo raccogliendo, l'analisi e le interpretazioni che avrei fatto, rischiavano di nascondere, escludere, travisare altri significati sul "fare famiglia" che le intervistate avrebbero potuto condividere con me, ma che non facevano emergere proprio perchè adeguavano le proprie narrazioni alle categorie di analisi che avevo già stabilito a priori. L'interazione tra me e le intervistate, così come si stava delineando, non lasciava alcun margine per interrogare criticamente l'oggetto di ricerca o, come scrive Marnia Lazreg (1988) "per far esplodere il potere costrittivo delle categorie" (pp. 95). Entrambe correavamo il rischio di sfociare in discorsi imperniati su false polarizzazioni e dai contenuti razzisti, senza prendere in considerazione anche altri ipotesi e concetti che portassero alla produzione di conoscenze alternative (Gunaratnam 2003). Dunque, l'ipotesi di ricerca iniziale è sfumata e, ispirandomi ad alcuni principi metodologici della *grounded theory* (Glaser, Strass 1967), mi sono riposizionata nel campo di ricerca ed ho lasciato che nuove ipotesi e concetti emergessero in maniera costante lungo tutto il corso della ricerca. L'attenzione si è quindi spostata sul matrimonio e sui suoi significati, lasciando che fossero le narrazioni stesse ad illuminare e ridefinire le mie categorie analitiche.

Alcune intervistate mi domandavano perchè avessi scelto di coinvolgere nella ricerca il gruppo linguistico-culturale marocchino e spesso cercavano una risposta tra i pregiudizi e gli stereotipi più diffusi sia a proposito delle "famiglie marocchine" che della religione musulmana. Le intervistate si sentivano chiamate in causa perchè marocchine e musulmane (Buitelaar 2006), a discapito di altre dimensioni sociali. Tali osservazioni mi hanno fatto notare che l'uso di particolari categorie come quella che definisce un particolare gruppo linguistico-culturale o religioso, per quanto utile ai fini della ricerca, può contemporaneamente contribuire ad essenzializzare le differenze (Werbner 1997 p. 228; Gunaratnam 2003). Dunque è importante che la ricercatrice sviluppi lungo tutto lo svolgimento della ricerca una certa sensibilità critica relativamente al rischio di "esoticizzare", di "alterizzare" l'oggetto di ricerca ma anche i soggetti coinvolti nella ricerca stessa (Alexander in Bulmer, Solomos 2004). Inoltre è importante che la ricercatrice tenga in considerazione gli

effetti che determinate scelte ai fini della ricerca, come quella di una specifica nazionalità, possono avere sulla vita sociale, emotiva, economica, politica non solo dei soggetti coinvolti ma anche di tutti gli altri. A questo proposito, il concetto di pratiche di ricerca "doppie" di Lather (2001) diventa particolarmente utile perchè invita la ricercatrice a lavorare con ma anche contro le categorie dominanti sia a livello epistemologico che metodologico. Solo in questo modo è possibile "produrre una conoscenza diversa e produrre conoscenza diversamente" (p. 200).

Mi sono spesso interrogata sul ruolo che alcune mie caratteristiche personali e sociali, ad esempio la provenienza urbana/rurale, la classe, l'età, il livello d'educazione, la lingua, lo stato civile, giuridico, svolgevano nel dare forma alle relazioni sul campo, in particolare alla relazione d'intervista (Maher, Sacchi 2007). Mi chiedevo se e in che misura le mie posizioni ed i miei posizionamenti mi rendessero simile o diversa rispetto alle intervistate con cui interagivo. Inoltre immaginavo che anche l'intervistata stessa costruisse la narrazione su di sé in quest'ottica (Patai 1991; Edwards 1990; Andersen 1993; Phoenix 2001; Gunaratnam 2003). Il riconoscimento che similitudini e differenze venissero negoziate tra di noi ma anche la constatazione della nostra relativa autonomia in tale processo hanno contribuito ad allontanare da entrambe "il rischio dell'identificazione da un lato e dell'oggettivazione dall'altro" (Melucci 1998 p. 316). Questo non significa che la relazione d'intervista si fosse trasformata in uno scambio mutuo e paritario. Entrambi ci posizionavamo diversamente nella griglia di relazioni di potere in cui si inserivano l'intervista ed i diversi momenti etnografici (Ong 1988; Haraway 1988; Abu Lughod 1991). Come suggerisce Haraway (1988), "l'uguaglianza" nel posizionamento è una negazione di responsabilità e di inchiesta critica" (p. 584) e mantenere una certa distanza può rivelarsi utile per lasciare aperte alcune possibilità di lettura della realtà sociale non necessariamente costruite a partire dalle preoccupazioni della ricercatrice (Ong 1988). La consapevolezza che la conoscenza viene prodotta da specifici luoghi/posizioni (Abu Lughod 1991; Maynes 2008) ci costringe a ridisegnare e trasformare le mappe concettuali e metodologiche, che sono necessariamente ancorate alle continue collocazioni e dislocazioni nei contesti in cui viviamo. In questo modo, la conoscenza che si produce è inevitabilmente parziale e vuole essere indicativa e non esaustiva. La capacità di analizzare ed interpretare la vita quotidiana delle narratrici dipende proprio da questa indefinitezza che rende possibili connessioni ed aperture inaspettate.

Le intervistate sono state contattate in modi diversi, combinando canali istituzionali, come associazioni marocchine, musulmane, gruppi di donne che si riunivano in maniera formale ed informale, etc. con reticoli amicali. Non conoscevo in precedenza nessuna delle intervistate, ma nella maggior parte dei casi questo non ha ostacolato l'instaurarsi di relazioni di fiducia. I criteri di selezione emergevano in maniera progressiva dall'esperienza che acquisivo sul

campo, nel contatto diretto con i soggetti che di volta in volta coinvolgevo nella ricerca. A volte mi è capitato di precisare che non ero una giornalista e questo è stato determinante nel guadagnare il consenso all'intervista. In alcuni casi ho avuto anche qualche rifiuto, sia esplicito che indiretto (ad esempio, il contatto accettava l'incontro ma poi lo annullava). Anche questi rifiuti hanno contribuito ad una comprensione più sottile e complessa del campo di ricerca in cui stavo entrando, mettendone in evidenza alcuni tratti strutturali e relazionali (Bertaux 1998 p. 70). Mi sono subito resa conto che, se le narratrici provenivano dal mondo dell'associazionismo, la narrazione tendeva a focalizzarsi sulle "altre" donne marocchine e a concentrarsi più sulle rappresentazioni e meno sulle autopresentazioni. Oppure in questi casi capitava che l'intervistata mi offrisse una narrazione formalmente compiaciuta nel tentativo di eliminare ogni ostacolo legato alle differenze che inevitabilmente marcavano la nostra relazione (Bourdieu 1993). Di conseguenza, ho deciso di coinvolgere nella ricerca anche altri soggetti che non rivestissero alcun ruolo istituzionale. In alcuni casi, se venivo messa in contatto con una donna o una ragazza che faceva parte di diverse associazioni, soprattutto di carattere religioso o linguistico-culturale, non la coinvolgevo come intervistata ma come testimone privilegiato, chiedendole di mettermi in contatto con una sua amica o conoscente che non facesse parte del circuito associativo. In un solo caso si è ricorso al campionamento a valanga: tale tecnica risultava poco sfruttabile, soprattutto perché le intervistate, nonostante le mie rassicurazioni, sembravano diffidare della mia capacità di mantenere la riservatezza delle informazioni raccolte, in particolare se le donne erano legate tra loro da rapporti di amicizia o di conoscenza. Questa si è rivelata soprattutto una preoccupazione delle madri.

Spesso ho prestato particolare attenzione all'abbigliamento che mi sembrava più appropriato per la situazione di intervista, soprattutto se questa si teneva nella casa delle intervistate e se consideravo probabile l'incontro con alcuni uomini della famiglia - marito e/o figli, padre e/o fratelli, ma anche nei diversi contesti di osservazione partecipante, in particolare se questa si svolgeva in luoghi religiosi. Ero consapevole che il mio modo di presentarmi avrebbe potuto influenzare sia in maniera positiva che negativa le relazioni che stavo instaurando così come le narrazioni e le informazioni che le intervistate mi avrebbero offerto (Maynes et al. 2008). Tali attenzioni non hanno reso il mio ruolo di ricercatrice più obiettivo ma hanno contribuito a mettere in luce i diversi modi in cui io stessa mi posizionavo nel campo di ricerca ed il carattere dialogico della relazione d'intervista.

La prima richiesta che veniva posta alle intervistate, dopo una breve descrizione dei contenuti e degli scopi dell'indagine da parte mia, era di raccontare la propria vita, evitando precisazioni che imponessero l'ordine cronologico. Nella maggior parte dei casi i miei riferimenti all'importanza di includere i loro vissuti nello studio in cui le avevo coinvolte venivano compresi dalle intervistate che ne tenevano conto lungo tutto il corso della

conversazione. Le intervistate interiorizzavano le mie indicazioni sotto forma di filtro implicito che in questo modo pre-centrava ed orientava il colloquio (Bichi 2000 p. 76). Durante le interviste mi sono ispirata ad una traccia aperta: non si trattava ovviamente di un questionario ma di una lista di domande, in alcune parti diverse a seconda che la narratrice fosse la madre o la figlia.

Traccia dell'intervista

Famiglia di origine: matrimoni/o dei genitori e organizzazione familiare, migrazioni familiari interne/esterne;

istruzione, tempo libero, aspettative/esperienze lavorative;

vita sessuale e sentimentale pre-matrimoniale;

matrimonio/divorzio;

maternità;

esperienza migratoria: partenza, itinerario in Italia, successivi periodi di permanenza in Marocco;

orizzonte di vita.

Nel corso dell'intervista venivano fatte domande di sostegno e di puntualizzazione, anche per facilitare la conversazione o per coprire i punti che erano stati eventualmente tralasciati. Dunque mi sono posta in una relazione di ascolto attivo e metodico, proponendomi di instaurare una conversazione che non corrispondesse all'intervista libera ma che allo stesso tempo si distanziasse dal carattere direzionale del questionario. L'obiettivo principale era quello di renderla il meno "violenta" possibile e di poter convertire lo sguardo sull' "altra" (Bourdieu 1993).

Dal tipo di intervista condotta e dall'interesse primario che avevo per le rilevanze proprie della memoria deriva l'incompletezza di alcuni dati. Inoltre spesso le narratrici hanno ritenuto poco importante fornire certe informazioni e non desiderabile darne altre. D'altra parte io non mi aspettavo risposte ma avevo assunto un atteggiamento di disponibilità ad accoglierle nel caso in cui venissero (Passerini 1991). Per alcuni dati è stato possibile un controllo, ad esempio sulla base di un esame interno della coerenza dell'intervista, come con le corrispondenze cronologiche nel ciclo di vita.

Le narrazioni sono state raccolte in un arco di tempo piuttosto lungo, tra febbraio 2012 e settembre 2013, ed hanno una durata media compresa tra le due e le quattro ore di registrazione. Alle interviste registrate si è sempre aggiunta una conversazione non registrata, che include un preambolo ed una conclusione. In alcuni casi la durata degli incontri non è sempre stata soddisfacente. Questo è dovuto non solo al tempo che le narratrici avevano a disposizione ma anche ad altri fattori. Ad esempio, a volte è risultato difficile usare la lingua

italiana come lingua veicolare con le madri. Questo perchè riconoscono come veicolari altre lingue che io non conosco. Tali asimmetrie in termini di capitale linguistico (Bourdieu 1993) facevano sì che le narratrici a volte fossero poco propense ad una conversazione prolungata. Per ovviare a questo inconveniente, in alcuni casi ho accettato la presenza delle figlie che in alcuni momenti durante la conversazione intervenivano come traduttrici. Questo è avvenuto in due interviste. Pur essendo inizialmente scettica, soprattutto perchè consapevole del fatto che inevitabilmente si sarebbero prodotte forme di auto-censura, tuttavia mi sono resa conto che la presenza e a volte la partecipazione alla narrazione delle figlie ha fornito interessanti spunti di analisi sulla comunicazione tra le diverse generazioni (Inowlocky 1993), nonché ha contribuito a ricostruire una narrazione più precisa, arricchita da dettagli che altrimenti mi sarebbero sfuggiti. Solo in due casi è avvenuto che le madri presenziassero all'incontro con le figlie: in entrambe le situazioni, le madri non sono intervenute nella conversazione in maniera diretta, ma la loro presenza ha certamente condizionato la narrazione, producendo diverse forme di auto-censura sia da parte mia che delle figlie. Tuttavia, anche in questi casi è stato possibile cogliere alcune dinamiche relazionali tra le diverse generazioni, incentrate soprattutto sui concetti di controllo e protezione. Mariti e fratelli, pur magari presenti all'inizio dell'incontro per un saluto, non hanno mai assistito alle conversazioni. Tale comportamento ha messo in luce la segregazione sessuale tra uno spazio fisico e relazionale delle donne da un lato e quello degli uomini dall'altro, che mi era capitato di osservare già in altri momenti ma che si attuava anche nella situazione di intervista (Maher 1989). Va notato però che io stessa spesso sollecitavo tale segregazione.

A volte ho avuto la sensazione che le differenze generazionali, in particolare tra me e le madri, stessero influenzando l'andamento della narrazione: in alcuni casi le madri pensavano che fossi più giovane della mia età, di conseguenza si relazionavano a me in una sorta di rapporto madre/figlia, che mi obbligava a ridefinire continuamente i ruoli e le strategie discorsive (Bichi 2000). Diversamente dalle madri, le figlie si sono dimostrate più propense a dedicare maggiore tempo all'incontro ed alla conversazione. Tale fattore, insieme all'opportunità di incontrarsi più volte, ha certamente influenzato il processo di raccolta della narrazione biografica, nonché le relazioni di ricerca e comunicazione (Gunaratnam 2003; Edwards 1990).

Proprio per la relazione di fiducia e di relativa confidenza che in alcuni casi si era instaurata con le intervistate, mi è capitato a volte di sviare a delle domande che venivano rivolte direttamente a me. Questo è successo soprattutto con le madri: le domande erano spesso fatte a partire da un confronto tra me e le loro figlie, dando per scontata la mia somiglianza con loro per la vicinanza d'età ma anche per la mia "italianità". In alcuni casi ho risposto alle domande che mi venivano rivolte, ma poi ho riportato subito la conversazione su di loro.

Anche in altre occasioni ho cercato di evitare che ci fossero scambi personali durante la conversazione e di esercitare un controllo sulle interazioni. Nonostante fossi consapevole della posizione di privilegio da cui conducevo l'intervista (Oakley 1981; Andersen 1993), anche se avessi risposto a tutte le domande che mi venivano poste la conversazione non sarebbe comunque risultata più paritaria. Nel caso delle figlie, non è quasi mai successo che considerassero lo scambio di esperienze personali come una condizione della relazione di intervista (Patai 1991). Tuttavia, va sottolineato che le domande che mi venivano rivolte mi hanno portato ad interrogarmi sulle diverse costruzioni sociali delle posizioni - di *race*, classe, genere, etc. - entro cui si inseriva la relazione tra me e le intervistate durante la conversazione (Andersen 1993). Questo è successo anche quando mi capitava di stupirmi di fronte ad alcuni racconti. Il fatto che l'intervistata esprimesse concezioni diverse dalle mie e che io reagissi con stupore, questo diventava per me un segnale di misura della differenza in senso etnocentrico ed autocentrico (Passerini in Marcuzzo, Rossi-Doria 1987).

Anche i luoghi dei colloqui sono stati oggetto di una certa flessibilità, a seconda delle indicazioni e della disponibilità delle narratrici. Le interviste con le madri, eccetto in un caso, si sono svolte prevalentemente nelle loro case, considerate un luogo familiare e tranquillo, in cui si sentivano maggiormente a proprio agio. Ogni intervista in casa è sempre stata preceduta da un iniziale momento di condivisione celebrato attraverso il rituale del thé ed in alcuni casi gli incontri si sono prolungati per condividere un pranzo od una cena. Queste situazioni, soprattutto se le donne non avevano mai sostenuto un'intervista, contribuivano a creare una situazione intima (o apparentemente tale) che rendeva meno nitida la distinzione tra "ricerca" e "relazioni personali" (Patai 1991). Questo mi faceva sentire meno invadente: in fondo, io stavo chiedendo loro di narrarmi la loro vita privata e di farlo in un contesto pubblico che era quello in cui ci situavamo nel momento in cui estraevo il registratore ed il quaderno delle note. Tuttavia, anche le narratrici sembravano aver trovato delle strategie per ribilanciare le relazioni di potere tra me e loro: pur essendo in una posizione di privilegio per il mio ruolo da ricercatrice, mi ritrovavo ad essere anche "ospite" in casa loro. Lo scopo di questo scambio ritualizzato tra la "padrona di casa" e la ricercatrice rispondeva allo scopo retorico "di suggerire che la loro dovrebbe essere una relazione di intimità ed eguaglianza, non di diseguaglianza e distanza sociale" (Abu Lughod 1986).

Le interviste con le figlie si sono svolte raramente nella casa dei propri genitori: hanno piuttosto preferito incontrarsi in spazi pubblici, come sedi di associazioni, all'università o al bar, oppure nelle case dove risiedono da sole o con i mariti. In alcuni casi la narrazione è stata raccolta a casa mia, quando non è stato possibile realizzarla altrove. Spesso è capitato che le narrazioni delle figlie fossero raccolte nel corso di più incontri, non solo perchè avevano maggiore tempo a disposizione rispetto alle madri, ma anche per una vicinanza generazionale

che le predisponere a condividere con me altri tempi e spazi rispetto a quelli esclusivi dell'intervista. In questi casi, la conversazione non sempre veniva registrata ma successivamente procedevo alla stesura di alcune note di campo. La possibilità di incontrarsi più volte o di trascorrere una/due giornate insieme alle figlie mi ha consentito di approfondire il rapporto di complicità con loro (Marcus 1998, p. 122 in Gunaratnam 2003). Ciò mi ha permesso da un lato di indagare il loro percorso biografico in un lasso di tempo più lungo e di riuscire a stendere narrazioni biografiche più complesse e dettagliate.

Tutte le interviste sono state trascritte completamente, senza riguardo per le regole del linguaggio scritto. Ai fini dell'analisi, si è proseguito nel seguente modo, prestando particolare attenzione alle componenti cronologica e tematica della narrazione. Innanzitutto, si è proceduto ad una ricostruzione della cronologia degli episodi biografici estratti dalla narrazione. Si è poi proceduto con un'analisi del campo tematico, cercando di mettere in luce alcuni temi ricorrenti e le loro connessioni, nonché il riconoscimento di significati e di categorie interpretative utili alla conoscenza del fenomeno sociale che si stava studiando (Bichi 2000). A tal proposito, una prima codifica aperta è stata completata da una codifica assiale in cui più interviste sono state messe a confronto, confrontando i significati assunti dalle molteplici categorie nelle diverse storie. Si è proceduto alla comparazione dei percorsi biografici delle madri e delle figlie separatamente. In un secondo momento, le singole coppie sono state confrontate. Tuttavia, è opportuno precisare che l'analisi è iniziata ben prima, quando la traccia d'intervista veniva modificata man mano che si procedeva con le interviste ed i profili delle donne da coinvolgere venivano costantemente ridefiniti (Bertaux 1998).

2.3 Il campo di ricerca. Biografie multi-situate.

La ricerca si è sviluppata in molteplici luoghi tra il Marocco e l'Italia. In Italia ho raccolto la maggior parte del materiale biografico attraverso le interviste, integrato dalle informazioni emerse durante un'osservazione partecipante saltuaria. L'abbinamento della ricerca in Italia con il viaggio e la ricerca sul campo in Marocco mi ha permesso, da un lato, di comprendere, almeno in parte, i contesti geografici, sociali, culturali, economici e politici in cui le intervistate sono nate/cresciute o vi trascorrono alcuni periodi di vacanza o di studio. A questo proposito, oltre ad aver seguito nella loro vacanza in famiglia 8 narratrici ed aver partecipato al matrimonio di una di loro, ho avuto anche l'opportunità di incontrare alcuni ed alcune testimoni privilegiati, e di integrare così dati ed informazioni sulla situazione socio-economica del paese che avevo precedentemente analizzato attraverso la letteratura esistente. Il viaggio mi è così servito a raccogliere ulteriori indicazioni circa le forme e l'intensità dei legami sociali e culturali che alcune narratrici mantengono con il paese di origine, al di là di

quanto potessi desumere dalle informazioni raccolte in Italia ed a contestualizzare in maniera più precisa i riferimenti al Marocco che emergono nelle loro narrazioni. Dall'altro lato, l'esperienza sul campo in Marocco mi ha portato a ricalibrare l'uso dell'approccio dell'etnografia multi-situata che mi ero proposta di adottare nella ricerca.

Il modello etnografico multi-situato⁶ mi è sembrato particolarmente utile nel percorso della mia ricerca, in particolare in relazione alla scelta di impiegare un approccio prevalentemente biografico. Come scrive Marcus (1995), "le storie di vita [...] sono delle potenziali guide per delineare spazi etnografici entro sistemi modellati da distinzioni categoriche che possono rendere questi spazi altrimenti invisibili. Questi spazi [...] sono definiti da associazioni inaspettate o nuove tra luoghi e contesti sociali suggeriti dalle storie di vita" (pp. 109-110). Da questa prospettiva, i luoghi in cui si sviluppava la mia ricerca erano intesi "non semplicemente come luoghi geografici ma come uno spazio concettuale i cui significati e confini vengono continuamente negoziati dall'etnografo e dai suoi informatori" (Gupta, Ferguson 1997; Emerson 2001 in Fitzgerald 2006 p. 3). Di conseguenza, il campo di ricerca in cui ci trovavamo le intervistate ed io era formato da molteplici luoghi apparentemente sconnessi ed incoerenti. La sua parzialità ed incompletezza in realtà progressivamente ne mettevano in luce il carattere processuale e relazionale: i diversi luoghi in cui mi trovavo venivano presi in considerazione precisamente perchè erano legati l'uno all'altro dalle trame di vissuti che le intervistate condividevano con me (Fitzgerald 2006).

In questo modo, le intervistate ed io ci posizionavamo in un *continuum* di luoghi (Salih 2003). "Seguire le persone" in Marocco non significava solo seguirle nel paese da cui alcune di loro sono emigrate (Sayad 2004), anche perchè altre intervistate sono nate in Italia e non si riconoscono nell'etichetta di "migrante". "Seguire le persone, le cose, le metafore, le storie, le biografie, i conflitti" (Marcus 1995) mi ha portato ad andare oltre le dicotomie paese/cultura di origine-paese/cultura di destinazione, qui-là e a sviluppare un campo etnografico che proprio perchè indefinito e mutevole rimaneva aperto ad includere la molteplicità degli spazi di ricerca.

Tra gennaio 2012 e agosto 2013 ho partecipato a diversi momenti di socialità e di aggregazione formale ed informale insieme alle intervistate, per lo più in luoghi pubblici, ma anche nello spazio domestico. Tutti questi momenti condivisi sia in Italia che in Marocco mi hanno portato ad immergermi in profondità nel mondo sociale verso il quale la mia ricerca

⁶ La ricerca multi-situata viene qui distinta metodologicamente da quella multi-paese, pur consapevole che nel mio studio i due approcci si sono sovrapposti (Falzon 2009). Tra gli studi empirici più significativi a livello internazionale si veda: Gardner 1995; Levitt 2001; Quiminal 1991. Per una rassegna degli studi che hanno combinato l'approccio femminista ed un modello etnografico multi-situato si veda Vives 2012. Per quanto riguarda la letteratura antropologica e sociologica italiana, tra le riflessioni più significative sull'uso del modello etnografico multi-situato negli studi sulle migrazioni si veda: Salih 2003; Capello 2008; Gallo 2009; 2010; Boccagni 2010; Riccio 2010.

era indirizzata. Ho dovuto compiere uno sforzo riflessivo sul fatto che tutte le attrici e gli attori sul campo, me compresa, fossero in una posizione di soggetti in relazione (Melucci 1998; 2001) e questo ha accresciuto la necessità di una complessificazione degli angoli di osservazione, di una ridefinizione continua delle chiavi di lettura.

In Italia ho spesso partecipato a pranzi, merende e cene a casa delle intervistate sia perchè invitata appositamente ma anche a conclusione di una conversazione in vista di un'intervista o una volta conclusa l'intervista. Il ruolo che assumevo era quello di una studentessa che stava facendo una ricerca sul Marocco. In questo modo, ho avuto l'opportunità, quando è stato possibile, di osservare le interazioni sociali tra i diversi membri della famiglia, in particolare tra le mogli ed i loro mariti nonché tra le figlie ed i padri, ma anche di interagire con gli altri componenti del nucleo familiare, come sorelle e fratelli e, nel caso in cui fossero presenti, con alcuni membri della rete amicale. La condivisione di questi momenti mi ha aiutato ad approfondire alcuni aspetti delle traiettorie di vita delle intervistate. Ma è stata anche un'occasione per favorire la disponibilità reciproca a partecipare alla ricerca sia in vista delle interviste che del viaggio in Marocco ed un'opportunità per soffermarmi sull'arredamento della casa e coglierne i significati simbolici, fotografare alcuni momenti della vita domestica, soffermarmi sulle fotografie di famiglia in casa o sfogliare gli album di famiglia insieme alle intervistate (Drazin, Frohlich 2007).

Se non fossi entrata a casa di Khadija, madre di Sabah, forse non sarei riuscita a cogliere solamente dalla sua narrazione quanto significativo fosse per lei, divorziata, avere una piena autonomia abitativa oppure ricostruire attraverso l'arredamento della casa i profondi legami materiali e simbolici che mantiene con la rete familiare e parentale tra il Marocco e l'Italia, nonché quelli che ha creato in Italia attraverso una ristretta ma significativa rete amicale.

Khadija abita in un appartamento in un condominio popolare che si trova in un piccolo paese tra Udine a Gorizia. Suono il campanello. Sarà lei ad aprirmi ma ad accogliermi ci saranno anche altre due donne. Me le presenta come due amiche di passaggio. La casa, in cui abita con il figlio, è molto piccola ma accogliente. Vi si è trasferita subito dopo il divorzio. Ci accomodiamo nel salotto. Il tipico salotto "marocchino": un lungo divano ad angolo, con un tavolo mobile. Seduti sul divano intorno al tavolo si mangia, si prende il tè, il caffè. Ma sul divano si può anche dormire, soprattutto se ci sono ospiti. Il divano, i cuscini, le tende alle finestre sono fatte con stoffe regalategli dalla madre. Al centro del tavolo un vassoio finemente cesellato di fattura marocchina. Sulle pareti alcuni quadri, tra i quali una riproduzione di alcune pagine del Corano ed un orologio che, scoprirò più tardi, annuncia i diversi momenti della preghiera nel corso della giornata. La casa è molto curata e Khadija me lo fa notare con orgoglio, chiedendomi più volte che cosa ne penso. In tanti le hanno offerto un aiuto quando si è trasferita: c'è chi, tra le amiche italiane, le ha regalato dei mobili o una lavatrice e chi, come il cugino, le ha ridipinto la casa. Una delle sue amiche ci porta un caffè marocchino, speziato. Mi fa subito notare che le due tazzine sono uguali e che i piattini sono in coordinato. Questa casa è tutta per lei.

Diario etnografico, Provincia di Udine, 3 dicembre 2012

"Seguire" Khaoula tra le stanze di casa mi ha permesso di intravedere alcuni aspetti della sua vita quotidiana: la limitata intimità di cui può godere nella casa dei suoceri dove sta vivendo

in cui la sua stanza da letto è a fianco di quella dei genitori del marito, la religiosità della famiglia del marito così come è resa manifesta attraverso la molteplicità di simboli religiosi presenti in casa, il senso di isolamento che può provare abitando in una zona di campagna per lei che è cresciuta in una città.

Khaoula subito dopo la festa di matrimonio a luglio si è trasferita in un paese in provincia di Treviso, dove abita con i suoceri ed il cognato. Dal centro del paese percorriamo a piedi per circa una ventina di minuti una lunga strada che costeggia il Piave fino a raggiungere la casa che si trova in una zona abbastanza isolata. Incrociamo il vicino fuori dalla porta di casa, lo salutiamo ma non risponde. I suoceri non ci sono, sono rientrati in vacanza in Marocco. Così Khaoula, suo marito ed il cognato stanno approfittando di questa relativa libertà - come mi dice sorridendo. La casa si sviluppa su due piani. Al piano superiore ci sono le stanze da letto ed il bagno. Ora lei dorme nella stanza di suo marito. La stanza è molto semplice: un letto, un armadio, una sedia ed una scrivania. Sopra il letto è appesa la gigantografia che c'era alla sua festa di matrimonio: lei e suo marito in abiti tradizionali. Lungo il corridoio ci sono poi le stanze da letto dei suoceri e del cognato, che è sposato con una ragazza che vive in Marocco. Khaoula mi dice che è stata sua suocera a trovargli moglie. Scendiamo le scale e mi fa accomodare nel salotto. Il tipico salotto marocchino. Alle pareti sono appesi dei quadri che riproducono alcune sure del Corano. Su alcune mensole noto dei libri scritti in arabo. Khaoula mi spiegherà che sono una sorta di manuale per interpretare il Corano. Ne prende uno e lo sfogliamo insieme: Khaoula sa leggere e scrivere l'arabo con facilità, avendo frequentato le scuole in Marocco fino all'età di 12 anni. Mi porta poi in cucina, dove cucinerà una pasta che mangeremo poi insieme in salotto, sedute sul divano. "Alla marocchina". Le chiedo come trascorre le giornate, ora che è a casa. "Segue" sua suocera - mi dice. La aiuta a pulire, cucinare, fare le lavatrici. Sia lei che suo marito vorrebbero abitare da soli, preferibilmente in città, ma avrebbero bisogno di più soldi. Forse non appena troverà un lavoro si trasferiranno. Ma al momento non hanno altra scelta se non quella di stare in famiglia. Una famiglia che definisce "all'antica", diversa dalla sua, più "moderna".

Diario etnografico, Provincia di Treviso, 10 dicembre 2012

Quando mi è capitato di sfogliare insieme ad alcune intervistate gli album di famiglia, questo si è rivelato non solo un utile strumento metodologico, sia per le intervistate sia per me, per facilitare la ricostruzione del racconto biografico o sollecitare la memoria di alcuni momenti significativi, ma allo stesso tempo le fotografie sono diventate esse stesse oggetto di ricerca e sono andate ad accumularsi alle informazioni che andavo raccogliendo.

Hind, madre di Hajar, mi chiede se voglio vedere l'album di fotografie del suo matrimonio. Accetto volentieri. Hind si è sposata molto giovane, aveva 17 anni e nelle foto si nota la differenza di età con suo marito, che ha 12 anni più di lei. La festa di matrimonio è durata tre giorni e si è svolta nella casa dei suoi genitori. Dalle foto la casa sembra semplice e modesta. In una foto compare con i genitori. In un'altra è insieme ai suoceri: la guarda e mi dice che le due famiglie appartengono a classi sociali diverse e che questo la intimoriva un po'. Non sapeva come comportarsi, parlare con loro. Continuiamo a sfogliare l'album. Ci sono alcune foto di gruppo e subito noto che sono di uomini o di donne: così aveva voluto suo padre, ovvero che donne e uomini festeggiassero separatamente. Gli uomini che ascoltano musica o leggono il Corano in un salotto, le donne che ballano e cantano in un altro. Le chiedo di cantarmi qualche canzone che si canta ai matrimoni. Hind inizia a cantare: "Grazie a questo papà che ha ben educato la sua figlia" oppure "Guardate questa figlia che ha portato l'onore alla sua famiglia". Continuiamo poi a sfogliare l'album. Hind mi indica chi sono tutte e tutti quelli che compaiono nelle foto. Cerco di ricostruire così la rete familiare e amicale, ma dopo un po' perdo il filo. Sono tantissimi. Tra fratelli e sorelle sono in 9, per non parlare di cognate, cugine, cugini, zie, zii. Continuiamo a sfogliare l'album, ricostruendo alcuni eventi della vita familiare in Marocco, come i matrimoni delle sorelle o la nascita delle sue tre figlie. Una foto in particolare attira la mia attenzione. La foto ritrae Hajar, la sua prima figlia: Hind mi racconta che bisognava

tagliarle una ciocca di capelli entro 40 giorni dalla nascita⁷, pesarla e lo stesso peso in oro o argento regalarlo ad una persona povera. La guarda sorridendo. Poi richiude l'album, si volta verso di me e mi dice: "Basta, finiti, perchè la mia mamma non mi ha lasciato le foto".

Diario etnografico, Udine, 31 maggio 2012

In Italia mi è capitato di seguire alcune intervistate ad eventi pubblici, soprattutto a sfondo civile e religioso. Le informazioni raccolte - annotate su un quaderno subito dopo gli eventi - contribuivano a rendere più complesse le loro narrazioni biografiche, non limitate esclusivamente alla situazione d'intervista, ma arricchite anche da quanto "guardavo" intorno a me attraverso i diversi sensi percettivi (Dal Lago, De Biasi 2005) e dalle conversazioni informali che tenevo con loro durante gli eventi. Inoltre si trattava di condividere, anche se solo parzialmente, alcuni aspetti di quel mondo sociale che stavo studiando ed in cui le intervistate ed io ci posizionavamo: potevano essere discorsi o pratiche che mi piacevano o meno, che mi potevano turbare o lasciare indifferente (Dal Lago, De Biasi 2005). Ad esempio, ho partecipato ad un evento pubblico di carattere religioso insieme a Kawtar, una delle ragazze intervistate. Tra i relatori c'era Mariam, una delle ragazze che aveva partecipato alla ricerca e che, unica donna a parlare, interveniva con una presentazione dal titolo "Situazione della donna quando il messaggero di Allah". Questa è stata un'occasione, da un lato, per ascoltare il discorso che Mariam, come portavoce dell'associazione da lei fondata, proponeva a proposito delle condizioni delle donne nell'Islam, ma anche discuterne insieme a Kawtar ed interrogarmi su come tutte e tre ci posizionavamo diversamente rispetto alla situazione d'intervista.

Ho trascorso due giornate all'incontro annuale dei Giovani Musulmani d'Italia a Lignano Sabbiadoro a fine dicembre del 2012: l'incontro è stato un'opportunità per trascorrere del tempo con Rima, una delle intervistate, ma si è anche rivelato un'occasione per avvicinarmi e cercare di conoscere una realtà associativa come il GMI che per alcune delle giovani intervistate rappresenta un momento importante di attivismo civile, religioso e politico, ma anche di socializzazione ai ruoli di genere ed ai rapporti sessuali. Inoltre in diverse occasioni durante il convegno mi sono ritrovata a ridefinire il mio posizionamento in maniera costante e continua, spesso in modi ambigui e contraddittori, ad esempio in relazione al modo di atteggiare il mio corpo o a proposito della segregazione sessuale degli spazi nel contesto del convegno.

Hamed - è lui che mi ha invitato al GMI - mi chiamerà il giorno prima del convegno. Il tono della sua voce mi sembra preoccupato, ma non riesco ad immaginare per quale ragione. Ci tiene ad avvertirmi che probabilmente alcuni ragazzi non mi daranno la mano. Istantaneamente mi viene un po' da sorridere. Ma poi penso a quando mi è capitato la prima volta ed al fatto che immediatamente mi avesse infastidito. Allora lo rassicuro dicendogli che mi è già capitato.

⁷ Si tratta della festa del settimo giorno, che comporta il taglio dei capelli del neonato da parte del padre e di un altro uomo (Piccagli 1998).

Quando ci vedremo il giorno dopo lui stesso non mi darà la mano e ogni volta che lo incontrerò e gli parlerò tenderà ad abbassare lo sguardo o addirittura ad evitare il mio. Durante le due giornate è capitato che ci incrociassimo sia all'aperto che nelle sale del convegno. Che fosse da solo o insieme ad altri uomini, ha sempre cercato di evitare il mio sguardo. Se ci incontravamo per qualche chiacchiera, mi invitava a stare in un luogo all'aperto - ad esempio, ci siamo spesso incontrati nell'atrio esterno alla sala principale del complesso in cui si teneva il convegno. Le ragazze con cui trascorro le due giornate lo prendono in giro per questo, dicono che sia timido ma che lo faccia anche perchè ormai è un uomo sposato e visto che sua moglie non è ancora qui perchè non è riuscito a ricongiungerla, potrebbe essere un problema farsi vedere mentre parla con un'altra donna.

Assisto solo ad una delle conferenze. Noto che in sala, uomini e donne sono disposti su due lati diversi. Le donne e i bambini a sinistra - non sempre così rigidamente per quanto riguarda i bambini e le bambine - e gli uomini a destra. Dopo aver indigiato un po', cedo e mi siedo accanto alle donne ed ai bambini.

Il primo giorno partecipo al workshop sul matrimonio. I workshops sono riservati agli under 25. Diversi sono i temi trattati: dal volontariato al sentirsi stranieri o italiani, ai concetti di lecito/illecito, etc.). Le ragazze ed i ragazzi che vi partecipano hanno età varie, ma sono soprattutto adolescenti. Scherzano maliziosamente tra di loro, ridono, ma sono separati: i ragazzi stanno da una parte, le ragazze dall'altra.

Diario etnografico, Lignano Sabbiadoro, 30 dicembre 2012

Infine ho partecipato alla festa di matrimonio di Khaoula, sposata qualche mese prima al consolato marocchino in Italia con un suo connazionale. La scelta di partecipare alla festa di matrimonio era dettata non soltanto dall'aspettativa di intervistare la sposa - intervista che avrei realizzato successivamente - , ma anche dalla possibilità di osservare come si svolge una festa di matrimonio marocchina in Italia, prestando particolare attenzione alle dinamiche di genere che si potevano intravedere attraverso l'osservazione delle interazioni sociali tra le ed i presenti.

Arrivo alla parrocchia di un piccolo paese in Provincia di Treviso in un pomeriggio di un sabato molto caldo. Dietro la chiesa trovo un edificio chiuso da un cancello su cui è stato appeso un cartello: "Entrare" e sotto una scritta in arabo. Entro. Non c'è nessuno. Mi fermo fuori dalla porta d'ingresso e cerco di raggiungere al telefono Noura. Lei ed una sua amica spesso danno una mano ad organizzare feste di matrimonio per marocchini che abitano in Italia. In Veneto ma spesso si spostano anche fuori regione. Poco dopo esce Noura, mi saluta, la seguo. La sala è grandissima, ci sono file di tavoli disposte sui due lati, un grande palco in fondo, immagino per i musicisti. La sala è addobbata con festoni e sotto il palco c'è una gigantografia degli sposi. Sembrano molto giovani.

Seguo Noura dietro il palco, dove è stata montata una specie di camerino con tutto il necessario per preparare la sposa. La sposa arriva un po' in ritardo. È una ragazza molto giovane ed anche molto bella. Mi sento un po' un'intrusa in quel camerino, ma la sposa mi mette subito a mio agio. Mi racconta che è originaria di una città marocchina al confine con l'Algeria ma che stava vivendo con i genitori in provincia di Venezia. Suo marito abita in provincia di Treviso. Lei e suo marito si sono conosciuti ad una fiera a Milano. Dopo qualche mese decidono di sposarsi: a dicembre Khaoula riceve la proposta di matrimonio tramite il padre, a febbraio si fidanzano, infine a luglio si sposano in consolato. Avrebbero voluto sposarsi in Marocco ma riuscire a far combaciare la disponibilità di tutti gli invitati sarebbe stata un'impresa piuttosto difficile: più semplice riunirli qui in Italia. Intanto la gente inizia ad arrivare, i musicisti iniziano a suonare e a cantare, la sala si sta riempiendo, sono soprattutto donne e ragazze, ma c'è anche qualche giovane ragazzo. E ovviamente le bambine ed i bambini. La madre ed il padre ogni tanto entrano nel camerino per salutare la sposa. Più tardi ci portano una tajine di carne. Mentre mangiamo, Noura e la signora che è con lei chiacchierano in marocchino con la sposa. Scoppiano in una risata. Mi dicono che la sposa non ha fame perchè è agitata, stasera avrà il suo primo rapporto sessuale. Infatti, dopo la festa, lei e il suo sposo dormiranno per la prima

volta insieme in un hotel. La festa ha inizio. Canti, danze, cambi d'abito, l'hennè, il trono. Proprio come avevo visto nei video girati in Italia ed in Marocco a casa di Noura.

La sala intanto si è riempita. Di almeno un centinaio di donne. Tutte vestite "alla marocchina", colorate o di nero, alcune portano il velo (bianco o colorato), altre hanno il capo scoperto. Danzano in piccoli gruppi ogni volta che i musicisti cantano o suonano. C'è anche un piccolo gruppo di donne vestite con abiti dai colori scuri e con il velo che stanno sedute in fondo alla sala, senza mai alzarsi per ballare. Mi guardo intorno e noto di essere l'unica "non marocchina", ma nessuno sembra fare caso a me. Solo le bambine e i bambini che ogni tanto mi invitano a giocare con loro. E alcuni ragazzi, circa una decina, che mi invitano a danzare. Trascorrerò tutto il pomeriggio alla festa. Quando esco dal patronato, incrocio alcuni uomini, ma non capisco dove stessero festeggiando. Avevo già notato la loro assenza, ho chiesto un paio di volte dove fossero, ma ho ottenuto solo risposte vaghe: Noura dice che le donne preferiscono così, almeno possono ballare liberamente.

Diario etnografico, Provincia di Treviso, 7 luglio 2012

In queste situazioni il ruolo dell'osservatrice ha sempre prevalso su quello della partecipante in senso attivo (Boccagni 2010). Tuttavia ci sono state anche alcune forme di partecipazione tangibile, ad esempio durante le attività di doposcuola rivolto a bambine e bambini di origine migrante, soprattutto marocchina, organizzate da Mariam e Soumaya, due giovani intervistate, per l'associazione da loro fondata. Ho anche partecipato come relatrice ad un evento organizzato dalla stessa associazione in occasione della festa della donna, dal titolo "Donna nel bivio tra Occidente e Oriente, tra passato e futuro". La mia presenza a queste attività, di cui non necessariamente condividevo sempre obiettivi e contenuti, mi ha comunque permesso di "seguire" le intervistate in alcuni luoghi per loro significativi.

Lo spaesamento (Dal Lago, De Biasi 2005) di cui spesso facevo esperienza nei momenti di lavoro sul terreno in Italia è stato vissuto in maniera più netta e meno ambigua durante il viaggio in Marocco. Il viaggio ed il lavoro di ricerca in Marocco sono stati densi di impressioni, anche perchè era la prima volta che mi recavo in un paese a maggioranza musulmana, di conseguenza il senso di estraneità rispetto al contesto locale era piuttosto marcato.



Figura 1. Mappa del Marocco

Nell'agosto del 2012 sono partita per la ricerca sul campo in Marocco. Il viaggio è durato circa un mese, durante il quale ho realizzato diverse tappe in contesti urbani ma anche rurali, in particolare nel sud del paese. Da Mohammedia, dove ho trascorso i primi due giorni, mi sono poi spostata in provincia di Taroudant, per partecipare al matrimonio di Ghizlane ed al fidanzamento di Kenza, dove ho incontrato anche Kawtar e Aisha. Il viaggio è successivamente proseguito per raggiungere un'amica della sposa e di sua madre che vive in Italia ma la cui famiglia di origine abita in un villaggio tra Taroudant e Ouarzazate. Ho poi risalito l'Alto Atlante per arrivare a Khouribga, dove sono stata ospite di Hajar, che era in vacanza a casa della sorella della madre. Mi sono poi spostata a Casablanca dove ho trascorso alcune giornate insieme a Mariam e Zainab e alle loro madri in due quartieri diversi della città. In totale ho seguito 8 intervistate nelle loro vacanze – cinque figlie e tre madri. Non è stato possibile seguire tutte le madri e le figlie nelle loro vacanze in Marocco, sia per la difficoltà di conciliare tempi diversi - tra me e loro ma anche tra madri e figlie che non sempre si recano insieme nel paese sia per questioni economiche che di tempi diversi -, ma anche perchè le vacanze, soprattutto per le madri, hanno una forte importanza emotiva, sociale ed anche economica e le impegnano molto.

Fin dall'inizio, è stato necessario sviluppare uno spazio di auto-osservazione (Melucci 1998) ed un piano riflessivo sui molteplici ruoli che dovevo continuamente negoziare nel campo di azione dei soggetti. Non ero più solo la studentessa che faceva una ricerca sul Marocco e che una volta conclusa l'intervista poteva decidere di uscire dal campo di ricerca, ma anche l'amica in visita dall'Italia, la turista e così via. Le dinamiche che hanno accompagnato la tessitura della lenta e continua trama delle relazioni con le attrici e gli attori del campo sociale e della ricerca in Marocco ed il continuo mutare del mio posizionamento e di quello delle altre e degli altri agenti all'interno del campo di relazioni - un posizionamento attivo e riflessivo in base al genere, la provenienza urbana/rurale, la classe, l'età, la formazione, le motivazioni - erano diverse da quelle in Italia. In Marocco i confini del campo di ricerca erano molto meno definiti e di conseguenza lo erano anche i ruoli che assumevo, costantemente mutevoli e spesso sovrapposti. Riporto qui di seguito alcuni estratti del diario etnografico che sono stati stesi tra l'inizio e la metà del viaggio e che descrivono le oscillazioni a cui ero continuamente esposta nel tentativo di posizionarmi nel campo di ricerca. Mi ritrovavo spesso a riflettere sui comportamenti che adottavo nelle diverse situazioni sociali, in particolare nei modi di atteggiare il corpo, in contesti che spesso percepivo come caratterizzati da una marcata segregazione sessuale.

Alla stazione delle corriere a Casablanca c'è un grande traffico ed una grande confusione, nonostante sia notte fonda. Da pochi giorni è finito il Ramadan. Anche per questo il piazzale antistante la stazione è pieno di gente e di pacchi: c'è chi si sposta per festeggiare questo momento insieme alla propria famiglia al villaggio d'origine, chi si muove per partecipare a qualche festa di matrimonio, che sono piuttosto frequenti subito dopo la fine del mese del

digiuno. Anche io sto andando ad un matrimonio. Il matrimonio di Ghizlaine. Non sono sola alla stazione. C'è con me Abdellah. Zora, sua sorella, l'ho conosciuta in Italia. Quando le ho detto che partivo da sola, si è subito preoccupata: "Non è mica come qui là. Una ragazza non può viaggiare da sola là". Così, mi sono fatta convincere e ho deciso di trascorrere il primo giorno a Mohammedia, una città lungo la costa a circa un'ora di treno a nord di Casablanca, dove ero ospite di sua madre e di suo fratello. Abdellah. Il villaggio dove si sposa Ghizlaine non è una tappa turistica. Le compagnie che effettuano il trasporto al villaggio non partono da stazioni private, considerate più sicure, ed i prezzi sono variabili. Così, la presenza di Abdellah si rivela preziosa. È lui ad aiutarmi a contrattare un prezzo per il biglietto e ad assicurarsi che l'autista si occupi del mio zaino. Abdellah resta con me fino a quando la corriera parte: è ormai notte fonda. Anche durante il viaggio mi scrive e chiama più volte per verificare che io stia bene. All'inizio la sua presenza e le sue attenzioni in un certo senso mi rassicurano. Mi trovo in un paese che non conosco e dove l'unica lingua che posso parlare è il francese, che scopro non essere poi così diffuso, soprattutto nei contesti più popolari. Anche altri uomini e ragazzi che incontro lungo tutto il viaggio mi prestano lo stesso tipo di attenzioni: se all'inizio tali atteggiamenti protettivi mi rassicurano, a volte mi infastidiscono. Il viaggio dura tutta la notte. Arrivo nella città più vicina al villaggio di Ghizlaine solo il giorno seguente: ci sono ad aspettarmi sua sorella e lo zio. Prima di raggiungere il villaggio in auto, facciamo colazione in un caffè. Pane e thè. Mi guardo in giro. Non ci sono donne sole ai tavoli. Sono soprattutto gli uomini o famiglie ad essere seduti nel caffè e sono esclusivamente uomini i camerieri. Kenza, la sorella di Ghizlaine, nota che mi guardo in giro e mi fa notare che siamo in campagna. Mi rassicura che in città è diverso. Da quel momento, inizio a guardarmi attorno ogni volta che mi siedo in un caffè. Anche in città. Chissà se è proprio come dice Kenza. A Casablanca, a Rabat, mi capita di stare seduta da sola ai caffè o ai ristoranti. E a volte capita che attorno a me ci siano anche alcune donne, da sole o in compagnia di altre donne, e alcune cameriere che servono ai tavoli. Ma capita nei quartieri più turistici o benestanti. Nei quartieri popolari è raro incontrare una donna seduta da sola in un caffè e molto diffuse sono le bische dove alle donne è rigorosamente vietato entrare.

Diario etnografico, Casablanca, 22 agosto 2012

Zainab ed io siamo andate alla moschea di Hassan II, sul lungomare di Casablanca. Mentre fa la preghiera, la aspetto fuori e mi siedo su una gradinata. C'è un via vai continuo di gente. Turisti ma anche molta gente arrivata in pellegrinaggio. Mi soffermo ad osservare le ragazze ed il loro abbigliamento. Donne che indossano la djellaba ed il velo, altre, più giovani, che abbinano ai veli più colorati ed alla moda jeans stretti e camicioni con varie fantasie, alcune donne, sul lungomare, in maglietta e pantaloncini corti fanno jogging. Lo sguardo si posa su due ragazze che si stanno facendo alcune foto davanti alla moschea in pose molto vanitose. Indossano pantaloni attillati, magliette strette con le maniche corte, tacchi molto alti. Contemporaneamente faccio caso al mio abbigliamento. Un po' trasandato perchè sono in viaggio da più di due settimane. Ma ben studiato, già prima di partire: maglie che non mi segnano il corpo, pantaloni larghi, gonne lunghe, qualche foulard da portare intorno alla testa. Ammetto che quelle due ragazze in particolare, ma in generale tutta questa diversità nell'abbigliamento mi fanno sentire un po' ingenua e molto stereotipata. Così mi tolgo il foulard. Tuttavia, mentre stiamo per andarcene, sento il rumore di un fischiotto, mi volto e vedo una guardia che riprende in maniera piuttosto decisa una giovane coppia che passeggia abbracciata nella piazza antistante la moschea. E ora? Mi rimetto il foulard?

Diario etnografico, Casablanca, 5 settembre 2012

La consapevolezza del disagio, dei momenti di insofferenza, dell'articolazione fra gradi di libertà e gradi di adesione alle aspettative dichiarate da altri e del conseguente senso di spaesamento mi hanno certo portato ad aprirmi ed avvicinarmi ad un mondo di cui poco sapevo, cercando di guardarlo da visuali per me nuove. La costruzione delle relazioni sul campo è passata anche attraverso l'impegno a sovvertire stereotipi e luoghi comuni che trovavano ispirazione in un certo orientalismo (Lutz 1991; Maher, Sacchi 2007), ma anche in

alcuni assunti del femminismo occidentale. Tuttavia, se da un lato mi inserivo in una trama di prescrizioni e proscrizioni relative alla sfera religiosa e sociale, controllando in maniera costante e puntuale discorsi, gesti, comportamenti, dall'altro lato questa accortezza non ha impedito che in alcune situazioni si rendessero esplicite le differenze e la mia propria relativa autonomia: di conseguenza gli atteggiamenti che adottavo erano piuttosto consapevoli delle differenze.

Arrivo a Casablanca la mattina molto presto. Busso al portone della casa di Zainab. Sarà lo zio ad aprirmi. Si tratta dello zio che abita in Svizzera. Zainab me ne aveva già parlato: sposato una prima volta con una donna svizzera, dopo aver avuto una figlia, si sono separati. Poi si è sposato con una ragazza di Rabat che ha conosciuto in chat e da cui ha avuto un bambino. Porta la barba lunga e la tipica casacca marocchina con un berrettino in testa. Faccio per dargli la mano ma noto che il mio gesto non è ricambiato, tiene lo sguardo basso, non mi guarda neanche negli occhi. Un po' imbarazzata, ritiro la mano e saluto la zia che sta alle sue spalle. Più tardi sua moglie, che ha la mia età, si avvicina a me giustamente pensando che tale comportamento mi ha sorpreso o addirittura infastidito. Mi dice che gli uomini musulmani possono avere più mogli, dunque suo marito ha preferito evitare ogni contatto con me dato che questo poteva essere interpretato come un segno del possibile suo interesse nei miei confronti. La sua motivazione mi lascia perplessa e iniziamo una breve discussione a proposito dei diversi modi di atteggiare il corpo e del senso che vi si può attribuire.

Diario etnografico, Casablanca, 22 settembre 2012

In Marocco mi sono dedicata soprattutto all'osservazione partecipante, dando spazio ad un'etnografia improntata sulle relazioni con le intervistate che si trovavano nel paese. Con loro ho trascorso ore, giornate, settimane, condividendo spazi domestici ma anche pubblici, osservandole nelle loro relazioni con la loro famiglia "italiana", i familiari che vivono in Marocco, le amiche, le vicine e i vicini di casa. "Hai visto"? Questa era la domanda che mi ponevano più frequentemente, sollecitandomi a prestare i miei sensi a tutto ciò che ci accadeva intorno. A volte ero io ad attirare la loro attenzione su situazioni che mi apparivano nuove e per nulla scontate. L'assunzione dell'alterità come costitutiva della relazione di ricerca che si era instaurata tra me e le narratrici (Melucci 1998; 2001), pur nella consapevolezza della diversità dei nostri posizionamenti, ha in questo senso reso la ricerca dialogica.

Ma ho lasciato spazio anche agli "incontri di viaggio" (Clifford 1997 in Riccio 2010). Ho intrattenuto lunghe conversazioni con alcuni membri della rete familiare o amicale delle intervistate, alcuni residenti in Marocco, altri in Italia o in Francia ma in vacanza al paese. A volte le conversazioni si svolgevano in francese o in inglese, in altri casi la figlia o la madre che avevo seguito nel viaggio mi aiutavano con la traduzione dall'arabo o dal berbero. L'obiettivo non era solo quello di raccogliere informazioni che si sarebbero rivelate utili a rendere più complessa ed articolata la narrazione biografica di alcune intervistate. Mi ero proposta di confrontarmi con chi abitava in maniera permanente o temporanea in Marocco sui cambiamenti in corso nel paese, in particolare in relazione ai temi affrontati nella ricerca.

Intrattenevo allora spesso conversazioni con le donne e le ragazze che incontravo nelle famiglie di cui ero ospite. La conversazione con Aisha, conosciuta attraverso Ghizlaine, di cui era testimone di nozze, mi ha offerto la possibilità di riflettere su alcuni aspetti relativi ai cambiamenti familiari in corso in Marocco di cui avevo solo alcune informazioni di carattere secondario: le migrazioni interne verso le grandi città, soprattutto da parte degli uomini, ed il conseguente processo di inurbamento, l'ancora limitato accesso alla scolarizzazione nelle campagne e l'età relativamente bassa al matrimonio nei contesti rurali, il facile accesso alla contraccezione anche in luoghi così isolati come il villaggio in cui vive, l'affermarsi del sentimento come legittimo criterio nella scelta del coniuge, la progressiva nuclearizzazione delle famiglie e la maggiore importanza attribuita al rapporto coniugale.

Aicha, 27 anni, è la “testimone” della sposa, ovvero le sta accanto in tutte le fasi della festa di matrimonio (vestendola, dicendole che cosa deve fare, etc.). Infatti conosce molto bene le tradizioni del villaggio. È nata e cresciuta qui, per cui Ghizlaine e lei si conoscono da quando erano piccole. Un pomeriggio la raggiungo a casa insieme a Kawtar, che ci fa da traduttrice, dato che io non parlo il berbero. Mi racconta che all'età di 20 anni si è sposata con il cugino di Ghizlaine ed è andata subito ad abitare con la suocera, con cui è rimasta fino a due anni fa. Da sola insieme ai due figli, perchè il marito, che da 12 anni lavora in un negozio che gestisce insieme al padre ed ai fratelli a Casablanca, torna al villaggio solo saltuariamente, circa ogni 3-4 mesi. Al villaggio nessuno più riesce a vivere solo del lavoro dei campi, anche a causa della siccità che ha colpito queste zone negli ultimi anni. Molti uomini si sono trasferiti a vivere in città (soprattutto Casablanca e Rabat, ma anche Ouarzazate e Marrakesh), dove lavorano in particolare nel settore dei servizi, spesso sottopagato e irregolare. Al villaggio rimangono solo le donne, i bambini, i vecchi. Lei vorrebbe seguire il marito in città per permettere ai figli di continuare a studiare perchè al villaggio ci sono solo le scuole primarie. Ma al momento la casa in cui suo marito abita a Casablanca insieme ai fratelli ed al padre non è abbastanza grande per ospitare anche loro e d'altronde non possono permettersi di affittare una casa da soli. Da due anni Aisha finalmente si è trasferita nella nuova casa che suo marito ha costruito negli anni con i risparmi. Mi sembra molto contenta di stare in una casa tutta per lei e per i suoi due figli ed è anche orgogliosa. Mi racconta che al villaggio sposarsi è uno dei desideri principali delle ragazze. Verso i 16-17 anni tutte iniziano a pensare al loro matrimonio. Ci si sposa giovani, non solo perchè non ci sono molte alternative formative o lavorative, ma anche perchè a 30 anni non si è più considerate “sposabili”. Chiedendomi quanti anni ho, alla mia risposta scoppiamo in una risata.

Diario etnografico, Provincia di Taroudant, 25 agosto 2012

In conclusione, un approccio multi-situato invita a prestare attenzione ai modi in cui i discorsi dominanti - imperniati intorno alle dicotomie Occidente-Oriente, modernità-tradizione, resistenza-oppressione/vittimizzazione, visibilità-invisibilità, inclusione-esclusione, solo per citarne alcune - vengono usati e trasformati (Lutz 1991) e a coglierne, attraverso le micro-interazioni con le attrici e gli attori sociali incontrati in un campo di ricerca multi-situato, la parzialità. Come scrive Bourdieu (1993), “è necessario sostituire alle immagini semplicistiche, e unilaterali (quelle che veicolano la stampa di solito), una rappresentazione complessa e multipla, fondata sull'espressione delle stesse realtà in discorsi differenti, a volte inconciliabili; [...] abbandonare il punto di vista unico, centrale, dominante, in breve quasi divino, in cui si situa volentieri l'osservatore ed anche il suo lettore, a vantaggio della pluralità delle

prospettive che corrispondono alla pluralità dei punti di vista che coesistono e che a volte concorrono tra di loro” (p. 9-10).

Il riconoscimento del carattere multi-situato del campo di ricerca mi ha portato a mettere in luce stereotipi e pregiudizi a cui spesso ricorrevo nelle diverse fasi della ricerca, dal campionamento all’analisi, e a metterli in discussione. Di conseguenza ho cercato di ricorrere a strumenti metodologici che ovviassero a queste declinazioni etnocentriche di ricerca, riposizionandomi in modo da scoprire significati ed esperienze precedentemente nascosti od esclusi (Gunaratnam 2003). In questo modo il rischio di essenzializzazione insito in una ricerca che si propone di svelare le differenze si riduce a favore di un’ “etnografia del particolare” (Abu Lughod 1991), che si focalizza su come i singoli soggetti sociali danno senso e fanno esperienza dei diversi aspetti della loro vita in modi differenziati, senza tuttavia perdere di vista il più ampio contesto globale in cui i loro discorsi e le loro pratiche si inseriscono (Salih 2003).

Parte II. Pratiche e significati attorno ai rapporti di genere e sessualità.

Capitolo 3. La generazione delle madri.

3.1 Socializzazione e differenze di genere: la costruzione sociale del tempo e dello spazio.

Le madri vengono socializzate fin da piccole ad una differenziazione per genere dello spazio e del tempo. Tali variabili sono assunte come costruzioni sociali che riflettono modelli ed istituzioni del sistema sociale in cui le attrici e gli attori sociali operano e non solo come il contesto in cui la condotta sociale prende forma (Giddens in Balbo 1991). Riecheggia in tante narrazioni la concezione del tempo e dello spazio intesi come variabili di cui uomini e donne possono fare esperienze diverse.

Tale socializzazione differenziata al tempo ed allo spazio si rende particolarmente evidente agli occhi delle madri in relazione al diverso trattamento riservato a fratelli e sorelle (Saraceno 2001).

Le madri sono abituate fin da piccole a sommare ed incastrare in varie forme e combinazioni modelli differenti di organizzazione del tempo, anche se diversamente l'una dall'altra a seconda delle circostanze di vita, in particolare delle condizioni socio-economiche della famiglia d'origine, se sono di provenienza urbana, semi-urbana, rurale, del livello di scolarizzazione, etc. Le madri trascorrono la maggior parte del tempo al di fuori di quello scolastico - per chi frequenta la scuola - o dedicato al lavoro fuori casa, ad esempio quello nei campi nelle zone rurali o per chi lavora nelle industrie in città, a casa dove solitamente affiancano le nonne - o chi ne fa le veci - nel lavoro domestico. Di conseguenza le esperienze delle madri sono ritmate soprattutto dalle strutture temporali del lavoro familiare, inteso come tempo della cura, anche se, grazie al maggiore accesso alla scolarizzazione e, per alcune, al loro ingresso nel lavoro professionale a compimento di un percorso scolastico, le madri iniziano a fare esperienza di un tempo della formazione e della carriera, da cui le nonne erano state per lo più escluse.

Lubna, madre di Oumayma, è l'unica figlia in casa ed è lei insieme alla madre ad occuparsi della cura della casa nonché del padre e dei cinque fratelli, anche perché la famiglia non può permettersi alcun aiuto esterno.

Io ho lavorato tanto a casa mia, aiuto tanto mia mamma, faccio tantissimo, tutto, laviamo.. sai parlo di 40 anni fa, 50 anni fa, non c'è lavatrice, non c'è niente di.. tutto si fa a mano. Laviamo tutti i vestiti con la mano, una volta anche non c'è l'acqua dentro casa, parlo di 40 anni fa, in Marocco. Solo dove viviamo noi, perchè forse di là non è arrivata l'acqua [...] Io prima di andare a scuola sempre faccio lavori, facciamo anche.. perchè una volta facciamo anche il pane a casa.. Faccio il pane a casa e dopo vado a studiare e dopo ritorno ancora e lavoro tutto. E anche mia mamma fa.. Ma quando è stata malata ho fatto io tanto.

Lubna, 1 marzo 2013

Infatti le esperienze del tempo variano anche a seconda delle condizioni economiche e sociali. Le madri che appartengono ad una classe sociale benestante sono esonerate, al pari dei fratelli, dal lavoro di riproduzione. Le nonne dedicano il loro tempo alla procreazione ed alle attività di cura - le madri possono contribuire saltuariamente a queste ultime - ma la maggior parte del lavoro domestico in senso stretto e del lavoro di consumo (cucinare, pulire, etc.) è affidata ad altre donne, solitamente di condizione sociale ed economica inferiore. Tale redistribuzione del lavoro domestico, che non implica alcuna ridefinizione dei modelli di organizzazione del tempo, espone le madri a processi di socializzazione che continuano ad esonerare gli uomini dal tempo dedicato al lavoro di riproduzione: questo resta comunque a carico delle donne, anche se viene delegato. Dunque le madri hanno la possibilità di rendersi conto che, come per le domestiche di casa, in alcune situazioni - che più tardi alcune di loro sperimentano quando entrano nel mercato del lavoro - le donne sono tenute a conciliare il tempo speso per il lavoro in famiglia e quello extrafamiliare (Balbo 1978; Bimbi 2005). Ikram, madre di Soumaya, primogenita di 8 figli, figlia di commercianti nonché proprietari terrieri, da piccola è esonerata da qualunque attività domestica. Tuttavia, quando poi si sposa e raggiunge il marito in Europa, dove le condizioni socio-economiche precarie la costringono a lavorare fuori casa, Ikram si trova a dover organizzare il proprio tempo proprio come facevano le sue domestiche a casa dei genitori in Marocco.

Arrivano altre donne a casa che aiutano di fare altri mestieri dentro la casa per pulire il grano duro, per fare la farina, per il bucato a mano. E anche per pulire la casa noi e anche un altro modo di pulire la casa. Noi laviamo tutta la casa con l'acqua per tenerla pulita pulita. Almeno una volta ogni due, tre mesi lavare tutta la casa.

E quello lo facevano le donne..

Che vengono dal campo..

E voi davate una mano?

I bambini? No, giocare e basta, quello che va a studiare va a studiare, quelli che ancora non vanno a scuola rimangono a casa, non fanno niente.

Ikram, 23 luglio 2012

Nelle zone rurali le madri sono spesso impegnate in attività extradomestiche per l'autoconsumo, ma questo non impedisce loro di dedicare del tempo anche al lavoro richiesto in casa. Aisha, madre di Ghizlane, Kenza e Kawtar, cresce in campagna con gli zii: non potendo frequentare la scuola, che ai suoi tempi non c'è al villaggio dove vive, trascorre le sue

giornate impegnata nel lavoro fuori casa (portare l'acqua, occuparsi degli animali da allevamento, recarsi al campo per la raccolta, etc.) che deve coordinare con quello in casa.

E invece tu quando eri a Ihlouchen come passavi le tue giornate?

Passavo bene..

Non so, andavi nei campi.. a prendere l'acqua..

Sì, sì. Prima che non c'è acqua tanto sai.. Andiamo lontano, portiamo l'acqua, facciamo strada, per portare anche quella da bere non c'è tanto. O quando piove così, c'è l'erba, qualcuno c'ha le mucche.. Galline, le mucche, c'è tutto, passa il tempo subito, non è.. (ride).

Aisha, 14 novembre 2012

Hind, madre di Hajar, riconosce che sua madre, quando ancora abitava in campagna, lavorava molto di più del padre, proprio perché oltre al lavoro fuori casa continuava ad essere occupata in famiglia (Maher 1989), obbligata a combinare, ricomporre modelli diversi di organizzazione del tempo in funzione del nucleo familiare.

E in campagna come ci si divideva il lavoro in campagna, fuori..

Allora, gli uomini sempre lavorano fuori, ma la donna povera lavora dentro casa e fuori casa, perché quando viene l'estate che devono togliere il grano duro, deve aiutare le donne, non come adesso che c'è le macchine grandi che fanno tutto il lavoro, prima lo fanno a mano e anche le donne aiutano, ma invece gli uomini non aiutano a casa, fanno solo il lavoro dei campi.

Hind, 31 maggio 2012

I fratelli - indistintamente se sono maggiori o minori - si occupano raramente delle faccende domestiche, se non in maniera sporadica e a meno che non si tratti di compiti che implicino un contatto con l'ambiente esterno, soprattutto in contesti altamente promiscui come le strade o i mercati. Il tempo che dedicano al lavoro di cura è dunque quasi nullo ed in tal senso vengono socializzati fin da piccoli.

Se manca una cosa, magari per portare spazzatura o cose, le lascia per i maschi che vanno fuori. Noi siamo le donne, sempre dentro, bisogna imparare le cose dentro, come fare il pane, come cucinare, come lavi, come stiri. E magari se manca il lievito per esempio, manca, lei chiama uno dei fratelli e va lui fuori, non noi.

Quindi voi solo le cose dentro..

Capita se di loro, di maschi non c'è nessuno, posso andare io o mia sorella o.. Non è obbligatorio, se non ci sono i maschi, rimaniamo senza. Però se loro non c'è andiamo noi.

Karima, 19 febbraio 2012

Anche l'uso del tempo per sé tra fratelli e sorelle è diverso: i primi lo trascorrono più liberamente tra gli impegni a scuola o nei campi e fuori casa, soprattutto in gruppi a giocare, mentre le madri sono più spesso a casa - dove trascorrono il tempo leggendo libri ma anche dedicandosi ad attività considerate specificamente femminili, come il cucito - e quando escono raramente si muovono da sole, più frequentemente in compagnia di familiari o di amiche. I fratelli possono stare fuori fino a tarda sera, mentre le sorelle sono tenute a rientrare a casa prima che faccia buio.

E i fratelli non davano una mano?

No, perché poche persone, raramente se trovi qualcuno della famiglia che dà una mano alla mamma.

Gli uomini?

Gli uomini, i maschi. Se ci son dei maschi, i maschi solo vestire e fora, giocare.

Chaymae, 18 giugno 2012

Cosa facevano i tuoi fratelli?

Loro solo mangiano, studiano e vanno in giro e basta. Io parlo di quelli che.. ho vissuto con tre, ma l'altro grande è andato a studiare a Rabat, all'università. Viene d'estate, le vacanze di.. anche lui quando viene sempre come un personaggio.. quando..

Lubna, 1 marzo 2013

Le madri sembrano essere le uniche portate ad interrogarsi sul tempo dedicato alle attività economiche gratuite di riproduzione e ad imparare fin da piccole chi lo fornisce, come gestirlo, etc., mentre i fratelli sembrano socialmente esonerati da tali interrogativi e vengono socializzati ad organizzare le loro priorità temporali indipendentemente dagli obblighi relativi al lavoro familiare.

Le madri vengono socializzate ad un uso differenziato per genere degli spazi (Bourdieu 1972b). La casa rappresenta uno spazio "noto", diversamente da altri spazi sociali "ignoti" (Maher 1989) - come le strade, i mercati, etc. - che riguardano gli uomini, perché implicano interazioni con estranei e di conseguenza possono comportare rischi e pericoli, ma anche perché sono gli uomini a controllare la sfera pubblica e le attività considerate socialmente più importanti (Kandiyoti 1977; Mernissi 1987). Ma spesso, come vedremo in uno dei capitoli successivi, l'ingresso delle donne nel lavoro extradomestico, già da parte di alcune nonne, così come la maggiore scolarizzazione comportano l'accesso delle donne a spazi nella sfera pubblica da cui erano tendenzialmente escluse. Infatti i modi in cui la segregazione sessuale prende forma nella vita quotidiana variano in maniera considerevole sulla base di come la segregazione stessa si articola con l'organizzazione sociale ed economica e le circostanze storiche (Abu Lughod 1985b).

Tuttavia, anche all'interno di uno spazio "noto" come la casa vi può essere una precisa segregazione sessuale degli spazi, in particolare nelle occasioni in cui tali spazi familiari vengono esposti al contatto con uomini con cui non esiste alcun legame matrimoniale e di sangue.

In alcune case, soprattutto quando più nuclei familiari convivono insieme, può vigere una più o meno netta segregazione sessuale degli spazi. A casa di Ikram, madre di Soumaya, che vive con i nonni, gli zii e le rispettive famiglie, gli spazi riservati alle donne ed agli uomini sono ben distinti.

E com'era organizzata la vita in casa?

Dal Marocco, all'epoca, gli uomini stanno dentro una stanza, quando mangiano, quando parlano di cose e donne stanno in un'altra con i bambini, per non disturbare gli uomini. Fanno i lavori di casa normali..

Ikram, 23 luglio 2012

Nei matrimoni, in parte anche per la presenza di estranei alla famiglia, la segregazione sessuale é ancora piú evidente e fissa: le relazioni di genere trovano nelle cerimonie del matrimonio la loro piena espressione ed espressività (Abu Lughod 2005). Hind, che si sposa all'età di 17 anni, mentre sfogliamo insieme le foto del suo matrimonio, mi fa notare come siano ritratti gruppi o di soli uomini o di sole donne.

E durante la festa del matrimonio donne e uomini festeggiano separati oppure si festeggia tutti insieme?

No, meglio separati.

E come funziona?

Adesso fanno tutti insieme ma perchè il mio papà è dell'altra generazione, allora non le piace questa, anche per me meglio, perchè le donne stanno in questo salotto, gli uomini in un altro, loro fanno la musica che gli piace o un po' di Corano, qualcosa e noi invece facciamo anche la nostra musica, balliamo, senza.

Hind, 31 maggio 2012

Le scuole che quasi tutte le madri frequentano sono miste. Le amicizie con l'altro sesso che nascono in questi spazi esclusi dalle logiche della segregazione sessuale sono possibili, anche se non necessariamente considerate ammissibili. Il padre di Karima si oppone al carattere misto della scuola della figlia e si mobilita con gli altri genitori al fine di separare nuovamente le classi in base al sesso.

E le scuole erano separate per bambine e bambini oppure le classi erano tutti insieme?

All'età mia c'è tutti insieme, abbiamo problemi, nel senso se trovi un ragazzo che non vuoi studiare, che ti fa problemi, che.. Io mi ricordo mio papà è venuto a trovarmi a scuola, ha visto che i ragazzi erano con noi, è andato direttamente dal direttore e ha detto: "Questa non è una scuola". E il direttore ha detto.. Perché a me.. "Perché - ha detto - voi bisogna che separate come una volta, maschi da soli e femmine da soli". E il direttore ha detto: "Ha ragione, anche io dico così. Però non è colpa mia. È venuto, per esempio come qua da Roma..". Lui dice che bisogna che tutti i genitori fanno una firma. E infatti è cominciata, tutti sono d'accordo. Per esempio trovi che io mando mia figlia a dieci anni, quando torna, torna una parola che non è di una femmina, di un maschio. Quando io chiedo, lei: "Ha fatto quello, ha fatto quello". E c'è tante cose. Tante cose portano brutto a casa. E hanno separato di nuovo.

Hanno separato le classi?

Sì, classe femmina e classe maschio. La scuola tutti insieme.

Karima, 12 febbraio 2012

In altri casi, le figlie vengono iscritte fin da subito in collegi di sole donne. Ikram frequenta un collegio di questo tipo ed in esso viene socializzata a luoghi e tempi intesi diversamente per le donne e gli uomini. Gli spazi fuori dal collegio, dove spesso fuggono le compagne piú grandi scavalcando il muretto, corrispondono a spazi tendenzialmente inaccessibili per le donne ma

aperti agli uomini che in essi si possono muovere liberamente, anche di sera, quando invece alle collegiali é richiesto di fare rientro.

Tuttavia emerge in maniera rilevante la tendenza delle madri a crearsi margini di autonomia, ad inventarsi opzioni alternative a seconda dei vincoli e delle risorse a disposizione per poter oltrepassare confini, se non a rischio di essere sanzionate socialmente.

Amina, madre di Laila, cresciuta in una famiglia molto aperta, gode di una certa libertà da parte dei nonni, che la lasciano intrecciare relazioni d'amicizia con gli uomini, anzi spesso la incoraggiano: le capita spesso di invitare a casa compagni di classe o vicini, così come di uscire con loro, anche se sempre in luoghi pubblici ed affollati. Altre madri, cresciute in un contesto sociale in cui l'amicizia tra uomini e donne, soprattutto se non sposati, non é considerata possibile, si inventano strategie di accesso a spazi e relazioni da cui dovrebbero essere escluse. Tra queste la strategia più diffusa é certamente la segretezza. Se non si possono incontrare gli amici in casa o andarli a trovare nelle loro case, questi, come capita a Karima, madre di Zainab, si incontrano a scuola che, essendo mista, rappresenta uno spazio "neutro" dove la promiscuitá é permessa.

Io ho avuto che vado con i maschi. Io la verità mai ho un'amica, sempre un amico.

Anche a scuola?

Anche a scuola. Perché io sto bene, con i maschi, con le femmine sempre problemi, non so, può darsi che anche effetto mio, che trovi sempre una gelosa o magari invidiosa, per i maschi no, tutti insieme, basta che ridi con loro..

E uscivi, giocavi con..?

Sì, la scuola dentro e fuori, fuori la porta ciao. Io non vado a camminare con un maschio, perché ho paura che mio papà vede me, hai capito? Dice: "Chi è questo?". Se io dico: "Guarda che studi con me". "Ma tu studi anche con le femmine, perché vai con i maschi?". Hai capito?

Karima, 19 febbraio 2012

Si intravedono nei processi di socializzazione all'uso del tempo e dello spazio dei mutamenti in corso che rispecchiano alcune trasformazioni in corso nel paese, dalle maggiori opportunità formative e professionali alle più frequenti occasioni di socialità promiscua che ne derivano per le ragazze al di fuori dell'ambito domestico. Tali cambiamenti toccano le madri in maniera diversificata a seconda delle loro diverse posizioni di classe, educative, d'origine geografica, per citarne alcune. Nonostante gli spazi ed i tempi siano ancora segnati da una marcata dicotomia tra una sfera pubblica prevalentemente riservata agli uomini ed una sfera domestica prettamente occupata dalle donne (Mernissi 1987), tuttavia la distinzione tra i due ambiti si fa sempre più confusa e sempre più spesso le donne attraversano i confini che idealmente le separano, portando con sé nuovi significati ai concetti di tempo e spazio.

3.2 Genere e sessualità. Tra sentimenti e norme sociali.

L'arrivo delle prime mestruazioni rappresenta un momento cruciale nel corso di vita delle madri, che lo ricordano spesso con un misto di paura e vergogna. L'argomento é tabú e rimane prevalentemente sotto silenzio: i genitori non ne parlano quasi mai e le informazioni che danno, esclusivamente le nonne, sono molto limitate. Le poche spiegazioni, solitamente in un momento successivo, riguardano raramente il significato fisiologico delle mestruazioni e vengono spesso confuse con le raccomandazioni che sono soprattutto di carattere religioso, legate al divieto di praticare il Ramadan nel periodo del ciclo mestruale, o alcune indicazioni di carattere igienico-sanitario. Ogni riferimento implicito ed esplicito alla fertilità delle madri rimane velato di una vergogna¹ che é reciproca.

Io mi ricordo io che ho cominciato.. Sono andata perchè noi abbiamo il bagno turco, siamo andate, mia mamma ha detto: "Oi, fra poco ti viene la..". Io mi ricordo che mia mamma ha detto a me prima di arrivare. Quando è arrivata lei dice sì.. Infatti quando è arrivata io ho detto a lei e mi ha fatto vedere come faccio per lavare, così, così.. Basta.

Karima, 19 febbraio 2012

Ti ricordi quando hai avuto le prime mestruazioni.. ne avevi parlato con tua mamma oppure qualcuno ti aveva detto qualcosa?

No, no una volta non si dice alla mamma..

E come mai non si diceva?

Una volta c'è un rispetto dei genitori, c'è anche la paura dei genitori, c'è questa cosa una volta..

Paura in che senso?

Anche io ho vissuto questa cosa perché mia mamma, anche mio padre col rispetto mi fa paura qualche volta, non posso dire tante cose, come questa cosa che io.. la mestruazione. Sai che una volta non sapevi niente di questa cosa: "Da dove viene questa cosa?". Ma dopo c'è.. dopo quando cresci, quando c'hai le cose, dicono gli amici, ti fanno spiegare tutto. E uno cresce senza sapere le cose.

Lubna, 1 marzo 2013

Hind, madre di Hajar, che non ha mai parlato con la madre delle mestruazioni, quando scopre di sanguinare non se l'aspetta e ne ignora il motivo. La paura e l'imbarazzo le impediscono anche di chiedere aiuto alla madre, che tiene all'oscuro di tutto per un lungo periodo. Le tracce delle normali funzioni del corpo come le mestruazioni vengono cancellate e restano nella penombra delle pratiche non dicibili proprio perché connesse con la fertilità (Abu Lughod 2005; Siebert 1991). Sono le coetanee a scuola - con cui la sessualità acquista una sua dicibilità - che la informano su quanto le é accaduto.

¹ La vergogna é qui intesa nella definizione data da Abu Lughod (2007) come "il sentimento di disagio femminile legato all'ostentazione della sessualità" (p. 114). Nel corso delle narrazioni emerge sia in un'accezione positiva che negativa.

Io dico che sono timida allora non ho chiesto alla mia mamma.. C'è uno spazio grande fra le mamme e i bambini da tanto tempo fa, allora non mi racconta le cose, allora quando mi viene mi sono svegliata la mattina: "Sono ferita". È dopo tre mesi che lo dico alla mia mamma, perchè sono timida, non posso dire: "Guarda sono grande adesso, mi sono venute..". Lo nascondo fino a 3 o 4 volte.

Lei non se ne era accorta?

Prima solo paura, sono ferita, da dove viene questo, sono andata a scuola, ho raccontato alle mie amiche. Allora la mia amica che mi ha detto, non posso dire alla mia mamma, troppo timida di: "Guarda mamma, mi sono venute". Ma quando arriva Ramadan lo devo fare perchè devo fare tutto il mese di Ramadan in giugno. Lo dico alla mia mamma: "Guarda, questa notte mi svegli perchè domani devo..". "No, basta, tu sei ancora piccola". "No, mamma devo farlo, perchè mi è già venuto..".

Hind, 31 maggio 2012

In altri casi le madri hanno modo di informarsi con altre donne della famiglia (sorelle, zie, cugine, etc.), con cui risulta più facile dissipare le proprie curiosità. Noura, madre di Dounia, spaventata alla vista del sangue, di cui ignora la causa, chiede aiuto alla sorella maggiore.

Mi ricordo la mattina entro in bagno, mi ritrovo.. Apro il bagno la mattina alle sette che erano tutti svegli per andare a scuola e chiamo mia sorella piangendo e lei ha capito quando.. "Chiudi la porta che arrivo io..". E allora arriva con l'assorbente.. Perchè a quell'epoca mia mamma, ripeto, non è una che per esempio io quando la Dounia (sua figlia) l'età.. allora ho cominciato io a parlarle "Guarda che ti arrivano le mestruazioni..". Va bene che loro hanno già studiato a scuola che è venuto quello che.. Hanno fatto alle elementari una lezione di sesso.. però la Dounia già sapeva. E invece io.. Ne ho parlato con lei, le ho spiegato.. Sapeva già. E invece io non ho trovato nessuno che mi spiegava, per cui la mattina entro in bagno e mi trovo sporca, mi sono spaventata. E invece di chiamare mia mamma ho chiamato mia sorella.

Noura, 20 giugno 2012

La sessualità può accedere alla parola tra madre e figlia in termini di salute, ma, come accade a Nadia, madre di Sarah, questo avviene dopo che la figlia si è sposata, dunque quando la sua attività sessuale è data per scontata ed è considerata legittima. Parlare di certe questioni relative alla salute sessuale e riproduttiva prima del matrimonio sarebbe come ammettere che la figlia ha una vita sessuale attiva.

Perchè dopo sposata io ho avuto problema che a me mi viene come acqua quando faccio qualcosa con mio marito, non so come si chiama l'altra cosa. Dopo sono andata da una dottoressa, sono andata anche da una dottoressa dalla Germania, ma ho sempre avuto quella problema. Allora ho detto a mia mamma, io parlo con mia mamma, allora lei è informata, mi ha portato da un dottore che è specialista, lui mi ha.. sono guarita dalle medicine di lui. E poi mi chiedi come vanno.. a parte anche quando sono incinta, lei mi prepara da mangiare, mi dice di camminare, fai questo.. perchè lei tanta esperienza, stai ferma, non mangi tanto sale, non fai quello, perchè siamo sempre parlati con mia mamma. Mio papà buono, non è neanche quello che ti sgrida però la mamma sempre le cose, i segreti così, le cose delle donne, parlo con mia mamma, sempre timida di mia mamma ma lei sempre dice: "Ma guarda, questa cosa è normale, meglio che chiedi a me, non è che chiedi alle altre". Io ti dico perchè io ho avuto tanta esperienza, tante cose ti spiega bene. Allora sempre noi andiamo da mia mamma.

Nadia, 27 febbraio 2012

I padri sono esclusi da questo momento e raramente lo vengono a sapere se non in forma indiretta quando le figlie iniziano a praticare il Ramadan, dato che i digiuni nei giorni delle mestruazioni non contano e devono essere recuperati in qualche altro periodo dell'anno.

Le mestruazioni sono anche un momento di orgoglio per le donne di casa e del vicinato perché rappresentano un passaggio d'età fondamentale e dunque sono spesso festeggiate pubblicamente (Guessous 1993; 2000). Le madri non sembrano cogliere alcuna contraddittorietà in tali rituali che si propongono di mostrare in pubblico un aspetto della loro sessualità che hanno imparato a nascondere.

Se prima delle mestruazioni prevale un silenzio quasi assoluto sulle relazioni con l'altro sesso, tale pudore nel parlarne sembra lasciare spazio successivamente ad espressioni molto esplicite sui possibili rischi che una vita sessuale attiva può comportare. Le nonne e altre donne della famiglia mettono in guardia le madri dall'esperienza soggettiva e autonoma nel campo della sessualità che fino a quando non sarà legittimata socialmente, religiosamente e legalmente² entro il matrimonio resta rischiosa e problematica. Le mestruazioni ed in particolare le potenziali conseguenze della fertilità, come le gravidanze, vengono raramente esplicitate nelle conversazioni tra madri e figlie e sono quasi sempre sottintese. Le madri allora cercano di controllare il comportamento sessuale delle figlie attraverso una serie di divieti e raccomandazioni che fanno leva su diversi sentimenti tra i quali prevale la paura.

All'età 15 sempre dice: "Non dormire vicino ad un ragazzo, non giocare al buio con un ragazzo, non giocare in un angolo isolato, perché ti prende, basta che ti tira, ti fa. E quelle cose.. sì sì. Mi ricordo mia mamma, siamo tre, comincia a raccontare, raccontare anche storie che lei ha sentito all'età sua.

Karima, 19 febbraio 2012

Ti dicono che non puoi fare rapporto con gli uomini, perché se no fai i bambini e sei ancora giovane, avevo appena nove anni, non posso stare con nessuno. E basta. Insomma loro dicono che con gli uomini non si può stare né parlando né c'è fra loro qualche rapporto.

Chaymae, 18 giugno 2012

"Adesso, prima sei una bambina piccola, adesso tu sei una ragazzina, allora stai attenta delle cose che ti fai, non fai le cose brutte, non parli con i maschi". Io non parlo con i maschi (ride) dall'inizio.

Sadia, 31 maggio 2012

Mi diceva, stai attenta, non vai da nessun maschio, tieni la tua verginità, tieni pulita, tieni tutto, non vai con qualcuno a letto, dopo ti viene problema, perché hai una cosa brutta, grave per noi, da 13 anni fino a 24 anni che sono sposata, sempre pulita, diciamo da noi, come si dice da noi..
Nadia, 27 febbraio 2012

² L'articolo 490 del Codice Penale marocchino condanna da un mese fino ad un anno di reclusione ogni relazione sessuale tra due persone adulte al di fuori di una relazione matrimoniale.

Le madri vengono socializzate a diffidare e ad avere paura degli uomini, a temere la loro sessualità che, nell'immaginario comune, diversamente dalla loro, non è tenuta sotto controllo, anzi è giustificata ed incoraggiata. È importante evitare ogni situazione promiscua non solo negli spazi pubblici ed in certi momenti della giornata considerati più a rischio - come la sera - ma in ogni situazione proprio perché il comportamento sessuale degli uomini è considerato imprevedibile, incontrollabile (Mernissi 1987). La sessualità dell'uomo è considerata prorompente, mossa da incontenibili istinti erotici che possono scatenarsi e dare luogo ad episodi di violenza. Ricorre spesso nelle parole delle madri la paura dello stupro da parte di un estraneo. In questo quadro la figura della donna assume le caratteristiche di una potenziale vittima a cui viene chiesto costantemente di proteggersi dagli uomini, dipinti come tendenzialmente aggressivi³.

Ma cos'è che ti fa paura?

Mi fa paura perché io so che è un uomo arabo e caldo o perché tramite i film che io vedo, quello che sento, che quello ha violentato questa, ho paura. Poi la verginità è importante per noi, perché viene uno, ti violenta, ti porta così per niente, non è.. È peccato, sai. [...] Io paura sempre dell'uomo, non so perché da piccola vedo i film che fanno male gli uomini che trovano una donna, la violentano. Anche qua in Italia visto che come fanno per le ragazze, può darsi quello che non mi fido dell'uomo, sempre sto attenta.

Karima, 19 febbraio 2012

L'uomo mantiene quindi una posizione di privilegio rispetto alla donna che viene dipinta come un soggetto debole, fragile, facile bersaglio delle diverse forme di violenza da parte degli uomini. Tali stereotipi di genere si riflettono nelle narrazioni relative al diverso trattamento riservato a fratelli e sorelle.

Ma ad esempio i tuoi fratelli, loro potevano stare fuori anche se faceva buio?

Eh sì, loro sì perché sono maschi, non hanno paura che li violentano. Perché sono uomini. Ma la donna.. lo vede l'uomo, un uomo subito pam (ride). È normale. Ma tu se esci di notte viene uno, perché sai come sono malati..

Lubna, 1 marzo 2013

Tuttavia vi è anche chi come Amina, che fin da piccola viene spinta ad intrecciare relazioni con i ragazzi senza quella paura e vergogna che tiene molte madri lontane dagli uomini. Tale diverso atteggiamento può trovare una spiegazione nel diverso contesto sociale in cui Amina cresce: la sua famiglia, in particolare i nonni materni con cui trascorre la maggior parte dell'adolescenza dopo che la madre si è trasferita in Tunisia, è molto aperta e la lascia frequentare gli amici in casa e fuori. Amina viene dunque socializzata ad una visione delle relazioni di genere e sessuali molto più paritaria rispetto alla maggior parte delle sue coetanee.

³ Tale visione si distanzia da quella tracciata da Mernissi (1987) secondo cui nella tradizione musulmana l'aggressività sessuale degli uomini troverebbe il suo fondamento nelle caratteristiche provocatorie e seduttive tipiche delle donne. I ruoli dunque si ribalterebbero: sarebbe l'uomo ad essere vittima della donna. Le norme ed i valori finalizzati a mantenere l'ordine sociale appaiono così come un tentativo di neutralizzare i potenziali effetti distruttivi del potere delle donne verso gli uomini (vedi anche Lacoste-Dujardin 1996).

Le madri interiorizzano i principi fondamentali delle differenze di genere che si inscrivono nei loro corpi sotto forma di diversi modi di atteggiare il corpo (Bourdieu 1998). Tali disposizioni corporee - nell'idea delle nonne trasmessa alle madri il corpo viene inteso come un corpo in pericolo, da proteggere (Piccagli 1998) - racchiudono un'etica fondata sul codice della modestia. La modestia è qui intesa nella definizione che ne dà Abu Lughod (1985b) come "un concetto culturale complesso che fa riferimento sia ad uno stato interno di imbarazzo e timidezza, ed un repertorio di comportamenti indicativi di questo stato, inclusi gli occhi abbassati, il silenzio ed un generale tenersi in disparte [...] indica rispetto per un sistema sociale minacciato da confini sessuali" (pp. 647-648).

Tuttavia, i limiti imposti al corpo possono diventare una risorsa per crearsi margini di avvicinamento all'altro sesso. Karima, madre di Zainab, è consapevole che il padre disapprova ogni relazione, anche d'amicizia, tra donne e uomini. Tuttavia, non vuole rinunciare ai rapporti che sta intrecciando con alcuni compagni di classe e dunque continua a frequentarli, ma rimane attenta a mantenere un comportamento associato al contegno morale. La sua condotta rappresenta una sfida al sistema, di cui però usa i valori a disposizione come mezzi per resistere all'imposizione di decisioni indesiderate e contemporaneamente rendere l'eventuale sanzione sociale meno dura. In questo modo è anche la figura del padre che emerge come vulnerabile proprio perché la sua posizione sociale si basa sul rispetto che la figlia è disposta ad accordargli. La sua opposizione serve in un certo senso a tenere sotto controllo il potere del padre, pur rimanendo lei dipendente e subordinata (Abu Lughod 2007).

Io ho avuto che vado con i maschi. Io la verità mai ho un'amica, sempre un amico.

Anche a scuola?

Anche a scuola. Perché io sto bene con i maschi.. [...]

E uscivi, giocavi con...?

Sì, la scuola dentro e fuori, fuori la porta ciao. Io non vado a camminare con un maschio, perché ho paura che mio papà vede me, hai capito? Dice: "Chi è questo?". Se io dico: "Guarda che studia con me". "Ma tu studi anche con le femmine, perché vai con i maschi?". Hai capito? [...] Però io sto attenta, anche se io voglio parlare con un maschio non vado vicino, vado lontano, hai capito com'è? Perché per me non c'è problema che parli coi maschi.

Karima, 19 febbraio 2012

La famiglia di Amina, madre di Laila, ha sempre accettato ed incoraggiato le relazioni d'amicizia della figlia con altri ragazzi, soprattutto per la fiducia riposta sulla sua condotta morale. Anche in questo caso Amina fa della sua "buona educazione" uno strumento per crearsi ampi margini d'azione non solo nei confronti della propria famiglia, che ripone in lei fiducia, ma anche degli uomini con cui si relaziona. È consapevole delle asimmetrie di genere che caratterizzano le relazioni tra uomini e donne all'interno del sistema sociale in cui vive e usa il suo corpo per aggirarle e trarne il massimo profitto personale.

A casa nostra era molto diverso, perchè ti dico i miei nonni sono molto aperti, mio nonno [...] è molto aperto di mente, molto liberale, quindi anche mia mamma [...] si vestiva le mini-jupes, hai capito? Veramente era.. siamo cresciuti in un ambiente molto diverso dai marocchini, hai capito? Quindi, eravamo liberi, facevamo quello che volevamo noi, ci vestiamo quello che.. Ma per fortuna non facevamo niente di male.. eravamo educate, però eravamo diverse dagli altri.

Amina, 30 settembre 2013

I principi del corretto atteggiamento per una donna si impongono anche attraverso i vincoli all'abbigliamento (Bourdieu 1998). L'abbigliamento può diventare uno strumento attraverso il quale affermare la propria adesione al codice della modestia, intesa in termini morali e/o religiosi, e reclamare rispetto e inviolabilità del proprio corpo (Abu Odeh 1993). Il velo ne è forse il segno esteriore più visibile e diventa per chi lo indossa "uno strumento per tutelare se stessa nell'attributo della timidezza, così com'è contemporaneamente parte integrante della pratica della timidezza" (Mahmood 2001 p. 214).

Il velo è segno di una musulmana, segno per gli uomini che ti rispettano, che quando per esempio che io dal giorno che ho messo il velo, nessuno mi va dietro, nessuno mi parla. Il velo significa che sei una donna che è onesta, che vuoi.. segui la tua religione. E per seguire la religione non si può per esempio frequentare gli uomini così, hai capito? Tu dici a loro state attenti, rispetta me, quello è il simbolo del velo. E lo porta una musulmana.

Karima, 19 febbraio 2012

I genitori si preoccupano che le figlie si vestano prestando attenzione a coprire i capelli, le braccia, le gambe, a dissimulare le forme del corpo, soprattutto in presenza di estranei alla famiglia. Le figlie tendono ad aderire a tali richiami all'ordine (Bourdieu 1998) e ad inscrivere le attese dei genitori sui propri corpi. In questo modo le madri partecipano attivamente al mantenimento degli ideali morali di riferimento: nelle narrazioni non si descrivono come "pedine senza potere" ma come soggetti morali responsabili che attraverso la padronanza di sé stesse, l'autocontrollo ne guadagnano in rispettabilità ed in autostima (Abu Lughod 1985b; 2007). Alcune madri, a seconda delle risorse a disposizione, cercano di inscrivere sui propri corpi schemi di percezione e di valutazione che derivano dalla moda e che non sempre coincidono con il modello dominante - anche se entrambi rimangono ad ogni modo sottomessi al punto di vista degli uomini (Bourdieu 1998). Tali tentativi non sempre vanno a buon fine. Lubna, madre di Oumayma, viene subito ripresa dal padre quando esce di casa vestita con una minigonna per andare a scuola.

Bisogna essere attenti che non esci con minigonna. Una volta sono uscita, avevo solo.. avevo quanto.. seconda media. Sono uscita con una gonna così. Non va bene uscire a quell'età, a quegli anni..

Che anni erano?

78, così. Sono delle medie. E anche perché c'è gente che bisogna rispettare, perché non va bene, bisogna vestirsi bene. Quindi.. diciamo, per un paese musulmano (ride). Bisogna coprire tutto.

E come mai avevi preso questa minigonna?

Eh, mi piace, sono scesa e sono andata a scuola. Mi ha visto mio padre, mi ha detto: "Vai vai a casa a vestirti, metterti i pantaloni". Madonna, una cosa.. anche quella non lo dimentico mai.

Lubna, 1 marzo 2013

In altri casi le madri lasciano spazio ad un' "esibizione controllata del corpo", senza incontrare alcuna opposizione da parte dei genitori (Bourdieu 1998). Amina, madre di Laila, mi fa vedere alcune foto di quando era giovane e noto che in alcune appare vestita con abiti corti o senza maniche, proprio così come sua madre che avevo intravisto in un'altra foto in cui indossava una minigonna. Ikram, madre di Soumaya, racconta di come da giovane andasse vestita senza foulard e portasse spesso i pantaloni, senza aver mai riscontrato alcuna opposizione da parte dei genitori e soprattutto dei nonni con cui era cresciuta. Anche Soukayna racconta di come sua madre fosse cresciuta a Casablanca in un contesto familiare molto aperto, soprattutto per quanto riguarda la relazione di sua madre con il padre: ai suoi occhi questo ha certamente garantito alla madre la possibilità di avere maggiore autonomia nelle scelte di vita, tra cui quelle dell'abbigliamento.

Il controllo sulla sessualità delle madri é "corporativo" (Kandiyoti 1987) e coinvolge un ampio numero di agenti sociali che si considerano responsabili della moralità delle donne. Diverse figure d'autorità, quali madri, padri, fratelli, sorelle, parenti, ma anche vicini monitorano i comportamenti delle madri per garantirne la conformità agli ideali culturali del sistema sociale in cui vivono.

Tale attenzione sistematica al comportamento sessuale delle madri é volta a proteggere la famiglia intesa nella sua forma estesa - anche se nelle narrazioni le madri fanno riferimento in particolare al nucleo familiare e soprattutto ai genitori o ai nonni nel caso in cui questi ne facciano le veci. Se le figlie sono capaci di realizzare gli ideali sociali a cui i genitori attribuiscono valore morale ed a cui sono state socializzate permettono ai genitori di ottenere rispetto all'interno del sistema sociale in cui vivono. Il senso dell'onore, così come é inteso dalle madri, porta ad una difesa ad oltranza della propria immagine di fronte agli altri: "l'immagine di sé é inseparabile dall'immagine che riceve di riflesso dagli altri" (Bourdieu 1972b). Se il padre é assente - perché lontano per lavoro o partito all'estero - , la nonna - solitamente affiancata da un figlio maggiore o da un fratello del marito - diventa "arbitro della moralità" della madre (Abu Lughod 1985b). Se la figlia commette qualche errore, la colpa ricade sulla madre. Solo se riesce a mantenere gli ideali e gli standard morali di riferimento estranei ad ogni offesa può guadagnare in stima e rispettabilità da parte della società e dunque in status sociale. Le madri, soprattutto quelle che hanno cresciuto le figlie da sole, ad esempio perché divorziate, si riconoscono in questo ruolo arbitrale. Khadija, madre di Sabah, divorziata, si ritrova a crescere una figlia ed un figlio da sola in Italia dopo che il marito ha fatto rientro in Marocco e si é risposato. Nelle sue parole si intravede la paura di non riuscire

a ricoprire pienamente il ruolo della "buona madre": Khadija è preoccupata non solo dal giudizio morale da parte dei connazionali che vivono nella sua città ma anche delle possibili maldicenze che si potrebbero diffondere attraverso la complessa rete familiare e parentale che si dispiega tra l'Italia ed il Marocco. Tuttavia tale rete può diventare in certe condizioni vantaggiosa proprio per contenere tali pettegolezzi e trovare soluzioni appropriate a situazioni potenzialmente rischiose per l'ordine sociale: Khadija trova nella madre e nella sorella che si trovano un aiuto concreto per risolvere le difficoltà incontrate con la figlia, per la quale ovviamente la rete non assume la stessa valenza positiva. Narjis infatti viene spinta a sposarsi con un uomo scelto dalle sue familiari.

Io posso dirti adesso che ho provato la stessa cosa perché quando la madre è da sola, tiene tutta la sua forza per mantenere i suoi figli e magari anche per l'educazione e tutto. Magari ha paura dei pettegolezzi della gente, allora fa tutta la sua forza per mantenere, sai. E adesso che anche io sono divorziata, so che cosa ha provato mia madre quando mio padre era nell'estero, lei era da sola coi figli. Adesso io so quel sentimento che aveva, quella paura..

Che paura?

Quella paura di perdere le figlie, uno va a fumare, della figlia che perde la strada, magari un figlio delinquente, sai, o magari la brutta compagnia. Io adesso questo ce l'ho dentro, sai.

Khadija, 3 dicembre 2012

Capita che le sorelle debbano fare i conti con l'autorità dei fratelli, soprattutto se maggiori d'età, che spesso si sentono responsabili della loro condotta sessuale. Karima, madre di Zainab, ha da poco lasciato il marito quando decide di partire per l'Italia al seguito di un'amica. Al ricevere questa notizia il fratello le toglie la parola: la sua decisione rischia di mettere a repentaglio la rispettabilità dell'intera famiglia dato che nell'immaginario collettivo una donna che decide di migrare da sola viene tendenzialmente descritta come una persona di facili costumi (Persichetti 2003). Agli occhi del fratello una donna ha bisogno della tutela sistematica, costante di un uomo, sia esso il marito o qualche altro uomo della famiglia, soprattutto in un contesto considerato particolarmente promiscuo come quello migratorio. Di conseguenza la decisione di Karima non è socialmente accettata all'inizio (Salih 2001; Santero 2008). Karima recupera lo status sociale che aveva perso con la decisione di partire solo dopo molti anni attraverso il suo successo economico nonché quello educativo della figlia. Si intravedono nuovi significati attribuiti all'onore che non vengono più associati esclusivamente alla condotta sessuale delle donne ma trovano il loro fondamento in altri valori, ad esempio l'acquisizione di uno status economico (Wikan 1984).

All'inizio ho sentito tanti che parlano ma della parte della famiglia, perciò che una donna non è divorziata perché io sono venuta qua ancora non ho preso il divorzio. Il divorzio l'ho preso nel 1999, pensati quanti anni che lui non vuole, perché la legge dice.. Perché sono scappata io, come scappata. Scappata e se lui non vuole dare il divorzio, non mi dà il divorzio. Poi se io faccio una causa, la colpa è tutta mia, prendono mia figlia. Perciò io ho detto, aspetto che Imane ha 15 anni. Dopo loro.. se il giudice dice: "Prendo la figlia", lei magari alza la mano e dice no, io voglio stare con mia mamma. E questo. Perciò tanti che parlano male di me, nel senso che una donna lasciato il marito, è andata via, doveva prendere questi soldi, e così.. Ma così, così.. Ti

sentì parole dalla parte di vicino, la famiglia.. Però io ho chiuso l'orecchio, lo so che cosa ho fatto e c'è il testimone di mia figlia, sa cosa ha passato, cosa facevo, se io facevo male magari adesso mi vede, così.. E infatti è andato avanti, fino a che un fratello grande non voleva che parlava con me, perché sono andata così, senza marito, senza nessuno.. Dunque, io non sono una donna onesta per lui, per lui non è una donna onesta. Non so che cosa faccio qua.

E solo per lui o anche magari..

Per la famiglia, per il vicino. Però adesso che hanno visto dal 90, dell'anno 90, fino adesso, che vanno via tutti, adesso forse ha capito qual'è il motivo che forse sono venuta qua e cosa facevo. Perché loro pensano che io guadagni soldi sporchi. Non vado a lavorare, faccio pulizie, faccio qualcosa. Perché è assurdo per noi che una senza marito, una femmina, giovane scappa, va via. Però dai, adesso son contenta, la verità. Son contenta e la prima cosa, quello che volevo l'ho fatto. Io volevo andare in Europa e sono venuta in Europa. Ho cresciuto una figlia onesta e adesso ho una figlia che mi fa una bella figura.

Karima, 19 febbraio 2012

Le relazioni dei fratelli con le sorelle si delineano dunque come particolarmente gerarchiche e possono tradursi in veri e propri atti di forza: non sono rare le minacce, le punizioni, le violenze fisiche da parte dei fratelli. Il fatto che vengono narrate spesso con un alone di ironia mette in evidenza i vincoli di subordinazione a cui le madri sono sottoposte. Tale sistema di relazioni le porta a contribuire a riprodurre un'organizzazione di potere che coincide con una struttura familiare rigida ed autoritaria.

Io andavo a scuola, faccio la seconda media. Dopo di che c'è un ragazzo che ci troviamo sempre per la strada. E per la sua sfortuna m'ha chiesto che voleva parlare con me, dopo chi passando mio fratello mi ha visto perché io non voglio fermarmi, dopo m'ha tenuto: "Fermati che ti devo parlare, due parole, dopo vai a casa". Va ben, da chi è passato mio fratello. Mamma mia, go ciapà tante botte a casa (ride), quando sono arrivata a casa. Lui è andato a casa. "Ci vediamo dopo". "Sì, sì". E dopo lui è andato via e dopo lui ha seguito e io sono andata a casa mia. Appena entrà a casa go ciapà tante botte, con la scopa.

Perché stavi parlando con un ragazzo..

Con un ragazzo, che non ti puoi parlare.

E dopo lui l'ha detto a tuo papà?

E insieme mi danno le botte, loro vedono tutto, eh? Nessuno li ferma. E basta. Da lì non si può parlare con nessuno (ride).

Chaymae, 18 giugno 2012

Come una volta sono uscita.. abbiamo fatto un'ora di marina, ero in prima superiore. Allora siamo usciti con la classe dall'altra porta. E mi ha visto il mio vicino di casa ed è andato a dirlo a mio fratello. Già sono appena uscita.. sai che siamo maschi e femmine. Appena sono andata a casa le ho prese, guarda (ride).

Khadija, 3 dicembre 2012

Una modalità che i genitori hanno per monitorare il comportamento sessuale delle madri è certamente la selezione delle loro amicizie, non solo di quelle con i ragazzi, che, come abbiamo visto, sarebbero preferibilmente da evitare, ma anche di quelle con le ragazze, soprattutto quelle considerate più sfrontate e temerarie. Capita che i genitori impediscano alle

figlie di vedersi con alcune amiche perché la loro frequentazione potrebbe mettere a rischio il loro comportamento sessuale così come la reputazione della famiglia.

E com'era la tua vita quando è partito il tuo papà?

Andiamo a scuola, guai andare fuori orario, guai che porti una amica a casa, perché lei ha sempre paura magari che quella amica la porti fuori, magari nella cattiva strada. Sì, sempre molto attenta. Molto attenta perché è una grande responsabilità.

Khadija, 3 dicembre 2012

Una storia di un'amica che abita vicino da me, non va bene, una brutta ragazza che viene sempre con i maschi, in moto..

Era una tua amica?

Sì, prima, perché siamo vicine di casa. Siamo nati, siamo amici, giochiamo insieme, viene a casa mia, vado a casa sua. Ma quando lei ha 12 anni allora ha preso la strada sbagliata, va sempre con i maschi, gioca con i maschi. Io non mi piace questa, ma un giorno.. Sai che il posto del mio papà è vicino all'porta della casa. Lui è seduto nella sedia, ha visto la mia amica che viene con 3 maschi o 4 [...] Mio papà mi ha sgridato, mi ha detto che no, non giocare mai con lei, non uscire mai con lei. Io non ho fatto niente, non ho capito cosa è successo. Mi ha sgridato. "Io non ho fatto niente". Basta, sono salita nella mia camera tre giorni che non sono seduta vicino a lui. Perché la prima, la prima volta che mi ha sgridato.

Hind, 31 maggio 2012

La situazione si può anche rovesciare come nel caso di Amina, madre di Laila, che si vede allontanata da un'amica vicina di casa proprio perché le capita spesso di frequentare ragazzi e dunque viene considerata una ragazza "pericolosa" e poco affidabile.

[...] io mi ricordo che era una mia amica che mi vuole tanto bene e le voglio un bene non ti dico, ma suo papà le diceva sempre: "Con questa non devi andare". "Perché?" Perché io.. può anche vedermi passeggiare con un compagno di classe, non c'è niente tra me e lui, sai? Per me.. Ma per gli altri che guardano non so cosa pensano.. [...]

Amina, 30 settembre 2013

Le madri sono consapevoli del forte controllo sociale esercitato su di loro da parte dei vicini, soprattutto nei centri abitati molto piccoli, e di come il timore di pettegolezzi o eventuali maldicente limiti fortemente la loro libertà di movimento, così come la loro vita sociale. Bisogna saperne prevedere gli effetti e neutralizzarli fin da subito con alcuni astuti stratagemmi. Ikram, madre di Soumaya, cresciuta in un centro semi-urbano ancora poco sviluppato, fa il percorso da scuola a casa senza fermarsi mai proprio perché sa di essere sotto lo sguardo pubblico.

E prima di suo marito non aveva avuto nessuna..

No, no niente. È interdit (proibito) questo, stop! Una riga rossa (ride), non può fare niente e neanche che.. all'epoca il mio paese era piccolo. E quando esco da casa, fino a scuola, da casa mia vedi che vado subito a scuola o vado in un altro posto, perché non c'è tante case, era ogni casa lontana dall'altra, ognuno abita il suo terreno, non è come adesso, adesso è una città grande, nessuno vede un'altra. E anche tanti paesi che sono arrivati lì, ma prima sono stati pochi. Uno non può fare niente, in giro, niente..

Ikram, 23 luglio 2012

In altri casi, le madri agiscono in segretezza, consapevoli dei rischi sociali che corrono ma anche delle possibili conseguenze. Chaymae, madre di Mariam, decide di frequentare di nascosto dalla famiglia delle lezioni di sport, traendo vantaggio dal fatto di vivere nella periferia di Casablanca dove confondersi tra la folla le permette di muoversi in segretezza con una relativa maggiore libertà.

Già che mi studiavo, faccio le medie. Perché da noi le medie sono separate, la scuola media è separata dalla scuola elementare. Io mi piace fare ginnastica, facevo a scuola e la scuola ha scelto dieci persone da scuola che vanno a giocare con altre scuole, che fa la gara con altre scuole. Però il tempo che fero l'allenamento a scuola è poco, perché non abbiamo tante ore, un'oretta non si fa niente. L'allenatore mi aveva chiesto di andare in un altro posto. Da casa mia a quel posto è 2 km. Da lì a lì non si può andare.

Neanche se ti accompagnavano?

Loro non ti accompagnano e non ti lasciano andare. E invece mi ero tremenda (ride). Io vado a scuola, ciapo tutta la mia roba, non chiedo soldi, non chiedo schei e mi metto tutta la mia roba dentro lo zainetto, insieme ai libri e tutto quanto. Lo ciapo su e vado a piedi. Faccio allenamento, dopo torno a scuola e torno a casa (ride).

E non l'hanno mai scoperto?

No, perché vado da sola, così nessuno mi vede dove vado in giro, se mi incontra qualcuno che mi dice: "Ho visto con qualcuno passando". Niente.

E se l'avessero scoperta?

Mio fratello quello vecio non voleva, mai mai. Non si parla di ginnastica o di altra roba, non si parla. Anche a scuola va bene, ma fuori scuola non si può.

Chaymae, 18 giugno 2012

Se il potere é esercitato nei confronti delle donne attraverso una serie di proibizioni e restrizioni, le madri possono sia accoglierle ma anche opporre resistenza e attraverso queste forme di resistenza mettere in luce le dinamiche di potere che ne sono alla base (Abu Lughod 1990). Tali situazioni non necessariamente comportano un cambiamento nelle aspettative in relazione ai rapporti di genere e sessuali, ma danno comunque avvio ad una serie di cambiamenti sociali che rendono possibile, come vedremo nel capitolo seguente, orientamenti diversi nelle figlie relativamente ai discorsi ed alle pratiche intorno a genere e sessualità (Kandiyoti 1987).

Un'istituzione che si preoccupa di garantire il rispetto dei buoni costumi tra le madri e a cui i genitori spesso affidano tale ruolo è la scuola. Ikram studia in un collegio di sole donne lontano dalla famiglia dove la sua vita sociale é fortemente controllata.

A Rabat sei dentro il collegio, non hai il permesso del collegio. Esco dal collegio con i dirigenti fino a scuola e non può uscire da scuola perché c'è la badante davanti alla porta, come il carcere. Sì ci sono quelle che sono grandi, queste che scappano dal muro e vanno via.. Ma noi, quelle piccole non possiamo fare questi.

Ikram, 23 luglio 2012

In altri casi i genitori, solitamente i padri, possono arrivare a reclamare un maggior controllo sulla sessualità delle figlie attraverso una segregazione degli spazi all'interno della scuola. Il padre di Sadia si preoccupa di raccogliere firme tra i genitori nella scuola della figlia al fine di ripristinare le classi separate.

Ma la scuola può diventare anche uno spazio "libero" dove poter oltrepassare alcuni limiti altrimenti invalicabili in altri contesti: al riparo dallo sguardo esterno - favorito anche da un minor coinvolgimento dei genitori nella vita scolastica dei figli - a scuola si intrecciano le prime amicizie con i ragazzi, si scambiano i primi baci, etc.

Le madri sembrano tracciare nelle loro narrazioni una linea sottile che unisce la loro condotta sessuale all'onore, senza per questo ridurlo ad essa⁴. L'onore è qui inteso nella definizione di Pitt-Rivers come "il valore di una persona ai suoi occhi ma anche agli occhi della sua società di riferimento", ovvero ha a che fare con l'autostima ma anche con la stima sociale, la reputazione (Pitt-Rivers in Wikan 1984)⁵. La sessualità assume agli occhi delle madri una dimensione intrisa di relazioni di potere incorporate che è oltre che personale anche pubblica, collettiva (Abu Lughod 2005). Le madri non solo sono in grado di percepire l'ordine sociale nonché il proprio posto in esso, ma sono anche consapevoli che la loro adesione o meno alle norme sociali egemoni influisce sull'onore della propria famiglia, del proprio lignaggio. Tuttavia le madri si sentono osservate e giudicate anche da persone che non conoscono direttamente, per cui, diversamente da come poi vedremo accadere per le figlie, non vale l'affermazione "la gente ci conosce e conoscono lei" (Wikan 1984) o "io conosco mia figlia".

Le ragioni che tengono le madri lontane da comportamenti o parole che possono potenzialmente violare alcuni tabù non trovano il loro fondamento esclusivamente nella paura di incorrere nel biasimo collettivo. Il valore di una persona si misura non solo agli occhi degli altri ma anche di sé stesse ed in questo senso si inizia ad intravedere nelle narrazioni una maggiore importanza attribuita al concetto di dignità più che di onore (Berger 1983), una più attenta considerazione dei sentimenti, oltre al contesto pubblico (Abu Lughod 1985a). Tuttavia questo non significa che le madri non siano consapevoli della fitta trama di relazioni

⁴ I termini "onore" e "vergogna" sono poco o quasi del nulla usati nelle narrazioni delle madri: l'intervista è stata condotta usando l'italiano come lingua veicolare e non la loro lingua madre e questo può aver ostacolato la comunicazione e la comprensione reciproca in relazione alle situazioni sociali narrate che nella fase d'analisi ed interpretazione ho ricondotto a tali concetti epistemologici. Inoltre è possibile che tali concetti siano realmente poco usati nelle conversazioni quotidiane delle madri. Tuttavia questo non impedisce di considerare che pratiche e significati riconducibili a tali concetti non risultino significativi per le madri nella vita quotidiana.

⁵ La letteratura esistente sul concetto di onore è piuttosto estesa. Abu Lughod (2007) ne dà un quadro riassuntivo piuttosto esauriente, in particolare per quanto riguarda le discussioni sull'onore sul lato islamico del Mediterraneo. Herzfeld (1984) mette in guardia dal rischio di reificare l'area mediterranea (Maher 1989) e dunque di omogeneizzare il concetto di onore e invita a prestare attenzione alle diverse definizioni che il concetto di onore assume nei rispettivi contesti di riferimento, che hanno caratteristiche linguistico-culturali, storiche, geografiche, socio-economiche, etc. diverse. Nella presente ricerca ho fatto riferimento soprattutto ai testi di Abu Lughod (1985b, 2007), Bourdieu (1979, 1998, 2003), Kandiyoti (1987), Maher (1989), Wikan (1984).

di potere in cui si posizionano e che la condotta morale loro richiesta - anche quando si percepiscono come soggetti morali e non come pedine senza potere (Abu Lughod 1985b) - contribuisca a riprodurre tale sistema di norme e valori.

Ikram, madre di Soumaya, cresce con i nonni paterni, dato che il padre si è sposato due volte e viaggia spesso per il suo lavoro di commerciante. I nonni ripongono molta fiducia nella nipote e non sembrano dubitare della sua condotta sessuale che di conseguenza non è sottoposta ad un rigido controllo esterno, anzi Ikram sembra godere di una certa libertà. Tuttavia il padre, pur essendo molto spesso assente, si sente responsabile per la figlia e decide comunque di adottare una serie di soluzioni volte a ridurre al minimo il rischio di promiscuità sociale: la iscrive ad un collegio di sole donne, le impedisce di frequentare la scuola guida dove la maggior parte degli insegnanti sono uomini, finché prende una decisione estrema, all'insaputa della figlia, e decide di spingerla a sposarsi. Agli occhi del padre questa sembra l'unica soluzione possibile per limitare la minaccia che la figlia, attraverso la sua sessualità, pone al suo sistema di norme e valori di riferimento. La madre e la nonna accettano questa decisione del padre, che però incontra il rifiuto del padre. Ikram, con scarsi risultati, cerca di far pressione su di lui per evitare il matrimonio.

Siamo all'epoca una città piccola, tutti conosce tutto. E femmine e ragazzi fanno cose, i morosi così fanno figli fuori dal matrimonio e non vuole che succede così con me. O anche che conosco qualcuno e vado via con lui. Per questo che vuole che mi sposo prima. E anche se lui è giovane e ha studiato e sa ma quella idea lì, non capire.. Ma mio nonno ha detto: "Se vuole lei un ragazzo, viene da me, mi dice: "Io voglio quel ragazzo, lo sposo con lei". E mio padre non vuole questo, ha detto: "Ho bisogno di sposarla, basta".

Ikram, 23 luglio 2012

Il nonno sembra l'unico a preoccuparsi di interrogarsi sui sentimenti che la nipote prova, sulle sue aspettative rispetto al futuro mettendo in secondo piano gli interessi. Ikram, agli occhi del nonno, appare come un soggetto etico responsabile che è in grado di interrogarsi sulla sua condotta, di vigilare su di essa, di formarla affinché la sua vita aderisca a determinate regole ed esprima determinati valori morali che, nel suo caso, coincidono con gli ideali sociali dominanti (Foucault 1984a).

3.3 Raccontare la "prima volta". Pratiche e significati attorno alla castità prematrimoniale.

La "prima volta" assume per le madri una valenza molto importante nella loro vita sessuale: è un momento che, a seconda dei diversi percorsi personali verso il matrimonio - che per tutte dà inizio alle pratiche sessuali legalmente, socialmente e religiosamente sancite - ricopre significati diversi. Le regole comportamentali relative alla castità prematrimoniale e l'insieme dei valori ad essa associati variano di senso a seconda dei modi di assoggettamento, ovvero dei

modi in cui "l'individuo stabilisce il proprio rapporto nei confronti di quella regola e si riconosce legato all'obbligo di metterla in opera" (Foucault 1984a p. 31). Nella maggior parte dei casi le madri si sentono eredi di una tradizione che si trasmette di madre in figlia ma molte ottemperano a tali precetti morali anche perché vi si riconoscono in quanto membri di un determinato gruppo sociale e/o religioso, nello specifico musulmano.

La "prima volta" coincide per molte madri con la festa di matrimonio. Infatti, i coniugi sono legittimati ad intrattenere qualunque tipo di relazione, inclusa quella sessuale, dopo la firma del contratto, e spesso hanno la possibilità di praticare diverse attività sessuali subito dopo il matrimonio. Tuttavia, l'atto sessuale completo che comporta la penetrazione viene praticato solo al momento della festa di matrimonio, che può avvenire anche molto tempo dopo. Ikram avrà il suo primo rapporto sessuale ad un anno dalla firma del contratto. Molte madri rivendicano l'importanza di aspettare questo momento in cui la relazione tra i due coniugi è resa pubblica, così da avere la possibilità di dimostrare pubblicamente la rispettabilità della propria famiglia e della famiglia che si verrà a creare. Alcune madri considerano il matrimonio - in particolare la festa di matrimonio nella sua dimensione pubblica e partecipativa - un'occasione per "agire e riprodurre tale ordine sociale ed il posto dell'individuo in esso" (Abu Lughod 2005). La comunità partecipa attraverso il rito della deflorazione, che è vissuto soggettivamente e collettivamente come un rito di passaggio (Lacoste-Dujardin 1996), a riprodurre le dinamiche sociali e politiche fondanti dell'ordine in cui si riconosce.

Le madri sono consapevoli che tale sistema di ideali - che viene ricondotto al codice dell'onore - è iscritto nei loro corpi. La loro sessualità è intrisa di relazioni di potere che loro stesse contribuiscono a confermare e riprodurre e che trovano nella pubblica rappresentazione della deflorazione la massima espressione.

Si canta che la donna era sana, era brava, era.. ha un onore, lei non va con qualsiasi perché.. era di una famiglia rispettosa, rispetta la sua famiglia, non va in giro con tutti e basta così. Quella donna è come un fiore, ha fatto uscire.. il polline, il sangue.. c'è ancora una donna, una ragazza pulita.

Lubna, 1 marzo 2013

Noura, madre di Dounia, ricorda il bacio in fronte dato dal padre alla sorella maggiore alla notizia della sua verginità, ricevuta all'indomani della prima notte di nozze, e lo investe di un profondo significato sociale. Dounia riconosce che agli occhi del padre la sorella, con la sua condotta sessuale morigerata, garantisce la permanenza e la riproduzione del sistema di valori su cui egli fonda la propria autorità, espressa in maniera esplicita in quel bacio, anche se caricato di affetto paterno nella descrizione che ne dà Noura.

Quando si è sposata mia sorella più grande mio papà non è.. abbiamo fatto la festa in casa e poi la stessa sera va via. E quella sera stessa fa sesso, per dire e deve far vedere che è vergine. Allora

la madre le dà un paio di mutande, di pantaloni bianchi ricamati e tutti per mettere sotto quando perdi la tua verginità. E quel sangue lo devi far vedere alla famiglia. E quando mia sorella.. Mio papà non è andato con noi perchè era preoccupato, è rimasto a casa. Quando ha avuto.. quando mia sorella ha fatto vedere che era vergine allora mia mamma l'ha chiamato e gli ha detto: "Guarda che tua figlia..": La mattina è venuto da lei e mi ricordo che le ha dato un bacio qua sulla testa a mia sorella.

Noura, 20 giugno 2012

Hind, madre di Hajar, ricorda ancora la festa di matrimonio della sorella, quando le donne di casa, portando in strada la prova della verginità della sorella, cantavano così: *"Grazie a questo papà che ha ben educato la sua figlia [...] Guardate questa figlia che ha portato l'onore alla sua famiglia (Hind, 31 maggio 2012).*

Ma sono anche le madri che caricano di significati tali momenti. Khadija, madre di Sabah, associa il momento della deflorazione pubblica a sentimenti di orgoglio e gioia: il suo obiettivo era di dimostrare pubblicamente che la sua adesione all'insieme degli ideali morali della società ed ai ruoli ascritti era completa. La festa del matrimonio diventa per lei un momento in cui dimostrare che è una buona figlia, ma anche che da quel momento in poi sarebbe stata una buona moglie, una buona nuora, una buona madre, etc.

Ti ricordi la prima notte che hai dormito con lui? Avevi paura? Era la prima volta che stavi con un uomo?

Sì, ma non avevo paura perché quando abbiamo fatto il matrimonio, che era la mia famiglia, la sua, saranno.. tanta gente che la sta aspettando. Allora io vorrei fare felice mio padre, la mia famiglia..

Cioè ti aspettavano fuori?

Certo.

Perché?

Per vedere i mutandoni. Allora ci sono le sorelle di lui che sono fuori dalla porta che stanno ad aspettare, perché sono di campagna loro, vogliono la prova (ride). Può succedere di tutto lì..

Khadija, 3 dicembre 2012

Hind, madre di Hajar, interpreta la deflorazione come una forma di restituzione, di gratitudine nei confronti dei genitori che l'hanno educata bene, oltre che una forma di rispetto nei confronti del marito e della sua famiglia. Ed è in questi termini che trasmette il significato della verginità alle figlie. Hind attraverso il suo esempio e attraverso gli insegnamenti che impartisce alle figlie ispirati ai principi della morigeratezza e della castità permette che le figlie stesse aderiscano a tali valori e contribuiscano in un ciclo continuo a riprodurre tale ordine sociale. Di conseguenza è anche per questo che il marito la considera una buona candidata.

La racconto anche ai miei figli, anche la storia di me e di mio marito. Non ci conosciamo prima, sono una bella donna, che sono stata vergine fino al matrimonio, allora mio marito mi rispetta per quello che.. "Questa è una brava che.. anche fa bene ai miei bimbi".

Hajar, 31 maggio 2012

Rachida, madre di Rima, preferisce aspettare il giorno della festa di matrimonio per avere un rapporto completo con il marito, nonostante sia consapevole che una volta firmato il contratto di matrimonio, da un punto di vista legale e religioso, è pienamente legittimata ad intrattenere qualunque tipo di relazione con lui. In questo modo Rachida traccia una linea che idealmente separa la regolazione religiosa dei rapporti di genere e sessuali - e quella statale che ne deriva - dalle consuetudini locali. Ma è consapevole anche delle difficoltà che esistono per mantenerle distinte e per poter aderire alle uniche norme che riconosce come valide, ovvero quelle religiose. Si ritrova incapace di sbrogliare il complicato groviglio di rapporti di potere in cui si trova e a doversi sottoporre ai vincoli sociali dominanti così da mantenere intatto l'ordine di norme e valori in cui la sua famiglia si riconosce.

La nostra società è divisa tra religione e tradizione e tantissimi modi di tradizione coprono la religione, perché io per religione una volta fatto l'atto posso andare domani con lui, faccio la cena per gli amici, tutti sposati, andata via o lui andato via, non mi frega niente la festa e tutto. Però per la società, loro aspettano la festa del matrimonio. Se tu rimani incinta prima della festa o ti lascia prima della festa anche se tu sei andata con lui, è il tuo marito per cui davanti a Dio non hai problemi, anche se ti lascia chi se ne frega? Eri sua moglie? Siete andati a letto? Non andate d'accordo? Divorziate, amen. Per religione.. Per la società.. No mamma mia l'ha lasciata, si vede che l'ha dato, si vede che.. Hai capito? E quindi ti rovini già prima di iniziare, quindi uno che vive in una società bisogna anche stare attento a quello che.. Io potevo andare a letto con lui tranquillamente, non è problemi perché per Dio non faccio niente di.. Però devo mantenere che davanti la società che anche una volta finita, non è finita, è andata avanti che non mi trovo che dopo mi guardano male, non è che devono spararmi ma però mi guarderanno male dopo.

Rachida, 25 febbraio 2013

Per Rachida la verginità non si riduce ai suoi aspetti "tecnici" (Ozyegin 2009) - *"quella è la parte minima della verginità"* - ma nelle sue parole ha un significato più ampio che include una condotta sessuale ispirata ai valori della modestia e del pudore - *"la verginità è pensiero, corpo, tutto.."* (Rachida, 25 febbraio 2013). La sua "virtù" le garantisce dei margini di autonomia per esigere un comportamento morigerato da parte del marito. Rachida non pretende che il marito sia vergine ma che almeno rinunci ad ogni attività sessuale esterna al rapporto matrimoniale. In questo modo Rachida abbozza nelle sue parole un'etica della fedeltà coniugale reciproca che, pur aspirando ad essere simmetrica, tuttavia, non ha gli stessi fondamenti e le stesse forme per l'uomo e la donna: "la virtù della donna costituisce il correlativo e la garanzia di un comportamento sottomesso; l'austerità maschile rientrava nel campo di un'etica del dominio che si autolimita" (Foucault 1984a p. 187). Tale morale trova conferma nel Codice di Famiglia del Marocco che, fino al 2004, - Rachida si è sposata negli anni '80 - prevede il principio di obbedienza al marito da parte della sposa, nonché una dipendenza statutaria che la pone sotto la tutela del marito (ADFM 2008)⁶.

⁶ Il nuovo Codice di Famiglia ha adottato il principio di uguaglianza tra i coniugi, riconoscendo la parità nella responsabilità congiunta dei due sposi. Inoltre, gli obblighi della moglie e del marito sono reciproci. Infine il tutore matrimoniale diventa un diritto facoltativo della donna maggiorenne (El Ouafi 2008).

Per me era leale se io dichiaro che sono vergine, era leale che mi trova vergine, è una cosa di lealtà. E poi è anche una cosa di religione, che non permette rapporti sessuali fuori dal matrimonio,

Quindi per te l'importanza era soprattutto religiosa.

Era soprattutto religiosa ma anche sociale, anche sociale perché hai meno problemi,[...] Io parlo per me, perché noi, almeno in Marocco, eravamo una classe abbastanza rispettata. Quindi il rispetto va su tante cose, non se sei ricca o non sei ricca, se hai soldi.[...] con il rispetto di non avere vergogna di raccontare niente ai tuoi figli quando nascono, che avere la testa alta, anche con tuo marito che non può aprire la bocca, ti dice.. Non ne ha, quindi anche lui costretto a rispettarci.[...]

Rachida, 25 febbraio 2013

Il valore sociale delle donne poggia sulla loro capacità di contenere e selezionare in maniera ponderata le proposte sessuali scegliendo infine l'uomo giusto che permetta di costruire e far crescere una famiglia. Invece gli uomini sono legittimati ed in alcuni casi anche incoraggiati a vivere più liberamente la propria sessualità, a soddisfare la propria curiosità, a non controllare il desiderio per le donne. Agli uomini è concesso avere relazioni sessuali prematrimoniali con donne "libere" (Maher 1989; Lacoste-Dujardin 1996), come prostitute, vedove, ma anche avere accesso alla pornografia. In questo modo gli uomini possono acquisire esperienza per poi in futuro "istruire" la moglie al piacere. Alcune madri si fanno complici di tale modello di comportamento sessuale da parte degli uomini e nelle loro narrazioni descrivono le relazioni prematrimoniali del marito come "naturali" e socialmente accettate.

Lui ha tanta esperienza mio marito, poverino, ha fatto con tante donne (ride), non è come noi donne, non faccio.. Ha fatto subito lui. Perché prima lui.. mi racconta anche adesso.. ha fatto tante donne.

E tu gli avevi raccontato che avevi un fidanzato?

Un fidanzato.. no niente, non dico che ho fatto le cose. Lui mi diceva che ha fatto con questa, ha fatto con questa..

Lubna, 1 marzo 2013

E lui secondo te era vergine?

Non è vergine perché loro sempre. Quando un ragazzo sente che è un uomo, lui vuole provare. Hai capito? Però provare nel senso che siamo noi che diciamo: "Se vuoi provare, vai a provare con una donna, ma non vai a provare con una vergine, dopo non essere vergini, è colpa tua, tu vai a trovare un'altra giovane". Hai capito com'è? Però gli uomini che sono educati, quando sentono che hai bisogno, vanno da una donna, non vanno da una ragazza. Perché anche loro paura. Dicono: "Come faccio io con questa ragazza?". Può darsi mia sorella fa qualcuno con lei.

Ma ad esempio con donne sposate o con prostitute?

Con prostitute (lo dice sotto voce, quasi si vergognasse a pronunciarlo). O con quelle che sono.. Per esempio c'è tipo di donne che magari muore il marito, lei giovane, magari se vede uno che voleva darle soldi per andare a letto, per provare, ci sono, io non ti dico che sono tutti bravi. E lei sa che non è vergine. Sì sì, tutti tutti, anche per provare. Anche capisce com'è andare a letto con una donna la prima notte. A parte che vedono il film, vanno a vedere, vanno al cinema o comprano cassette o così.. però, per com'è comportarti quella notte con quella tua moglie che è vergine.

Karima, 19 febbraio 2012

Rachida, madre di Rima, riconosce in tale differenza di trattamento una forma di ipocrisia sociale: la diversa elaborazione della condotta sessuale degli uomini e delle donne costituisce ai suoi occhi una doppia morale. Se la sessualità della donna è considerata colpevole e vergognosa, la virilità è simbolo di forza e prestigio (Bourdieu 1972b).

Come mai questa differenza.. Perché per la ragazza è così importante e lei lo deve dimostrare e invece il ragazzo.. vale di più la sua parola..

Eh sì, ma è la società che è male. La società che dà questa opportunità. Perché per religione.. lui come lei, anche lui non deve toccare nessuna donna prima del matrimonio. Non è che lei non può e lui fa quello che vuole. La società lascia la libertà all'uomo di fare quello che vuole però pretende che la ragazza non lo fa. Però la religione è uguale, siamo uguali davanti, se io vado con qualcuno ho gli stessi peccati che fa lui quando va con l'altra, nè meno, nè più.. Quindi è la nostra società che non è.. Non è.. È la nostra società che non è.. Non è chiara.

Rachida, 25 febbraio 2013

L'esibizione pubblica della prova della verginità, quando avviene, viene associata a sentimenti quali la paura, la vergogna: ciò che di più intimo vorrebbero condividere con il marito viene esposto al pubblico giudizio. La loro "onestà", la loro rispettabilità è legata a quel drappo macchiato di sangue. Si sentono addosso il peso del giudizio altrui sul proprio comportamento sessuale: da parte del marito, dei genitori, dei suoceri, di tutta la rete familiare e parentale, del vicinato che aspetta solo quel momento che suggelli l'inizio effettivo e legittimo della vita matrimoniale della nuova coppia che si è creata.

A chi bisogna farlo vedere? Alla suocera?

No no la sorella del mio marito, la mia sorella, la mamma. Adesso no tanto.. prima sì, adesso no. Brutta cosa.

A te non è piaciuta?

No.

Come mai?

Brutta cosa. Adesso no fuori, prima sì quando sono sposata io. Anche quando è sposata l'altra..

E a te che cosa dava fastidio?

Perché quella ragazza buona.. Io ho detto brutta cosa. Ha detto la nonna, ha detto la mamma.. Allora la suocera: "Non vuoi?". Allora la gente là vicino: "No abita prima qua, è brutta, è una puttana". No ha visto il sangue, ha detto è buona. Ha detto la mamma. Quando la ragazza è dentro con il ragazzo la gente aspetta fuori, brutta cosa, io non mi piace così.

Yasmine, 13 novembre 2012

E la prima volta ha avuto paura?

Sì, avevo paura perché sai la mentalità dei nostri marocchini.. Perché, quando la prima volta, bisogna avere il sangue, lo fai vedere ai genitori.

Di tutti e due?

Di tutti e due. Bisogna fare vedere che era vergine questa ragazza, altrimenti.. Eh, abbiamo provato tante volte per farlo, perché non è facile. Il primo giorno, dopo avevo paura, un altro giorno, un'altra volta siamo riusciti a farlo.

Chaymae, 18 giugno 2012

Se non fai quello, se non vedono quello straccio, dicono che la ragazza non è vergine, la sua famiglia, la gente e anche i genitori non sono soddisfatti, non sono contenti della ragazza [...]

E chi c'era della sua famiglia?

Tutta la sua famiglia, di lui e anche la mia, zie, zia, tutti, cugini, tutti, i vicini tutti. E anche vanno per strade, cantare, così che la ragazza è ancora vergine fino a questa ora.

Ikram, 23 luglio 2012

Chaymae coglie la contraddittorietà insita nell'esibizione in pubblico di una prova che in fondo simboleggia ciò che da sempre è stata abituata a nascondere, a proteggere, ovvero la sua sessualità. È cresciuta essendo educata alla modestia sessuale, a reprimere ogni segno visibile della sua sessualità, soprattutto in pubblico, ma soprattutto a provare il sentimento della vergogna in quanto donna vergine (Schneider 1987). Il giorno della festa di matrimonio la sua verginità diventa di dominio pubblico: al momento della rappresentazione pubblica della deflorazione tutte ne parlano. Giustamente, come le è stato insegnato, prova paura e vergogna: in quel momento tutti sanno che ha avuto un rapporto sessuale. In queste occasioni i valori che riguardano il pudore fra i sessi si rendono ancora più espliciti attraverso una sorta di rovesciamento dei comportamenti.

E che cos'era che dava fastidio a te?

Perché ti vergognavi, perché come la nostra cultura non ti lascia stare insieme ai maschi. Quando è quel momento, vuol dire che è successo qualcosa, che non è della tua natura, sempre ti dicono: "Stai lontano dal ragazzo, stai lontano..". Come un foco che va acceso. E allora dopo, quando ti sposi, ti fanno vedere, ti vergogni, perché dall'inizio.. Questo che fanno vedere che hai fatto una roba con un rapporto sessuale con qualcuno. E allora un fià vergognoso. Anche se sono diventata.. Mi vergogno davanti a mio papà, quando sono incinta.

Chaymae, 18 giugno 2012

Chi vive in città ed ha accesso più facilmente ad un medico preferisce allegare alla documentazione richiesta per la firma dell'atto di matrimonio un certificato che attesti la verginità della futura sposa⁷. Molte madri lo considerano un modo meno invasivo di esercitare un controllo sul proprio corpo rispetto all'esposizione pubblica ed uno strumento per privatizzare, almeno entro la rete familiare, un aspetto così intimo della relazione di coppia. Il certificato sembra allora assumere per le madri un significato di protezione. Ma il certificato è anche un ulteriore strumento di controllo soprattutto nei confronti di chi, per motivi di studio, di lavoro ha vissuto maggiori situazioni di promiscuità sociale. In tali contesti la condotta sessuale delle donne può sfuggire al controllo costante della famiglia, del vicinato. Diventa dunque importante procurarsi una prova preventiva alla firma del contratto, così da

⁷ Il certificato di verginità non figura tra i documenti richiesti per la conclusione dell'atto di matrimonio e non va confuso con il certificato medico che entrambi i coniugi sono tenuti a presentare. Per una lista completa della documentazione richiesta per la celebrazione del matrimonio in Marocco vedi <http://www.service-public.ma/web/guest/home>. Tuttavia sembra una prassi piuttosto diffusa quella di allegare alla documentazione richiesta un certificato dello stato di verginità della futura sposa.

evitare situazioni spiacevoli durante la prima notte di nozze, non solo per gli sposi, ma soprattutto per le loro famiglie, essendo in gioco la loro rispettabilità. Il certificato assume dunque una funzione pubblica, volta a mettere a tacere ogni possibile insinuazione sulla condotta sessuale della futura sposa.

Prima sono andata con mia mamma dal ginecologo. Io mi ricordo che ho fatto la festa venerdì e siamo andate mercoledì o giovedì che ha fatto il certificato che sono vergine.

Perché è richiesto? Cioè, bisogna averlo?

No, no, no. Perché così. Perché vedono una che va a scuola, va qua, va là, magari se capita qualcosa, non si sa mai. Magari dicono questa però.. prima di sposarmi ha un certificato che la dottoressa ha visto che è vergine.

Karima, 19 febbraio 2012

Ma tali prove dell'"integrità" morale delle donne non sempre trova sostegno tra le madri che anzi spesso ne colgono il carattere violento ed ambivalente. Rachida considera l'esposizione della prova in pubblico così come il certificato di verginità un'intrusione, una prevaricazione verso la coppia, che ha diritto a condividere tale simbolo, che ai suoi occhi non perde assolutamente di significato sociale e religioso, nell'intimità.

Se tu lo fai per religione, la religione non ti chiede queste cose, non ti chiede di farti vedere il sangue, non chiede neanche al marito, la mamma o il papà del marito, non hanno diritto di chiedere al tuo marito come l'hai trovata, se vergine o no, sono affari suoi e lui per religione non deve neanche dire niente se ha trovato vergine o no. Se lui trova lei non vergine e non vuole andare avanti dice: "No, non la voglio perché non mi hai detto la verità o perché.. Possono essere tante cose". Però se lui non gli frega niente se sei vergine o no e i genitori dei suoi non possono chiedere, non hanno il diritto di chiedere. E se lo chiedono.. A volte tu trovi l'uomo, il marito religioso e i genitori di campagna che non capiscono niente, lo chiedono magari, ma lui non è tenuto a dirgli sempre sì o no o va bene o no. Sono cose intime, non può dirgli.. Però ci sono delle parti nelle campagne e tutto dove stanno lì, e aspettano fuori dalla porta.. Dai dai dai (grida e batte le mani) che alla fine non ce la fai neanche a fare niente poveraccia (ride). Sì ci sono però dipende dai posti o che sei di città, di una certa, di un certo livello sociale che queste cose non vanno fatte, non vanno messe, non vanno neanche.. O magari sei religioso che è la stessa cosa, queste cose non vanno discusse. Se lei non è vergine deve dire la verità prima. Se lui vuole andare avanti.. Non aspetti fino alla gente fuori, festa.. Ah, non lo so, non sono più vergine.. Dovevi dirlo prima, per un atto di lealtà verso il marito che pensi di avere. Se tu gli dici e lui ti dice va bene non è un problema, allora quel giorno lui non è tenuto a dirlo a nessuno. Se tu non glielo dici, quel giorno lui entra, pensa che non trovi niente, allora credo che chiunque dice: "Mi hai ingannato". E allora dipende dalla sua reazione..

Rachida, 25 febbraio 2013

Si intravede una richiesta di intimizzare un momento della propria vita matrimoniale ed in particolare sessuale e di sottrarlo allo sguardo altrui. Nelle parole di Rachida nel descrivere il desiderio di trascorrere la prima notte di nozze in un hotel invece che in casa prende forma l'idea della coppia come "un'unità separata di desiderio privato, distinto dalle loro famiglie e dai gruppi di genere" (Abu Lughod 1990). Il matrimonio diventa una questione sempre più importante nella vita privata dove il legame tra i coniugi è più intenso ed affettivo e la coppia tende ad isolarsi all'interno delle altre relazioni sociali (Foucault 1984b).

La prima notte di nozze non rappresenta per le madri solo un momento pubblico, ma assume anche una forte valenza intima in relazione ai sentimenti che provano in quel giorno. Nei racconti di molte madri si affacciano sentimenti come la paura, il senso di costrizione relativi a quella che è effettivamente per molte un'iniziazione ad un rapporto intimo, corporeo con un uomo che in fondo è ancora uno sconosciuto. La prima notte di nozze le madri entrano in un rapporto stretto con un uomo da cui fino ad allora sono state separate da una barriera che è allo stesso tempo sociale ed interiore improntata sulla paura e la vergogna.

Si ricorda la prima notte che siete stati insieme.. Aveva paura?

Sì, perché da noi che la ragazza rimane vergine fino a quel giorno e perché non ha mai avuto rapporti sessuali e quando si va con il marito, che non lo conosci, che non lo ami, non niente, grande paura. E anche bisogno che sei costretta di fare sesso con lui per mettere uno straccio sotto, per vedere che c'è, che la ragazza è ancora vergine finché questa sera che il marito ha tolto la verginità, sei costretta di fare quello.

Ikram, 23 luglio 2013

Hind, madre di Hajar, si trova per la prima volta la notte di nozze da sola con un uomo.

E dopo, la prima notte di nozze.. Che ricordo hai di quella notte? Avevi paura?

Certo (ride).

Perché immagino che era la prima volta che stavi con..

La prima volta sì. Non la prima volta che sto con un maschio, la prima volta che parlo con un maschio. Se lui racconta la nostra storia, ti dice che circa sei mesi, otto mesi che non parlo con lui. La mia risposta è sempre: "Sì", "No". Non chiacchiero con lui, non racconto, non parlo mai. E anche una volta che è andato dalla mia mamma ha detto: "La tua figlia, parla o no?".

Hind, 31 maggio 2012

La paura sopravviene anche per l'ignoranza circa le funzioni del proprio corpo sessuato, spesso coperte dal silenzio nella trasmissione tra madri e figlie, anche se a volte trovano una loro dicibilità nella comunicazione con altre donne della famiglia o amiche (Lacoste-Dujardin 1996). Durante la prima notte di nozze Khadija, madre di Sabah, si spaventa alla vista del sangue, di cui aveva sentito parlare senza però poter condividere dubbi e paure con nessuno.

La paura è arrivata dopo, sono stata terrorizzata magari, avevo paura. Io ho fatto questo, quando è uscito sangue, la prima volta, per due mesi non volevo rapporto, ho paura, sono rimasta forse un mese..

Nessuno ti aveva detto..

No, no, no. Ma si sapeva così, sai. Capisci, si sente che raccontano, si sentono le altre famiglie. Dai vicini di casa, come funziona.

Khadija, 3 dicembre 2012

Nelle parole delle madri emerge anche una certa curiosità sessuale che finalmente trova uno spazio legittimo all'interno del matrimonio. Per Khadija, madre di Sabah, che già prima del matrimonio aveva avuto qualche esperienza sessuale, il matrimonio apre finalmente la possibilità di soddisfare le proprie spinte che fino a quel momento ha dovuto comprimere o

deviare dalla loro meta. Ai loro occhi il matrimonio diventa uno strumento per manifestare finalmente il proprio desiderio (Lacoste-Dujardin 1996).

Il fatto di sposarti ti porta ad essere più libera o forse ad essere..

No, magari.. hai il desiderio del rapporto e dici: "Ti sposi".

Khadija, 3 dicembre 2012

Il matrimonio può anche aprire la possibilità dello sviluppo di una relazione sessuale assunta come un aspetto dell'affettività complessiva che poi si creerà negli anni. La familiarità con l'altro - legata anche alla possibilità di incontrarsi prima del matrimonio ma anche al rafforzamento positivo del ruolo della donna nelle decisioni che determinano il matrimonio, nelle ragioni personali che vi presiedono - , i sentimenti di attrazione, di affetto, di amore, considerati al momento della decisione, permettono di addolcire il contatto corporeo con il marito. Nel racconto di Amina, madre di Laila, sulla prima notte di nozze si intravede un'intimità, un dialogo tra due persone che si stanno avvicinando, una realtà di coinvolgimento sentimentale, da cui la vita matrimoniale a seguire attingerà. Tale vicinanza affettiva può essere facilitata da maggiori possibilità di frequentare il futuro marito prima di sposarsi, come accade ad Amina, ma non necessariamente. Nelle parole di Nadia, madre di Sarah, - che ha visto solo due volte il marito prima di sposarsi - la prima volta viene descritta come un momento intimo, affettuoso, ma anche di sperimentazione del proprio piacere sessuale, di soddisfazione del desiderio. Nadia si costituisce, si riconosce e si dichiara soggetto di desiderio, anche di fronte al marito.

Ti ricordi come è stata la prima notte di nozze? Hai avuto un po' paura?

Un pochino, un pochino. Però dopo con mio marito è andata bene (ride). È un po' difficile da dirti perchè lui ha iniziato piano piano a parlare con me, non è qualcuno che è arrivato così, diciamo volgare, no no, è stata una bellissima serata, è stata una bellissima notte anche per me, piano, parliamo, poi le cose andate piano piano.. sì, bene.

[...]

Già mio marito.. è una persona molto elegante lui, non è di quelli che arriva la notte così direttamente, parliamo, scherziamo, mi prendi fino a quando mi piace a me fare la cosa ha fatto.. è un po' difficile da dire questa cosa (ride). E allora c'è di tutto fino a quando ti viene la voglia, senti che hai la voglia.

Nadia, 27 febbraio 2012

Si intravede nella generazione delle madri un graduale affermarsi di diversi tentativi per ridefinire i rapporti di genere e sessuali soprattutto in funzione di una maggiore intimità nella coppia. A seconda del capitale sociale e culturale a disposizione riescono a muoversi con astuzia tra le complicate trame di rapporti di forza entro cui si collocano ma questo non può realizzarsi sempre e spesso si ritrovano imbrigliate senza potersi riposizionare a proprio vantaggio.

Capitolo 4. La generazione delle figlie.

4.1 Comunicare la sessualità in famiglia.

Nella generazione delle figlie il silenzio intorno alla sessualità non è più assoluto, soprattutto in rapporto a questioni centrali per la salute. Pratiche come le mestruazioni non rappresentano più un tabù, ma assumono dignità di discorso. La maggior parte delle ragazze ha ricevuto una spiegazione diretta sugli aspetti fisiologici delle mestruazioni da un adulto, spesso la madre, a volte un altro familiare come una sorella più grande, una zia, una cugina. Capita spesso che le ragazze apprendono tali informazioni in maniera indiretta osservando cugine o zie di poco più grandi con cui trascorrono parte dell'infanzia, soprattutto nelle case dove due o più nuclei familiari convivono. Il primo ciclo può ancora essere accompagnato da rituali (Guessous 1991; 2001), come mi fa vedere Khaoula, nata e cresciuta a Oujda nel nord del Marocco, in una foto che la ritrae nel giorno della festa che celebra il passaggio di stato segnato dalle mestruazioni. Habiba, figlia di Yasmina, che proviene da una città sulla costa atlantica, associa quella festa a sentimenti di vergogna e di paura. La sessualità della ragazza, che da quel momento in poi fino al matrimonio diventerà tabù, è nel momento del rituale sotto lo sguardo di tutti.

Da noi quando ti vengono queste cose, la tua mamma ti deve truccare, ti fa vestitino, tutto il coso sopra la testa, ti fa vestire di bianco, ti fa guardare il latte, poi lo beve, una tazza di latte, devi guardarla, poi lo beve. Non devi mangiare uova¹, basta che fai un morso e lo butti via. Devi truccarti che stai proprio quattro ore truccata, non fai niente.

E tu ti ricordi quel giorno?

Sì, sì. Basta che tutti sanno che lei ha avuto le mestruazioni.. (ride). Che vergogna. Era bello sì. Ma io avevo anche paura. Sai com'è la prima volta...

Habiba, 15 maggio 2012

Tuttavia, tali pratiche spesso restano velate da retaggi di pudore e imbarazzo nella comunicazione tra madre e figlia, in particolare in rapporto agli aspetti legati alla funzione sessuale. Ikram, quando sua figlia Soumaya ha il suo primo ciclo, non organizza una festa proprio per evitare l'imbarazzo che proverebbe nei confronti del marito e dei figli e si limita a darle qualche consiglio igienico e a metterla in guardia dai ragazzi, senza però offrirle alcuna spiegazione diretta.

Le raccomandazioni che aveva fatto in quell'istante, cioè proprio in quel momento era una raccomandazione stupida, cioè nel senso, ok, mi sono venute, ok, cerca di non stare tanto legata ai ragazzi. Ma non avevo capito che cosa intendesse realmente lei. Però poi voglio dire con i ragazzi alla fine, dopo ci ho giocato tranquillamente, normalmente, non mi ha mai detto nulla,

¹ "L'uovo, simbolo per eccellenza della fecondità femminile" (Bourdieu 1998 p. 21).

venivano a casa nostra, andavamo a casa loro ma non diceva niente anche dopo averle avute. E in più noi non abbiamo mai parlato, non abbiamo mai trattato il tema mestruazioni, così direttamente. Oppure per il fatto di essere incinte o meno, cioè non ricordo mai che ne ho parlato con lei, cioè solo quando appariva il discorso in tv, qualcosa del genere, si parlava ma.. ma nient'altro, cioè, non una cosa seria in cui lei veniva da me e aprivamo il discorso, non era mai successo, cioè queste cose le ho capite io da sola, guardando un po' la tv, oppure a scuola. Ma neanche a scuola si era trattato tanto il discorso. Sentì un po' le parole delle ragazze, qua e là. E uno che cerca di collegare i fili e capisce. Però con la mamma non abbiamo mai parlato di una cosa del genere.

Soumaya, 22 febbraio 2012

Anche per Aisha, madre di Kawtar, la sessualità rimane impensabile come trasmissione di conoscenze circa le funzioni del corpo sessuato della figlia perché questo implicherebbe riconoscerle la possibilità di una vita sessuale prima del matrimonio. Di conseguenza si limita solo a raccomandarle di non frequentare ragazzi e ad impartirle una serie di divieti e raccomandazioni a tal proposito. La sessualità è ancora associata a sentimenti di pericolo e paura a proposito della relazione con persone dell'altro sesso. Così informazioni relative a gravidanze indesiderate e malattie sessualmente trasmissibili rimangono sotto segreto.

Un giorno mi arrivano, "Mamma mi sono arrivate". Mia mamma voleva dirmi: "Stai attenta, perchè comunque una volta che sono arrivate devi stare attenta di quello che fai, con chi esci". Però non me l'ha spiegato in questo modo, mi ha detto: "Le mestruazioni vengono solo a chi frequenta ragazzi (ride)". Io da lì, infatti fino alla prima superiore non ho mai parlato con i ragazzi, sono sempre stata lontana dai ragazzi. È una cosa che ti colpisce, cinque anni di elementari, chi vuoi frequentare? Poi le medie.. Chi vuoi frequentare che son tutti bambini? Io non ho mai frequentato nessuno infatti.

Kawtar, 27 ottobre 2012

Come si può già notare, le madri danno per scontata l'eterosessualità delle figlie che dunque viene considerata "naturale", "presunta", "normale". In questo senso, le madri riproducono nei loro discorsi una visione eteronormativa della relazione tra genere e sessualità, che non mette in discussione le norme sociali e le istituzioni che valorizzano e promuovono tale modello (Williams 2013).

In alcuni casi, l'ammissione da parte della madre che la figlia può avere una vita sessuale attiva senza che questa necessariamente si iscriva entro i confini "legittimi" di un legame matrimoniale, può favorire la comunicazione di informazioni in rapporto ai metodi contraccettivi ed alle malattie sessualmente trasmissibili. Tali conoscenze, dicibili in quanto mediche, nella trasmissione acquisiscono anche un significato simbolico, in quanto le figlie sono invitate ad avere un'attitudine responsabile nei confronti del proprio comportamento sessuale e del proprio corpo. Amina, quando si sente raccontare dalla figlia Laila che una sua conoscente ha paura di essere rimasta incinta, non si sente in imbarazzo a suggerirle di assumere la pillola nel caso in cui decida di avere un rapporto sessuale, anche al di fuori del matrimonio. Amina preferirebbe che la figlia non incorresse in gravidanze indesiderate non tanto per la potenziale "vergogna" che apporterebbe alla famiglia, di cui sembra

interessarsene poco, ma sarebbe piuttosto preoccupata delle possibili conseguenze che tale situazione potrebbe avere sulla realizzazione educativa e professionale della figlia.

"Guarda - le ho detto - fai quello che vuoi, prendi la pillola, stare incinta.. non è perchè no, ma perchè ti complica la vita, ti ostacola, ti blocca, ti cambia vita". Abbiamo riso quel giorno, abbiamo discusso, abbiamo.. Raccontiamo tutto, a dir la verità.

Amina, 30 settembre 2013

A volte é la religione stessa a diventare un pretesto per informare la figlia sui metodi contraccettivi a disposizione ed i rischi di malattie. Rachida é consapevole che la figlia, Rima, che é molto religiosa, difficilmente incorrerà in attività sessuali prematrimoniali. Tuttavia, questo non le impedisce di trasmetterle un'educazione sessuale che, improntata su principi religiosi, le permetta in futuro, all'interno di una relazione coniugale legittima, di avere una vita sessuale consapevole e responsabile. Un livello di comunicazione fondato su una profonda relazione affettiva con la figlia nonché una visione positiva, vitale della sessualità (Mernissi 1987), così come l'ha appresa dalla religione, permettono a Rachida, madre di Rima, di parlare liberamente con lei dei diversi modi per controllare la fertilità e delle possibili implicazioni dell'atto sessuale di per sè, come le malattie.

E riguardo magari al fatto.. di stare con i ragazzi, quindi con la possibilità che ci possano essere anche dei..

Rapporti.. Io ho sempre parlato con loro di queste cose. Come bisogna i rapporti, con chi dobbiamo farli, con chi non dobbiamo farli.. Perché anche per stare attenti, anche perché ci sono delle malattie in giro.. di malattie che si trasmettono in quella maniera, sì credo che le cose che la mamma dice normalmente.

Non ci si vergogna a parlare di queste cose?

No, no, no, perché noi abbiamo un vantaggio, magari non è chiaro, perché la nostra religione parla del sesso e ti spiega le cose, quindi tu devi trasmetterlo anche ai figli, perché da noi non si vergogna a parlare di sesso. Bisogna sapere con chi devi farlo, come lo fai, anche come li fai, dove li fa, non.. Parliamo tranquillamente, abbiamo sempre parlato io e loro, non mio marito (ride).

Bon, sarebbe anche un po' imbarazzante anche (interviene Rima, ride).

Io e loro abbiamo sempre parlato, da quando hanno cominciato a essere un po' coscienti di quello che bisogna dire, abbiamo sempre parlato perché non c'è nessuno che ci impedisce di parlare di sesso. Però devi sapere parlare, non sparare e basta..

Rachida e Rima, 25 febbraio 2013

La madre può anche immaginare che la figlia abbia una vita sessuale attiva ma per pudore e imbarazzo non riesce a trasmetterle informazioni che le permettano di prendere coscienza del proprio corpo sessuato. Accade allora, come capita a Zainab, che la madre, Karima, al corrente della relazione della figlia con un ragazzo con cui esce, va in vacanza, etc., la inviti a frequentare uno studio ginecologico. La sessualità della figlia acquisisce in un certo senso un carattere dicibile, anche se in condizioni ben definite che sono quelle di un sapere medicalizzato, ma rimane comunque sotto silenzio nella relazione tra madre e figlia per volontà reciproca.

Io e mia madre parliamo da un punto di vista tecnico del sesso, del ginecologo, è stata mia mamma a invitarmi ad andare dal ginecologo quando io ero ancora diciassettenne per dirti..

Un dottore o una dottoressa?

Una dottoressa. Vabbè, all'inizio ho avuto una dottoressa, la stessa di mia madre. Infatti ero preoccupata per questa cosa, però poi mi ha spiegato che c'è privacy, questo termine così. Poi però a Venezia mi è capitato di fare altre visite (...) e mi ricordo che mi ha visitato un uomo e ho pensato che gli uomini non sono adatti per fare questo mestiere. E' stato poco delicato e.. però che sia un uomo, che sia una donna, la vede molto mia madre da un punto di vista professionale.

[...]

L'inizio naturalmente mia madre non sapeva che io e lui andavamo via, che noi dormivamo nella stessa stanza, cioè raccontavo delle bugie della serie: "Siamo in camper e siamo in dieci e ci sono sette ragazze e così, tre maschietti, per fortuna che ci sono che loro guidano, ci proteggono..". Non so quanto mia madre abbia bevuto tutte queste storie però non mi chiede.. e penso che non chieda più per una questione di.. lei è mia madre e io sono la figlia. Perché mi ricordo che io una volta ho provato a raccontarle.. pensavo di fare come tutte le mie amiche che raccontano alle loro mamme. Lei mi ha bloccato subito, mi ha detto: "Io sono tua madre, non voglio sapere queste cose. Queste cose le racconti alla tua amica" punto. E' molto categorica, mentre adesso le piacerebbe sapere delle cose e io le dico: "Mamma dai, per favore, sei la mia mamma, non ti posso raccontare queste cose." La butto sul ridere però è effettivamente quello che penso perché altrimenti viene anche a mancare quel senso di pudore.

Zainab, 27 aprile 2012

In alcuni casi il sesso viene appreso in famiglia, in maniera diretta ed indiretta, anche come esperienza di desiderio, piacere, nella sua dimensione affettiva, non necessariamente limitato alla legittimità matrimoniale e non sempre orientato alla riproduzione. Laila, figlia di Amina, è nata a Beni Mellal ed è cresciuta insieme alla madre ed ai bisnonni da parte materna fino all'età di 6 anni quando ha raggiunto il padre in Italia. La relazione sessuale come contatto corporeo, come desiderio, piacere è silenzio nella trasmissione da madre a figlia, ma accompagna la crescita di Laila per la quale il rapporto sessuale tra i genitori non rimane inosservato – le porte della camera dei genitori sono aperte. Inoltre la sessualità, pur se con pudore, viene trasmessa direttamente dalla madre come una scelta consapevole e responsabile, che può essere legata a sentimenti ed emozioni.

Lei mi ha detto: "Guarda che.. ". è arrivata l'età in cui mi ha fatto il classico discorso anche lei, quindi sì insomma le cose le so. Mi ha sempre detto.. (..) A parte il fatto che.. non so se per te era così.. nell'ordinamento scolastico odierno si comincia a fare educazione sessuale dalla quinta elementare, quindi io comunque già un'idea ce l'avevo. E in più ti dirò.. [...] mi è successo più di una volta di sorprenderli, quindi sapevo benissimo cos'era.. Quindi forse sì, è più un tabù da questo punto di vista perché un sacco di volte le ho detto: "Stai attenta alle porte che non chiudi" (ride). Però dal lato scientifico sicuramente non è mai stato un tabù perché mi ha sempre detto: "Questo è quello che succede, per cui stai attenta, così succede". Dal punto di vista emotivo forse un po' meno però magari perché.. cioè quella sono più io che mia madre perché a me.. non sono molto.. cioè non è che vengo lì a dirti: "Eh, perché sono tanto innamorata, perché voglio fare chissà cosa..". E quello sì forse è un po' il limite mio. E poi ti dirò, sì.. Mia mamma comunque è aperta fino ad un certo punto anche lei su queste cose.. Una volta che mi ha detto: "Guarda, questo è quello che succede, tu sappi di farlo solo quando sei pronta, quando ti senti matura abbastanza, quando ti senti felice, quando di qua e di là, basta, però niente di più..

Laila, 5 ottobre 2013

A volte sono le nonne a condividere con le nipoti le proprie esperienze intorno alla sessualità. Ghizlane, figlia di Aisha, è cresciuta fino all'età di 11 anni in un villaggio nella provincia di Taroudant con la nonna paterna, con cui trascorre la maggior parte del tempo, soprattutto quando la madre è fuori al lavoro nei campi. Il padre già da tempo è emigrato verso altre città del Marocco per poi spostarsi in Italia, dove li ricongiunge solo dopo alcuni anni. Ora che si sta per sposare è preoccupata per la prima notte di nozze: ne vorrebbe parlare con la madre, ma il pudore prende il sopravvento e ci ripensa. Così ne preferisce parlare con la nonna, con cui ha più confidenza. La sessualità come affettività nel rapporto tra coniugi ma anche come seduzione e piacere viene trasmessa come esperienza ed in questi termini assume dignità di parola.

Lei è tanto aperta, ti dice tutto, ti parla di tutto, senza censure, cioè proprio ti dice tutto, anche robe intime, con la mamma no, è un po' diverso, è un po' chiusa. Anche io non è che la cerco di parlargli di ste cose.. tipo anche della verginità, di cose, cioè di robe mie, di un uomo.. non ci parliamo di queste cose intime..

E con la nonna lo facevi o anche con lei c'era un po' di..

Con la nonna?

Sì.

No, con la nonna sì parlavo, sì sì sì, con la nonna sì, anche l'anno scorso ti avevo detto che avevamo preso il discorso, quindi mi parla sempre, è una tanto aperta, e racconta anche del nonno, racconta di come si sono conosciuti, cioè nel senso di come si comportano, di come..

Ad esempio che cosa ti racconta?

Mi raccontava che tipo quando si è sposata, era una che le piaceva tanto ballare. E il nonno non voleva perché era geloso, perché quando si balla, balli tradizionali, poi sai tutta la gente che ti guarda. Lei voleva, era il nonno che non voleva.. "Alla fine comunque io facevo, poi la notte sapevo come fare pace", diceva così, raccontava tutta la sua.. come con il nonno si divertiva.. sì sì.. come.. cioè la seduzione tra di loro, insomma cosa si regalavano tra di loro..

Ghizlane, 10 febbraio 2012

La sessualità accede alla parola anche attraverso la comunicazione nelle relazioni tra nonne, zie, cugine. Zainab è cresciuta a Casablanca insieme alla nonna materna fino all'età di 8 anni quando la madre, che era partita da sola in Italia, è riuscita a ricongiungerla. È molto legata anche alla famiglia paterna, in particolare alla nonna ed alle zie, con cui ogni anno trascorre un periodo durante le vacanze estive. La vicinanza nella relazione viene generata da una certa comunanza in termini di idee e visioni del mondo, ma soprattutto di vissuti: la nonna, che ora ha 87 anni, ha cresciuto da sola 10 figli, una zia si è sposata con un italiano, un'altra vive in Inghilterra con un marito molto più grande di lei, un'altra zia si è sposata più volte, un'altra è divorziata. Zainab ritrova molto di sé nei percorsi di vita poco convenzionali della nonna e delle zie, soprattutto per il fatto che al momento dell'intervista ha un compagno italiano. La conoscenza attorno alla sessualità viene restituito a Zainab anche attraverso le conversazioni che intreccia con loro, come quella a cui assisto durante la permanenza in Marocco, quando tutte le figlie sono riunite attorno alla madre per le vacanze. Se nella famiglia materna, in cui

è cresciuta fino all'età di 8 anni e con cui trascorre del tempo durante le vacanze, la sessualità è trasmessa soprattutto in termini di doveri e divieti, nella famiglia paterna la sessualità viene alla luce soprattutto come esperienza di vita. Riporto qui di seguito uno stralcio di alcune note prese durante una serata a casa della nonna paterna di Zainab in cui la nipote, le quattro zie e la nonna intrecciano i fili del ricordo per ricostruire la storia di vita della "capofamiglia".

La nonna di Zainab è nata e cresciuta nelle campagne intorno alla provincia di Khourigba in una famiglia benestante e numerosa: è la prima di 16 figli, a cui poi si aggiungeranno altri due fratellastri, che il padre ha dalla seconda moglie, nonché una terza moglie. All'età più o meno di 14 anni, il padre decide di sposarla ad un suo amico, nonché collega d'affari. Lei si ricorda che lo chiamava "zio". La madre della nonna non è d'accordo, perché il marito che è stato predestinato alla figlia è conosciuto come un uomo donnaiolo e violento, che ha spesso alzato le mani con le tre precedenti mogli. Inoltre è orfano e di famiglia povera, per cui non è sicura che possa essere in grado di provvedere al mantenimento della figlia. Ma il suo parere vale poco, il padre ha già deciso della sorte matrimoniale della figlia. Ricorda che il giorno del matrimonio un gruppo di uomini è venuto a casa sua, si è seduto attorno ad un tavolo, ha recitato alcune sure del Corano, ha consegnato una somma di denaro alla madre, le donne hanno intonato lo *yoyo*: da quel momento la nonna è sposata. Dopo la festa, che è durata una settimana, si è trasferita a casa del marito. Quando le chiedo se la prima notte di nozze avesse avuto paura, mi dice che a lei il nonno piaceva e che lei ha iniziato a non andare più d'accordo con lui quando si è risposato. Poi però sarebbe stato impossibile lasciarlo, sia perché con i mariti bisogna portare pazienza, ma anche per i figli e per il fatto che essere una donna divorziata all'epoca era considerato una vergogna.

La coppia si trasferisce successivamente a Casablanca e nel frattempo il nonno si sposa con un'altra donna. Per la nonna è dura dividere la casa con l'altra moglie. Alla fine, il nonno si è sposato 9 volte, ma solo le ultime tre mogli gli hanno dato dei figli. Capita spesso che la nonna ha appena partorito e l'altra moglie è appena rimasta incinta. Il nonno ha una stanza solo per sé: non è lui ad andare nelle stanze delle mogli, ma loro e lo capiscono in base ad alcuni gesti. Se lui non ha voglia di avere rapporti sessuali, allora si porta un figlio a letto con sé. La nonna racconta che ci sono stati diversi litigi tra le due mogli che abitavano in quella casa, sia perché non c'era abbastanza spazio, ma anche perché il nonno spesso non si preoccupava di mantenerle. La nonna lavorava anche fuori casa, andava a lavare i panni nelle case dei vicini. Anche i figli le davano una mano in casa, soprattutto la figlia più grande che fin da giovane inizia a lavorare come parrucchiera.

Quando le chiedo se ha mai pensato di lasciarlo, la nonna risponde che ha tenuto duro solo per i suoi figli. Racconta che una volta è tornata da suo padre con i figli, dopo un ennesimo litigio e dopo essere stata picchiata. Il papà di Zainab è appena nato. Il padre le suggerisce di tornarsene a casa e di lasciare il piccolo da loro. Ma quella notte il padre di Zainab piangerà tutta la notte, così lei non avrà il coraggio di lasciarlo da solo e deciderà di rientrare a casa. Il padre allora le dirà che se fosse ritornata a casa, non avrebbero potuto più ripresentarsi a casa sua nel caso in cui ci fossero stati ancora dei problemi con suo marito.

Nonna, zie e nipote iniziano a chiacchierare tra di loro e a ridere. Malika, la figlia più grande chiude dicendo che suo padre era un uomo di cui non ci si poteva fidare, spesso portava a casa delle donne e chiedeva anche alle mogli di cucinare per loro. Se la nonna se ne fosse andata, forse lui non se ne sarebbe neppure accorto. Tuttavia, la nonna non sarebbe mai tornata in campagna, quello che desiderava di più era far studiare i figli e questa era possibile solo rimanendo in città.

Diario etnografico, Casablanca, 6 settembre 2012

L'attrazione fisica nel rapporto con il marito, le pratiche ed i significati che ruotano attorno alla poligamia ed all'adulterio, la violenza, anche fisica, all'interno della coppia sono alcuni aspetti del genere e della sessualità che Zainab apprende attraverso i vissuti che le vengono raccontati dalla nonna e dalle zie.

Nella religione musulmana ogni attività sessuale é ammissibile solo entro la relazione coniugale legittima. Questa convinzione religiosa tuttavia non sempre impedisce una comunicazione aperta e disinibita tra madre e figlia sulle diverse pratiche sessuali anche prima del matrimonio, in particolare in riferimento al piacere che procurano, come accade a Rima e a sua madre, Rachida: le pratiche sessuali diventano dicibili in base alla loro liceità o illiceità stabilita da un punto di vista religioso sia sulla base del Corano ma anche di altri testi religiosi e studi. In questo modo la madre traccia una linea tra sesso "buono" e "cattivo" e tra pratiche accettabili o meno che la figlia recepisce come un insieme di norme e prescrizioni da adottare e adattare alla sua vita quotidiana. In altri casi la relazione tra figlia e madre è fondata su un pudore reciproco rispetto a questi temi e questo diventa un ostacolo nella trasmissione di pratiche e significati attorno alla sessualità. Khaoula si sente in imbarazzo a porre alcune domande sui comportamenti sessuali ammissibili prima del matrimonio perchè teme che la madre di fronte a questi dubbi pensi che la castità della figlia, che dà per scontata, sia a rischio. E Khaoula non vuole deluderla.

E il primo bacio gliel'hai dato quando ti sei sposata?

Sì.

Non prima?

Sì (ride), cosa dovevo fare?

E non si poteva oppure..

Non si poteva.

Non si può neanche un bacio?

No.

Neanche tenersi per mano?

Penso di sì perché comunque questa cosa io è sempre un tabù che non riesci neanche a chiedere se si può o non si può, quindi (ride).. Io almeno non ho mai chiesto. Però penso di no, che non si può.. Io guarda.. Io e mia mamma non abbiamo mai avuto dei discorsi a quel livello là, però penso perché sia.. Non è facilmente che puoi parlarne con qualcuno, così. Tranne che con una tua amica, sì. Però magari con altre persone più grandi non è facile tirare fuori il discorso così. Perché magari pensano subito che vuoi fare qualcosa (ride). Sì, è un tabù, ecco.

Khaoula, 10 dicembre 2012

La relazione con i padri a proposito della sessualità è ricca di sfumature. Il padre di solito viene escluso (e si esclude) dalle conversazioni intorno alla sessualità. Il corpo sessuato delle figlie é ridotto ad un silenzio quasi assoluto nella comunicazione tra padri e figlie ed è per molti un tabù, seppure figuri tra le principali preoccupazioni riguardo agli usi che le figlie ne possono fare. Le madri spesso fanno da intermediarie comunicando ai padri eventi come le mestruazioni. Se la figlia é praticante, se ne accorgono dal diverso comportamento che assume (una donna mestruata non può pregare o deve recuperare in un altro periodo i giorni del Ramadan in cui non può digiunare; lo stato di mestruata é infatti associato all'impurità). Né il padre ne ha mai parlato, né le figlie ne hanno mai fatto discorso direttamente con il

padre e questa è vista come una forma di rispetto reciproco, una distanza giustificata non solo dalla gerarchia delle generazioni, ma anche dalla segregazione sessuale (Siebert 1991; Lacoste-Dujardin 1992). Agli occhi dei padri la sessualità delle figlie può essere nominata solo dalle donne e le figlie contribuiscono a riprodurre attraverso la relazione che instaurano con loro tale carattere sessuato della comunicazione a proposito del capitale sociale e culturale sulla sessualità tra una generazione e l'altra. Tale distanza si traduce anche in determinati modi di atteggiare il corpo davanti al padre. Kenza, figlia di Aisha, pur essendo già sposata, non riesce ad abbracciare il marito di fronte al padre: ogni possibile rimando al suo corpo sessuato davanti al padre viene vissuto con imbarazzo e disagio.

Nel contempo i padri possono dimostrarsi vicini anche se distaccati rispetto all'orizzonte sessuale delle figlie, a cui capita di trasmettere un'affettività timida, un po' maldestra, a volte tacitata. Rima, che è nata in Sicilia e che per alcuni anni ha vissuto con la madre, Rachida, e la sorella maggiore lontano dal padre trasferitosi per lavoro al Nord, ha un rapporto tenero e scherzoso con lui: il padre di Rima appare distante ma nel contempo presente rispetto all'orizzonte affettivo della figlia, anche se la sessualità non è sempre dicibile tra loro.

Mio papà è un coccolone e tutto quanto, però nelle cose da donne, mio papà è timidissimo, quindi cioè.. Ci possiamo anche scherzare su, papà è stra alla mano. Tipo una volta gli telefono al lavoro e gli dico: "Allora me l'hai trovato un marito?". E mi fa: "Ah, bon non so, ne vuoi uno con la fabbrica, sei sicura?". "No, uno sceicco, papà, ti prego". E lui: "Boh ma qua in fabbrica non ne trovo, spetta un attimo" (ride). Quindi io e mio papà scherziamo però.. Comunque c'è un limite, cioè mi vergogno, penso anche che altre le mie amiche italiane si vergognerebbero a dire a loro papà "Mi sono venute" o robe del genere (ride).

Rima, 5 febbraio 2013

In qualche racconto, come quello di Laila, figlia di Amina, che prima del ricongiungimento ha trascorso qualche anno in Marocco insieme alla madre e lontana dal padre, la figura del padre viene abbozzata come mite, presente nella vita della figlia, ma separata da un punto di vista comunicativo dalla vita che la figlia conduce al di fuori della famiglia. Così la figlia trova maggiore corrispondenza nel dialogo con la madre relativamente alle questioni attinenti agli aspetti affettivi e sessuali.

Mio papà è un po' diverso, anche perchè col periodo che io ero qui e che lui era ancora in Marocco secondo me è stato il periodo che ci ha distaccato, nel senso che lui adesso.. Cioè sì per carità ci vogliamo bene, ci parliamo e tutto però non è che vado a confidarmi da lui, cioè non è che vado a dirgli: "Guarda che mi è successo.." (...) siamo attaccati però in un altro senso, in un modo molto diverso che da mia mamma (...) Sì, un po' più di comunicazione, forse questo. Invece mio papà non tantissimo. Cioè tipo quando ci sediamo, non so, a mangiare tutti insieme, allora parliamo, se no, non è che lo cerco, lui mi cerca, siamo molto.. lui sulle sue, io sulle mie, cioè..

Laila, 5 ottobre 2013

Le conoscenze attorno alla sessualità, in particolare in termini di salute sessuale e riproduttiva, sembrano acquistare una loro dicibilità nella relazione tra madre e figlia e con altre donne della rete familiare e si intravede una certa apertura a temi come il desiderio, il piacere, il

sentimento amoroso. Tali conoscenze fanno parte di un capitale culturale e sociale che viene trasmesso sempre più esplicitamente da una generazione all'altra ma che sembra ancora passare sotto silenzio nella relazione con i padri, che, nonostante la maggiore vicinanza, sembrano ancora esclusi da una comunicazione diretta con le figlie attorno a pratiche e significati che ruotano attorno alla sessualità.

4.2 La socializzazione ai modelli di genere e sessuali al di fuori del contesto familiare.

Per molte ragazze il corpo sessuato acquista una sua dicibilità a scuola nelle ore di educazione sessuale e di scienze naturali, proprio perché è filtrato da un sapere scientifico, che risulta dunque impersonale e per questo nominabile. Tali lezioni offrono alle ragazze anche alcune informazioni relative ai metodi contraccettivi ed alle malattie sessualmente trasmissibili, che altrimenti sarebbero difficilmente accessibili a casa. Kawtar, che a casa ha ricevuto dalla madre, Aisha, solo alcune prescrizioni relative alla sessualità ma senza alcuna spiegazione, trova a scuola nelle ore di lezione una risposta ai dubbi che le vengono a proposito delle affermazioni della madre. Di conseguenza, Kawtar rimette in discussione norme e valori trasmessi dalla madre e attraverso vari mezzi di ricomposizione li riformula attraverso quanto apprende a scuola.

Io dai discorsi con mia mamma.. Era per dire, stai lontana dai ragazzi perché potrebbe esserci casino, allora da lì ho detto, ok, non frequento più i ragazzi, meglio non parlare.. Comunque avevo anche dei ragazzi in classe con me alle medie e avevo anche un bel rapporto con loro, c'era anche contatto fisico, cioè venivano, ci abbracciavamo (...) Io comunque tendo sempre ad allontanarmi perché c'è sempre quel pensiero fisso in mente della mamma.. Ma perché? Mi hai rovinato la vita. Niente, poi sono entrata alle superiori. Prima superiore non avevamo ancora fatto biologia, studiare il corpo umano, per bene.. Cioè lo avevamo fatto alle medie però non è una cosa che.. Non davo tanta importanza alle scienze alle medie. Però l'ho capito bene, dalla seconda superiore in poi. Infatti, dalla seconda superiore in poi ho cominciato a uscire con i ragazzi. Dico: "Ragazzi venite a me" (ride).

Kawtar, 22 febbraio 2012

Le conoscenze acquisite a scuola, soprattutto riguardo ai metodi anticoncezionali ed alla salute sessuale e riproduttiva, si possono aggiungere a quelle già acquisite in consultorio o in uno studio ginecologico, ad esempio per chi lo frequenta regolarmente come Zainab. Tuttavia la maggior parte delle ragazze inizia a frequentare centri dedicati alla salute sessuale e riproduttiva delle donne solamente a ridosso di una vita sessuale attiva, ad esempio poco prima del matrimonio oppure quando iniziano ad avere i primi rapporti completi.

Oltre alla scuola, ci sono anche altre istituzioni che si preoccupano di trasmettere norme e valori attorno alla sessualità alle ragazze, come organizzazioni di carattere politico o religioso. Rima, figlia di Rachida, che ha partecipato per un certo periodo alle attività di un partito politico, si è trovata spesso nella situazione di doversi confrontare con gli altri membri a

proposito di alcune pratiche relative all'uso del suo corpo, come quella del velo. I significati che il gruppo politico attribuiva alle sue scelte - che si richiamavano ad un femminismo "occidentale" - non corrispondevano a quelli di Rima che anzi riconosceva nelle sue motivazioni alcuni elementi di stampo razzista. Il gruppo di lavoro sul tema del matrimonio che si è riunito in occasione del convegno nazionale dei Giovani Musulmani d'Italia ha suscitato una molteplicità di discorsi sulla sessualità tra organizzatori e partecipanti, anche se restringendoli ad un insieme di regole e raccomandazioni, permessi e divieti, senza lasciare molto spazio all'espressione dei vissuti dei partecipanti al gruppo di lavoro.

I gruppi di lavoro che sono stati organizzati al convegno sono riservati ai giovani che hanno meno di 25 anni e che qui trovano uno spazio per poter parlare tra di loro di alcuni temi, come il volontariato, l'immigrazione, la distinzione tra lecito ed illecito nella religione ed anche il matrimonio. Decido di partecipare a quest'ultimo, che è anche molto affollato. Suppongo che il tema susciti molta curiosità tra le ragazze ed i ragazzi presenti, anche perché sono piuttosto giovani: non penso che siano interessati a porre domande sul matrimonio e la vita di coppia ma piuttosto a saperne di più su cosa sia lecito e illecito dire, pensare, fare prima di sposarsi. Scherzano maliziosamente tra di loro, ridono, ma sono separati: i ragazzi da un lato, le ragazze dall'altro. Condurrà il dibattito un giovane ragazzo, interrotto a volte da alcune precisazioni da parte della moglie e di un'altra giovane ragazza, di origine italiana e convertita all'Islam, sposata.

[...]

Alcuni ragazzi ma anche alcune ragazze (in particolare due, che sono vestite con jeans molto stretti e maglie che segnano il corpo e che portano un cappello di lana alla moda per raccogliere i capelli) chiedono come devono comportarsi quando incontrano un ragazzo per cui provano attrazione. La risposta da parte del giovane adulto sarà molto didascalica. Se un ragazzo è interessato ad una ragazza deve andare immediatamente a dichiarare le sue intenzioni al padre della ragazza. Intanto può informarsi sulla ragazza e soprattutto sulla sua famiglia e mandare un intermediario che chiederà la mano di lei al padre della ragazza, dimostrando in questo modo le sue buone intenzioni (nia: intenzione giusta, seria, pura). La ragazza, invece, deve trovare un'intermediaria/o che comunichi il suo interesse per un ragazzo, perché a lei non è concesso avere nessun contatto diretto né con lui né con la sua famiglia, altrimenti perderebbe di valore. Alcuni ragazzi ma anche alcune ragazze intervengono dicendo che ormai non si fa più così e che ora quando si è interessati a qualcuna/o ci si mette in contatto via Facebook o con il telefono, senza chiedere il permesso a nessuno. Una ragazza chiede se sia lecito usare i social network o il telefono per conoscere qualcuno. Il ragazzo si trova un po' in difficoltà di fronte a questa domanda e dà una risposta molto sbrigativa sul ruolo negativo dei social network e delle nuove tecnologie in rapporto alle relazioni con l'altro sesso.

Ci sono, risponde il ragazzo, dei limiti da rispettare nella fase della conoscenza (distinta da quella del fidanzamento). Ad esempio, non ci si può abbracciare e baciare, ci si deve incontrare sempre in presenza di qualcuno (anche quando ci si sente al telefono ci dovrebbe essere qualcuno a fianco). Ci sono dei limiti che riguardano la distanza fisica e gli sguardi con tutti coloro che non fanno parte della propria famiglia.

L'amore viene dopo, prima c'è una sensazione, c'è qualcosa che però non è amore. Il fidanzamento deve essere molto breve (suggerisce al massimo sei mesi): corrisponde al periodo in cui ci si conosce. È preferibile sposarsi non molto tempo dopo il fidanzamento per evitare che si commetta un errore (ovvero che la ragazza resti incinta). Ci si sposa infatti anche per questo. L'ideale sarebbe di sposarsi appena possibile (tenute in considerazione le condizioni economiche, sociali, etc.).

I ragazzi e le ragazze lo ascoltano ma spesso sorridono. Ho l'impressione che le loro pratiche sessuali non aderiscono esattamente alle regole ed alle raccomandazioni religiose che i tre giovani adulti hanno appena cercato di descrivere.

Diario etnografico, 30-31 gennaio 2013, Lignano Sabbiadoro (Udine)

La sessualità si può mostrare in rilievo anche in certe relazioni personali, ad esempio con le coetanee, come compagne di scuola, amiche, ma in alcuni casi anche con i ragazzi, come nel caso di Hajar. Hajar, figlia di Hind, frequenta una classe dove è l'unica ragazza. I suoi compagni di classe si confidano spesso con lei riguardo alle esperienze sessuali nella loro vita quotidiana. L'iniziazione alla sessualità avviene per lei anche attraverso questi rapporti personali: se regole di tatto e di discrezione filtrano le parole tra Fatima e sua madre o impongono il silenzio tra lei e suo padre, nominare il sesso diventa meno difficile e costoso a scuola.

E per esempio sulle ragazze che cosa ti raccontano di più di solito?

Eh, come passano il tempo insieme, che tipo di regali può farle perché non fa altro che fare dei regali. Un po' di tutto, anche quello che fanno, quindi sì mi raccontano..

Anche quello che fanno insieme?

Sì, anche se tipo sono stati insieme la notte precedente vengono a raccontarmelo.

E ti imbarazza questa cosa oppure..

No (ride), perché ormai ci sono abituata.

Ma fin nei dettagli ti raccontano tutto?

No, fin nei dettagli no perché io dico ad un certo punto: "Qui arriva una fattura". Quindi sì tanto, anche se mi racconta, a me non interessa molto, non è che mi cambia la vita saperlo o no, quindi sì mi racconta solo se succede qualcosa di grave, allora me lo racconta. O tipo quando siamo preoccupati che a una non arrivano le sue cose, vengono subito a chiederlo a me.

[...]

Oppure c'è un altro mio compagno che mi dice.. Quando mi racconta un po' della sua ragazza e poi mi fa: "Eh, lo vorresti anche tu? Pensa se tu fossi con me?". E comincia a fare dei pensieri un po' osceni (ride). Io mi metto a ridere e gli dico: "Sì, sogna sogna".

Hajar, 26 giugno 2012

A scuola ma anche in altre occasioni di socialità esterne alla famiglia le ragazze possono fare esperienza di come le relazioni di potere si inscrivano sui loro corpi sotto forma di schemi di percezione e di valutazione che dipendono dalla posizione occupata nello spazio sociale (Bourdieu 1998) e di come tali rapporti di potere possano influenzare la loro vita sessuale. Oumayma, figlia di Lubna, afferma di non vergognarsi delle sue origini marocchine e neppure della classe sociale a cui appartiene: il padre prima gestiva una kebaberia e ora fa il corriere e la madre lavora saltuariamente come mediatrice ma ha fatto anche la lavapiatti e ogni tanto fa qualche lavoro in nero nell'ambito delle pulizie e dell'assistenza. Ma quando inizia ad uscire con una sua amica che frequenta una scuola "bene" della città in cui vive si rende conto che il suo corpo non è attraente per i ragazzi che la circondano. Oumayma decide allora di farsi passare per francese e di raccontare solamente che la madre lavora al comune, strategia che le permetterà di attirare l'attenzione e finalmente di piacere, così da avere accesso alle sue prime esperienze sessuali. In questo modo ridefinisce il suo

posizionamento nella trama di rapporti di forza in cui è imbricata per avere accesso al massimo vantaggio possibile e non rimanere ai margini.

Questi ragazzi con cui uscivo, dicevo che ero un po' francese, pensavano che fossi italiana, del sud, non hanno mai chiesto, e niente, ci facevamo e basta, eravamo tranquilli. Poi dopo un ragazzo ha scoperto che ero marocchina. Mi ha detto: "Ah, davvero?". Cioè tipo è rimasto..

Come l'ha scoperto?

Tipo tramite un amico, tipo quelli che la Sara.. perchè c'era uno che andava a scuola con me alle medie che andava al Tito Livio e uno che andava a scuola con la Sara gli ha detto: "Ah, ma sei uscito con la Oumayma? Ma quella lì? Comunque penso che sia marocchina". E appena sentivano marocchina, dicevano: "Madonna, con chi vado? Con i singari?" Tipo dicevano così. Sai com'è, un po' di razzismo, queste cose qua.

Oumayma, 23 luglio 2013

Le conoscenze relative alla sessualità da parte delle ragazze non riguardano solo l'Italia ma anche il Marocco. E questo avviene sia in maniera diretta quando si recano in vacanza nel paese o per alcuni periodi di permanenza più lunghi - che ad esempio sono frequenti alla fine del percorso scolastico superiore - , ma anche attraverso gli scambi continui di contatti, opinioni ed informazioni che mantengono con familiari e coetanee in Marocco.

Hajar mi racconta quello di cui viene a conoscenza quando si reca in Marocco in vacanza, ma anche attraverso le confidenze che scambia via Internet con la cugina, Kawtar. Dalle sue parole ma anche da quelle raccolte durante le conversazioni fatte con lei, sua cugina e la zia durante la mia permanenza in Marocco emerge l'immagine di un paese dove l'accesso alla sessualità prematrimoniale, nelle sue diverse forme, incluso il rapporto completo², è sempre più diffuso, così come documentano alcune ricerche più o meno recenti (Guessous 1991, 2001; Obermayer 2000; Dialmy 2010), alcuni rapporti internazionali ma anche la stampa attraverso alcuni sondaggi locali (Terrab et al. 2009). Alcuni cambiamenti socio-economici hanno influito sul posticipo dell'età del matrimonio³ (Bourquia 2005; El Harras 2006;

² I rapporti sessuali che non rientrano in un legame matrimoniale non solo sono condannati dall'Islam ma in Marocco sono anche punibili penalmente in base all'articolo 490 del Codice Penale che condanna a una pena che va da un mese fino ad un anno di reclusione ogni relazione sessuale tra due persone adulte al di fuori di una relazione matrimoniale. Le associazioni che chiedono di cambiare l'art.490 del Codice Penale (anche se applicato raramente) vengono accusate di incoraggiamento alla prostituzione ed all'incesto, di incitamento alla liberalizzazione delle relazioni sessuali negli spazi pubblici, di attentato al pudore. Nonostante tale prescrizione legislativa, che rispecchia quella religiosa e sociale, i rapporti prematrimoniali completi sembrano essere piuttosto diffusi, in particolare nelle zone urbane. Allo stesso tempo, la verginità continua ad avere un significato rilevante, tanto che si sono diffuse, soprattutto tra le classi socio-economiche più abbienti, pratiche come la ricostruzione dell'imene. Gli studi sul tema sono ancora pochi, non molto recenti e spesso limitati alle zone urbane. Ricordiamo Mernissi 1975, 1982; Guessous 1991; Dialmy 2010. Il tema rimane un tabù nel discorso pubblico, nonostante alcuni settimanali, tuttavia destinati ad un pubblico francofono, per cui ristretto e appartenente ad una classe medio-alta, negli ultimi anni abbiano sollevato il tema (Mdidech 2007; Lamlili 2007).

³ Stando alle statistiche ufficiali - anche se le più recenti risalgono al 1994 - il 35,1% delle ragazze che hanno tra i 25 ed i 29 anni sono ancora nubili ed il divario tra zone urbane e rurali non risulta così marcato (Bourquia 2005). Tuttavia, stando alle statistiche del Ministero della Giustizia, pur essendo stata fissata a 18 l'età minima per potersi sposare, resta ancora alto il numero di minorenni, tra i 14 ed i 17 anni, che si è sposato - su un totale di 30.312 domande presentate nel 2009 per ottenere l'autorizzazione giudiziaria, di cui la maggior parte da parte di ragazze, l'88, 81% sono state accettate (CEDEF 2008). A presentare domanda per l'autorizzazione sono di solito ragazze

Obermayer 2000), come la crescente scolarizzazione delle ragazze (CEDEF 2008)⁴ ed il loro ingresso nel mercato del lavoro, ma anche la crisi economica e sociale nel paese che ha portato ad una crescente disoccupazione giovanile, soprattutto in alcune regioni (Bourquia 2005). Inoltre un maggior accesso ai mass media, in particolare alla tv satellitare ed alla radio, nonché alle nuove tecnologie, come la telefonia mobile e Internet con i diversi social network (Davis et al. 1993, 1995; Mernissi; Carey 2010), hanno facilitato il diffondersi di alcuni cambiamenti nell'approccio alla sessualità tra le giovani generazioni - certamente differenziati in base alle diverse zone di provenienza, classe, genere, appartenenze linguistico-culturali ed altri fattori di differenziazione (Davis et al. 1993, 1995; Obermeyer 2000; Beaumont et al. 2010). Ricorre spesso nelle narrazioni delle figlie il riferimento ad amiche e conoscenti che hanno avuto rapporti completi, tra cui alcuni si sono anche conclusi con una gravidanza indesiderata.

Secondo te com'è cambiato il Marocco in questi anni per le ragazze?

[...] non c'è più quel rispetto che c'era prima tra i giovani, soprattutto i giovani e ragazzi e ragazze che lo fanno davanti a tutti..

Che cosa?

Tipo nelle scuole è diventata una cosa normalissima avere un rapporto sessuale tra due nel cortile della scuola davanti a tutti.

Chi ti ha raccontato questo?

Questo me l'ha raccontato mia cugina che adesso ha appena finito le superiori, quest'anno. E mi ha detto che nella scuola in cui andava.. Dovrebbe essere la più seria e invece ci sono ragazze con lei che sono incinta, che vanno a scuola incinta, gente che ha rapporti in cortile dietro gli alberi, ha detto che non c'è più quel rispetto, cioè non puoi guardare da qualche parte se non c'è qualcuno che fa qualcosa del genere.

Hajar, 26 giugno 2012

Però tipo Moona, quella che ti dicevo, infatti volevo raccontarti.. Lei aveva fatto tatata, era tranquilla tipo. E siccome là non hanno.. cioè costa un po' il profilattico, tutte queste cose qua. Un giorno tipo era Ramadan, di due anni, stava pulendo le.. cioè non le arrivavano più le cose da due tre mesi, lei tipo si è preoccupata, non poteva andare dal dottore e pagare, sai com'è, ti tirano i sassi alcune persone, tipo quelli religiosi. E tipo stava pulendo, è scivolata dalle scale, si è rialzata, e ha perso qualcosa (...) È andata dal dottore, ha detto: "Che cos'è?". Ha detto che era un bambino, era incinta sta qua e l'ha perso così. Le ho detto: "Per fortuna che l'hai perso perché volevo vederti a stare incinta, guarda che ti dicono vai fuori di casa, non ti riconosco più". Perché non è come qua che dicono: "Va bè abortiamo", insomma in qualche maniera

che provengono da zone rurali ma anche dalle città e di solito appartengono a famiglie con condizioni socio-economiche basse.

⁴ Stando alle cifre ufficiali, in seguito alla riforma del sistema educativo, il tasso di scolarizzazione delle bambine nella scuola primaria (6-11 anni) è passato dal 74,2% nel 1999-2000 al 91,6% nel 2006-2007. Tuttavia, si continua a riscontrare un divario piuttosto marcato tra la zona rurale e quella urbana: ad esempio, sulla base dei dati del Ministero dell'Educazione Nazionale, il tasso di scolarizzazione delle ragazze nella scuola secondaria è dell'88,2% in area urbana, mentre raggiunge solo il 43,5% nelle zone rurali. Inoltre, stando alle cifre ufficiali, nel paese più di 10 milioni di persone, tra cui 7 milioni di donne, sono analfabete, con dei tassi più alti in campagna che in città (CEDEF 2008).

riusciamo a sistemare, lì sei proprio.. ⁵Tu sei una scioà, vuol dire una puttana⁶. E lì è brutto perché non ti trovi il marito, poi c'è questa legge qua che devi portare il certificato del dottore che sei vergine. Quindi la mia amica non so cosa farà. O si sposerà quel tipo lì che l'ha messa incinta.

Oumayma, 23 luglio 2013

Moona mentre racconta il caso della sua amica rimasta incinta fuori dal matrimonio ci aiuta a ricostruire alcuni aspetti del quadro socio-politico del Marocco e ne mette in evidenza le contraddizioni ed i vincoli religiosi, sociali e giuridici a cui la sessualità è sottoposta.

4.3 Corpi in vista. Strategie di conservazione dell'ordine simbolico e punti di resistenza.

La presenza di regole volte a disciplinare il comportamento sessuale delle ragazze nonché la consapevolezza delle possibili sanzioni sociali nel caso in cui le norme vengano eluse porta le ragazze a prestare particolare attenzione allo sguardo altrui, dandogli peso e significati diversi. Molte hanno i genitori, soprattutto le madri, dalla loro parte, soprattutto se il rapporto di fiducia è profondo. Come capita a Soukayna che viene sorpresa dal cugino a parlare con i ragazzi quando è in vacanza in Marocco: la madre, avvertita telefonicamente dallo zio, invita entrambi a lasciar stare la figlia. Soukayna viene costruita agli occhi dello zio e del cugino come una "ragazza facile" sia per la sua condotta sessuale "anormale" e che dunque spaventa perché può sovvertire l'ordine morale esistente sia per il fatto di essere "figlia di migranti", etichetta che porta con sé una serie di connotati relativi al comportamento sessuale, soprattutto in termini negativi (Sayad 1979). Ma la madre non sembra farsi influenzare da pettegolezzi o informazioni malevoli.

Mi ricordo un anno sono andata a trovare mio zio, avevo 15 anni e io.. Per me parlare con un ragazzo è tanto tanto tanto parlare con una ragazza, cioè invece lì non si faceva.. Allora mio cugino si è messo a piangere perché lo prendevano in giro, che io ero così, che io ero colà. Allora mio zio ha chiamato mia mamma e le ha detto di dirmi di non fare certe cose. Mia mamma gli ha detto: "Scolta, digli che torni a casa perché lì non capiscono niente". Cioè non ha dato la colpa a me, ha detto che quello è un ambiente un po' retrogrado e basta. Sì, comunque.. Quello che faccio io, il mio modo di vivere.. Non è vissuto bene dagli altri, però l'opinione degli

⁵ In Marocco l'aborto è considerato un crimine contro l'ordine delle famiglie e la moralità pubblica ed è permesso solo nel caso in cui sia a rischio la salute della madre, previo consenso del marito. Se manca il consenso, è sufficiente il consenso del medico capo della prefettura e in caso d'urgenza è sufficiente che venga informato. In base all'articolo 449 del Codice penale chi pratica l'aborto rischia una pena di imprigionamento da uno a cinque anni ed un'ammenda monetaria. In base all'articolo 454 sempre del Codice penale la donna che ha praticato un aborto rischia da sei mesi a due anni di carcere. Al momento non esistono statistiche ufficiali sul numero di donne che ricorrono all'aborto in Marocco. Stando ai dati raccolti dall'Associazione Marocchina per la lotta contro l'aborto clandestino (AMLAC), ogni giorno in Marocco circa 600 donne ricorrono all'aborto medicalizzato, altre 200 a quello non medicalizzato. (Conversazione tenuta con il prof. Chafik Chraïbi, presidente dell'AMLAC, il 14 settembre 2012 a Rabat).

⁶ In realtà la parola "hchouma" significa "vergogna, pudore" (Lacoste-Dujardin 1996), mentre il termine per indicare la prostituta è "qahba".

altri non è mai stata un problema nè per me nè per i miei. E quando i tuoi.. Perchè poi alla fine quello che dicono.. Che se le dica o non se le dica, quello che conta per te è quello che pensano i tuoi. (...) Ai miei vanno a dire che io son così, che io son colà, che non si fa. Però nel momento in cui per i tuoi non è un problema, non è neanche per te. Se mia mamma mi avesse detto: "Guarda che non si fa così, perchè poi la gente parla male e mi fa imbarazzare". Lì ti tiri indietro e cerchi di comportarti diversamente. Ma se tua mamma non ti dice niente.. È solo l'opinione di tua mamma che pesa, non è quella degli altri. E quella degli altri pesa nel momento in cui viene filtrata da lei. Per me non è la verità, per me è così. Se mia mamma si sente in imbarazzo per una situazione che ho fatto io, mi dispiace. Se non è un problema, chi se ne frega degli altri.

Soukayna, 2 giugno 2012

In altri casi, soprattutto per le madri divorziate, è più difficile resistere al potere delle male parole. Karima, madre di Zainab, deve fare i conti con il fatto di essere una donna divorziata in un paese straniero, unica responsabile del corretto comportamento sessuale della figlia che, se giudicato negativamente, può portare discredito su di lei (Khan 1996). Racconta sua figlia Zainab:

(..) mia madre aveva paura di cosa pensassero gli altri..

Chi erano gli altri per tua mamma?

Erano gli altri marocchini. Erano gli altri marocchini naturalmente. E comunque mia madre era una, è una signora divorziata, di cui nessuno conosce la storia, chissà come mai si è divorziata, che ha una figlia, non ha un figlio, ha una figlia e questa figlia gironzola. Cioè.. perché gironzola.. perché deve starsene in piazza seduta con le altre amiche. Magari la mia amica fuma allora anche lei fuma. E lei aveva tanta paura di questo. Tuttora ha un po'. Mia madre è intimorita da queste cose tanto che io delle volte le dico "Ma ti fai del male per accontentare il pensiero di una persona" e allo stesso tempo aveva paura che io prendessi delle pieghe, delle condotte non corrette proprio perché i miei zii, prima che io partissi, l'avevano messa in guardia e penso anche per questo che lei mi abbia tanto spinto a studiare, a realizzarmi professionalmente.

Zainab, 27 aprile 2011

Zainab, che ha avuto durante l'adolescenza un rapporto a volte conflittuale con la madre – le è capitato di essere seguita in discoteca a sua insaputa, di rimanere chiusa a chiave fuori casa per alcuni ritardi nei rientri - , ora capisce che il controllo che sua madre esercitava su di lei era volto a mettere a tacere eventuali pettegolezzi sul suo conto, soprattutto da parte delle altre persone di origine marocchina ma anche più in generale araba e musulmana, che si sarebbero potuti diffondere tra l'Italia ed il Marocco. Tali maldicenze avrebbero messo a repentaglio prima di tutto la sua reputazione nel ruolo di madre, ma più in generale il suo progetto di vita che l'aveva portata a lasciare il marito ed il Marocco prima ancora di essere divorziata ufficialmente e ad intraprendere un percorso di migrazione da sola. Zainab è consapevole delle differenze di vedute che intercorrono tra lei e la madre riguardo alla desiderabilità sociale del suo comportamento sessuale e sa anche che è la rete di relazioni in cui la madre è imbricata che la rende più vincolata e meno libera rispetto a lei. Tale consapevolezza la avvicina alla madre e le permette di aprirsi ad un rapporto di comprensione

– anche se questo non comporta necessariamente condivisione di vedute né la induce a conformarsi alle aspettative sociali a cui la madre aderisce.

In alcuni casi la figura del padre si contraddistingue per le sue restrizioni, i suoi divieti. È il padre che tendenzialmente si frappone tra la figlia ed il mondo sociale (Brouwer 1992; Lacoste-Dujardin 1992; Elliot 2008). Il controllo che esercita è finalizzato a monitorare situazioni di promiscuità tra lei e gli uomini con cui non ha alcun tipo di legame di sangue così da ridurre al minimo qualunque tipo di contatto visivo, orale e verbale tra di loro (Torab 1996). Soumaya è cresciuta in Marocco a Skirat fino all'età di 6 anni, insieme alla madre ed ai due fratelli fino a quando il padre è riuscito a ricongiungerli in Italia. Il padre appare ai suoi occhi una persona rigida ma nel contempo lo considera affettuoso, protettivo in questa sua durezza, a cui spesso si frappone, anche se con difficoltà, la madre. È alla madre infatti che il padre di Soumaya riconosce il principale ruolo educativo nei confronti dei figli ed è lei che è considerata responsabile di ogni loro possibile comportamento sbagliato. Per suo padre il corpo di sua figlia è “un corpo da curare, da proteggere, da educare, da preservare da tutti i pericoli e da tutti i contatti, da isolare dagli altri perché conservi il suo valore differenziale” (Foucault 1976 p. 110).

C'è stata una piccola cosa che è successa tempo fa. Nel senso alle elementari, con la storia del diario di Anna Frank. Allora, c'era il diario di Anna Frank, alle elementari avevamo studiato questa storia. E abbiamo studiato il fatto di come Anna Frank avesse preso questa idea di prendersi questo diario e scriversi ogni giorno la sua giornata, i suoi problemi e le sue idee, insomma. E quindi la maestra ci aveva detto: "Quindi sarebbe bello che anche voi bambini faceste una cosa del genere perché è utile, serve". (...) E io l'avevo fatto quella sera e quella sera, avevo finito i compiti in ritardo e avevo messo quel quaderno lì sul tavolo, invece di nascondere (ride) l'avevo messo lì. Si era alzato papà e la prima cosa che aveva beccato era proprio quel quaderno. E in quel quaderno c'era questa storia, la storia l'ha letta tutta e lui, basta, s'è infuriato e alla fine si è messo ad urlarmi dietro, m'ha dato anche una sberla per dirti. E fa: "Ma è questa la scuola? La scuola vi insegna queste robe?". E niente, ha preso il quaderno, l'ha messo da parte e fa: "Ok, adesso, settimana prossima vado a parlare con la maestra e vedo che vi insegnano qua e là". Che poi la maestra, queste cose sono normalissime, però per papà è qualcosa di strano.

Ma che cosa avevi scritto che l'aveva talmente sconvolto?

Ma non avevo scritto niente, non era successo proprio niente di.. Io avevo scritto semplicemente che a me piaceva questo bambino. E avevo descritto la giornata. Che praticamente quell'anno c'era mio fratello piccolo che andava alla prima elementare e quindi ricordo che c'era questo.. c'è stato un bambino compagno di mio fratello che lo voleva picchiare, quindi lui scappava. E questo bambino che a me piaceva ha saputo la cosa, quindi voleva fare l'eroe, difendere il fratello della Soumaya e qua e là, quindi le bambine insomma si sono messe a descrivere un po' la scena e così eh.. E niente, quindi nel saper quello e quello che a me piace, a lui ha dato fastidio e si è messo un po' a dire su, insomma non mi ha parlato per un po' di giorni, insomma, c'è stato quel distacco tra me e lui. (...). A me ha dato fastidio la cosa perché va bè, sono una bambina, un bambino cosa può capire, cioè prendimi con le buone, non con le cattive, non stare a non parlarmi o a urlarmi dietro, qualcosa del genere, cerca di essere mio amico. E anche la mamma aveva avuto una reazione negativa, cioè non ha avuto una reazione positiva, cioè nel senso non mi è piaciuta nemmeno la sua posizione. Lei ha avuto quella posizione perché sapeva che poi lui dicesse le parole a lei: "Ed ecco la tua educazione". Insomma a me ha dato fastidio quel loro atteggiamento, cioè nel senso cioè cavoli, quando sono cresciuta un po' mi sono messa a riflettere sulla cosa, ho detto, comunque dovevano avere un po'.. comportamenti differenti da quello che hanno avuto con me in quel momento. Poi insomma c'è stata un po' di sfiducia da

parte loro, da quel periodo, etc. Ma un bambina cosa poteva capire?
Soumaya, 22 febbraio 2012

Alcuni padri mettono in atto dispositivi volti a guidare, sorvegliare, correggere la sessualità delle figlie (Foucault 1976). Khaoula, nata e cresciuta a Oujda fino all'età di 11 anni, a 17 anni chiede ai genitori di poter lavorare durante l'estate in una pizzeria della città in cui vive. Il padre non è molto d'accordo ma, anche grazie all'interessamento della madre, Khaoula riesce a convincerlo e ad ottenere il suo permesso. Sarà accompagnata tutti i giorni al lavoro dal padre, sia per questioni logistiche - Khaoula non ha ancora la patente e vive lontana dal luogo di lavoro - ma anche per evitare che la figlia comprometta la reputazione dei genitori di fronte a chi potrebbe vederla da sola in uno spazio così promiscuo come quello di una pizzeria. Agli occhi del padre il corpo della figlia è continuamente esposto ai rischi ed ai pericoli di una socialità promiscua e, per quanto possibile si preoccupa di controllarla.

Ho fatto la cameriera a P. vicinissimo a casa. Mio papà non voleva, però lo ha convinto mia mamma, perché voleva che avessi un'esperienza di lavoro prima del diploma, così sono..

Tuo papà non voleva perché.. Quando lavoravi? Di giorno?

Sì, infatti, anche di sera.

Che cos'era?

No, tipo un ristorante, pizzeria, al centro di P. E ho fatto l'estate là, sì lavoravo, ho fatto la mia prima esperienza di lavoro, la prima esperienza di lavoro.. Ma non ero in regola.

Quanti anni avevi?

17-18. Estate prima della maturità, dell'ultimo anno di scuola. Quindi mi sono fatta un po' di soldi, che volevo fare la patente, volevo fare un po' di cose (...)

E riuscivi a muoverti..

Infatti mi portava mio papà. Mi portava e mi riportava.

E lui non voleva perché..

Perché comunque anche adesso mia mamma non vorrebbe che facessi la cameriera, anche ora. Quindi dopo lì, anche io ti dico la ristorazione.. Forse più che altro la ristorazione non piaceva a loro.

Ma il fatto di essere in mezzo a..

Ecco, forse anche ai più, diciamo, un lavoro diciamo abbastanza che in cui.. Non so come spiegarlo.. Sì che comunque mio papà diceva che ero vista da tutti, è un po'.. Magari ti danno fastidio, un po'.. Che fai la cameriera, un po' ti danno fastidio, un po' cercano di.. Non è diciamo un lavoro protetto, puoi avere contatti con chiunque perché venivano a mangiare.. Perché comunque aveva anche la terrazza fuori in mezzo a P., in piazza. Mio papà è stato un po'.. Però dai..

Non era molto tranquillo?

Ecco, infatti dopo lì, anche io la ristorazione non mi è più piaciuta, perché è tanto.. È invasiva, diciamo, il rapporto con gli altri, io l'ho trovato così, è finito quell'anno e poi basta.

Khaoula, 10 dicembre 2012

A volte è anche il fratello, soprattutto se maggiore d'età, ad esercitare un potere volto a richiamare all'ordine ogni condotta sessuale della sorella che si allontani da norme e valori condivisi, soprattutto al fine di controllare l'esposizione della sorella ad una socialità mista,

extra-familiare ed ai suoi rischi di promiscuità (Sayad 1979; Saraceno 1988). Soumaya, che già deve fare i conti con un padre autoritario, ha anche un fratello di poco più grande che esercita su di lei “un potere che interroga, sorveglia, fa la posta, spia, fruga (...)” (Foucault 1976 p. 44). In particolare il fratello si preoccupa di ridurre le possibilità di contatto fisico, visivo e orale da parte della sorella con uomini con cui non ha alcun legame di sangue. Le capita ad esempio di essere ripresa con uno sguardo di disapprovazione dal fratello quando viene fermata in strada da un ragazzo che le chiede ad esempio delle informazioni. Quando partecipano insieme ad alcuni eventi organizzati da associazioni di carattere religioso, dove vige già una relativa segregazione delle donne e degli uomini, ogni suo movimento viene tenuto sotto controllo dal fratello. Ciò che spaventa suo fratello è il potenziale ignoto di cui è vettore un contatto o addirittura un rapporto d'amicizia con un ragazzo, ovvero non solo il potenziale di atti sessuali ma anche il carattere imprevedibile di una socialità quotidiana che comporti relazioni affettive al di fuori dei modelli normativi. Il fratello sembra preoccupato più della percezione pubblica a proposito della condotta della sorella che dai fatti stessi che la riguardano (Abu Odeh 1993). Di conseguenza i controlli da parte del fratello che filtrano la sessualità di Soumaya fanno leva su divieti e sanzioni che si servono del concetto di vergogna piuttosto che di quello di colpa individuale (Kandiyoti 1987) o di peccato. Secondo il fratello, se Soumaya trasgredisce il sistema di regole e raccomandazioni vigente rischia di compromettere il prestigio e la rispettabilità che l'opinione pubblica accorda alla sua famiglia, e dunque di renderla vulnerabile (Bourdieu 1972a). Agli occhi del fratello, così come lo è per il padre, la sessualità è ridotta a quella coniugale e ovviamente legittimamente riconosciuta, nonché eterosessuale. Ma anche in questo caso Soumaya interpreta l'atteggiamento di suo fratello come una forma di protezione e di dedizione affettiva nei suoi confronti: Soumaya è per suo fratello ciò che di più sacro la sua famiglia possiede. In questo senso, accetta il potere che, attraverso il controllo, viene esercitato sul suo corpo ma si tiene aperti alcuni margini di azione per aggirarlo quando lo ritiene opportuno (Basit 1997; Bourdieu 1998, 2003; Kozma 2004).

E ha magari degli atteggiamenti o dei comportamenti a volte che ti.. magari rispetto alle tue amicizie..

Beh ti dico lui non sopporta l'idea che io possa avere un'amicizia maschile, cioè lui è molto molto geloso su questo fatto. Per lui non esiste avere un amico maschio, se vuoi avere amiche, che siano femmine ma maschi no, quindi lui non sa che io ho amici maschi. O meglio, sì sa che li conosco etc. però non sa se io con questi ragazzi mi sento anche dopo o solamente nel momento in cui..

E come mai secondo te? Di che cosa ha paura?

Ha paura che poi mi mancassero di rispetto perché essendo lui maschio, sa la mentalità maschile qual è, quindi pensa che tutti possano atteggiarsi nello stesso modo nei miei confronti, quindi il fatto che sono amico all'inizio, poi posso provarci con te, magari poi succede qualcosa, e così nascono le storielle. Lui ha paura di questo. Quindi la stessa roba che come succede a lui come maschio che fa con le ragazze, lui ha paura che le stesse cose possano succedere a me,

quindi lui vuole proprio evitare il fatto che io possa avere un amico maschio per non esserci un legame con lui dopo, quindi la sua gelosia è del fatto che qualcuno mi possa mancare di rispetto, mi prendesse in giro e lui non vuole questo.

Ma lui che cosa intende per mancare di rispetto?

Mancare di rispetto nel senso ad esempio che uno possa prendere tanta confidenza con te, quindi una volta che prendi confidenza con qualcuno, tutto è permesso, tutto è lecito. E per lui non esiste questa cosa, sua sorella è sua sorella, nessuno la deve toccare. Cioè ti dico, è capitato tante volte che se qualcuno si fermasse solamente così per puro caso per chiedermi un'informazione, lo fulmina con lo sguardo, cioè non esiste che tu stia lì a parlare con quello là.. Di qualunque nazionalità, non ne fa differenza, cioè, è così, è un po' patetico però è così.

[...]

"Io non so cosa c'è realmente tra te e lui, però ti dico - avevo 21 anni, 22, non mi ricordo - tu hai 21 anni, quindi sei abbastanza grande e matura per capire quello giusto e quello sbagliato per te. Io ti dico solamente, se fai qualcosa, falla con la testa, ragionando con la testa e non hai bisogno che qualcuno ti dica quello che devi fare e quello che non devi fare. E se rovini te stessa, non rovini solamente te stessa, ma rovini in automatico anche la nostra reputazione". Quindi sta in gioco anche la reputazione della famiglia, quindi è in automatico che tu devi metterti un limite da sola, perchè poi se si rovina qualcosa, non rovini solamente la tua immagine, ma rovini anche la reputazione della famiglia che hai nella città.

Soumaya, 22 febbraio 2012

Il diverso atteggiamento dei fratelli nei confronti delle sorelle può dipendere anche dal trattamento differenziato riservato ai due da parte dei genitori o di chi, in loro assenza, se ne sta occupando temporaneamente. Ad esempio, se ad entrambi è riconosciuta la libertà di muoversi, tuttavia questa si traduce spesso in permessi differenziati (Elliot 2008), relativamente a quando, dove, con chi uscire. Ad esempio, se a Kawtar, figlia di Aisha, è richiesto di rientrare preferibilmente al calar del sole, suo fratello minore può uscire anche quando è buio e rientrare tardi. Se entrambi sono sollecitati ad avere un atteggiamento rispettoso, anche sessualmente, nei confronti dei possibili futuri partner, è spesso solo alle ragazze che si richiede di arrivare vergini al matrimonio, mentre i ragazzi sono piuttosto incitati a dare sfogo alle proprie pulsioni sessuali in rapporti che sono non solo ammessi e diffusi ma anche valorizzati (Lacoste-Dujardin 1992; Basit 1997; Obermeyer 2000; Le Espiritu 2003). In questo modo, vengono rafforzati gli ideali della donna rispettabile (vergine e fedele) e del vero uomo (sessualmente attivo e libero) fino al matrimonio (Baldassar 1999) e fratelli e sorelle tendono a riprodurli nella vita quotidiana.

In altri casi il rapporto tra fratello e sorella, soprattutto se questa è maggiore d'età, è molto più affettuoso e meno distaccato ed il controllo sul comportamento sessuale della sorella è allentato o del tutto assente. A volte fratello e sorella condividono uscite e alcune amicizie, soprattutto di ragazzi. Come avviene nel caso di Dounia, nata in Italia da genitori originari della città di Rabat, la cui relazione con il fratello di poco più piccolo è basata sull'affetto e la stima reciproche. O Soukayna e Mariam, entrambe nate nella città di Casablanca, che condividono con i fratelli, data anche la vicinanza d'età, amicizie e tempo libero.

Per esempio il rapporto tra fratelli. In certe famiglie vedo che i rapporti sono distaccati, soprattutto il rapporto tra maschio e femmina, ragazzo e ragazza. Vedo magari che non si dimostrano affetto, non si abbracciano mai.. al punto che sono arrivata al punto di chiedere ad una mia amica: "Ma vi siete mai abbracciati?". Cioè..

Tra fratelli ci si può abbracciare?

Sì, sì, tranquillamente. Solo che mi ha detto che è capitato raramente. Oppure diceva che non è mai capitato o è capitato una volta. E per me questa è una cosa stranissima, nel senso che mio fratello mi abbraccia tranquillamente, mi dice: "Mi ami? Mi vuoi bene?".

Quello di 19 anni?

Sì, sì.

E uscite anche insieme a volte?

Beh se dobbiamo andare da qualche parte, magari con la famiglia, così. È che non ci sono tante occasioni per uscire perché lui deve studiare, ha i suoi impegni, magari è difficile uscire insieme spesso, però..

Lui esce magari con i suoi amici?

Sì, sì. Insomma anche quando ho messo il velo, sapendo anche che lui ha tutti gli amici messi bene, tutti fighettini, così.. Gli ho detto: "Guarda se ti vergogni - perché facevamo la stessa scuola - a farti vedere con me, capisco insomma, non mi arrabbio con te". E lui mi ha guardato malissimo e mi ha detto: "Ma sei scema? Io non mi vergogno a venire con te". Nel senso che lui pur.. Mi è stato anche lui sempre vicino, magari qualcun'altro si sarebbe vergognato ad uscire con la propria sorella, magari dopo aver messo il velo.. Io ho conosciuto una mia amica, dopo aver messo il velo, ha un fratello poco più piccolo di lei e prende addirittura l'autobus prima per non farsi vedere con lei, quindi un po' si vergogna, del fatto che la sorella abbia messo il velo. Invece nel mio caso non è successo, ecco. Anzi, anche gli amici di mio fratello venivano sempre da me a salutarmi, a scherzare con me.. Diciamo che non è cambiato niente, ecco, dopo che l'ho indossato.

Dounia, 5 giugno 2012

E uscivi anche con tuo fratello?

Ma a volte sì. Comunque essendo vicini di età più o meno la gente che conosci è quella, quindi sì capitava, sì sì che magari si andasse fuori per lo spritz piuttosto che la serata o il compleanno di qualcuno. Allora si andava via insieme, sì, capitava. Ti dico orari nel limite, magari ecco non tornavo alle quattro di mattina se no mia mamma ghe veniva un infarto (ride). Però, sì, fai le due, fai insomma..

Soukayna, 2 giugno 2012

Io e mio fratello avevamo già quel legame come degli amici ma non tanto come fratello e sorella, no. Quindi anche in Marocco perché lui era con me in Marocco, quindi è cresciuto con me. E quindi avevamo quel legame lì di essere come amici cioè uscivamo anche io e lui, facevamo il giro lì in centro etc. E quindi è rimasto.. questa cosa è rimasta anche qui, cioè anche quando ci vedono in giro lì a Rovigo, non credono che siamo fratelli o sorelle, cioè che abbiamo un legame.. cioè uno è la sua amica, la sua fidanzata, qualcosa del genere.. quindi.. perché anche lui sembra più grande, anche se ha 19 anni ma è più alto.

Mariam, 7 febbraio 2012

A volte le soluzioni adottate per correggere un comportamento sessuale che devia dalla norma possono essere anche molto drastiche. All'età di 15 anni Sabah, figlia di Khadija, inizia ad uscire con alcuni ragazzi, di nascosto, anche se la madre, che a volte la segue, è al corrente

delle sue relazioni. La madre, che ha da poco lasciato il marito, vive con ansia e preoccupazione tale situazione, soprattutto perchè è una donna divorziata e dunque sola nel gestire l'educazione della figlia (Balsamo 1997). La paura del biasimo collettivo e della vergogna nel caso in cui la figlia si comporti male porta Khadija a decidere di adottare una soluzione radicale così da mettere a tacere fin da subito ogni pettegolezzo e calunnia sia sulla condotta della figlia che sul suo ruolo educativo. Khadija non sembra particolarmente preoccupata del fatto che la figlia stia intrecciando diverse relazioni affettive con ragazzi nè che, attraverso tali comportamenti, violi alcuni precetti religiosi: Khadija è piuttosto intimorita che tali relazioni sono sotto gli occhi di tutti e lo diventerebbero in maniera ancora più evidente nel caso in cui la figlia rimanesse incinta (Bauer 1985). "Tutti" per Khadija sono non solo i connazionali che risiedono vicino a lei in Italia ma include anche la complessa rete familiare che si dispiega tra Marocco e Italia. Di conseguenza, spinge la figlia a sposarsi con un uomo che le viene presentato dalla nonna e dalla zia in Marocco.

Quando dici la gente..

La famiglia, perché io ho qui tutta la mia famiglia paterna.. zii, cugini, di tutto.

Dalla parte del papà?

Del papà.. perché mia mamma e mio papà sono cugini. E allora c'ho tutta la mia famiglia qua. Quelli di mia mamma sono più che altro a T., T.. Qui è tutta concentrata della famiglia di mio papà. E perciò tutto quello che è qua, che mangi, bevi la mattina, cenano la famiglia che è in Marocco, sanno già tutto la sera. Anzi lo sanno con le cornici, sono tutte incorniciate le parole, qualcosa anche in più e viene spedita in Marocco. "Sai, quella, ha fatto, ha fatto". Perciò a me dava fastidio, non ero la ragazza che.. cioè, mi davano un'altra ragazza, cioè una cosa brutta.

Come ti descrivevano secondo te?

Che ero una poco di buono, che questo, che non valevo niente, che vado con questo, questo, che parlo.. (...) Oppure se uscivo con lui, non ho niente da fare, eh.. andiamo da qualche parte, andiamo a bere un caffè, andiamo. Lui può pensare chissà cosa però io vado perché dico, bon, vado a bere una cosa con questo ragazzo, è normale, non è che se vado a bere qualcosa con te, vuol dire che sto con te o ci sto.. cose così. E allora loro pensavano sempre così, io allora non ce la facevo più.

Sabah, 5 dicembre 2012

Aziza è nata a El Kelâa, nella regione di Marrakesh, in una famiglia contadina molto numerosa: è l'ultima di dieci figli, nata "per caso" 12 anni dopo il penultimo fratello. La madre, che oltre ad essere malata deve occuparsi del lavoro in campagna, affida Aziza ad una delle figlie. Scoprirà solo a 4 anni che "quella che credevi la tua nonna è la tua mamma, la tua mamma è la tua sorella. Insomma, strano (ride)". All'età di 11 anni raggiunge i fratelli in Italia. Il fratello maggiore ne assumerà la tutela legale e con essa anche quella morale. Da quel momento il fratello diventa responsabile della condotta sessuale della sorella non solo agli occhi dei familiari e dei connazionali che abitano nelle zone intorno al paese in provincia di Rovigo dove risiedono ma anche di fronte ai familiari che sono rimasti in Marocco. La sua reputazione come capofamiglia in quanto maggiore d'età dipende anche dal comportamento sessuale di Aziza, che di conseguenza viene inevitabilmente posto sotto stretta sorveglianza.

Tu prima parlavi di regole di tuo fratello quello più grande..

Che ha messo, sì.

Che regole?

A me regole sono quelle che chiunque potrebbe mettere. Portare il velo, non uscire a una certa ora, non avere compagnie false, non bere, non fumare, non ritardare a tornare a casa, non dormire fuori casa con chi non conosco io, se so dove sei ok, non uscire senza permesso, non puoi parlare con il ragazzo, non puoi frequentarli, non puoi uscire..

Quante regole!

Muori (ride).

Il mio telefono è stato sempre sotto controllo..

Cioè?

Cioè ogni tanto arriva, te lo tira dalla tasca e guarda le chiamate e i messaggi. Tutto. E lo tiene anche per un giorno, due giorni, quindi..

Chi era? Tuo fratello?

Mio fratello, sua moglie, mia sorella, mio cognato.. Tutti (ride).

Aziza, 20 gennaio 2013

Aziza conosce un ragazzo ad una festa in famiglia ed inizia ad intrecciare con lui di nascosto una relazione. Inizialmente si sentono al telefono, anche se messaggi e registri di telefonate vengono cancellati di volta in volta. Dopo qualche mese e vari inviti ad uscire da parte del ragazzo, decide di incontrarlo in segreto, pur consapevole dei rischi che corre.

Ho usato come scusa per uscire da casa che devo fare una ricerca e poi una pizza così al volo e poi sono andata all'autoscuola guida, perchè avevo paura che qualcuno mi vedesse insieme, andava a riferirlo a casa o che loro mi avessero seguito, che sono andati in cerca a scuola per vedere se sono veramente là, è stato proprio.. Li sentivo, ogni secondo uno sopra l'altro.

Tu che scusa avevi usato?

A scuola guida, quindi uscita in anticipo di un'ora che avrei voluto fare un po' di quiz in anticipo. E insomma.. Ha funzionato (ride). Non mi sono venuti a cercare (ride).

E quindi vi siete incontrati in pizzeria.

Sì.

Ah, avete mangiato insieme?

Avevo i bocconi uno sopra l'altro, perchè mangiavo in fretta, con la paura, neanche masticavo, tanto perchè.. Non vedevo l'ora di uscire perchè dicevo che chiunque apriva la porta, entrava: "Questo qua mi conosce". (ride). È stato proprio bruttissimo.

Aziza, 20 gennaio 2013

I vari tentativi di Aziza di tenere la famiglia all'oscuro di tale relazione falliscono e la madre in Marocco viene a sapere dai suoi familiari in Italia che Aziza sta frequentando un ragazzo che sarebbe anche disposto a chiederle la mano. Ma la madre si oppone all'idea e chiede alla nuora di informare la figlia a proposito della sua contrarietà. L'autorità morale che riconosce alla madre, nonché la paura delle ripercussioni ulteriormente restrittive sulla sua già limitata libertà sessuale la portano a chiudere ogni contatto.

Nel caso poi che le figlie trascorrono un periodo della propria adolescenza, prima di essere ricongiunte, o nei periodi che trascorrono in maniera intermittente, con la famiglia in Marocco, spesso il ruolo di controllo viene assunto dalla figura del nonno o dello zio, in particolare paterni, che si ritrova responsabile del comportamento delle nipoti.

E come mai secondo te tuo nonno non voleva tanto che uscissi?

Perché lui sa benissimo, tutta gente pensano che io sono da sola, allora iniziano.. Lui era preoccupato quello che diceva lui perché io gli ho chiesto: "Nonno, devi fidarti di me". Lui diceva: "Guarda, io mi fido di te però io ho una preoccupazione, una responsabilità.. Cioè, il tuo papà mi ha lasciato a me, non è che devo farti fare tutto quello che vuoi, hai capito? Cioè io ho paura che ti succede qualcosa, cosa devo dire al tuo papà?". Hai capito? Per quello. Anche per mio fratello sta un po' dietro di lui, per non uscire, per.. "Cosa fai? Anche per soldi, cosa vuoi?". Diciamo che forse lui pensa che va a comprare sigarette, qualcosa, hai capito? Lui anche se chiedi da lontano non è che.. "E Habiba dov'è? Dov'è che l'hai vista? Quale parte era? Cosa faceva, con chi era". Hai capito? Allora..

Habiba, 15 maggio 2012

Il controllo sui modi di relazionarsi con l'altro sesso da parte delle ragazze assume forme e dimensioni diverse rispetto alla generazione precedente anche perché l'amicizia tra ragazze e ragazzi è sempre più comune. La scuola, la vita universitaria, magari in un'altra città, l'associazionismo, le attività sportive, i primi "lavoretti" sempre di più aprono ad un mondo di rapporti sociali e di esperienze che creano la possibilità di intessere legami di amicizia anche con i ragazzi. La partecipazione alle feste di compleanno, le cene di classe, "fare filone" a scuola, i pomeriggi trascorsi in piazza, ma anche le uscite in discoteca, di pomeriggio e a volte la sera rappresentano tutte occasioni che favoriscono la promiscuità tra giovani di sesso diverso. Anche le gite o le vacanze al di fuori del contesto familiare portano ad una ridefinizione dell'autonomia relazionale delle ragazze. Tali modalità di rapporto per alcuni genitori o fratelli e sorelle sono tabù o per lo meno non praticate né praticabili così frequentemente. Kenza, sorella "come si deve" di Kawtar (Siebert 1991) insinuando la dubbia moralità delle situazioni in cui si potrebbe venire a trovare la sorella in gita fuori dal paese contribuisce in parte a distoglierla dal tentativo di convincere la madre a lasciarla partecipare. In altre occasioni possono diventare per le figlie anche un'occasione per ripensare le relazioni di genere e sessuali. Hajar, figlia di Hind, lo farà trovandosi a frequentare una classe di soli ragazzi. Ma succede anche Soumaya che collabora con un ragazzo alle attività di un'associazione nella città in cui vive, così come Mariam, figlia di Chaymae, che a scuola e durante le attività sportive a cui partecipa in Marocco preferisce la compagnia dei ragazzi che spesso la accompagnano fin sotto casa. E Zainab, a cui capita di scontrarsi con gli stereotipi associati alle ragazze di origine marocchina ma cresciute all'estero con i suoi amici che vivono in Marocco con cui si incontra spesso sia durante le vacanze al paese ma anche in Italia dove spesso la vengono a trovare.

Loro abitano in Marocco, vengono qui di tanto in tanto per le vacanze, vengono proprio a trovarmi a Milano e sono piacevoli, la loro compagnia è piacevole. All'inizio è stato difficile

perché sono scattate quelle cose di corteggiamento, non corteggiamento, così.. e non è stato semplice fargli capire che invece il mio piacere era invece semplicemente poter stare insieme, poter chiacchierare. Invece l'hanno capito col tempo perché comunque nell'immaginario, vieni dall'Europa allora sei.. Adesso l'immaginario è cambiato però fino a poco tempo fa se tu venivi dall'Europa, sei un po' più facile, ecco.

Zainab, 27 aprile 2012

Dato che le occasioni per interagire con persone dell'altro sesso al di fuori della sfera familiare sono più frequenti, le ragazze apprendono fin da piccole specifici modi di atteggiare il proprio corpo, ma anche di percepire quello degli altri, quella che Bourdieu definisce "la grammatica dei corpi" (2002). Il corpo⁷, diventa un punto rilevante di intersezione dei rapporti di potere che si disperde in diverse forme disciplinari (Bourdieu 1998). Le ragazze spesso adottano atteggiamenti e comportamenti associati alle norme del contegno e del ritegno, a cui vengono attribuiti significati diversi a seconda dei codici morali a cui fanno riferimento, che possono, ma non necessariamente, corrispondere alle norme religiose (Salih 2001; Fadil 2011). Tali comportamenti rispondono a "regole strette di evitamento o di accesso, che determinano in modo assai rigoroso le regole del contatto consacrato, in altre parole gli agenti, i momenti e gli atti che possono essere legittimi o profanatori" (Bourdieu 1998 p. 25). In alcuni casi le ragazze utilizzano alcuni "tradizionali marcatori di modestia" (Kandiyoti 1998), ad esempio il velo ma anche modelli gestuali e verbali, quali un portamento in pubblico che si dimostri timido o la distanza fisica nell'approccio all'altro sesso, come tecniche di disciplinamento del proprio corpo che vengono usati come strumenti al fine di raggiungere alcuni scopi personali. Ad esempio una condotta improntata su valori come la riservatezza, il pudore, la modestia – valori ad esempio richiesti ad una buona musulmana – può facilitare l'ottenimento della fiducia dei genitori e ad esempio aprire maggiori margini di azione relativamente alle uscite con i ragazzi (Mahmood 2001; Salih 2008). Come suggerisce Maher (1989), "le restrizioni imposte alla loro vita sociale vengono mitigate (...) dalla possibilità di impiegare mezzi simbolici per ridefinire situazioni e rapporti sociali" (Maher 1989 p. 24). In questo modo le pratiche messe in atto dalle ragazze non sono riducibili ad un'interpretazione fondata su un'opposizione binaria tra resistenza ed oppressione, ma sono espressione di motivazioni, desideri e obiettivi non necessariamente riconducibili a tale dicotomia (Mahmood 2001).

Nella religione musulmana si viene educati in un certo modo fin da piccoli, quindi certe cose le sapevo già, cioè sapevo come dovevo rapportarmi con i ragazzi, sapevo determinate cose..

Come ci si deve comportare?

Nel senso che bisogna rimanere rispettosi, sì non deve esserci.. È brutto dire che bisogna un po' mantenere le distanze perché.. Però ci si può volere bene però in modo diverso, nel senso che non devono esserci quegli abbracci, quelle cose che vedo magari che fanno le mie amiche con altri ragazzi. È una forma ecco di rispetto, magari che deve avere il ragazzo nei confronti della ragazza e quindi sapevo già queste cose.. Insomma, sapevo abbastanza queste cose qui, quindi..

⁷ Il corpo è qui considerato come "il punto di intersezione, l'incontro tra il biologico e il sociale, il che equivale a dire fra l'ambito socio-politico della microfisica del potere e la dimensione soggettiva" (Braidotti in McNay p. 66).

[...]

Se io do la mano la mano al ragazzo non succede niente, nel senso per salutarlo.. Cioè diciamo che sarebbe meglio di no, però.. Insomma, non succede niente.. se è anche un ragazzo italiano. I musulmani sanno già che non devono darti la mano e a volte non te la danno e ti salutano e basta. Però se viene magari un ragazzo italiano, mi dà la mano, mi saluta, io non gli dico di no perché mi sembra.. Non è una forma di rispetto, capito? Bloccarlo così.. Quindi lo saluto tranquillamente insomma. Da quel contatto fisico diciamo può nascere qualcosa diciamo, nel senso che ci deve essere questa distanza per questo motivo ecco. Perché da un banale contatto fisico può nascere qualcosa. Poi comunque è vista come una forma di rispetto. Nel senso, non è che non devo voler bene all'altra persona. Conosco tante persone, anche ragazzi marocchini con cui sono cresciuta a cui voglio tanto bene..

Non ti è capitato di aver voglia di abbracciarli..

No, no, perché per noi è una forma di rispetto. Noi ci vogliamo bene lo stesso, scherziamo, giochiamo comunque, però sempre mantenendo, siamo cresciuti tutti così, per cui per noi è una cosa normalissima.

Dounia, 5 giugno 2012

Ti faccio un esempio.. noi ragazzi di origine marocchina, giovani, non ci abbracciamo mai con i maschi e non ci bacciamo neanche sulla guancia, anche se non ti vedi da un anno è.. ciao..

Neanche la mano?

No. Chi è consapevole. Poi ci sono altri che invece non hanno fatto ancora delle riflessioni perché queste riflessioni ti vengono nel momento in cui inizi a frequentare.. scusami.. un gruppo misto però comunque di persone che hanno origine musulmana..

Zainab, 27 aprile 2012

Tale disciplinamento del corpo si traduce anche nell'adozione di un abbigliamento specifico. Ghizlane crede che il velo incuta un certo senso di intoccabilità nei ragazzi che incontra (Abu Odeh 1993), che di conseguenza assumono un atteggiamento casto e rispettoso nei suoi confronti. Rima che, in seguito al suo percorso di studi sui precetti islamici, ha iniziato a porre attenzione ad alcuni aspetti del suo abbigliamento a cui prima non faceva caso: ad esempio indossa vestiti più ampi che coprono le braccia ed i fianchi, o pantaloni più grandi di una taglia. In altri casi, come per Soumaya, è una figura esterna, come il padre o il fratello che la sollecitano ad adottare un modo di vestire che metta in evidenza non solo la sua modestia e religiosità, ma attraverso cui esprimere anche la rispettabilità della famiglia.

Però in queste uscite un bacio l'avrai dato?

No no, ti ho detto massima distanza, beh ovvio che comunque è difficile baciare una ragazza con il velo (ride), ti vedono, già sanno il caratteraccio che hai.. no no perché sai che da noi è peccato..

Ghizlane, 10 febbraio 2012

Io essendo una ragazza musulmana porto il velo, bla bla bla. So che se uno ha interesse verso di me, l'attrazione fisica può essere fino ad un certo punto, cioè non può essere che uno gli piaccio solo fisicamente. Perché dai con il velo, mai vista scollata, mai vista con un paio di jeans che faccia vedere che culo ho, magari hai un culo bruttissimo, che ne so? Quindi se a uno gli piaccio non è solo fisicamente, quindi già so che può essere il primo stadio di un amore, e per me quella è la sfumatura più chiara che ci può essere, quell'attrazione che hai verso una persona..

Rima, 5 febbraio 2013

Davanti a papà ma neanche davanti alla mamma potevo dire che mi piaceva qualcuno. E in più davanti a papà non bisognava vestirsi in un determinato modo, cioè, mettersi la gonna corta, le magliette attillate o cose del genere o avere i capelli sciolti, qualcosa del genere, cioè nel senso devi essere sempre composta. Questo era papà. Mentre la mamma no, la mamma preferiva che io vivessi la mia situazione, la mia infanzia, la mia adolescenza nel momento giusto, in modo giusto, cioè nel senso per lei era uguale, cioè nel senso, voleva che io mi vestissi come volessi, in modo che una volta che, arrivata ad una certa, una determinata età, non me ne pentissi. Oppure non mi ritrovassi nel fatto, nella situazione che desideri di tornare.. di vestire quello che voglio, di mettere quello che voglio, voleva che io sfogassi tutte le mie voglie per ogni periodo suo..

Soumaya, 22 febbraio 2012

Se il controllo nei confronti della condotta sessuale delle figlie persiste, queste sembrano adottare diverse tecniche che applicano al proprio corpo per potersi muovere nella fitta trama di relazioni di potere in cui si trovano. La complessità e l'effettiva funzionalità di tali tecniche dipende anche dal capitale sociale, culturale ed economico che hanno a disposizione.

4.4 La sessualità prima e dopo il matrimonio. Verso un'intimizzazione delle pratiche e dei significati.

La condotta sessuale delle ragazze può assumere significati diversi e tradursi in molteplici pratiche in rapporto ai diversi margini di adesione, variazione o trasgressione all'insieme di regole e valori che sono loro proposti (Maher in Balsamo 1997). Un insieme di regole che le ragazze riconoscono come comune – che rimanda a regolazioni di carattere prevalentemente religioso e sociale – riguardano la castità prematrimoniale. Le differenze tra di loro nei modi di comportarsi moralmente possono poggiare su quello che Foucault definisce “modo di assoggettamento”, cioè “il modo in cui l'individuo stabilisce il proprio rapporto nei confronti di quella regola e si riconosce legato all'obbligo di metterla in opera” (Foucault 1984a p. 31).

Alcune ragazze si assoggettano al principio religioso che impone la castità prematrimoniale, accettando i divieti e gli obblighi che ne derivano. La castità prematrimoniale, come le preghiere, il digiuno, il velo, corrispondono a pratiche di devozione, imposte da un sistema di prescrizioni e proscrizione religiose e come tali vanno rispettate. Allo stesso tempo, anche se in misura diversa a seconda degli strumenti a disposizione acquisiti attraverso l'educazione religiosa ricevuta in famiglia, nonché attraverso lo studio dei principi islamici condotto in maniera autonoma o con il supporto di organizzazioni religiose, le ragazze affermano di compiere tale scelta in maniera autonoma ed in assenza di presunte costrizioni da parte della famiglia o sulla base di certe consuetudini e pratiche tradizionali (Frisina 2007; Salih 2008). Rima, cresciuta in una famiglia praticante, oltre a far parte di un'associazione di giovani musulmani, dedica molto tempo allo studio dei testi religiosi islamici, anche per essere in grado di articolare in maniera complessa e precisa da un punto di vista religioso le scelte di vita quotidiana che riguardano la sua condotta affettiva e sessuale. Ad esempio, la scelta di

fidanzarsi ufficialmente con un ragazzo che ha conosciuto nel centro islamico della città in cui vive coincide con una prescrizione religiosa ed allo stesso tempo le offre l'opportunità di frequentarlo liberamente – pur mantenendo una condotta morigerata che si lascia andare solo ad alcuni abbracci - consapevole che, come poi accade, è libera di sciogliere il fidanzamento in ogni momento.

La mia ottica di donna è la mia ottica di donna islamica, quindi la donna è qualcosa di prezioso. Cioè quello che io ho detto prima viene dai miei studi islamici, dai miei principi islamici. Io penso che se non fossi musulmana non avrei nessun problema.. Poi per i miei genitori concretamente parlando se anche io stessi.. Non fossi vergine, alla fine loro cosa gliene verrebbe in tasca, non mi scoprirebbero mai, cioè non penso che mio papà si accorga dalla mia faccia che non sono più vergine.

E se lo scoprissero secondo te..

Secondo me ci rimarrebbero male, ma perché non te lo aspetti, cioè se fossi stata un genere di ragazza che dice: "A me non me ne frega niente". Allora se non te ne frega niente, allora fai quel che ti pare. Però se dici: "A me me ne frega, voglio mettere il velo, io prego, mamma, andiamo in moschea".. non mi puoi dire dopo: "L'ho data a uno a caso".. "Allora ci stai prendendo in giro, scusami?". Per quel motivo là, si sentirebbero presi in giro.

Il modo in cui articola le sue scelte in ambito sessuale trae spunto anche dalle esperienze di razzismo che ha vissuto: pregiudizi e stereotipi che cerca di contrastare nella sua quotidianità contribuiscono a costruire socialmente la sua sessualità (Khan 1998). Quando a scuola, dopo la morte di una ragazza di origine marocchina per mano del padre nella provincia in cui vive, gli insegnanti iniziano ad avere un atteggiamento preoccupato nei suoi confronti, Rima si infastidisce e rifiuta che il suo corpo venga usato per riprodurre pregiudizi e stereotipi che in lei non trovano alcun fondamento.

È successo a Pordenone che mi pare che uno ha picchiato sua figlia o l'ha uccisa, robe del genere. Tutti si aspettavano: "Eh tuo papà, oddio chissà com'è". Cioè da persone che magari non hanno mai pensato male di mio padre.. Va bè, non lo conoscono però, cioè.. Capita che sei tra amiche, parli di tuo papà o parli.. "Ah, sai mio papà mi ha detto..". E poi ogni cosa veniva travisata, cioè io magari dicevo: "Mio papà mi ha sgridato che sono arrivata tardi". Cioè a chiunque capita che c'hai 15 anni, tuo papà ti sgrida che arrivi tardi, può essere anche buddista, cosa c'entra, i tuoi genitori si spaventano.. E loro: "Oddio perché è musulmano, magari la uccide.. Rima, siamo preoccupate per te, se vuoi parlarne parlaci..". Cioè io un periodo stavo male fisicamente perché ho avuto tipo influenza intestinale. E stavo malissimo, non riuscivo a mangiare. E tipo sono tornata a scuola che ero incavata così, con 'ste occhiaie nere, si vedeva che ero stata male. E le prof subito.. perché era appena successo sto episodio: "Rima, se vuoi parlarci di qualche problema con i tuoi genitori, se non vogliono più che tu continui i tuoi studi perché abbiamo visto che hai avuto questo radicale cambiamento, hai messo il velo, se vogliono farti sposare con qualche uomo più grande di te.. Bla bla bla". Cioè queste cose mi infastidiscono, si chiamano pregiudizi, solo perché una col velo è venuta a scuola che è stata male, scusa eh, anche noi musulmani vomitiamo l'anima con l'influenza intestinale, se permetti.. Cioè mi dà fastidio.

Rima, 5 febbraio 2013

Dounia, che è una ragazza molto devota e impegnata attivamente nell'associazione marocchina della città in cui vive, fin dall'infanzia ha ricevuto un'educazione improntata sull'adozione di atteggiamenti e comportamenti controllati nei confronti dell'altro sesso. In età adolescenziale riscopre i testi islamici e intraprende un lungo lavoro di apprendimento di un

insieme di precetti a cui aderisce in maniera rigorosa e consapevole: lei stessa si definisce una “musulmana convertita all’Islam”. Secondo lei chi è musulmano “per nascita” e non intraprende un percorso di riflessione e studio spesso eredita un insieme prescrittivo e lo accetta senza interrogarsi sui suoi significati e gli effetti che questo iscrive sul corpo (Lorenzoni in Bertaux, Delcroix 2009; Frisina 2007; Salih 2008).

Magari da piccoli non so, i genitori ti dicono: "Guarda che devi mantenerti vergine perché c'è questa cosa nella religione..". Però man mano che uno cresce secondo me capisce veramente l'importanza di questa cosa, non so..

[...]

Ho iniziato io a cercare da sola informazioni, leggevo libri, leggevo su internet, facevo tante domande a persone anche competenti. Cercavo anche.. Mi definisco la musulmana convertita all'Islam. Perché magari all'inizio ero musulmana, sì. Però tante cose non le sapevo.. Non facevo niente di male, per carità.. pregavo, digiunavo, tutto quanto.. però tante cose le ho scoperte dopo.

Dounia, 5 giugno 2012

Le ragazze possono non solo aderire ad un precetto religioso ma anche riconoscere in esso un significato "culturale" e simbolico, come parte di un capitale culturale trasmesso di generazione in generazione e appreso per mimetismo inconscio (Bourdieu 1998). L'insieme di valori e regole che vi corrisponde rimanda ad una tradizione spirituale specifica di cui si considerano eredi nonché responsabili della sua continuità (Foucault 1984a). In altri casi, come per Sabah, figlia di Khadija, che non è strettamente praticante, l'osservanza di tale principio trova il suo fondamento in “un patrimonio culturale e simbolico connesso a tradizioni familiari e a forme di sociabilità” (Saint-Blancat 1995, p. 10).

Tu prima parlavi della verginità. Quanto importante è.. per te, per la tua famiglia..

Più che altro non è famiglia, è proprio tassativo, cioè (ride).. è una cosa.. vale tutto, vale per tutti, non è né la famiglia, né tribù, come paese, ma vale.. è una cosa.. chi è musulmano deve.. insomma questa è una regola dell'Islam..

Arrivare vergine al matrimonio..

Sì sì, questa è una cosa religiosa, quindi vale per tutti, quelli che sono islamici..

Ghizlane, 10 febbraio 2012

Io invece appartengo ad un altro tipo di famiglia, di non farlo punto e stop.

Perché è così importante?

Non farlo? Ma è importante appunto perché la religione dice di aspettare fino all'atto di matrimonio, cioè di conservare la verginità fino all'atto di matrimonio, la concederai solo all'uomo che sposi.

Kawtar, 27 ottobre 2012

Ovviamente pratiche e significati di tale capitale culturale possono cambiare al mutare dei contesti e delle condizioni sociali entro cui si sviluppano. Kawtar ha 15 anni quando inizia a frequentare un ragazzo di origini marocchine conosciuto ad un convegno di giovani

musulmani. Si incontrano spesso durante gli orari di scuola, soprattutto fuori Padova, all'insaputa del padre, ma anche della madre, a cui ha riferito solamente che si stanno sentendo al telefono. Kawtar è consapevole che la madre ha vissuto un'adolescenza diversa dalla sua e proprio per questo rifiuta di essere socializzata dalla madre ai suoi specifici messaggi relativi alla castità prematrimoniale: per Kawtar i desideri, i progetti di vita, le opportunità sono cambiati, così come i processi di socializzazione di cui è partecipe.

La mia mamma ha vissuto una vita che è totalmente diversa dalla nostra, è un'adolescenza totalmente diversa dalla nostra, per cui qualsiasi cosa possa andare a confidarle, lei può prenderla o come una cosa negativa o comunque non vuole che tu faccia queste cose qui. Quindi se io dovessi dirle: "Mi sono vista con un ragazzo". Cosa che non ho mai detto a lei, mi sono sempre confidata con la Ghizlane o la Kenza.. "Io alla tua età non ho mai conosciuto tuo papà in prima persona, è venuto a chiedermi la mano, in più non uscivamo mai con i ragazzi, non li vedevamo mai..". Insomma, mi racconta di più la sua vita e quindi è ovvio che prima o poi ti prendi tutti i sensi di colpa, allora dici: "E le vado a parlare dei ragazzi?". Però poi dico: "Eh, no, perché comunque questa è un'adolescenza che sto vivendo e che è totalmente diversa dalla sua, i fattori che mi condizionano sono totalmente diversi dai suoi, per cui è giusto che io mi viva questo tipo di vita anche perché non è che posso rifiutare tutti gli stimoli che mi stanno venendo.

[...]

Tanto lei viveva là, era un periodo penso che le regole erano così.. la femmina doveva stare rinchiusa in casa a fare i lavori, non frequentava i ragazzi, non parlava con nessuno, non andava a scuola nè niente, quindi penso che il suo unico lavoro è quello di stare a casa, cucinare, andare ai campi.. Mi raccontava: "Non parlavo mai con nessuno, al massimo si facevano le festicciole tra ragazze, niente di che..". Io invece vivo in un'altra epoca in cui c'è più libertà, nel senso che parlo con tutti, esco.. non ho quel problema che devo andare ai campi, devo fare questo, oddio non devo parlare con quello, oddio.. c'era una mentalità un po' più chiusa a quell'epoca, questa invece è.. c'è più libertà anche se qualche volta la mamma dice: "Guarda, stai attenta qua..". Questa differenza.. Poi anche la mia infanzia l'ho passata in una maniera diversa rispetto a lei, sono più venuta a contatto con l'esterno, con l'ambiente, con altre persone, quindi più conoscevo altre persone.. Non che mi influenzavo però comunque tendevo più a frequentarle ancora di più, a conoscere e non a rimanere segregata in casa o altro..

Kawtar, 27 ottobre 2012 e 26 giugno 2013

La castità prematrimoniale può assumere un significato simbolico che va oltre la rinuncia ad ogni atto sessuale, ad esempio un bacio fino al rapporto completo. La reputazione di una ragazza si fonda anche su quei limiti iscritti nelle disposizioni corporee - relativi al modo di parlare, all'abbigliamento, alla postura, alla qualità delle persone che si frequentano, allo sguardo, alla maniera di atteggiarsi -, che hanno come scopo di realizzare un'etica che si richiama ai valori della purezza, della modestia, della temperanza, della timidezza (Buitelaar 2002). Le ragazze applicano al proprio corpo le norme del contegno morale e del ritegno che sono ritenute adatte alle donne (Bourdieu 1998). Ma tali modi di atteggiare il corpo assumono anche un altro significato. Le ragazze, attraverso il proprio corpo ed i diversi modi di presentarlo in pubblico, rappresentano l'Islam in un paese a maggioranza non musulmana, per cui anche dalla loro integrità morale e sessuale dipende la rispettabilità dell'Islam, e, anche se in misura diversa a seconda del senso di appartenenza, del gruppo linguistico-culturale (Anthias, Yuval Davis 1983; Salih 2000; Le Espiritu 2003). L'importanza attribuita a

tale valore si traduce ad esempio in un'attenzione particolare da parte delle ragazze all'abbigliamento. Il velo é solo una delle manifestazioni più visibili, ma le ragazze prestano attenzione anche al fatto che i vestiti non segnino le forme del corpo e che vadano a coprire le braccia e la vita o che le scollature non siano troppo profonde (Dwyier 1999, 2000; Werbner 2007). Come suggerisce Bourdieu, l'abbigliamento "non si limita a dissimulare il corpo ma lo richiama continuamente all'ordine" (Bourdieu 1998 p. 38).

La morale che le ragazze si impongono attraverso i vincoli dell'abbigliamento é sia il frutto di un percorso personale di riflessione religiosa e di ottemperanza ai suoi precetti sia dell'adesione alla figura della "buona musulmana" interiorizzata in famiglia e nella cerchia delle relazioni comunitarie e d'amicizia. In alcuni casi é la presa emotiva dei genitori sulle figlie che tende ad inculcare un determinato stile di abbigliamento: i genitori attraverso la loro approvazione/disapprovazione esercitano un potere di controllo sui comportamenti e le scelte delle figlie, spesso influenzandole (Le Espiritu 2003).

E quel giorno, praticamente, era proprio il giorno dell'8 marzo. E mi ero svegliata di fretta, mi sono messa la prima cosa che era capitata e quindi avevo messo un paio di jeans attillati, una maglietta un po' corta e son partita. E lui mi fa.. Ero entrata in macchina, neanche mi aveva parlato quando eravamo ancora in casa. Entrata in macchina fa: "Beh comunque una ragazza alla tua età dovrebbe un po' pensare a come dovrebbe vestirsi, etc. Cioè vestirsi così attillati non mi sembra opportuno per la tua età, poi la gente cos'è che dice, poi anche l'età di una che dovrebbe sposarsi".

Quanti anni avevi?

Ne avevo 20, quindi ha fatto l'idea così.. E io in quel periodo stavo già pensando a mettere il velo. E lui mentre parlava lo lascio parlare, ho detto: "Ma sì, di quello che vuoi, tanto farò di testa mia..". Però mi ero accorta che forse sì aveva ragione, era un po' esagerata la cosa, però ero di fretta, non c'ho pensato, ho messo la prima cosa.. Sì, infatti, nemmeno a me piacciono tanto i pantaloni stretti con le magliette corte, cioè sì, pantaloni stretti però ci metto qualche maglietta più lunga, in modo che non si veda così evidente.

Soumaya, 22 febbraio 2012

Molte ragazze tuttavia lasciano spazio ad un'esibizione controllata del corpo che deriva da un'attenzione particolare prestata all'estetica.

E l'abbigliamento?

L'abbigliamento? Che sia lungo, ecco.. preferibilmente che sia lungo fino alle ginocchia, che non sia stretto..

Le maniche corte?

No no deve essere lungo fino a qua (indica il polso).. tutto deve essere lungo, tutto fino alle braccia, alle mani, poi fino al ginocchio, coi pantaloni.. sinceramente è per non far vedere il fisico. Però non è che ci mettiamo queste cose qua, tutto colori, tutto stretto e vita bassa e poi magari stretto nei piedi.. in teoria non va bene però purtroppo fa parte del nostro.. cioè della generazione, ecco..

Ghizlane, 10 febbraio 2012

Emergono tra le ragazze che hanno già avuto diverse esperienze sessuali nuovi significati attribuiti al concetto di castità. Zainab, figlia di Karima, che ha già avuto diversi rapporti completi, compie degli sforzi per pensare in modo diverso ciò che ha fatto e vederlo in una

luce più netta. A tal fine problematizza moralmente (Foucault 1984a) la sua scelta, consapevole che il suo comportamento è oggetto di proibizione la cui trasgressione è considerata una grave colpa da parte della religione musulmana. Zainab crede che chi perde la verginità in una relazione a lungo termine, dunque, si suppone "d' amore", resta moralmente pura, diversamente da una ragazza che ha un rapporto sessuale occasionale (Hamel 2006; Ozyegin 2009).

Per me ha un valore molto importante e L. è stato una persona molto brava nel senso.. una persona molto intelligente perché ne avevamo parlato tanto e dopo tantissimo tempo io e lui abbiamo avuto un rapporto sessuale perché.. cioè per me era una cosa speciale, una cosa sacra e lui è riuscito a farla diventare speciale cioè è riuscito a farlo diventare un momento speciale ed è giunto questo momento nel momento in cui c'era un forte legame sentimentale tra me e lui. A differenza ad esempio di tante storie che io sento dalle mie compagne che invece è una cosa automatica, così..

Se dovessi tornare indietro lo farei ancora quindi questa.. per me è una cosa estremamente positiva. Non è detto che però la persona che dovrei conoscere un giorno sarebbe altrettanto semplice poter raggiungere questa fiducia. Ma proprio perché ho fiducia, molta fiducia in lui..

Zainab, 27 aprile 2012

In questo modo Zainab si muove sui confini tra ciò che è lecito e illecito, permesso e vietato (Ozyegin 2009). Ciò che rende degna di valore morale la sua decisione, e quindi la legittima a violare il codice religioso e morale che glielo impedirebbe, è l'uso che Zainab fa di gesti, atti e pratiche sessuali, l'intenzione⁸ che, come lei stessa considera, è pura e sincera perché dettata da affetti, sentimenti, amore. Come suggerisce Torab a proposito delle donne pie in Iran, "dal momento che solo Dio conosce la vera intenzione di una persona - che può essere buona o cattiva - [...] in alcuni casi, l'intenzione può essere un espediente per negoziare il diritto ad un'azione indipendente" (Torab 1996, p. 240). L'intenzione diventa "non solo uno strumento di fede ed un modo per stabilire la sua relazione con Dio, ma anche [...] una fonte di attività decisionale e massima responsabilità [...] è autorizzativa, generativa e trasformativa" (Torab 1996, p. 241). L'intenzione diventa "un modo per comprendere e trasformare la sua relazione con Dio, gli altri e se stessa". In questo modo, Zainab si considera responsabile delle sue azioni solo davanti a Dio, mettendo in secondo piano ogni eventuale giudizio da parte della famiglia o della comunità (Khan 1998). I rimorsi ed i sensi di colpa che Zainab prova sono attribuiti più alla trasgressione religiosa che alla trasgressione di un dettato sociale (Gonzalez-Lopez 2003). Ad esempio potrebbe provare un senso di vergogna nei confronti della propria madre ma vi è come un tacito accordo tra le due: se la madre di Zainab sembra aver operato una rimozione per non dover affrontare una questione così spinosa, per non dover prendere

⁸ L'intenzione (*nyya*) corrisponde ad "una espressione esplicita dell'atto da compiere, come, per es. "Io intendo ora compiere la preghiera della sera o del mattino", pronunciata stando in piedi nella direzione della Mecca. È ritenuta dalla legge islamica molto importante non solo introduttivamente alla preghiera ma a qualsiasi atto di culto". (Bausani 1999 p. 46).

posizione, sembra che neanche Zainab abbia particolare interesse a far emergere tali contraddizioni latenti (Baldassar 1999). L'azione che Zainab compie è considerata *haram*, cioè vietata dalla religione e dunque punibile nell'aldilà. Tuttavia, agendo in segretezza - non nei confronti di Dio ovviamente che "tutto vede e tutto sa" - , non solo la colpa ma anche il biasimo (*hchouma*) ricadono solo su di lei, che è colpevole dell'azione peccaminosa, e non sulla madre (Guessous 1991). Come scrive Foucault, "il silenzio ed il segreto proteggono il potere, danno radici ai suoi divieti; ma allentano anche le sue prese ed organizzano tolleranze più o meno oscure" (Foucault 1976 p. 90). Il sistema di norme a cui Zainab fa riferimento opera anche al livello di costruzione, delimitazione e attribuzione di significato alle emozioni personali di Zainab (Abu Lughod 1990, p. 47; Ozyegin 2009), che dunque, a partire da una "sconfitta passeggera" (Foucault 1984a), si ritrova ad intraprendere un percorso di "formazione di un sé morale musulmano specifico", grazie anche agli strumenti teologici a disposizione che ha per legittimarlo (Nadil 2011).

Specialmente nel primo periodo io avevo spesso, proprio durante il rapporto, avevo crisi di pianto perché.. lasciando stare un po' il coinvolgimento sentimentale dicevo "ma che ca..o sto facendo", poi inizi con le tue pippe mentali dicendo che tua madre ha fiducia in te, ti sta lasciando indipendente, cosa racconti a Dio se domani dovessi morire, cosa racconterei eccetera. E, tanto che per tantissimo tempo, povero L., c'erano dei periodi proprio in cui non riuscivo ad avere alcun rapporto con L. per quanto lo desiderassi. Perché poi c'è questo continuo conflitto, ci sono delle crisi e quando tu pensi che non sia corretto hai anche difficoltà ad essere predisposta per avere un rapporto, in tutti i sensi. E quindi è un po' problematico, un po' tanto problematico. Non tanto per gli altri, non per.. tanto cosa dire agli altri, non tanto perché "Oh mio Dio, se un giorno dovessi sposarmi con un ragazzo musulmano cosa succede?". Queste cose proprio non mi passano per la testa.. quanto nei confronti di Dio, quanto quello che predico, nel senso che io lo so e lo dico " E' peccato".

Zainab, 27 aprile 2012

Oumayma ha avuto il suo primo rapporto sessuale all'età di 20 anni. Ma già prima, fin da quando aveva 16 anni, aveva intrecciato delle relazioni sia durature che occasionali con ragazzi. Oumayma concorda con i propri genitori sul valore della verginità - che entrambe riconducono all'integrità dell'imene - ed è preoccupata all'idea che sua madre venga a sapere che non è più vergine. Tuttavia nel suo racconto la verginità assume una valenza emotiva e sentimentale che l'ha legittimata ad avere un rapporto completo, anche se in contrasto ai precetti religiosi e ai valori morali che fanno riferimento al gruppo linguistico-culturale di cui si sente comunque parte (Hamel 2006).

Cioè ho capito che ho fatto uno stile di vita così però non vuol dire che ho dimenticato le mie origini, cioè ci tengo un po'. Infatti, come della verginità, ci tengo che l'ho data a una persona che amavo. Cioè non c'è scritto nel Corano che amo però comunque che ci tieni tanto, io l'ho data a lui perché mi sentivo, cioè non ho avuto.. anzi ero la donna più felice del mondo quel giorno. Poi con Ale ancora di più, quindi non ho nessun rimorso.

Oumayma, 23 luglio 2013

Oumayma è consapevole che le donne sono chiamate ad essere timide e modeste ma attraenti e desiderabili, abili a contenere ogni pulsione sessuale ma anche seducenti e disponibili (Abu

Odeh 1993; Guessuou 1993 p. 221; Carey 2010). Diversamente dall'uomo che viene fortemente incoraggiato ad appagare le sue spinte pulsionali (Bennani-Chraïbi 1994; Hendrickx et al. 2002), anche da parte della stessa promessa in sposa, come nel caso della cugina di Kawtar, che concede al futuro sposo di frequentare prostitute prima del loro matrimonio.

Il marito di mia cugina o comunque anche altri mariti che prima di sposarsi hanno bisogno di fare pratica per poi.. e mia cugina diciamo ha lasciato fare, so che ha lasciato fare pratica, diciamo..

Con prostitute?

Sì. E quindi..

E lei secondo te perché non può far pratica?

Perché appunto deve mantenere la sua integrità fino al matrimonio.

Kawtar, 27 ottobre 2012

La presenza di desideri, una certa curiosità sessuale la spingono a sperimentare sentimenti ed emozioni, ma anche atti sessuali. Così accade a Sabah che nelle relazioni che intreccia si propone di rimanere "tecnicamente" vergine (Tersigni 2001; Laala Hafdane 2003; Ozyegin 2009), ovvero di mantenere integro l'imene. Tali pratiche non necessariamente sono indice di una consapevolezza delle possibilità di libertà che esistono, ma sono piuttosto indicative del suo senso delle diverse forme dei poteri di restrizione (Abu-Lughod 1990 p. 49). La madre di Sabah, soprattutto dopo il divorzio, si sente investita del ruolo moralizzatore nei confronti della figlia e ne controlla il comportamento sessuale in maniera assidua e costante, dato che la condotta morale della figlia concorre alla costruzione della sua reputazione e rispettabilità. Tale controllo si ramifica tra i diversi spazi sociali e geografici, in Italia ed in Marocco, entro cui si snodano le relazioni familiari e comunitarie di cui entrambe fanno parte. La segretezza con cui Sabah agisce allenta le prese del controllo ma non le permette di sottrarsi ai rapporti di forza a cui è sottoposta, tanto che all'età di 15 anni viene spinta a sposarsi, così che ogni sua attività sessuale viene fatta rientrare entro il quadro legittimo del rapporto matrimoniale.

E tipo tu quindi con questo ragazzo..

Niente, proprio niente.

Neanche di nascosto?

Cioè sì di nascosto puoi fare quello che vuoi perché se tu lo desideri.. basta che non, non, non.. basta che rimani vergine. Perché a loro alla fine interessa solo la verginità. Una può essere la più "zoccola", scusi il termine, che però ha sempre lasciato..

L'imene intatto.

Ecco, lì, puoi farlo da dietro, basta che davanti non si tocca tu sei la più brava, la più.. Invece non è così. Bon, alla fine io..

E a te era capitato ad esempio di avere dei rapporti..

Certo, perché scusa se stai anche con una persona, ti viene normale, però sì sempre nei limiti (ride), perché lì non devi.. lì, no. È normale, ma anche io sono d'accordo su questa cosa, perché

è una cosa che hai, che vale più dell'oro, almeno da noi, a me hanno insegnato così, la nostra cultura ci insegna così. Mia nonna mi diceva tempo fa..

La mamma di..

Di mia mamma. Che all'uomo se gli dai un bastone, ritorna. Però se gli dai l'oro, scappa via. Cioè gli hai già dato l'oro, se ne va. Perciò è una cosa che non ha valore. Infatti, io, ancora oggi sto male. Perché io sono arrivata al matrimonio vergine e tutto quanto. Però alla fine l'hai data a una persona che non meritava, perché io ero contraria a questo matrimonio..

Sabah, 5 dicembre 2012

Per Laila, figlia di Amina, che non è osservante ed è ancora vergine, il sentimento può giustificare l'accesso alla sessualità in qualunque momento della propria vita. La purezza e la sincerità dell'intenzione possono giustificare ogni tipo di attività sessuale non solo trasgredendo determinati precetti religiosi, ma anche al di fuori di regole e norme fondate su istituzioni sociali, giuridiche, come il matrimonio.

[...] francamente ho anche dei dubbi sul fatto se mai mi sposerò, quindi non potrei neanche dirti no perché io voglio che la verginità resti fino al matrimonio. E francamente secondo me.. come hai detto tu che per tante è un valore.. però per esempio tutte queste ragazze che la pensano così hanno comunque dei valori molto fondati sulla famiglia, sull'onore, tutte ste robe qua.. Io per quanto sia fondata sulla famiglia, la cosa principale secondo me è l'essere felice personalmente, l'essere soddisfatto, l'essere maturo nel capire cosa stai facendo, basta.[...] Però io la penso così, secondo me l'importante è con chi sei e come ti senti.

Quindi tu non legghi la tua prima volta necessariamente al matrimonio?

No, se poi dovesse essere così ben venga. Non è che.. Però no, assolutamente non lo lego per niente.

Quindi per te la cosa più importante è..

L'essere soddisfatti personalmente, non so.. L'essere felici, consapevoli, basta.. Pronti, perché uno può anche non essere pronto, la prima notte soprattutto..

Laila, 5 ottobre 2013

Khaoula si è sposata da poco più di un anno. Quando la incontro alla festa di matrimonio che ha celebrato in Italia è molto emozionata: la sera stessa trascorrerà la sua prima notte di nozze con suo marito. Khaoula non ha mai avuto un rapporto completo e rivendica tale scelta come una responsabilità personale (Buitelaar 2002; Ozyegin 2009): è lei a decidere come e quando "assegnare" la propria sessualità (Baldassar 1999) al pari di coloro che decidono di avere rapporti sessuali pre-matrimoniali. Tale presa di posizione nel corso della narrazione denota il suo posizionamento nei miei confronti che si suppone essere "più libera" sessualmente. La sua risposta tenta di contrastare il discorso dominante relativo ai modelli di genere e sessualità entro cui le mie domande sulla verginità inevitabilmente si pongono (Buitelaar 2002; Hamel 2006) e di inquadrare i discorsi intorno al corpo sessuato delle donne musulmane in un frame diverso da quello egemone che si rifà ai concetti di tradizione, costrizione, etc. (Lutz 1991; Tersigni 2001; Erel 2007; Elliot 2008).

Non potevo oltrepassare un certo tipo di rapporto, ecco.

E il limite qual'è?

Conservi il tuo corpo per te. Ecco. Quello. Sì, quindi rimane a livello conoscitivo. Dopo dici.. Stringere la mano.. Sì, va bene, diciamo. Però sempre.. Quello va bene però ci sono dei limiti, ecco. Magari mi capisci senza che vada nei dettagli.. Che non puoi oltrepassare.

E per esempio un bacio..

Anche quello no. Perché comunque quello induce a fare anche altro, per cui sì lo puoi evitare.

Khaoula, 10 dicembre 2012

Per molte ragazze la verginità continua a rappresentare un valore importante. Tuttavia viene ora sempre più investita con un significato connesso con l'intimità, la privatezza della coppia, diventando un legame privato tra due individui. In questo senso, il cerchio delle persone a cui sono rivolte le pratiche che solitamente celebrano pubblicamente ed in maniera partecipata la deflorazione – attraverso l'esibizione delle macchie di sangue e la festa, i canti, le danze e le grida di gioia che seguono (Vercellin 2002; Bouhdiba 2005) o la più recente usanza del certificato di verginità – si restringe gradualmente fino a comprendere la sola coppia, sottraendo dunque alla famiglia, alla comunità parte del suo carattere di vigilanza, controllo sull' "onestà" sessuale della donna ma anche sulla virilità dell'uomo (Bouhdiba 2005). Un simbolo come la verginità e pratiche come la deflorazione si dimostrano aperte al cambiamento e ad essere contestate (Abu Lughod 2005).

Questo "bene prezioso" che la sposa ha conservato per il suo futuro marito in alcuni casi, come quello di Sabah, diventa comunque oggetto di una verifica che rimane pubblica. La relazione sessuale, che fino ad allora rappresentava il segreto dei segreti, il non detto e non dicibile, il vergognoso, nel contempo si mostra ostinatamente, diventa un atto pubblico, la celebrazione di un rito, vigilato, controllato e sotto gli occhi di tutti. Inoltre, la deflorazione pubblica serve a ribadire il carattere di dominio, di appropriazione, di "possesso", che è implicito nell'atto sessuale così com'è concepito teso alla penetrazione (Bourdieu 1998 p. 29).

Sono andata dal dottore, perché c'è il dottore del tribunale che ti controlla se sei vergine..

Ti rilascia il certificato?

Sì.

Un dottore del tribunale?

Sì perché noi siamo.. io avevo pure paura di questo dottore, io qualche volta dicevo: "No, forse ho fatto qualcosa che non andava" (ride). Infatti, il giorno prima mi sono fatta controllare dalla moglie di mio zio (ride). Avevo paura, perché, sì, prima mia mamma non mi è mai stata vicino con me, o niente.. Perché la prima volta son stata io e mio papà e lui. "Perché, no, cerchiamo un dottore che conosciamo noi, ti fa solo così e ti fa la carta". Infatti, il tribunale non ha accettato quella carta lì e c'ha mandato da un altro dottore. Cioè il tribunale proprio che decide quale dottore ti deve. E pensa che io a questo dottore.. La prima volta siamo andate io, mio papà e lui. E mi sono vergognata, poi avevo le mie cose, non sapevo se mi doveva controllare o meno. Infatti, mi ha detto: "Togli i pantaloni". Ho detto: "Stop". Ritorno perché sono.. E la volta dopo sono andata con la mamma di mio marito, mia mamma non c'era perciò non c'era neanche mia mamma che magari mi sosteneva. Infatti poi mi sono vergognata da morire perché è un uomo che ti controlla, cioè io sai.. io sono una che si vergogna tantissimo e vieni lì, ti dice: "Togli i pantaloni". Poi ti mette, sai.. controllano proprio, toccano tutto tutto..

E la mamma di tuo marito era dentro?

No, era fuori che aspettava. E dopo ha fatto la visita, mi ha lasciato l'attestato che ero.. che potevo sposarmi, cioè ero in grado di sposarmi, cioè che son vergine. E ho portato questa carta a casa di mio marito. Tutti hanno incominciato a fare festa, cioè non ho ancora fatto niente (ride)..

Perché?

Perché ero vergine, tutti hanno incominciato.. Urla di qua, urla di là. Sì, io mi son sentita orgogliosa ma a me non piaceva sinceramente, stavo facendo solo un favore agli altri.

[...] E mio papà.. Io andavo.. Mentre stavo andando a casa di mio marito per consumare, mi diceva: "Fammi orgoglio, fammi orgoglio".

Sabah, 5 dicembre 2012

Khaoula e Habiba, che celebrano la festa di matrimonio in Italia, riescono a ritagliarsi uno spazio intimo e anonimo, come la camera d'albergo, in cui trascorrere la prima notte di nozze, lontano da occhi e orecchie indiscrete: la coppia si fa "unità separata distinta dalle famiglie o dai legami a membri dello stesso genere al cui centro vi è un'unione sessuale privata ed intima" (Abu Lughod 2005 p. 250). Anche Kenza, che si sposa in Marocco, trascorre la prima notte di nozze in albergo. Tali rivendicazioni di intimità rimangono comunque aperte al compromesso. Habiba e Khaoula esportano i pantaloni macchiati di sangue ad alcuni familiari, così come Kenza telefonerà alla madre per rassicurarla che "è tutto a posto".

E non hai dovuto.. non so, magari la suocera non è che ti ha chiesto di farle vedere..

Sì, si usa, sì perché anche io non sapevo sta cosa che devi.. Cosa che.. Non sono d'accordo, che comunque è una cosa intima e resta. Sì, valuta lui se è vergine o non è vergine, però ho visto che le vecchie che insistono che voglio sapere quelle cose. Io cioè non.. Mi vergogno a parlare di queste cose. Però tipo non mi hanno pesato sta cosa, perché ci sono quelli che vogliono vedere, così festeggiano con quel fazzoletto là, che io non sarei mai stata d'accordo che festeggiassero con una cosa mia, quindi mi hanno rispettato, hanno.. Sì, ha visto, la mamma sua ha visto, però non è che.. Sì, è una cosa che ha visto lei e basta. E mia mamma..

Ma come funziona? Hai un fazzoletto?

Sono dei pantaloni, con una roba verde.. Sì, il giorno là mi hanno spiegato.. Anche mia mamma mi ha spiegato.. Sì, mia mamma ti ho detto non ho mai avuto dei discorsi a questo livello. Solo che una signora mi ha spiegato un po' questi pantaloni: "Usali per quello per quello..".

Chi era questa signora?

Sempre un'amica di mia mamma.

E quindi lei ti ha detto come funziona e poi tu li hai fatti vedere alla suocera..

Sì, quando ha chiesto.. Tipo quando la mamma viene, dopo il settimo giorno, quando prende le tue cose che non ti servono più, lì, fa vedere la mamma, non io.. E poi comunque dipende, perché ci sono quelli che festeggiano con quel pantalone, con quelli che comunque tra di loro che lo fanno con più discrezione.

E tu come ti sei sentita?

No, non mi piaceva perché tipo viola la sua intimità, credo. Sì, comunque.. È una cosa.. Anche mio marito la pensa alla mia stessa maniera, anche.. Comunque è una cosa che si tratta degli sposi, perché gli altri non centrano, sì, siamo stati più discreti su questo lato io e lui.

E come mai secondo te lei e tua mamma avevano questo desiderio..

Si tolgono il dubbio, forse.

E se non fosse.. Perché sai che a volte può succedere che non ci sia sangue.. Come pensi che l'avrebbero presa?

E infatti non lo so, io. Non lo so.. E infatti.. A parte che fai anche il certificato prima.

Khaoula, 10 dicembre 2013

Proprio mi dicono: "Come è andata? Com'è il tuo sangue?". State zitti, no, io non lo faccio vedere a nessuno, niente, no no assolutamente. State zitte. Perché la mia zia mi fa.. Perché di solito portano i pantaloni bianchi.. "Porti il pantalone bianco?". "Non mi serve, zia". "Allora sei già a posto?". "No, no, però non mi serve". Va ben ho detto. Ho detto anche le mie cugine hanno fatto lo stesso che ho fatto io, diciamo.

Cioè non..

No, no, anzi la mia zia, la mia cugina mi ha fatto vedere solo a me, diciamo. Ce l'ho anche io un'altra cugina qua che è giovane.. Allora.. Perché siamo noi tre, la stessa età, lo stesso mese siamo nati. E allora, siamo troppo d'accordo tra noi..

[...]

E il fatto che tu non volessi mostrarlo.. Come l'hanno presa? Tipo tua mamma o le zie?

Io ho detto solo una cosa: "Tra me e mio marito non c'entra nessuno niente. C'è, però tra me e mio marito..". Anche lui mi ha detto: "Guarda, non farlo vedere a nessuno, perché è una vergogna, cioè una vergogna veramente". "Eh, guarda, sangue".

Habiba, 1 giugno 2012

Ghizlane invece riesce a ritagliarsi spazi di privacy nell'esercizio della propria sessualità con difficoltà. In uno dei primi incontri prima del matrimonio aveva espresso il desiderio di trascorrere la prima notte di nozze in albergo in città. Durante la festa di matrimonio al villaggio d'origine in Marocco a cui partecipo, che durerà quasi una settimana, non sarà mai lasciata da sola, con lei ci saranno sempre delle donne. Mi confida che altrimenti tutti penseranno che sta passando del tempo con il marito, con il quale tuttavia ha già firmato il contratto di matrimonio per cui sarebbe legittimata ad avere rapporti sessuali. Alla fine trascorre la prima notte di nozze a casa dello sposo, perché, come mi racconterà quando ci rivedremo durante il suo viaggio di nozze, voleva evitare che la gente parlasse a sproposito. Si rifiuta di esporre il pantalone macchiato di sangue come da tradizione, ma quando mi reco a casa dello sposo per salutarla e per chiederle come è andata la prima sera fuori casa, mi rendo conto che tutte le donne, non necessariamente della famiglia, che si trovano in casa della suocera (per pulire, cucinare, mangiare) ne parlano.

Anche quando la prova è preventiva, come con il certificato di verginità che può venire conservato dalla famiglia della sposa (come fa Khaoula), o consegnata alla famiglia dello sposo (come nel caso di Kenza e Sabah), sembra assumere un carattere privato ed una certa importanza più per la famiglia che per la coppia. Il certificato di verginità sembra essersi diffuso soprattutto dal momento in cui il mercato matrimoniale ha iniziato a diventare sempre più esogamico, soprattutto a seguito delle migrazioni interne ed esterne. Di conseguenza capita spesso che le famiglie dei futuri sposi non si conoscono proprio perché provengono da zone diverse del Marocco e questo li spinge a dubitare della reciproca rispettabilità. Pare

infatti che siano i genitori, in particolare del futuro sposo, ad essere interessati ad avere un certificato che attesti la verginità della futura nuora. Il certificato di verginità sembra rispondere alla funzione di mettere a tacere voci spiacevoli sulla reputazione della ragazza ma anche di sua madre, responsabile della sua educazione, e del padre, responsabile di sorvegliarla. Spesso le figlie, consapevoli del significato sociale che il certificato assume agli occhi della famiglia e della comunità - il che non implica la sua condivisione - , accettano di consegnarlo, attribuendogli un valore emotivo, sentimentale, di rispetto nei confronti dei propri genitori o dei futuri suoceri (Lacoste-Dujardin 1995). La condiscendenza non è sempre il frutto di una scelta, né comporta necessariamente accordo, si tratta piuttosto del risultato di una valutazione della situazione e delle sue possibili alternative (Torab 1996 p. 245).

Tu hai fatto il certificato?

Sì.

E dove si fa?

Dal ginecologo. Qua, un ginecologo, qua in ospedale.

Ma che cosa scrive..

Io ho fatto tramite quello del consultorio.. Sì, cosa ti scrive.. Che.. Oddio..

Che si certifica che la sottoscritta è vergine o che ha l'imene intatto..

Integro, sì. E quindi io da una parte sono stata obbligata a farlo perché non volevo.

E chi ti ha..

Mia mamma. Pur essendo io che la considero libera di mente, ha insistito che io perché si ha sempre paura del pregiudizio, sì, perché noi abbiamo.. Sì penso che è una società un po' più.. Che ti pregiudica. Se magari avessero dei dubbi su questo lato.. Penso che avrei avuto.. Io ero meno preoccupata dei pregiudizi degli altri, perché comunque sapevo cos'ero, com'ero.. Però gli altri.. Forse mia mamma si era preoccupata di più, diciamo.

E quindi ti ha chiesto di fare il certificato.. Se lo tiene lei, viene consegnato..

Lo fa vedere, penso. Non so che fine ha fatto. Lo fa vedere, lo tiene lei, comunque è una cosa nostra.

Khaoula, 10 dicembre 2012

Incontro Kawtar al rientro dalle sue vacanze in Marocco. La sorella si è sposata ad agosto con una grande festa a Marrakesh. Kawtar mi racconta che tra i documenti che la sorella ha allegato quando ha firmato l'atto di matrimonio c'era anche un certificato di verginità. Kawtar ne parla divertita. Quando Kenza ha chiesto alla zia, moglie del fratello di sua mamma, che è un medico e vive in Germania, di farle un certificato di verginità, Kawtar racconta che la zia è scoppiata in una risata, prendendola un po' in giro per questo suo atteggiamento così "tradizionale". Kenza si è giustificata dicendo la madre del suo futuro sposo è piuttosto tradizionale, per cui preferiva farlo. In realtà, Kenza era già in possesso di una carta che si era fatta fare da un medico in Italia e che attestava la sua verginità, dato che in passato aveva subito un'operazione che le aveva perforato l'imene.

Diario etnografico, 22 settembre 2013

In altri casi la contrarietà a tale pratica trova il suo fondamento in motivazioni di carattere sociale e politico che spingono ad esempio Zainab a rifiutare a priori di consegnare un certificato che attesti la sua verginità: per lei la verginità ha solo un significato religioso.

[...] (mia madre) lei sa benissimo che io non farei mai una visita ginecologica per poter accertare del mio stato di verginità ed è stata una discussione che ho avuto anche in Marocco perché penso che proprio debba nascere dalle donne una presa di posizione del genere.. che non è scritto da nessuna parte. Per sposarsi c'è bisogno di un atto.. di un atto che non ti sei mai sposata, o comunque se ti sei sposata.. non saprei neanche dirti quale ente concede questo certificato.. ma certificare che tu sei vergine ma non sta da nessuna parte. Ma neanche ai tempi del profeta non è mai stato chiesto perciò non lo farei mai, mai mai mai. Se lei dovesse, se dovesse chiedermelo ma per un giustificato motivo, mi prendo la responsabilità di risponderle perché è un peccato, ma il peccato me lo prendo io, non se lo prende lei. Quindi.. Insomma non stai più parlando con una bambina, è una scelta e me ne prendo anche la responsabilità. Quindi no..più che altro io avrei paura se dovessi sposarmi con un ragazzo musulmano, non paura, non saprei come potrebbe prenderla perché comunque è una cosa importante e non c'entra modernità, emancipazione.. è importante da un punto di vista religioso.

In che modo?

E' un peccato.

Zainab, 27 aprile 2012

Inoltre, è interessante notare come alcune ragazze riconoscono il carattere discriminante dell'applicazione di tale prescrizione che a loro parere, stando ai principi ed alle norme religiose dovrebbero riguardare anche i ragazzi. In tale ottica, la modestia, la purezza riguardano anche i ragazzi e la loro verginità. Ad esempio Rima, Mariam non rifiutano l'idealizzazione della castità femminile, ma rivendicano anche quella maschile: il significato simbolico della verginità non è associato solamente alla morigeratezza delle ragazze ma anche alla temperanza dei ragazzi che in questo modo provano in maniera preventiva la propria fedeltà reciproca (Balsamo 1997; Hamel 2006). Tuttavia, le ragazze riconoscono che la verginità maschile è difficilmente accertabile da un punto di vista fisiologico. Inoltre ogni attività sessuale prematrimoniale dei ragazzi è raramente sanzionata, anzi, come abbiamo già visto, è spesso incitata. Pare che a prevalere sia il principio della doppia morale valida per le ragazze ed i ragazzi (Hendrickx et al. 2002). Se da un lato la sessualità femminile è considerata colpevole e vergognosa, la virilità è invece considerata simbolo di forza e di prestigio (Bourdieu 1972a p. 39).

Perché tanti marocchini fanno tutto quello che vogliono, bevono, fumano, vanno a letto con un sacco di ragazze, poi quando è l'ora di sposarsi vogliono la ragazza perfetta, che non ha neanche detto "Buongiorno" al prof maschio all'università perché è maschio e non si dice. E questa è l'ipocrisia della società maschilista marocchina, questo è proprio il clou della società maschilista, ipocrita, marocchina che chi se ne frega dell'Islam, quando sono giovane posso fare quel cazzo che mi pare. E però quando mi devo sposare.. "Eh, l'Islam è importante, perché la madre dei miei figli deve essere musulmana, e io non posso prendere una a caso". Eh no, eh no. Questa è ipocrisia.

Rima, 5 febbraio 2013

Quanto importante è per te arrivare vergine al matrimonio?

Guarda, se devo pensarla in modo sociale, non è che avrebbe tanto senso, cioè nel senso, per carità, è importante per me arrivare vergine fino al matrimonio perché dopo al matrimonio scoppia la bufera se una si scopre che non è vergine, giusto perché la società vuole che la donna venga fino al matrimonio vergine, quindi non dovrebbe aver avuto nessun rapporto con altri. Però nello stesso tempo la società è contraddittoria con se stessa, nel senso ok la donna deve venire lì vergine, ma il maschio, anche lui dovrebbe arrivare lì vergine, però non ci arriva. Mi chiedo perché? E poi se devo pensarla come religione, la religione dice: la regola vale sia per l'uomo sia per la donna, però la società dà un peso solamente alla donna, ma non all'uomo, l'uomo è quello che è.. È uomo, per lui è lecito tutto però per la donna no, la donna deve arrivare lì, santa, bella, buona, tutta vergine, composta e basta. Mentre l'uomo può farsi tutte le sue storielle, uscire con questa, uscire con l'altra e magari dire: "Beh, se fossero figlie di famiglia non le avrebbero fatte certe cose". Ma grazie, questa ragazza se sta con te, vuol dire che sente qualcosa per te, vuol dire che tu l'hai spinta a sentire queste cose per te, poi se è arrivata fino a quel punto, forse perché l'ha fatto per te, cioè non diamo il peso solamente alla donna, ma lo diamo il peso anche a te maschio, cioè alla fine la cosa l'avete fatta insieme, non è che lei si è spinta a te e ti ha detto: "Ok, lo facciamo". Questi non lo fanno questo ragionamento, io sono contraria a questo ragionamento. Rispetto il fatto sì che la donna deve arrivare vergine fino al matrimonio, poi la verginità è la cosa preziosa che ha la donna, se si perde la verginità, perde tutto, perde anche l'importanza sua.

Soumaya, 23 febbraio 2012

E' un peccato. Per l'uomo e per la donna. Cioè, se vogliamo fare un discorso intellettualmente corretto sia l'uomo che la donna non devono avere contratto rapporti sessuali. Quindi se io ho contratto rapporti sessuali visibili, perché tu lo vedi che non sono vergine, e io purtroppo non lo posso vedere perché non posso capire se tu sei vergine o meno. Lo capisco forse dal modo in cui condurrà l'atto di per sé. Potrei intuirlo ma non avrò mai la conferma o la smentita che tu l'hai fatto, non l'hai fatto. Quindi religiosamente parlando è un peccato per entrambi e su questo non si discute. Eticamente non c'è nulla secondo me su cui parlare perché è così.. Socialmente si dà la colpa di più alla donna, ma ripeto, perché sono delle società che sono abituate a dare la colpa alle donne, le donne se ne stanno zitte. Ma se una donna non è più vergine con qualcuno ha fatto, cioè non è che da sola un giorno.. [...]

Zainab, 27 aprile 2012

Rispetto alla generazione delle madri i discorsi e le pratiche relativi alla castità prematrimoniale assumono nuovi significati per le figlie. A tali cambiamenti contribuiscono certamente diversi fattori: una riflessione più approfondita da parte delle figlie sul suo valore religioso, anche per il maggior accesso a forme alternative di apprendimento dei precetti religiosi; maggiori occasioni di socialità promiscua ma anche più opportunità per agire in segretezza ed aggirare alcune norme restrittive; una certa problematizzazione dei rapporti di forza in gioco nella definizione della legittimità o meno delle relazioni sessuali e la capacità di coglierne contraddizioni e ambivalenze; un processo di intimizzazione delle pratiche della coppia che cerca sempre più di ritagliarsi spazi autonomi in cui condurre una vita che sia effettivamente privata. Le figlie mostrano attraverso le loro narrazioni la loro apertura e sensibilità ai mutamenti nel tempo e nello spazio che vivono quotidianamente, manifestando, accanto alla persistenza di alcuni comportamenti e significati che si ritrovano anche nelle madri, reazioni attente e mutevoli ai segnali di mutamento che arrivano dal mondo esterno e che in un certo senso le distanziano dalla generazione precedente.

Parte III. Discorsi e pratiche attorno al matrimonio.

Capitolo 5. La generazione delle madri.

5.1 “Matrimoni a bussare”¹. Narrazioni attorno ai matrimoni delle nonne.

Le madri fanno emergere attraverso i racconti attorno ai matrimoni delle nonne continuità e rotture nella trasmissione dei modelli matrimoniali tra le diverse generazioni (Saraceno 2001; Arosio 2008). Nelle parole delle madri si avverte la distanza che queste interpongono tra sé e le proprie madri, mettendo in relazione le rispettive biografie con la diversità e la complessità dei processi di mutamento sociale, che in tempi e luoghi diversi, ma inevitabilmente interrelati, le hanno coinvolte.

La sequenza matrimonio-famiglia appare un passaggio fondamentale nella vita delle nonne che passano dallo stato di figlia a quello di moglie e futura madre, dalla tutela del padre o chi ne fa le veci a quella del marito, spesso senza quasi nessuna possibilità di pensare ad altra sistemazione al di fuori del matrimonio (Bimbi 1991). La maggior parte delle nonne è cresciuta in diverse zone rurali del paese dove l'accesso alla scuola, soprattutto per le bambine, è minore se non del tutto assente². Le nonne dunque trascorrono la maggior parte del tempo in casa occupandosi delle faccende domestiche o nel lavoro nei campi. Inoltre le opportunità di socialità promiscua sono molto ridotte e sottoposte a rigidi meccanismi di controllo. Di conseguenza la possibilità di incontrare il futuro sposo al di fuori della ristretta cerchia familiare e/o di vicinato è bassa e l'intervento dei genitori, in particolare dei padri, si rivela necessario per trovare una soluzione matrimoniale adeguata per la figlia. Ma anche nei casi in cui le nonne godano di maggiori libertà, soprattutto di movimento ed abbiano una vita sociale attiva, soprattutto per chi cresce in città ed appartenga a classi medio-alte, la famiglia può avere il sopravvento per la decisione del futuro sposo.

Il padre può avanzare come candidato per la figlia un uomo della sua cerchia familiare o della rete delle amicizie che, stando alle sue valutazioni, potrebbe rafforzare la sua rete di rapporti economici e sociali (Lévi Strauss 1977; Leone 1987; Saraceno 2001; Bourdieu 1972a). Tali strategie tendono a far valere le norme dell'omogamia – soprattutto di carattere

¹ Riporto tale espressione ripresa da una delle interviste (Amina 2013) e che indica la tradizione secondo la quale il candidato sposo, una volta individuata la possibile sposa, si reca a casa della prescelta insieme ad alcuni componenti della famiglia, solitamente la madre, per chiedere la mano della ragazza alla sua famiglia (Lacoste-Dujardin 1996).

² L'educazione diventa obbligatoria in Marocco nel 1963 (Sadiqi 2008).

sociale – che spesso si accompagnano a quelle dell'endogamia – il partner é scelto all'interno di un gruppo o di uno spazio prescritti (Leone 1987). In questo modo, nella logica dell'economia degli scambi simbolici, la donna contribuisce a produrre e riprodurre capitale sociale e alleanze, ovvero capitale simbolico³, che rimane comunque in mano agli uomini (Bourdieu 1998). Tra i fattori di scambio figura certamente l'età giovane della sposa (Belghiti 1971): la differenza di età tra i coniugi favorisce sia la distanza che la gerarchia tra i sessi, entro la coppia, oltre che tra padri e figli/e (Saraceno 1992), così che la futura sposa, nella doverosità dell'obbedienza e del rispetto, accetta non solo l'autorità del padre e dunque la sua decisione ma anche quella del futuro marito. In effetti, le nonne si sono sposate tendenzialmente molto giovani⁴, soprattutto chi é di origine rurale, prima o poco dopo la pubertà, attorno ai 13-14 anni, anche se non è possibile dire con certezza che età avessero perché all'epoca la registrazione all'anagrafe non era molto diffusa; in altri casi, come capita alla madre di Amina, nonna di Laila, che cresce a Casablanca, dove il padre insegna alla scuola francese, l'età é più alta (19 anni) proprio perché il matrimonio avviene dopo il completamento degli studi. Inoltre, tra le caratteristiche per una buona candidata compaiono qualità come la forza fisica e la salute, spendibili come forza lavoro, ma anche la bellezza, diverse abilità nel campo delle attività di riproduzione sociale (essere capace di pulire, cucinare, saper badare a bambini e anziani, etc.), qualità morali come la serietà e una condotta sessuale morigerata, inclusa la verginità (Belghiti 1971).

I possibili candidati possono far parte della rete di amicizie del padre e aprire così il mercato matrimoniale verso l'esterno. La madre di Hind, nonna di Hajar, viene spinta a sposarsi con il figlio di un collega del padre. I due genitori si conoscono perché sono impiegati come operai nelle miniere di fosfati di Khouribga⁵. I padri prendono l'iniziativa e impegnano i propri figli in una promessa di matrimonio, a loro insaputa. I futuri sposi si incontrano per la prima volta il giorno della firma del contratto di matrimonio.

³ "Il capitale simbolico si misura in rapporto al valore dell'insieme dei genitori, nei due lignaggi e su più generazioni, ma anche in base allo stile di vita della donna, che deve essere espressione del rispetto dei valori relativi all'onore, nonché in base alla considerazione sociale di cui le famiglie sono circondate" (Bourdieu 1972 p. 1110).

⁴ L'età legale del matrimonio é stata fissata per entrambi i sessi a 18 anni solo nel nuovo Codice di famiglia adottato nel 2004. Tuttavia, una minorenni può ancora sposarsi se ha il consenso dei genitori e previo parere positivo del giudice (ADFM 2008).

⁵ La città di Khouribga è stata fondata nel 1923 dai coloni francesi. La zona é ricca di giacimenti di fosfati, fin da subito sfruttati dall'Office chérifien des phosphates (OCP). Per ridurre i costi, l'OCP ha adottato il sistema di estrazione a cielo aperto. Tale tecnica ha avuto importanti ripercussioni negative sull'ambiente. A ciò bisogna aggiungere che il trattamento 'umido' del minerale necessita di enormi quantitativi d'acqua che, dopo essere stati corretti con sostanze sterilizzanti e nocive, vengono rilasciati nei fiumi o in laghetti artificiali, con serie ripercussioni sulla salute della popolazione locale, ma anche sull'economia. Infatti, gli abitanti della regione, che precedentemente si dedicavano soprattutto all'agricoltura, ora non riescono più a svolgere produttivamente questa attività. Le terre non danno frutti e i greggi muoiono in poco tempo. Inoltre l'OCP ha espropriato la maggioranza dei terreni con contropartite monetarie inferiori al reale valore delle terre. Così, quelli che non lavorano più nelle miniere sono partiti verso le grandi città o all'estero, rendendo questa zona una delle principali aree di emigrazione nel paese (Hari 2012).

“Come gli altri genitori in Marocco tanto tempo fa che i genitori fanno sposare i figli. Allora il mio nonno del papà e il mio nonno della mamma lavorano tutti insieme, si conoscono, allora: “Voglio la tua figlia per mio figlio”. “Va bene, prendila”. Ecco”

Hind, 31 maggio 2012.

In altri casi, le strategie matrimoniali si sviluppano all'interno della rete familiare e parentale, andando a rimarcare il carattere chiuso del sistema matrimoniale di riferimento. La madre di Aisha, nonna di Ghizlane, Kenza e Kawtar, cresciuta in una famiglia di origine contadina in un villaggio sulle montagne dell'Alto Atlante, si sposa molto giovane con un cugino parallelo: la sorella ne sposerà contemporaneamente il fratello, dando avvio ad una serie di matrimoni di scambio orientati a rafforzare la relazione tra fratelli e la solidarietà agnatica (Bourdieu 1972a). Tali strategie matrimoniali sono riprodotte di generazione in generazione tanto che anche la figlia Aisha sposerà il cugino, figlio del cugino che la madre ha sposato. In queste situazioni “familiari” il pretendente può avere la possibilità di frequentare la casa della ragazza e così lei di valutare determinate caratteristiche del candidato sposo, ad esempio la bellezza o la gentilezza. La madre di Karima, nonna di Zainab, si affida anche alle voci del vicinato e dei conoscenti per assodare l'onestà del futuro sposo, che già da tempo frequenta la casa perché fa parte della rete parentale. Tali situazioni, in assenza di altre occasioni di incontro prima del matrimonio, possono contribuire ad abbassare la paura di incontrare un uomo che è effettivamente uno sconosciuto e con cui tendenzialmente trascorrerà il resto della sua vita.

L'intervento dei genitori nelle scelte matrimoniali è un fenomeno che attraversa le diverse classi sociali, incluse quelle più alte. La madre di Amina, nonna di Laila, nata in una famiglia di classe medio-alta a Casablanca – il padre è insegnante presso la scuola francese della città in cui anche lei studia fino ad ottenere il diploma – all'età di 19 anni viene spinta a sposarsi con un lontano parente, originario di un'altra città: si tratta di un *“matrimonio a bussare, io voglio vostra figlia”* (Amina, 30 settembre 2013). La madre di Amina, nonostante sia cresciuta in un ambiente molto aperto – ma sempre sotto il controllo del padre che insegna nella stessa scuola da lei frequentata – e abbia avuto anche diverse occasioni di socialità promiscua, ad esempio nell'azienda francese dove lavora fin da subito dopo il diploma come segretaria, accetta l'interferenza dei genitori nella propria scelta matrimoniale.

Ciò che le madri descrivono come una scelta imposta dalla necessità e dalla “tradizione” tuttavia non coglie il coinvolgimento che ha certamente riguardato le nonne a vari livelli. Dai racconti delle madri e delle figlie le nonne ne escono come protagoniste attive della propria storia e non come mere vittime. Si ritrovano condizionate da una serie di vincoli e spesso imbrigliate in situazioni oppressive ma sono tuttavia capaci di azioni che denotano autonomia individuale, pur rimanendo fortemente aderenti - anche se in misure e forme diverse - ai modelli ed alle attese familiari e sociali.

In altri casi, l'intervento dei genitori è successivo all'incontro già avvenuto tra i futuri sposi, come accade alla madre di Khadija, nonna di Sabah, che incontra il suo futuro sposo, studente all'università di Fez, alla fontana pubblica dove solitamente si reca a raccogliere l'acqua. In questo caso, la famiglia interviene per concedere il suo permesso alla relazione già avviata, concedendogli riconoscimento e sostegno.

L'impegno matrimoniale, rafforzato dalla recitazione di una formula religiosa in presenza di due *adouls* (una sorta di saggi), poteva essere direttamente preso dalle famiglie – a volte anche in assenza della sposa – e riguardava solitamente la promessa di matrimonio nonché i tempi e l'entità della dote⁶.

“Mio papà e mia mamma non hanno fatto festa perché erano delle persone povere, perché mio papà va ad abitare da solo, ha parlato con qualcuno che va a casa, che ga dito: "Dille a mio papà che mi prendi mia cugina e me la porti". E basta lì, perché dall'inizio non é che fanno l'atto matrimoniale, niente. Quando qualcuno voleva una persona li chiamano per esempio preti, e due persone anziane o tre del paese dove si abita, e li si leggono due righe del Corano e bella finia. E ciapa la moglie da man e porta il marito. E i soldi per fare qualcosa li fa e se non ha niente è finia chi, eh? Perché loro dicono che questa persona è sposata questo ragazzo, questo.. All'accordo c'era presente il prete e quelle due persone lì, grande per esempio se c'è uno più anziano sulla città, sul paese.. Le più persone, le più anziane, che loro hanno la parola su tutti. Basta, è venuta giù.. L'uomo viene dal papà, per esempio il papà di mio papà, mio nonno viene da mio nonno dalla parte di mia mamma e gli prende la moglie. Se hanno da fare il matrimonio lo fanno insieme una festa, se non c'è da fare, basta quella parola che mi piace questa ragazza e sarà mia moglie. E allora lì veniva, stanno insieme, in mezz'ora, un'ora, dopo la porta via a casa sua. E lì se ga bisogna di so mamma, se ha qualcosa in casa sua che voleva portare, le portano la famiglia un altro giorno, dopo sette giorni di matrimonio, la famiglia le porta tutta la roba sua, che aveva a casa sua, la porta a casa dello sposo”.

Chaymae, 18 giugno 2012

In tutti i casi é il matrimonio a segnare l'inizio della convivenza così come a legittimare la sessualità (Saraceno 2001). L'affettività é spesso solo un possibile corollario del matrimonio. Sono ancora pochi i casi in cui, come capita alla madre di Rachida, nonna di Rima, il sentimento amoroso é riconosciuto come criterio fondante il matrimonio.

Dopo diciamo, possiamo dire, ha incontrato l'amore della sua vita, per una volta si è sposata perchè ama quella persona, perchè hanno vissuto proprio l'amore, ma proprio.. Perchè erano vicini di età, lui non è mai sposato e lei aveva.. Era già sposata con due figlie, quindi immagina per la società era una cosa proprio inimmaginabile. Però lei con questo uomo diciamo era innamorata, la prima volta che lei dice che è il suo primo amore, anche se si è sposata con gli altri, gli altri li ha sposati perchè aveva bisogno, aveva bisogno di avere la casa, di avere protezione, diciamo di qualcosa. E invece con lui, il terzo era proprio per amore. Proprio per amore matto perchè io mi ricordo che avevo cinque anni quando lei è sposata con lui, cinque-sei, non mi ricordo, comunque ero piccola, non ero ancora entrata a scuola. E allora io vedevo come era innamorata, come era.. era tutto per lei. E anche lui ha combattuto ma proprio tanto tanto per sposarla perchè tutta la famiglia sua.. non esiste proprio. Mi dicevano: "Se vuoi, lei non è neanche una signora, è una donna, per dirla di pratica. Se hai di qualche tratto, vai a letto

⁶ Fino alla prima riforma della *Moudawana* (Codice di famiglia) nel 1993, il diritto marocchino non subordinava la validità del matrimonio al consenso esplicito e pubblico della sposa, che al momento della firma del contratto di matrimonio - momento importante per la futura moglie che nel contratto può porre delle condizioni al matrimonio, come il diritto al divorzio o a studiare, lavorare, etc. - era rappresentata dal suo *wali* (tutore matrimoniale) (Collectif 95 2003; Benradi 2004). Solo con la nuova riforma del Codice di famiglia nel 2004 il tutore matrimoniale diventa un diritto facoltativo della donna maggiorenne (El Ouafi 2006).

con lei, che te ne frega?". Perché non erano.. E lei no, lei dice: "Se vuole. Niente, si sposa, si fanno le cose nella regola di dio, se no niente". E allora era costretto o ad averla o a non averla. Non aveva altra scelta. E allora ha combattuto tantissimo perché non era proprio.. Perché a parte la famiglia, anche era visto un po'.. Adesso magari meno perché all'epoca.. Però troppo forte una donna sposata, divorziata, si sposa con un ragazzo giovane, l'età non conta niente perché erano tutti e due giovani però lei aveva sulle spalle altri matrimoni.

Rachida, 25 febbraio 2013

Nelle narrazioni delle madri sui matrimoni delle nonne, il sentimento comincia ad affacciarsi, anche se la sua proiezione nella relazione di coppia appare ancora molto timida. Madre e figlia narrano così i sentimenti della nonna verso il marito. Il rapporto coniugale si va costruendo in maniera progressiva dopo il matrimonio sulla base di valori quali la fedeltà, la generosità, la dedizione, il rispetto. È sulla base di questi sentimenti che la coppia cerca di costruire una solida prospettiva di un futuro pieno di reciproco affetto.

Però lei dice che è felice mia mamma [...] Poi è innamorata di mio papà, anche mio papà. Quello io sì, quello io dico che è un amore.

Come mai?

Perché lui non l'ha mai tradita. E sempre viene a casa, se non c'è mia mamma.. Per esempio se lei dice: "Guarda che vado a trovare mia zia o mia cugina", se torna e non trova mia mamma ancora, va corre da lei per prenderla, nel senso che lui non voleva la casa senza lei. Io piccola, ma io non ho capito. Quando è diventata grande ho capito, poi ogni tanto dava soldi per comprare qualcosina, sempre porta un regalino.

Karima, 19 febbraio 2012

Mi ricordo che quando si sedeva a pelare le verdure cantava, e io ho sempre pensato che stesse cantando, in realtà ho scoperto di recente che quelli non erano dei canti, lei.. erano dei canti tristi, delle.. non so come si chiamino in italiano, cantava per i suoi genitori, cantava per suo marito che lei ha tanto amato. Ecco loro non si sono innamorati però lei lo ha amato tantissimo, mi ha detto che era la persona..

In che senso non si sono innamorati?

Cioè lui l'ha vista, era una bambina, giocare. Decise di sposarla, lei era piccola. Hanno superato tantissime difficoltà assieme, mia nonna ha venduto la sua eredità per una baggianata, per costruire questa casa con mio nonno, ha sempre seguito mio nonno ovunque, in qualsiasi città del Marocco per il suo lavoro e lei, siccome viene dalla campagna, dalla profonda campagna, lui quando venivano degli ospiti le portava delle cose da cucinare che lei non sapeva da che parte prenderle, lui arrivava in cucina di nascosto e le faceva vedere come fare.

Zainab, 27 aprile 2012

La moglie spesso segue il marito nella sua casa paterna, andando a condividere spazi e tempi di vita con i suoceri ed i cognati. In altri casi se il marito si trasferisce all'estero, per lavoro o perché reclutato nell'esercito francese⁷, la moglie può rientrare a casa dei genitori o restare a vivere a casa del marito, ma sempre sotto la tutela di un uomo di una delle due famiglie (Ennaji, Sadiqi 2008). La madre di Lubna, nonna di Oumayma, quando il marito si reca in Francia perché reclutato dall'esercito francese per combattere in Indocina, resta in casa con il

⁷ I francesi reclutarono nel loro esercito marocchini, tunisini e algerini per combattere nella seconda guerra mondiale e in Indocina (Maher 1989).

fratello maggiore del marito, un altro fratello e le rispettive mogli. Abita sotto la loro tutela fino al ritorno definitivo del marito, dopo circa dieci anni: solo allora la famiglia si trasferisce per vivere in una casa indipendente.

In alcuni casi, la migrazione del marito dalle campagne verso i grandi centri agricoli o le città dove maggiori sono le opportunità di lavoro come salariati o nel settore informale dei servizi può diventare un fattore che favorisce l'autonomia abitativa della coppia (Mernissi 1975; Maher 1989). Il fenomeno di inurbamento che caratterizza il paese fin dal 1945 assume dopo l'indipendenza proporzioni molto più ampie (Maher 1989). La madre di Chaymae, nonna di Mariam, segue il marito che si trasferisce dalle campagne, dove stava lavorando come contadino nella fattoria di un colono francese, a Casablanca per trovare lavoro come operaio in una fabbrica. Almeno inizialmente la coppia gode di una sua intimità, anche se presto fatta sfumare dall'arrivo dei fratelli del marito e delle loro famiglie che lo seguono in catena alla ricerca di fortuna in città (Maher 1989). Lo stesso accade alla madre di Hind, nonna di Hajar, che trasferitasi a vivere con il marito in città, si trova gradualmente a dover condividere tempi e spazi con altri componenti della famiglia del marito che lo raggiungono in città.

In alcuni casi le nonne fanno parte di famiglie poliginiche⁸ il cui marito ha più mogli e a volte capita che diverse mogli condividano la stessa abitazione. La madre di Ikram, nonna di Soumaya, divide la casa, oltre che con i suoceri, con la seconda moglie del marito. La convivenza è spesso carica di tensioni e conflitti, sia per questioni economiche, ma anche per questioni di gelosia o incompatibilità caratteriale: nel caso di Ikram, è la seconda moglie a lasciare la casa del marito insieme ai due figli che ha avuto da questa relazione.

La vita domestica sembra segnata da una chiara divisione dei ruoli tra marito e moglie. Il marito è considerato il capofamiglia, responsabile del mantenimento economico della famiglia. La moglie è responsabile della pulizia e della cura della casa, delle attività di cura verso i figli ed i componenti più anziani della famiglia ma anche degli ospiti, siano essi di passaggio o in pianta stabile, il che comporta un ingente quantitativo di lavoro, lavorano e cuociono i prodotti per il consumo diretto, spesso filano e tessono, attingono l'acqua dal pozzo, raccolgono la legna per cucinare e riscaldare. Tali attività di riproduzione sociale sono raramente condivise con il marito e rigidamente distribuite secondo una stretta gerarchia di genere e generazionale tra i vari componenti del nucleo familiare (Maher 1989). Ma alcune

⁸ La poligamia resta tuttora vigente nel paese anche se sembra in declino – stando alle statistiche nazionali i casi di poligamia registrati tra il 2005 ed il 2006 corrispondono al 3,75% (ADFM 2008). Con la riforma del Codice della Famiglia nel 1993 il marito deve avvertire la prima moglie delle sue intenzioni e la seconda del suo stato matrimoniale (Benradi 2004). Inoltre, la poligamia è ora sottoposta all'autorizzazione preventiva del giudice (El Ouafi 2006).

condizioni strutturali spesso mettono in discussione tale divisione e nuovi modelli si affacciano sulla scena dei rapporti matrimoniali e familiari.

Il lavoro delle donne al di fuori dell'ambito familiare, soprattutto se salariato, é ancora poco diffuso e socialmente condiviso (Ennaji, Sadiqi 2006), spesso considerato una vergogna (Maher 1989). Ma spesso il contributo lavorativo delle donne fuori casa, oltre a quello generalmente accettato come la cura degli animali, il lavoro nei campi, risulta fondamentale per la sopravvivenza della famiglia. Spesso le donne svolgono qualche servizio domestico nelle case in cambio di alimenti o per saldare qualche debito. In città, dove gli effetti delle crisi economiche che attraversano il paese a partire dagli anni 70 sono piú forti e dove la vita é piú cara che in campagna, i mariti permettono spesso alle mogli di svolgere anche qualche attività extra-domestica per contribuire alla sussistenza del nucleo familiare (Ennaji, Sadiqi 2006)⁹. Ad esempio, la madre di Chaymae, che abita in un quartiere popolare alla periferia di Casablanca¹⁰, lavora anche fuori casa: viene spesso pagata in alimenti e in questo modo é in grado di contribuire al sostentamento della famiglia. Il marito infatti con lo stipendio che guadagna riesce a pagare l'affitto della casa e a dare un piccolo contributo alla moglie per la spesa. Inoltre le spese da sostenere spesso sono alte anche perché le famiglie sono molto numerose, non solo perché piú nuclei familiari coabitano insieme, ma anche perché il numero di figlie e figli é piuttosto elevato¹¹ (da un minimo di 4 ad un massimo di 9 nel caso delle nonne), per cui diventa di fondamentale importanza la presenza di fonti di reddito diversificate. Tuttavia, il coinvolgimento lavorativo delle nonne nell'ambito extra-domestico non comporta una maggiore condivisione del lavoro di cura, che rimane comunque a carico della moglie. Inoltre il sostegno di cui potrebbe godere da parte della rete familiare estesa si

⁹ Il paese cerca di far fronte alle crisi economiche della metà degli anni 80 con diversi piani di aggiustamento strutturale, imposti da istituzioni internazionali come il Fondo Monetario Internazionale e la Banca Mondiale. Le misure adottate spesso comportano molti tagli alle spese sociali, andando a rendere la situazione socio-economica delle classi piú povere, già colpite dalle crisi economiche, ancora piú precaria (Ennaji, Sadiqi 2006). A risentire delle conseguenze non solo della recessione economica ma anche delle misure risolutive adottate sono soprattutto le donne (Sadiqi 2008).

¹⁰ La madre di Chaymae, nonna di Maryam, vive nel quartiere di Hay Mohammadi, a Casablanca. In questa parte della città nel corso degli anni si sono concentrati migliaia di lavoratrici e lavoratori provenienti da tutto il Marocco, andando a formare una consistente classe operaia che ha percorso alcune tappe importanti della storia della città e del paese. I movimenti di resistenza anti-coloniale trovano qui sviluppo negli anni 50, fino all'indipendenza del paese nel 1956. Negli anni 70 il quartiere vedrà nascere il movimento di resistenza culturale guidato da Nass El Ghiwane. Negli anni 80 diventerà sede di uno dei principali centri di tortura e detenzione del paese, il Commissariato Derb Moulay Chrif. Da allora, il quartiere cadrà nella repressione e la povertà, fino alle rivolte degli anni 90 della cosiddetta terza generazione.

¹¹ Il governo marocchino dà avvio al primo programma di pianificazione familiare nel paese nel 1966. Nel 1967 un decreto reale abolisce una prescrizione in vigore da 28 anni sulla vendita e la pubblicità di contraccettivi e fa passare una legge che permette l'aborto terapeutico. Nello stesso anno il governo inizia ad aprire alcuni centri di pianificazione familiare, inizialmente nei centri urbani e successivamente nelle aree rurali (Mernissi 1975). Ma é solo negli anni 80 che tale programma viene implementato, soprattutto come misura per contrastare la crescita della popolazione che agli occhi del governo appare troppo rapida. Il programma facilita l'accesso ai mezzi contraccettivi anche tra le donne fino ad allora escluse, soprattutto tra le fasce di reddito piú basso e nelle zone rurali. Di conseguenza, anche il numero dei nati diminuisce: stando alle statistiche ufficiali se nel 2003-04 la media dei nati é di 2,5 bambini, nel 1980 era tre volte maggiore. Nelle zone rurali il cambiamento é ancora piú marcato: da 6,6 nel 1980 a 3 nel 2004 (Sadiqi 2008).

riduce notevolmente nel momento in cui la famiglia si nuclearizza, spesso lontana geograficamente dal resto della famiglia allargata (Mernissi 1975).

Mia mamma lavorava a casa e delle volte se chiamano le persone vicine, quelle che hanno i soldi, li fanno fare i mestieri a casa, li aiuta a fare il pane, se dovevano arrivare i parenti da loro, aiuta a mangiare a casa e dopo finisci e va a casa sua, non è un lavoro.. È regola, fa qualche ora, quando le altre persone hanno bisogno di aiuto.

E quello che guadagnava lo teneva per sé?

Non le danno guadagno, davvero, la verità, non le danno i soldi. Le danno per esempio.. Se ha fatto il pane, le danno un po' di pane per portarlo a casa sua. Non le danno i soldi, le danno un pezzo di pane, un po' di farina, un po' di verdura. E basta, questo è il guadagno. E le porta a casa perché non abbiamo niente. Se porta qualcosa, quella roba abbiamo bisogno di mangiarla.

Chaymae, 18 giugno 2012

Ma il lavoro può diventare anche un veicolo di autoaffermazione, come accade alla madre di Amina, nonna di Laila, che lavora come segretaria in un'azienda di proprietà francese, ed allo stesso tempo garantire un'autonomia economica che amplia i margini di azione all'interno della relazione di coppia, ad esempio in relazione alla decisione di divorziare.

Il divorzio sembra essere una pratica abbastanza diffusa ai tempi delle nonne¹², anche se ancora poco socialmente condivisa: ciò che frena le nonne dal lasciare il marito è non solo il timore dei pregiudizi e delle possibili conseguenze di una scelta simile sulla sua reputazione e su quella della famiglia, ma anche il rischio di ritrovarsi senza un alloggio e alcuna risorsa finanziaria per poter sopravvivere. Il divorzio trova spesso fondamento in comportamenti violenti, soprattutto fisici, o adulteri da parte del marito. La madre di Amina si separa dal marito dopo appena tre mesi dal matrimonio. Le ripetute violenze, anche fisiche, da parte del marito, esasperate dall'alcol, nonché la scoperta di essere rimasta subito incinta, la spingono a decidere di lasciare la casa e di procedere con il divorzio, a sue spese. La madre non incontra alcun ostacolo da parte della sua famiglia per separarsi: cresciuta in una famiglia della media borghesia e dalle ampie vedute, sia la madre che il padre la sostengono nella sua scelta e non si preoccupano delle possibili ripercussioni che tale rottura potrebbe avere sulle relazioni familiari e parentali, dato che il marito è un lontano parente, né sul futuro matrimoniale della figlia, che, in quanto divorziata, potrebbe dover affrontare un ambiente sociale ostile.

E mia mamma ha sposato questo uomo, dopo un mese si trovava incinta, non lo sapeva neanche ma le venivano delle nausee, tutte ste robe qua. E mio papà si ubriacava e quando torna la sera con la sua bottiglia, la costringeva di sedersi con lui e cominciare a.. non a bere, deve sedersi con lui e parlare. E lei gli dava fastidio l'odore del vino. E quindi non voleva e quando non voleva mio papà diventa molto cattivo con lei, la.. era veramente molto cattivo con lei..

¹² Con le riforme del Codice di Famiglia nel 1993 e nel 2004 sono state introdotte alcune nuove procedure per facilitare l'accesso delle donne al divorzio, come il divorzio per consenso reciproco e per ragioni di discordia (ADFM 2008). Il ripudio resta una modalità possibile di separazione, ma è sottoposto all'autorizzazione del tribunale ed è valido solo dopo che il marito ha pagato la totalità di ciò che spetta alla donna. Anche la moglie può chiedere all'uomo di ripudiarla in cambio del rimborso della dote (El Ouafi 2006).

Tua mamma non sapeva..

No, dopo.

Perchè non si erano frequentati..

No, no. Non le piaceva quello che faceva, era contraria. Allora venivano degli scontri e comincia a picchiarla, hai capito? Un giorno le ha rotto il setto nasale. Dopo due mesi, tre mesi di matrimonio.. è durato tre mesi il matrimonio di mia mamma, uscita da casa incinta, gli ha lasciato tutto, non voleva niente, voleva soltanto il suo divorzio, ha pagato lei il tribunale e tutto ed è uscita. E mio papà era costretto a divorziare. E allora è ritornata al suo lavoro.. Lavorava sempre però mio papà quando ha divorziato, poi dopo non so come mai, si è pentito, non so, andava da lei davanti al lavoro e l'aspettava a mezzogiorno, alle cinque. E questo ha dato tanto fastidio a mia mamma. Finchè un giorno mia mamma ha detto: "Basta così, io vado da questo paese, non sto più in Marocco, così non lo vedo più". Ha conosciuto a quei tempi un tunisino che veniva a questa fabbrica a lavorare, l'ha conosciuto, si sono sposati, è andata con questo uomo in Tunisia. E io sono rimasta con tua nonna.

Amina, 30 settembre 2013

La madre di Rachida, nonna di Rima, divorzia ben tre volte. La nonna si sposa per la prima volta a 12 anni con un uomo che la chiede in sposa: la madre, rimasta vedova, non rifiuta tale proposta, anche perché si tratta di un personaggio autorevole nel villaggio. In tal caso la madre sembra sensibile al profitto simbolico (Bourdieu 1972a) che potrebbe derivare da tale unione e al fatto che il futuro sposo, per la sua posizione sociale ed economica, potrebbe garantire un futuro al sicuro per la figlia. La nonna accetta ma si rifiuta di avere un rapporto sessuale con il marito, forse per paura e vergogna (Siebert 1991) ma anche per potersi tenere aperte maggiori possibilità di sposarsi con qualcun'altro - e rimanere vergine le garantisce tali possibilità - , tanto che, dopo qualche mese, decide di abbandonare la casa del marito per ritornare dalla madre, che non ha altra possibilità che accoglierla (Maher 1989).

E allora lei questo uomo qua era più grande di lei, tanto, tanto grande, perché all'epoca anche quando si sposavano diciamo bambini adesso, ma a quell'epoca era normale, si sposano anche con ragazzi giovani, maschietti che ha anche là una volta al massimo quando è pronto fisicamente, si sposa e basta. Anche perché i genitori che mantengono, lui cresce, lavora la terra, non è problemi. E invece questo uomo era grande e a lei non è piaciuto questo uomo e allora ha cominciato a scappare, scappare a casa sua per venire da sua mamma. Sua mamma le diceva: "No, se sei sposata con lui, devi stare con loro". E lei ci raccontava che quando la sera si metteva a dormire vicino al papà e alla mamma di lui e lui così non riesce. Si vergogna, le dice: "Vieni". Allora la lasciava, è rimasta là, non hanno avuto rapporti diciamo, perché non li lasciava proprio toccare. E allora dopo è tornata dalla mamma quando hanno visto che questa.. Perché non era una cosa normale, era normale che la ragazza si sposa e via.. E lei era una cosa per loro.. "Mamma mia, va bene, se non lo vuoi, va bene".

Non era un problema che lei si rifiutasse..

Era un problema però non potevano fare niente. Cosa vuoi.. Costringerla, non potevi.. Era un problema che lei si sentiva.. Lei usciva anche di notte, saliva sugli alberi per nascondersi, proprio lo odiava a morte, non era pronta per sposarsi..

Rachida, 25 febbraio 2013

La madre di Rachida, che intraprenderà da sola un lungo viaggio che la porterà dal villaggio nei dintorni di Fez a Salé - dimostrando molta autonomia e intraprendenza, ad esempio scambiando i suoi bracciali d'argento in cambio di un passaggio dal suo villaggio in città o

trovando lavoro come domestica attraverso la rete sociale che fin dall'inizio si crea intorno nel percorso che la porterá fino alle coste atlantiche - si sposerá altre tre volte e come racconta sua figlia Rachida, madre di Rima, sempre per questioni legate alla fine del sentimento verso il marito: agli occhi della nonna di Rima, se è l'amore a legittimare il rapporto coniugale, quando l'amore non c'è più diventa legittimo terminare il rapporto stesso. Madre e figlia sottolineano entrambe tale aspetto delle scelte matrimoniali della nonna.

Non stava tanto con il marito, non durava tanto con il marito, lei non durava.. Ovvero, i suoi mariti non duravano tanto tempo, perché lei era tanto di carattere, anche tanto ha sofferto, quella sofferenza l'ha resa più giovane, più dura, diciamo più ribelle, quindi non riusciva a dire: "Va bè..", lasciar perdere le cose.. "Mah, sì, con pazienza..". O va o va. E quindi durava due tre anni e basta, perché noi non abbiamo problemi di matrimonio, devi durare un po', devi fare la causa, non si può divorziare, perché qua il matrimonio in chiesa una volta fatto è difficile.. Noi abbiamo sempre avuto, per noi anche per religione, anzi la nostra religione accetta di più il matrimonio.. Il divorzio più della società, perché la società li vede un po' male. E invece la religione se tu non ti trovi bene o lui non si trova bene non puoi vivere con uno che non ti vuole o tu non lo vuoi. Il divorzio è fatto per quello.

Rachida, 23 febbraio 2013

Quando mia nonna diceva: "Io non mi trovo bene con questo uomo, io non lo amo, io sto male, mi dispiace, è finita". Shock, shock, come fa una donna ad avere tutta questa, questo potere decisionale, decidere di fare. E lei diceva: "La mia religione mi permette di stare con l'uomo che amo, io quest'uomo non lo amo, posso divorziare, divorzio, fine". E divorziava. E questa cosa mi ha lasciato.. Finché non si è trovata bene con l'ultimo marito, mi ha detto: "Io l'ho amato, e quindi, cioè, io sono stata con lui, perché una persona deve obbligarsi a stare con una persona che non ama per la società, così gli altri dicono: "Ah, brava"". E tu magari vivi una vita infelice.

Rima, 5 febbraio 2013

Agli occhi della madre di Rachida, la decisione di divorziare non è contraria alla sua fede musulmana ma la obbliga a fare i conti con l'ostilità delle norme sociali, a cui però sembra prestare poca attenzione, forse anche per il fatto di compiere tali scelte da sola, in un contesto cittadino, senza avere attorno una rete familiare e parentale che si è lasciata alle spalle quando ha deciso di partire dal villaggio dove è nata. Inoltre, seppur la madre di Rachida cerchi sempre di sposarsi con qualcuno che possa prendersi cura non solo di lei ma anche dei suoi figli è anche consapevole che nei vari momenti di difficoltà economica è sempre stata capace di provvedere a sé stessa, come trovare un alloggio o guadagnarsi da vivere, per cui il lavoro rappresenta per lei una sicurezza che la rende libera nelle decisioni relative a contrarre o recedere da un matrimonio. Fin da quando lascia il suo villaggio d'origine la madre di Rachida è sempre stata in grado di trovare un lavoro retribuito, anche per la relativa facilità con cui all'epoca le donne, in particolare divorziate o vedove, che migrano in città o nelle zone periferiche o semi-periferiche dei grandi centri urbani riescono a farsi assumere come domestiche, solitamente in maniera retribuita (Ennaji, Sadiqui 2006; 2008; Laala Hafdane 2003). Il lavoro al di fuori dell'ambiente familiare, normalmente considerato un atto

trasgressivo e dunque non legittimo (Maher 1989), oltre che all'epoca legalmente impossibile da praticare senza il consenso del tutore per la firma del contratto, è invece consentito a donne che si trovano in condizioni atipiche, come appunto le divorziate. La madre di Rachida ne coglie ovviamente l'opportunità (Siebert 1991).

5.2 Strategie familiari e sentimenti. Continuità e rotture nei criteri di scelta del partner.

La sequenza matrimonio-famiglia continua ad essere importante anche per la generazione delle madri. Il matrimonio resta un obiettivo e non un'eventualità, anche se l'immagine che le madri hanno delle relazioni affettive prematrimoniali risulta più esplorativa rispetto alla generazione delle nonne. Molte madri sembrano intente fin dall'adolescenza a crearsi degli spazi di azione in cui articolare in maniera relativamente autonoma il proprio percorso verso una possibile relazione matrimoniale, che viene tendenzialmente rimandata. L'età del matrimonio sembra infatti essersi innalzata notevolmente nella generazione delle madri (Laala Hafdane 2003)¹³. Tali cambiamenti sono favoriti anche da una maggiore libertà di movimento - nonostante gli spazi pubblici così come quelli privati restino ancora segnati da una marcata segregazione sessuale - che si diffonde anche sotto la spinta di diversi fattori che, a partire dall'indipendenza, attraversano il Marocco: la migrazione urbana, la maggiore scolarizzazione delle donne¹⁴, un maggiore accesso ai mercati lavorativi extra-domestici, in particolare nelle zone urbane (sebbene sia importante ricordare che nelle aree rurali le donne hanno da sempre lavorato fuori casa) (Ennaji, Sadiqui 2006)¹⁵. Le maggiori occasioni di promiscuità, che tuttavia restano più frequenti negli ambienti urbani, creano diverse opportunità per le donne di incontrarsi con gli uomini al di fuori dell'ambito familiare e di vicinato.

¹³ Stando ad alcune statistiche delle Nazioni Unite, negli anni 80 l'età media del matrimonio è di 18 anni, per poi innalzarsi intorno ai 21 negli anni 90 (Laala Hafdane 2003).

¹⁴ Nel 1980 il 43% delle donne è scolarizzato. Il divario con gli uomini resta ancora forte così come il divario tra città e campagna (Laala Hafdane 2003). Tali differenze sono legate anche ai tagli al settore educativo che il paese adotta negli anni 80 in seguito all'adozione di piani di aggiustamento strutturale per far fronte alle crisi economiche che colpiscono il paese ripetutamente a partire dagli anni 70. Tra il 1983 ed il 1989 la spesa pro capite nel settore educativo diminuisce dell'11%. Di conseguenza, i tassi di iscrizione scendono inevitabilmente: tra il 1985 ed il 1990 l'iscrizione alle scuole diminuisce del 7,8% per i bambini e del 10% per le bambine, percentuale femminile che cresce al 13,6% nelle campagne (Ennaji, Sadiqui 2006).

¹⁵ Stando alle statistiche diffuse dal Programma delle Nazioni Unite per lo sviluppo negli anni 90 il tasso di attività femminile in Marocco corrisponde al 33% (Ennaji, Sadiqui 2008). Le donne rappresentano il 57% della mano d'opera nelle industrie chimiche, metallurgiche e alimentari (Laala Hafdane 2003). È importante ricordare che solo nel 1996 sono stati abrogati gli articoli 6 e 7 del Codice Commerciale, secondo cui la donna doveva ottenere il permesso da parte del proprio tutore per avviare un piccolo commercio e l'articolo 726 che richiedeva l'autorizzazione del tutore per la firma di un contratto di lavoro (Collectif 95 2003). A partire dal 1983 le opportunità di lavoro per le donne sono quattro volte inferiori a quelle degli uomini e la proporzione di donne disoccupate cresce dal 28% nel 1972 al 38% nel 1992. Inoltre nelle industrie manifatturiere dove le donne costituiscono un terzo della forza lavoro, i salari sono inferiori al minimo legale (Ennaji, Sadiqui 2008).

Molte delle intervistate hanno frequentato la scuola, che nella maggior parte dei casi sono miste, anche se alcune donne, soprattutto per chi proviene da famiglie più conservatrici o benestanti, frequentano collegi di sole donne. Alcune di loro iniziano a relazionarsi con gli uomini proprio sui banchi di scuola, senza quella paura, quel timore che in alcuni casi ha impedito alle loro madri di avere dei contatti o delle amicizie con dei coetanei. Karima, madre di Zainab, cresciuta in un quartiere popolare di Casablanca, coltiva amicizie maschili fin dai tempi della scuola. Tali relazioni, pur sempre fondate su una distanza fisica ed un rispetto reciproco legato ai valori della modestia e della castità morale, sono per lei possibili, come invece non lo erano per sua madre.

Mia mamma non è andata a scuola, non ha frequentato lei il liceo. Per mia mamma vede che hanno ragazzo vicino a lei, può darsi che fa paura, perché.. Tu sai. Però io che ho frequentato il ragazzo, i ragazzi, che siedo vicino loro al liceo, che parlo con un uomo.. Non è che mi fanno paura.

Karima, 19 febbraio 2012

Amina, madre di Laila, cresce con i nonni a Casablanca dove frequenta il liceo francese in cui insegna il nonno. Quando ha 13-14 anni i nonni fanno rientro a Beni Mellal, città d'origine della nonna. Amina gode da sempre di una certa libertà nel coltivare relazioni con i ragazzi: li invita a casa, esce fuori con loro, e continua a farlo anche a Beni Mellal. Ma Beni Mellal non è Casablanca ed agli occhi di Amina appare una città conservatrice e chiusa. Per le sue scelte relazionali Amina si ritrova spesso discriminata tra le sue coetanee ed i loro familiari, per i quali il suo comportamento con i ragazzi non è appropriato.

Per me avere anche un maschio a casa, per me.. non sono come.. ho vissuto una vita.. [...]. Viene un maschio a casa mia, studiamo, ridiamo, guardiamo un film, usciamo. "Dove vai?" "Vado da mio amico". Hai capito, per me era tutto normale..

E anche a Beni Mellal era così?

Per me sì, ma per gli altri no, anche gli altri, anche i vicini di casa mia mi vedevano non normale, sai [...] Le ragazze per esempio.. non possono avere un maschio a casa, impossibile o qualcuno della famiglia o qualcuno della famiglia ti vede andare.. ma anni fa, adesso tutto è normale, più del normale, più delle cose che vedi qui, è una cosa veramente, anche con i vicini di casa mia, avevo degli amici vicini di casa mia, stupendi, erano dei ragazzi più grandi di me, che hanno fatto adesso le loro vite, erano miei amici, come fratelli per me.. io mi ricordo che era una mia amica che mi vuole tanto bene e le voglio un bene non ti dico, ma suo papà le diceva sempre: "Con questa non devi andare". "Perché?" Perché io.. può anche vedermi passeggiare con un compagno di classe, non c'è niente tra me e lui, sai? Per me.. Ma per gli altri che guardano non so cosa pensano.. E questo per loro.. a me non ha mai dato fastidio, nemmeno ai miei genitori o ai miei famiglia o ai miei nonni, perchè mi conoscono bene, sono molto chiara, dico tutto quello che c'è, les points sur les i, hai capito? Quindi per me.. Ma per gli altri.. io veramente.. niente è normale, tutto è strano, tutto non si fa, questo non si fa, questo non si fa, non puoi vivere così.. Quando ho fatto 16 anni, facevo la maturità, perchè sono entrata due anni prima del normale. Ho incontrato mio marito.. Io facevo la maturità, dovevo averla quell'anno, facevo le sciences experimentales, e avevo dei professori che venivano a casa a studiare con me, matematica, fisica e scienze. Quello di scienze mi ha detto: "Io posso portarti un ragazzo che vuole anche lui studiare, che non ce la faccio a portarlo da un'altra parte e vi insegno a tutte e due". Ed era mio marito. L'ho conosciuto lì.

Amina, 30 settembre 2013

A 17 anni Amina si trasferisce in Tunisia, dove la madre ha seguito il suo secondo marito, per studiare all'università. Dopo un breve periodo trascorso a casa della madre, decide di andare a vivere in una città universitaria. Qui le occasioni di promiscuità sono frequenti. Amina vuole intrecciare relazioni d'amicizia con gli uomini e approfittare dell'ambiente internazionale e dinamico che trova all'università. Allo stesso tempo si dimostra determinata a voler decidere del proprio futuro matrimoniale senza alcuna interferenza da parte della famiglia che, pur essendo molto aperta, cerca di intromettersi nella sua vita affettiva proponendole qualche candidato. Amina, grazie anche alle risorse culturali, sociali ed economiche che ha disposizione - è figlia unica, è cresciuta in un ambiente aperto, la madre ha lasciato il marito quando era incinta di tre mesi appena senza alcuna esitazione, ha molta libertà di movimento fin dall'adolescenza, è istruita, ha ambizioni professionali, proviene da una famiglia di condizioni agiate per cui è anche abbastanza autonoma da un punto di vista economico - riesce a muoversi abilmente in una società che si sta lentamente abituando ad un genere di relazioni tra uomini e donne non necessariamente finalizzate a rapporti sessuali o al matrimonio.

Ho fatto quattro anni, non ti dico, belli, era veramente un periodo bellissimo [...] ho giocato con la gente, hai capito? Neanche ho giocato con la gente, erano giocattoli per me (ride), hai capito? Sono entrata molto furba, molto intelligente, che nessuno ha potuto approfittarne [...] uscivo con dei ragazzi, ho conosciuto dei bei ragazzi sai, bellissimi. Gentilissimi, di chi mi fidavo anche [...]. Sono uscita con questo.. a parte che nessuno non ha mai potuto né toccarmi né.. ma io ho riso.. era un periodo veramente molto bello, molto divertente.

Amina, 30 settembre 2013

Anche il lavoro fuori casa può diventare un'occasione per allargare la propria rete di conoscenze e amicizie con gli uomini, al di fuori della ristretta cerchia familiare¹⁶. Soprattutto per chi lavora in fabbrica situazioni promiscue come il trasporto in comune o le gite aziendali risultano meno rigidamente sottoposte al controllo sociale e diventano opportunità di socialità con l'altro sesso. Come capita a Karima, madre di Zainab, impiegata in una fabbrica a Casablanca, che conosce il suo futuro marito proprio sul bus che la porta al lavoro.

Perché prendiamo il trasporto insieme, perché la fabbrica ci mette il trasporto, ci porta fino a casa. E sempre parliamo di questa cosa. Ha durato sei mesi che parliamo sempre dentro il bus. E infine è andato a casa mia. Quando è andato a casa mia, mio papà ha detto: "Dove hai conosciuto questo ragazzo?". Io ho detto la verità: "Guarda che lavora con me". "Ah, va bene". Perché è tranquillo quando gli ho detto che.. "È ovvio, voi sempre vedete tra maschi e femmine dentro il lavoro". E lui mio papà ha detto: "Cosa posso rispondere io a queste persone?". Ho detto: "Sì, vuoi sposare". "Va bene" - mio papà - "non c'è problema". Non come una volta, che tu non conosci il ragazzo.

Karima, 19 febbraio 2012

¹⁶ Come abbiamo già ricordato, fino al 1996 la donna aveva bisogno del permesso del proprio tutore (il padre o il marito o chi ne fa le veci) per poter firmare un contratto di lavoro.

Molte madri ricordano alcune esperienze sentimentali avute prima del matrimonio, spesso in segreto. Khadija, madre di Sabah, all'età di 18 anni, poco prima di sposarsi, si incontra di nascosto con un uomo, con cui scambia anche i suoi primi baci. Lubna, madre di Oumayma, ancora prima di fidanzarsi con un uomo che poi frequenta durante cinque anni, accetta la corte di un professore di scuola da cui spesso si fa accompagnare a casa. Noura, madre di Dounia, scambia i suoi primi baci tra i banchi di scuola. Rachida accetta la corte di un suo vicino di casa e la madre, quando lo viene a sapere, la spinge a compiere "una fuitina" di fronte alla presa di posizione del patrigno che è contrario a tale unione. Tutte ribadiscono nelle loro narrazioni l'importanza del sentimento amoroso in queste prime esperienze: "si va dove si batte il cuore" (Khadija, 3 dicembre 2012); "mi sono innamorata" (Lubna, 1 marzo 2013); "ero molto innamorata, mi piaceva, molto innamorata" (Rachida, 25 febbraio 2013).

Altre madri non hanno esperienze sentimentali prima del matrimonio a cui antepongono altre aspirazioni personali. Per Ikram, madre di Soumaya, la scelta di non avere relazioni prima del matrimonio è legata non solo all'educazione che ha ricevuto, che la porta ad avere un atteggiamento distante nei confronti degli uomini, ma anche al desiderio di studiare ed alle prospettive di mobilità ascendente che intravede nel suo futuro grazie alla scolarizzazione. Infatti la notizia dell'imminente matrimonio che è stato organizzato per lei da parte dei genitori la colgono di sorpresa mentre si trova in un collegio di ragazze a Rabat, dove frequenta il penultimo anno della scuola superiore. La sua narrazione denota una profonda infelicità che sembra derivare dall'esperienza di non aver potuto concludere i propri studi e non solo dal fatto di essere stata sposata contro volontà con un uomo non desiderato. Tuttavia, le risorse che Ikram ha a disposizione in quel momento non le permettono di opporsi al volere dei genitori, in particolare del padre, che la spinge a sposarsi con un uomo molto più grande di lei emigrato in Francia, senza lasciarle neppure finire la scuola.

Che progetti aveva?

Io voglio studiare, diventare una dottoressa o un avvocato, perché guardo la mamma che fa sempre solo i mestieri a casa, a casa, non ha niente. E dopo sono tutti andati via (ride), quei progetti. È per questo che dico a Chaimee, studiare, studiare, perché voglio vedere qualcosa davanti agli occhi. E speriamo che ce la fa..

E quindi lei non voleva.. quando le hanno proposto di sposarsi..

Sì, non voglio, non voglio sposarmi. Ma anche mio nonno non vuole che.. Perché mio nonno era malato e ha perso la vista e non vede bene. Quando è arrivato il marito, non ha visto il viso per capire che l'uomo è più grande di me. E anche così non vuole che mi sposi, lui dice che "la mia figlia studia, vuole studiare, non voglio che si sposi". Ma mio padre è lui che vuole che mi sposi.

E perchè secondo lei?

Perché lui si è.. Siamo all'epoca una città piccola, tutti conosce tutto. E femmine e ragazzi fanno cose, i morosi così fanno figli fuori dal matrimonio e non vuole che succede così con me. O anche che conosco qualcuno e vado via con lui. Per questo che vuole che mi sposo prima. E anche se lui è giovane e ha studiato e sa ma quella idea lì, non capire.. Ma mio nonno ha detto:

"Se vuole lei un ragazzo, viene da me, mi dice: "Io voglio quel ragazzo, lo sposo con lei". E mio padre non vuole questo, ha detto: "Ho bisogno di sposarla, basta". È venuto il marito. E anche lui, per lui ha fatto così perché ha visto l'uomo che vive all'estero, dice che ha un'altra mentalità. Ma invece no.

E sua mamma e sua nonna?

Anche mia nonna era contenta. Lei è d'accordo con mio papà, era contraria di mio nonno. Ha detto che bisogna sposare la figlia, perché se no dicono che le nonne la coccola, la fa così, se arriva qualcosa dopo, la colpa è nostra, bisogna che fa la sua casa e i suoi figli.

Ikram, 23 luglio 2012

Così accade anche a Aisha, , madre di Ghizlane, Kenza, Kawtar, che per decisione del padre si trasferisce insieme alla sorella maggiore da Casablanca al villaggio d'origine dei genitori, dove avrebbe aiutato gli zii nel lavoro dei campi. Se fosse rimasta a Casablanca, come un'altra sua sorella che ora è laureata, forse sarebbe potuta andare a scuola e non si sarebbe sposata così giovane.

L'ultimo giorno prima di ripartire in viaggio, mentre mi prepara la colazione, Aisha mi racconta un po' la sua infanzia e adolescenza al villaggio. Mi racconta che si è sposata molto giovane, forse poco dopo le prime mestruazioni. Non voleva sposarsi e neanche sua mamma era d'accordo. A lei sarebbe piaciuto studiare, come ha fatto sua sorella più giovane che ha studiato a Casablanca, dove viveva con i genitori, ed in Germania. Ma il padre le aveva detto che se lei non si sposava con suo cugino, lui non avrebbe accettato altre proposte di matrimonio. Siccome la mamma del cugino aveva bisogno di qualcuno che la aiutasse in casa e nei campi, suo padre ha pensato che tale matrimonio fosse la soluzione più appropriata. Mi racconta che non aveva mai parlato con il cugino, l'aveva intravisto qualche volta quando tornava al villaggio (lui si era trasferito da giovane a lavorare in diverse città del Marocco). Dice che non è come adesso che ci si sposa per amore, lei non aveva scelta, l'amore per lei è arrivato dopo.

Diario etnografico, Provincia di Taroudant, 27 agosto 2013

Ikram e Aisha sono consapevoli del sistema di valori e norme entro cui tali decisioni che le riguardano vengono prese: intravedono alcuni mutamenti in corso, come la facilitazione dell'accesso delle donne all'istruzione, e cercano di coglierne i vantaggi che potrebbero derivarne per la propria realizzazione personale ma non hanno a disposizione le risorse necessarie per sbrogliare la trama di relazioni asimmetriche di potere entro cui si posizionano, in particolare di genere e generazionali.

I racconti di Ikram e Aisha denotano una profonda rassegnazione che sembra derivare dall'esperienza di essere state sposate troppo presto o con un uomo non scelto. Tuttavia, la distinzione non è sempre così limpida: un rapporto nato da convenzioni sociali, come quello di Aisha, può trasformarsi in un legame reciprocamente soddisfacente, come altrettanto una scelta individuale e libera può rivelarsi a volte per il suo contrario, come capita a Karima, madre di Zainab, che dopo qualche mese dal matrimonio lascerà la casa del marito insieme alla figlia (Siebert 1991).

Alcune intervistate riconoscono che le interferenze dei genitori nelle proprie scelte matrimoniali sono finalizzate ad assicurare alla donna un "buon matrimonio" che permetta di "massimizzare i profitti e/o minimizzare i costi economici e simbolici del matrimonio"

(Bourdieu 1972b p. 1109). Si tratterebbe di un sistema efficace che, seppur fondato su forti asimmetrie di genere e generazionale, garantirebbe un futuro assicurato alle figlie. I fattori che i genitori prendono in considerazione nel valutare un buon candidato per la propria figlia sono molteplici e differenziati: una famiglia che appartenga più o meno alla stessa classe sociale, un lavoro che gli permetta di essere un capofamiglia responsabile e capace, un uomo fedele, che non beve e non fuma, come prescritto dalla religione, etc. Molto spesso tali criteri coincidono con quelli che le madri proiettano sui loro possibili pretendenti.

I genitori, ma anche altri intermediari della rete familiare e parentale che possono intervenire nelle strategie matrimoniali, vengono considerati delle persone affidabili, che hanno a cuore il benessere delle proprie figlie, nipoti, etc., a cui da sempre prestano attenzioni speciali al fine di vigilarne il comportamento sessuale e renderle così delle potenziali buone candidate al matrimonio. Tale infatti rimane la più importante aspirazione - e anche preoccupazione - dei genitori per il futuro delle figlie. Tali finalità si rendono particolarmente esplicite nelle trattative sulla dote - che secondo il Codice di Famiglia marocchino è obbligatoria per potersi sposare. Tali contrattazioni precedono la firma del contratto di matrimonio. Le future spose hanno spesso la possibilità, ma non necessariamente, di far conoscere le proprie richieste relative alla vita matrimoniale che le aspetta - ad esempio se abitare in una casa indipendente dopo il matrimonio, se avere il permesso di studiare o lavorare, di rifiutare che il marito si risposi o di prevedere la possibilità di divorziare - a chi per loro tratterà, solitamente il tutore, che può essere il padre o chi ne fa le veci, ma anche altri componenti della rete familiare, nonché alcune donne, in particolare le madri, pur con un ruolo meno attivo. Ma non sempre tale diritto è garantito, come succede a Ikram, madre di Soumaya, che non ha alcun diritto di parola né sul contratto di matrimonio né sul compenso matrimoniale che il marito le deve.

Sono stata la mattina a scuola. Ho studiato la mattina e il pomeriggio.. Da noi facciamo la mattina e il pomeriggio, fino alle 5, fino alle 6, che terminano gli studi. Ho finito gli studi alle 5, è venuto lui, mi ha presa, mi ha portata a casa mia perchè da noi, a casa nostra persona che fa firmare l'atto di matrimonio, viene a casa nostra, perchè mio padre si conosce tante persone, è una persona famosa e per questo che viene, non vado all'ufficio di.. Come si chiama qua.. Il sindaco? Ma da noi ha un altro nome, non è sindaco, per firmare questo. E anche l'uomo non mi ha visto, mio papà che mi ha portato il libretto da firmare l'atto..

Quindi non l'ha visto neanche il giorno della firma del contratto?

Anche il sindaco non mi ha visto, non mi ha chiesto se sono d'accordo o no. Mio papà che mi ha portato il..

E con chi era lei quando ha firmato?

Ero da sola a casa, nella mia camera, da sola. È venuto lui e mi ha detto di firmare qua. Io ho firmato senza dire niente perchè hanno detto una parola che si sposa e basta. Non si può discutere niente.

E sa se c'erano stati degli accordi sulla dote?

Solo gli accordi che fanno, che la ragazza.. la sua mamma, perchè il suo papà è morto prima, non l'ho visto. La sua mamma ha detto che "non vive con me, va con suo marito all'estero, vengono solo per le vacanze, non chiedo niente, solo che sta bene con lui". Basta. E i miei

genitori hanno detto: "D'accordo, va bene". E cose di matrimonio, di festa di matrimonio e nostre abitudini che dicono che bisogna comprare i vestiti per la donna, fare una sommatoria di questi.. La somma che lui ha trattato con mio nonno, perchè mio nonno ha chiesto 2 mila euro. E lui non vuole. Anche quelli che sono venuti con lui non hanno detto niente, quelli che trattano con mio nonno e i miei cugini, miei zii e miei cugini che dicono a mio nonno: "E quella non è un terreno, è una donna". E ha detto che "questa figlia costa per me più di tanti terreni, non è un terreno uno". Per queste cose è il nonno che parla, non parla il papà. E anche lui ha detto: "Io non posso dare 2 mila, dò solo 250 euro". Mio papà non vuole, si è offeso, e ha detto alla mia nonna: "Hanno mangiato la cena?". Ha detto: "Sì". "Vanno via, che porta la sua mamma e va via, non gli dò la ragazza, perchè non sono alla nostra altezza". E la sua mamma ha detto: "Aspetta un po'". E sono stati così, ognuno dice una cifra e sono arrivati fino a mille euro.

Ikram, 23 luglio 2012

La maggior parte delle madri non giudica tali interferenze contrarie al rispetto relazionale se alla donna è riconosciuta la possibilità di scegliere tra possibili partner e di esprimere la propria volontà (seppure questo non significhi necessariamente avere un diritto di decisione). Molte madri infatti iniziano a ricevere proposte di matrimonio fin dall'adolescenza per le quali quali sono interpellate direttamente e su cui a volte possono esprimere il proprio parere. Chaymae, madre di Mariam, ha 13 anni quando riceve la prima proposta di matrimonio, che però rifiuta. A questa ne seguiranno altre tre, da parte di uomini molto più grandi di lei che si trovano sia all'estero che in Marocco.

E prima di tuo marito, avevi avuto altre proposte di matrimonio?

Sì, però io non ho mai piaciuto sposare quelle persone che sono venute. Perché è venuto anche un amico di mio fratello che abita in Francia, che voleva sposarmi. E ho detto di no.

Come mai?

Perché quella persona fuma e beve tanto. E allora persone che fumano e per di più se bevono.. Perché da noi altri non è che le persone bevono come qua, quando è il momento di mangiare, magari un bicchiere due, dopo basta. Quando taca a beve, taca da mattina a sera, non sarà più finia. E allora.. E dopo mio zio mi ha gridato: "Ma perché? È una persona bona, lavora.. Ah, la porta in faccia..".

Ma era un amico di tuo fratello?

Un amico di mio fratello. Dopo io ho detto di no. Mio zio mi ha gridato: "Ma perché? Non comandi ti". Io ho detto: "Io comando per me stessa. Se tu ti piace questo uomo, ti porti a tua figlia".

Cosa c'entrava tuo zio? Come mai si era intromesso?

Perché i parenti comandano su tutti, eh? Sulle nipoti.

Lui era il fratello di..

Mio papà. Comandano eh, non è che ti puoi dire qualcosa.

E quanti anni avevi?

Eh, quell'epoca avevo.. Via, avevo ancora 13 anni (ride).

Chaymae, 18 giugno 2012

Chaymae riesce a crearsi dei margini di scelta all'interno delle strategie matrimoniali che la famiglia articola per lei anche in seguito all'esperienza matrimoniale negativa della sorella. Infatti la sorella era stata spinta a sposarsi con un uomo che non aveva mai visto. Dopo

qualche tempo il matrimonio inizia a traballare e il padre se ne assume in parte la responsabilità.

Forse avevano preso l'esempio di mia sorella che problemi che ha avuto dopo, non voglio fare altro, dopo saranno loro che hanno creato questi problemi. Che le robe che ha visto mia sorella, non vogliono rifarlo con me. Neanche con mio fratello, che è giovane. Quando loro decidono di fare qualcosa, loro, mio papà gli chiede: "Siete voi altri che volete fare questa roba?". "Sì". Dopo non avrei problemi a dire che abbiamo sbagliato, bisogna pensare prima. È andato il rapporto così con mio papà, che ha visto le prime robe dopo cambiare idea. E mi prima di sposarmi quando mio papà mi ha chiesto gli ho detto: "Prima parlemo l'omo e dopo vedemo cosa pensa".

Chaymae, 18 giugno 2012

La reazione di Chaymae di fronte alle proposte che riceve comporta delle assunzioni di responsabilità e implica anche un certo grado di rischio sociale e familiare insieme (Saraceno 1996), posizionandola rispetto agli altri, in particolare verso il padre e lo zio di cui riconosce l'autorità, in modi non sempre così scontati, sia nell'ambito della famiglia che nelle relazioni più ampie. Il suo rifiuto serve in un certo senso a tenere sotto controllo il potere del padre ed anche dello zio. I segni di autonomia di Chaymae si ritrovano in questo desiderio di rivolta ad una condizione data che non la soddisfa e di una capacità di modificarla in modo vantaggioso non appena le condizioni esterne lo rendono possibile.

Inoltre, può capitare che le madri, pur avendo vissuto delle esperienze affettive, spesso di nascosto dai genitori, alla fine accettino il loro intervento nella scelta di un "buon marito": se le madri si fanno spesso guidare dal sentimento affettivo-amoroso, i genitori sono considerati più razionali e lungimiranti, e capaci di individuare il futuro partner della figlia soprattutto per la sua capacità di essere un buon "tutore" e di saper mantenere economicamente la famiglia che si creerà (Laala Hafdane 2003). I genitori, così come le figlie, soprattutto nelle classi più basse, sono anche consapevoli che l'accesso per le donne a lavori stabili e ben retribuiti non è per nulla scontato (Ennaji, Sadiqui 2006) e dunque individuare un marito per la figlia che sia anche un "capofamiglia" capace risulta estremamente importante. Lubna, madre di Oumayma, e Khadija, madre di Sabah, che hanno vissuto prima del matrimonio delle relazioni affettive, anche sessuali, tuttavia alla fine accettano la proposta dei propri genitori di sposare dei lontani parenti, entrambi emigrati in Italia, che proprio per il loro status di "migrante" sembrano poter garantire loro un futuro economico sicuro. L'ipotesi di migrare al seguito del futuro sposo, che si suppone goda anche di una buona posizione economica, è una delle ragioni che spinge Lubna e Khadija a sposare i rispettivi candidati suggeriti dalle famiglie. Entrambe antepongono al sentimento amoroso, di cui hanno fatto esperienza e che si è rivelato poco valevole, altre considerazioni di carattere pratico che tengono in considerazione le opportunità di mobilità sociale che tale matrimonio può portare - anche se poi, una volta in Italia, lo scarto tra le aspettative e la realtà metterà in luce i rischi di tali strategie. La migrazione, soprattutto se all'estero, in particolare le aspettative e le

prospettive che ad essa sono attribuite, sembrano giocare un ruolo fondamentale nel definire le valutazioni su che cos'è un buon matrimonio (Lacoste-Dujardin 1992; Salih 2001). Queste valutazioni non sono una prerogativa esclusiva di genitori e famiglie, nonostante il rapporto con le famiglie d'origine assuma spesso un peso determinante, perché sposarsi non significa solo “fare” una nuova famiglia, ma anche creare nuove relazioni e modificare gli equilibri interni delle famiglie d'origine (E. Beck-Gernsheim 2007). Tali considerazioni sono fortemente presenti anche nelle ragazze. Agli occhi delle intervistate l'emigrazione può offrire la possibilità di aprire nuovi spazi non solo di mobilità geografica e sociale ma anche di partecipazione a visioni del mondo diverse. Inoltre, risulta molto complicato per le donne migrare da sole, a meno che non abbiamo qualche parente o amica in Italia, come accade a Chaymae, madre di Mariam, che raggiunge sua sorella che è in Italia con il marito o Karima, madre di Zainab, che raggiunge una sua amica, anche lei in Italia insieme alla sua famiglia. Il matrimonio le legittima a partire proprio perché tutelate economicamente e protette da un punto di vista morale - in teoria - dal marito (Santero 2008). Infine, consapevoli che i rapporti coniugali possono mutare – dalla sintonia iniziale il rapporto può sfociare in malintesi, equivoci, incrinature come hanno potuto verificare nelle relazioni prematrimoniali che hanno avuto – non abbandonano i matrimoni al caso e antepongono motivazioni di ordine pratico – “è un buon lavoratore” - oppure morale – “è una brava persona, una persona seria” – (Saraceno 1988) ad altri valori quali il sentimento o l'esigenza affettiva e sessuale.

In altri casi, l'interferenza, specialmente se la scelta del partner avviene al di fuori del ristretto ambito familiare e dunque quando le famiglie non si conoscono, implica un'inchiesta da parte della famiglia della sposa non solo sulle caratteristiche dei due possibili congiunti, ma anche del patrimonio materiale e simbolico della famiglia del futuro sposo (Bourdieu 1972a). Solo allora i genitori possono concedere il permesso al matrimonio della figlia.

In alcuni casi, i genitori si oppongono ai candidati proposti dalle figlie, soprattutto quando questi sono di condizione più bassa rispetto alla sposa, così da favorire una certa omogamia sociale. Infatti, per la ragazza la distanza che separa la sua condizione da quella dello sposo non può essere grande se è a suo sfavore - matrimoni dall'alto in basso - e i genitori tendono a favorire il matrimonio tra famiglie di ricchezza sensibilmente equivalente (Bourdieu 1972b; 1980). Tuttavia quelle che un tempo erano norme, ora sono diventati in alcuni casi pregiudizi (Bourdieu 1980), per cui considerazioni di questo tipo da parte delle famiglie non sempre riescono ad essere di ostacolo o di impedimento al matrimonio. Noura, madre di Dounia, incontra l'ostilità della famiglia, in particolare dei fratelli, di fronte alla sua scelta del futuro sposo. Infatti il marito appartiene ad una classe più bassa, ed il matrimonio rischia di mettere

a repentaglio la posizione sociale della famiglia della moglie. Ma Noura riesce ad imporsi e a sposarlo lo stesso.

E lui si è messo in testa che dovevamo sposarci. Siccome dei miei fratelli nessuno di loro ha accettato, perchè mio marito lavorava e non portava tanti soldi in casa, non.. e allora loro contrari, hanno detto: "Se questa si sposa dobbiamo mantenerla che sia lei e anche il marito, e se ha figli dobbiamo mantenerla. No". Nessuno, quando è venuto a chiedere.. Allora io deciso, ho detto lui di no, che non vuole. E lui ha detto che.. E va ben, ha parlato con i suoi genitori e tutto e sono venuti a casa mia. I miei fratelli nessuno non ha accettato, sono andati via, nessuno.. E mio papà ha detto: "Va ben, se vogliono basta che loro due sono d'accordo a me non.. non ho niente da.. ". E perchè sono stata male che i miei fratelli si sono comportati così, io ho detto di sì.

Ma lei voleva sposarsi?

No, con lui no (ride). Solo perchè i miei fratelli si sono comportati così e che mio fratello mi ha dato le botte perchè doveva parlare per sentire e invece no. E allora là mi sono.. E sono contenta di averlo fatto perchè è sempre stato una brava persona, mai avuto problemi con lui, no.

E sua mamma?

Mia mamma non ha detto niente perchè anche lei come i fratelli era contraria perchè ripeto, se mi sposo lui non è che portava tanti soldi a casa, allora dovevano mantenermi loro e tutto il resto. Invece mio papà non ha detto no, ha detto: "Se loro vogliono, io non mi metto nella loro strada per..". E basta. E sono rimasta tanta.. I miei fratelli non mi parlavano per un po' di tempo. Se loro mi parlavano con calma e tutto, io non mi sposavo con lui. Non mi sposavo.

Noura, 20 giugno 2012

Hind, madre di Hajar, che proviene da una famiglia di classe medio-bassa - il padre ha un salone da parrucchiere e la madre è casalinga - si sposa con un uomo appartenente ad una classe alta - il marito è figlio di un giudice e di una casalinga - e per di più originario della capitale. I genitori di entrambi tuttavia non sembrano opporsi a tale matrimonio, che per Hind comporta notevoli vantaggi dato che sposa un uomo di una classe sociale più alta.

Io sono sempre chiusa nella camera della mia mamma, perchè ho salutato e sono scappata.

Perchè eri un po'?

Sì, una nuova famiglia che devi vivere con lei. C'è anche.. Perchè loro, non è come la mia famiglia.. Io dico che la mia famiglia è abbastanza ricca, non povera. E invece loro sono un po' ricchi, si vede che si deve parlare in un modo, comportarti in un modo.. Io questo prima.. Sono ancora piccola, 18 anni.. Non so come fare, come parlare.

Che lavoro facevano la mamma e il papà di tuo marito?

La mamma casalinga, invece il papà giudice.

Quindi sì erano un po'?

Sì, una bella differenza (ride).

Hind, 31 maggio 2012

Ad ogni modo, è importante precisare che il consenso da parte della famiglia non ha solo un significato simbolico, intriso di significati relativi alle gerarchie di genere e generazionali esistenti dentro e intorno alla famiglia, ma assume anche una valenza legale, dato che, almeno fino alla riforma del Codice di famiglia nel 2004, il matrimonio viene concluso solo se il tutore della donna, solitamente il padre o il fratello maggiore, è d'accordo (ADFM 2008; Mellakh 2010).

5.3 "La felicità familiare". Ruoli di genere e vita matrimoniale.

I matrimoni delle madri sembrano nascere sempre piú spesso dalle scelte individuali dei due futuri coniugi - anche se il matrimonio non è mai abbandonato completamente al caso - ed il ruolo giocato dalla dimensione sentimentale-amorosa nelle sue diverse sfumature assume una rilevanza notevole. Tuttavia, lo sviluppo progressivo di diverse forme di intimità e reciprocità, la costruzione di relazioni d'affetto piú profonde - che però non sempre si instaurano - si rimanda a dopo il fidanzamento, quando le possibilità di incontrarsi sono piú frequenti perché legittime, o, come è spesso accaduto per le nonne, dopo il matrimonio. Il lasso di tempo che solitamente intercorre tra l'incontro, il fidanzamento, la firma del contratto matrimoniale e la festa - momenti distinti l'uno dall'altro nelle narrazioni delle intervistate, a ognuno dei quali le madri spesso fanno coincidere uno specifico codice di comportamento nei confronti del futuro sposo - è nella maggior parte dei casi molto stretto. Ikram si sposa nel giro di una settimana, anche se poi la festa di matrimonio viene rimandata di un anno. In altri casi gli incontri durante il fidanzamento, soprattutto se è piú lungo, possono essere piú frequenti, ma rimangono comunque strettamente controllati. Chaymae, madre di Mariam, ha la possibilità di trascorrere del tempo da sola con il futuro marito una sola volta prima del matrimonio, in casa, sotto il controllo, seppur discreto, delle rispettive famiglie. Tuttavia, per molte madri riuscire ad incontrare il marito anche solo una volta prima del matrimonio rappresenta una svolta decisiva nel quadro delle relazioni di genere e generazionali in cui si situano rispetto alle nonne che non solo non avevano potuto frequentare i futuri mariti ma che a volte non li avevano neppure mai visti.

Ma c'è anche chi come Amina riesce a ritagliarsi degli spazi per conoscere il futuro marito ancor prima del matrimonio, dato l'ambiente familiare in cui è cresciuta, che le lascia molta libertà, anche nelle relazioni con l'altro sesso. Amina fin dall'inizio si preoccupa di costruire una realtà di maggiore intimità, un dialogo piú approfondito con l'uomo che sposerà, anche condividendo momenti di socialità al di fuori dell'ambiente familiare.

Mio marito è mio amico. È tutto sai.. mio marito, mio amico, mio.. è tutto. Mio amore, è tutto, parliamo tanto, ci raccontiamo tutto, chiacchieriamo tanto. Non è che sempre andiamo d'accordo, qualche volta litighiamo però subito facciamo pace. Andiamo molto bene nel letto, credo anche questo conta, sai.

Amina, 30 settembre 2013

Ma ci sono anche situazioni in cui ogni espressione di affetto è limitata non solo di fronte ad estranei o ai familiari, ma anche all'interno della coppia. Ikram, madre di Soumaya, racconta di non essersi mai innamorata di suo marito e dopo vari tentativi di divorziare, di fronte al suo costante rifiuto ed alle pressioni da parte di entrambe le famiglie, si lascia andare ad una fredda consuetudine all'abitudine.

Ho pensato al divorzio, tante volte. L'ho chiesto tante volte ma lui non vuole perchè c'è l'amore da una parte, perchè lui mi ama. Ma a suo modo, mi ama a suo modo, è troppo geloso. Ma non mi piace.. Io no, perchè non l'ho scelto io. E anche non mi ha lasciato la possibilità che l'amo, sono abitudini adesso.

Ikram, 23 luglio 2012

Nelle parole delle madri ma anche in alcuni atteggiamenti che colgo nei diversi momenti condivisi con le intervistate, si intravede uno stile di comportamento di coppia che incoraggia le manifestazioni di sentimento¹⁷ tra i coniugi, anche in presenza dei figli, senza temere che queste diano luogo ad una mancanza di rispetto (Saraceno 1988). Per molte donne la modestia continua a caratterizzare l'espressione dei sentimenti all'interno della coppia (Bourdieu 1972b), ma atteggiamenti più disinibiti si affermano, per lo meno all'interno di uno spazio protetto come la casa. Quando il marito di Amina rientra dal lavoro mentre sono con lei e le figlie la bacia sulla bocca senza esitazioni. Così sembra fare il marito di Nadia, madre di Sarah, quando rientra dal lavoro.

Io mio marito se adesso rientra a lavorare adesso mi trovi che sono elegante, d'estate metto anche così.. se entra mi bacia davanti alle mie figlie, mi saluta anche davanti alle mie figlie, loro vedono ancora lì da loro, contente anche loro vedono che la famiglia così..

Nadia, 27 febbraio 2012

Anche le figlie, come Kawtar, figlia di Aisha, individuano alcuni comportamenti da parte dei genitori che denotano sentimenti e confidenza reciproci.

É una coppia che non ho mai visto in vita mia, cioè non vogliono far vedere l'amore che provano davanti a noi, lo fanno in privato. Però comunque mio papà non è uno che ama gli abbracci in pubblico o comunque i baci o qualcosa del genere o tenere la mano, non lo fanno mai in pubblico. Giocano più che altro con le battute, cioè si dicono le cose sottintese, cioè l'ho capito dopo io questo, con le battute oppure con le risate, oppure giocano a cuscinate, questo è il loro modo di esprimere il loro affetto davanti a noi. Mio papà.. oppure mia mamma fa una battuta verso mio papà, mio papà va da dietro la prende per il collo, si mette a giocare e ridono e ogni tanto quando la mamma è sotto la presa del papà, ci chiama: "Aiuto, aiuto, il papà mi sta prendendo". Noi veniamo e ridono come dei pazzi. Io ho conosciuto questo loro modo d'affetto, non ho mai visto. Ma proprio perché loro non amano farsi vedere in pubblico. Comunque anche davanti a noi non amano far vedere abbracci, cose del genere..

Kawtar, 27 ottobre 2012

Tali comportamenti di maggiore intimità nella vita di coppia si sviluppano anche in seguito ad una sempre più diffusa nuclearizzazione delle famiglie. Infatti molte coppie abitano fin dall'inizio in una propria casa, spesso in affitto, come capita a Karima e Hind. In altri casi, in particolare se il marito è lontano, le madri trascorrono alcuni periodi della propria vita matrimoniale nella casa dei suoceri o dei propri genitori. Ad una donna sposata infatti è difficilmente concesso di rimanere da sola quando il marito è fuori casa per un lungo periodo, proprio perché continuamente sottoposta allo sguardo e scrutinio altrui. In diversi casi le

¹⁷ Si ricorre qui all'uso del termine sentimento invece che di emozione o affetto perché, come scrive Abu Lughod (1985a) tale termine "implica delle connotazioni culturali mentre gli altri due suggeriscono degli stati psicobiologici" (p. 258).

madri rivendicano una propria autonomia abitativa fin dalla firma del contratto di matrimonio in cui vogliono inclusa una clausola che impegni il marito a garantire alla moglie una casa separata dal resto della sua famiglia.

Voi stavate abitando dove?

A casa dei miei, perché lui.. i suoi hanno la casa piccola e lui non poteva con lo stipendio che aveva non poteva prendere in affitto un'altra e allora sono rimasta con.. sì nella casa dei miei.

Che però voi abitavate.. (parla la figlia Sara).

Loro sopra e noi sotto, non insieme, comunque anche diviso tutto perché ho deciso io che va bene che abito con voi ma ognuno per cavoli suoi.. Ognuno cucina da solo, ognuno fa quello che vuole, quindi io ho la mia cucina, la mia spesa e tutto. E loro da sola.

Rachida, 25 febbraio 2013

Gli scambi affettivi ma anche economici e di servizio possono rimanere fitti entro la rete parentale. Tuttavia le madri rivendicano la possibilità di creare spazi privati, di segnare confini tra famiglie, dove le porte si possono chiudere, i ritmi e le abitudini si possono diversificare, gli stili di rapporto coniugale possono essere elaborati in modo protetto, dove il rapporto di coppia è sottratto al costante scrutinio di genitori, suoceri, fratelli, cognati.

Ikram vive lontana da suo marito, che si trova in Francia, per un un lungo periodo in cui riuscirà a vederlo solo un mese all'anno quando rientra per le vacanze. In quel mese, che vorrebbe trascorrere con lui in intimità, si ritrova invece la casa occupata da familiari e parenti.

E in tutti quegli anni voi riuscivate a vedervi solo durante le vacanze?

Col marito, sì, ogni anno viene un mese. Sai che quando arriva agosto, vado a casa mia, una settimana così la aggiusto, la pulisco e così. E la sera prima di arrivare lui, arriva la sua mamma e i suoi fratelli, tutti arrivano..

Nella vostra casa?

Sì. E rimangono finché parte lui per un mese come se quell'uomo visse con sua moglie tutto l'anno.

E lei come si sentiva?

Io? Mi sento imbarazzata, perché mi sento.. Quando vengo a casa mia, bisogna che.. Anche voglio vivere con mio marito che voglio.. Con libertà. E invece faccio la badante per loro. È che non posso rimanere un momento con mio marito da sola, finché andiamo alla camera.

Ikram, 23 luglio 2012

La difficoltà di Chaymae, madre di Mariam, di conquistare la privacy dello spazio notturno si frappona nella vita di coppia tra lei e suo marito, inclusa quella sessuale. La mancanza di solitudine della coppia che deriva anche dal rapporto di subordinazione alla suocera suscita le proteste di Chaymae che finalmente riesce a convincere il marito ad affittare una casa.

Io sono rimasta tre anni senza mio marito che mi tocca, viviamo insieme, dormiamo insieme ma tre anni senza niente, senza un rapporto. Dopo di che, quando siamo cambiati di casa..

Che cosa è successo poi che ha fatto che tu e lui decideste di avere un rapporto..

Sì perché.. Dopo ga dito.. Io con tutti questi problemi, che crea la sua famiglia, perché io ho una camera da letto per conto mio, però non sono libera in camera mia..

Voi dormivate insieme?

Dormivamo insieme però appena entriamo a dormire insieme, mia suocera deve venire perché l'armadio loro non l'hanno tirato via poche robe, quello che c'è, insieme a noi e portare in camera sua. Lei voleva sempre che la roba sua rimane in camera mia, così quando ea decide di entrare, entra a qualsiasi ora, non sceglie le ore che io sono lì sentà a vardare la televisione insieme a loro e vanno dentro a prendere quello che vogliono. No, aspettano quando io sono andata mezzora a letto, loro aprono la porta senza bussare e vanno dentro, vanno nell'armadio, ma non prendono niente, solo disturbano. Da qui che inizia i grossi problemi..

Chaymae, 18 giugno 2012

Quando poi la coppia si sposta in Italia é frequente che, soprattutto nelle prime fasi della migrazione, parenti e altri connazionali condividano spazi abitativi, anche se poi con il tempo, soprattutto su iniziativa delle donne, che risultano particolarmente attive, ad esempio nelle domande per le case popolari, si cerca di chiudere lo spazio abitativo al nucleo familiare ristretto.

Rispetto alle nonne, l'età del primo figlio si alza ed il numero di figli/e si abbassa e tale cambiamento segnala alcuni mutamenti in corso nei comportamenti e nelle esperienze delle donne che da un lato vogliono programmare le nascite e sceglierle, quando possibile, ma anche nei rapporti di coppia dato che la sessualità, anche grazie alla contraccezione, si separa dalla procreazione e viene in un certo senso negoziata (Saraceno 1988; Maher 1989). Le madri, d'accordo con i mariti, spesso preferiscono aspettare qualche anno prima di avere dei figli, così da potersi conoscere. In questi frangenti il metodo contraccettivo a cui ricorrono solitamente é la pillola. Non c'è dubbio che le intervistate aspirano al ruolo procreativo ma non per questo lasciano la maternità al caso.

Dopo quanto tempo è arrivata Sarah?

Dopo due anni e qualcosa, perchè quando sono sposata, ci siamo parlati io e lui, mi diceva: "Guarda Nadia adesso non vogliamo bambini perchè voglio sapere come tuo carattere, anche tu, per sapere se andiamo avanti, perchè io non voglio divorziare quando arriva bambino, qualcosa". È una buona idea.

[...]

Come avete fatto in quei due anni a non avere bambini? Non so, tu prendevi la pillola?

Sì, prendevo la pillola. Sì perchè una volta che mi ha toccato, una volta siamo usciti a prendere un caffè fuori, però già scritto l'acte.. Mi ha detto prima che facciamo qualcosa, succede qualcosa, sei d'accordo con me? Io ho questa idea. Io ho detto sì..

Lui ti ha proposto di prendere la pillola?

No, lui mi ha detto "Non facciamo bambini, tutto, perchè questo questo. Se sei d'accordo va bene, se non sei d'accordo, fai quello che ti va bene, a me tu mi piaci lo stesso". A me già questa idea.. tutte le mie sorelle la stessa cosa. E poi sono andata dalla mia dottoressa, l'ha detto: "Guarda, mi sposo e tutto. Mi dai qualcosa, mi dai una pillola". [...] Allora le prendo, dopo due anni mi dice: "Nadia, guarda, come si vede, mi piaci, facciamo un bambino, una bambina, quello che viene".

Nadia, 27 febbraio 2012

La maternità sembra passare dal significato di obbligo biologico a quello di scelta possibile, anche se continua ad essere iscritta fortemente dentro la coniugalità. Tale prospettiva emerge soprattutto quando le madri narrano le proprie esperienze relative all'interruzione di gravidanza. Rachida, madre di Rima, rimane accidentalmente incinta e quando si tratta di decidere se interrompere o meno la gravidanza agisce in maniera autonoma: non fa riferimento direttamente al marito ma si muove, anche grazie alle possibilità di facili comunicazioni, in una intensa e ampia rete transnazionale di contatti che si dispiega tra Marocco e Italia: sono la sorella, un ginecologo, un religioso ad aiutarla a prendere una decisione.

Io ho avuto una gravidanza nel 2001 o nel 2000, non mi ricordo, che non è andata a buon fine. E allora lui era contento perché sai che ti ho detto che lui vuole un figlio ogni due anni e allora io sentivo male e non andavo perché non mi piace tanto andare dal dottore [...]mi sembra dell'ecografia mi dice la dottoressa: "No, strano qua, cos'ha?". "Cosa c'è?". "Ma non c'è l'acqua?". "E infatti ho tante perdite che..". Mi ha mandato subito all'ospedale. Allora mi hanno detto che non lo puoi tenere, aveva cinque mesi la bambina, devi interrompere e.. Lui è rimasto così male, mi ha detto: "È colpa tua perché tu mi dicevi che stai male ma non andavi a curarti perché tu non volevi il bambino..".

Io non mi sentivo veramente in colpa perché ho già chiesto e il dottore.. che io non sono nessuno.. mi ha detto: "Non è problema, è normale..". E quindi avevo avuto tanto tempo per decidere perché dovevo decidere io se interrompo oppure no, quindi sono rimasta quasi venti giorni all'ospedale prima che decido se devo interrompere o meno. Poi dopo alla fine ho chiamato in Marocco e ho mandato mia sorella da un dottore specialista, sì, ginecologo e gli ho detto: "Io ho questo problema, questo e questo, se mantengo..". Per avere conferma se quello che mi hanno detto qua è uguale. "È giusto se mantengo questa gravidanza com'è?". E lui mi ha detto: "L'unica cosa da fare è interrompere questa gravidanza come hanno detto qua". E allora ho deciso..

La decisione l'hai presa tu da sola..

Da sola, sì, da sola.. Perché ho chiesto anche la parte diciamo della religione, mi hanno detto sì, la mamma viene prima del.. Non si può interrompere una gravidanza così per.. però se c'è pericolo di vita per la mamma, pericolo di salute, la mamma viene prima del bambino.

A chi aveva chiesto?

Eh in Marocco ho chiamato perché qua non ci sono persone che sanno.. ci sono imam che sanno pregare e via non è che sanno.. non è che possono dare la fatwa e quindi ho chiesto a gente che ha studiato di più, proprio la religione.. Mi hanno detto sempre la mamma viene sempre prima, se c'è un problema della gravidanza la mamma va tutelata. E allora lì ho deciso di interrompere..

E tuo marito come l'ha presa?

Lui tutta la questione l'ha presa male perché mi dava colpa. perché mi ha visto tanto tempo, mi ha visto che sto male che ho perdite.. Però non andavo. Mi dice: "Ma vai dal dottore..". "Sì, sì, ma dopo, passerà..". E allora lui mi ha detto: "Ma sì, colpa tua..". Perché lui sa che io non voglio tanti bambini.. Mi ha detto: "Perché non ti frega niente.. Non volevi neanche andare a controllarti.. bene, hai fatto bene, sei contenta adesso?".

Rachida, 25 febbraio 2012

In altri casi, la volontà della donna relativamente alle scelte riproduttive non viene presa in considerazione dal marito. Ikram, da poco trasferitasi in Francia al seguito del marito, preferirebbe continuare a studiare e prendersi anche il tempo di conoscere l'uomo che ha al

suo fianco e che è ancora un perfetto sconosciuto. Vorrebbe così rimandare la prima gravidanza, ma incontra l'opposizione del marito che vuole un figlio, preferibilmente maschio, fin da subito. Nella relazione con il marito non riesce a sperimentare ritmi e tempi che rispettino le sue esigenze, incluse quelle affettive e sessuali.

Lui vuole avere figli subito, ma io non posso avere figli subito perchè voglio capire quell'uomo, dove vivo, le sue idee. Lui chiuso e fino adesso non mi dice tutto. La sua famiglia è al primo posto e io al secondo e anche i ragazzi adesso, i suoi figli sono al secondo posto. E non voglio che vivo così, io voglio una persona che capisco e lui che mi capisce. Ma siamo due persone differenti, uno va su, uno va giù.

[...]

Dopo quanto tempo che era in Francia, è rimasta incinta?

Sono venuta in agosto, sono sposata in agosto e sono venuta.. Quattro, cinque mesi. E sono incinta in gennaio. Perchè lui vuole, io non voglio. E quando sto male, mi sento male.. Io avevo sempre il male di gola, le tonsille, quando vado dal dottore, e mi dice: "Chiedi perchè non sono incinta". E io non voglio chiedere perchè non voglio fare figli in quel momento. E sono arrivati così, all'improvviso, senza calcoli, senza niente.

Ikram, 23 luglio 2012

Il modo di organizzazione della vita quotidiana all'interno della famiglia è strutturato sulla base di una precisa divisione sessuale dei ruoli e dei compiti relativi al lavoro di riproduzione e risulta particolarmente asimmetrico. La coppia, fin dall'inizio della sua formazione, riconosce nel marito la figura dell'uomo che assicura il reddito, e nella moglie la principale responsabile del lavoro procreativo e riproduttivo. A volte tale divisione dei ruoli è fissata negli stessi contratti matrimoniali, nonché affermata nel Codice di Famiglia, che fino alla riforma nel 2004 riconosce al marito il ruolo di capofamiglia¹⁸.

Il peso principale del lavoro domestico - che include compiti come pulire la casa o preparare il cibo, ma anche le attività di relazione con scuole, ospedali, l'amministrazione pubblica (Bimbi 2002) - e del lavoro di cura, soprattutto dei figli, rimane alle donne, che sarebbero "naturalmente" provviste delle capacità che costituiscono il ruolo di moglie e madre. Questo accade sia quando la coppia coabita in una casa separata che nelle situazioni di convivenza con la famiglia allargata, frequenti all'inizio del matrimonio in Marocco, in cui il lavoro riproduttivo è distribuito secondo una stretta gerarchia di genere e generazionale. È importante sottolineare che in Marocco è facile avere accesso a diverse forme di aiuto domestico da parte di esterni, a cui molte delle famiglie delle intervistate ricorrono, in maniera diversa a seconda delle classi sociali di appartenenza (Salih 2001). Tale aiuto resta

¹⁸ L'articolo 1 della *Moudawana* (Codice di Famiglia) stabilisce che "il matrimonio è un contratto legale [...] L'obiettivo del matrimonio è una vita fatta di fedeltà e purezza ed il desiderio di procreare, stabilendo sotto la direzione del marito un nucleo familiare che permetta a marito e moglie di rispondere alle mutue obbligazioni in sicurezza, pace, affetto e rispetto mutuo". Anche l'articolo 115 ribadisce che i mariti sono responsabili del mantenimento delle mogli (Collectif 95 2003). La riforma del Codice di Famiglia nel 2004 riconosce a marito e moglie parità di diritti e doveri.

comunque concepito come una forma di aiuto alle donne, e non comporta alcuna redistribuzione di compiti e ruoli, se non tra donne.

Quando la moglie lavora o è malata, può capitare che i lavori vengano redistribuiti, ma questo non implica necessariamente una ridefinizione dei ruoli. La divisione del lavoro domestico resta sbilanciata a sfavore delle donne, incluse le figlie a cui spesso le madri richiedono un precoce livello di autonomia nelle attività domestiche (Marx Ferree 1990; Bonizzoni 2012) che non è invece quasi mai imposto ai figli.

E a casa come siete organizzati?

Io facevo tutto, che sia fuori carte, bambini, scuola, tutto tutto. Però quando sono stata operata al seno cinque anni fa, certe robe non le faccio più, seguo loro a scuola. Però i mestieri a casa non riesco a fare più di tanto. E ora da quando sono stata operata è lui che fa le lavatrici, stende, toglie, mette la roba in lavatrice. E aiuto anche dalla Dounia, Dounia tantissimo.

E il grande?

Quello pensa solo a calcio, divertirsi.. Va bene che lui non ha tempo perchè tre volte allenamento alla settimana, domenica partita e invece la Dounia, quando vede che io sto poco bene, allora mi manda via: "Vai a letto, non devi fare niente".

Noura, 20 giugno 2012

Mio marito guarda gli piace, anche ogni tanto che sono malata, quando è piccola, lui è molto brava, fa da mangiare, viene dal lavoro anche stanco però quando non mi sento bene. E fa tutto, anche la notte, povero (ride) sta con loro a cambiare anche pannolino, tutte le cose, sì, fa lui, quando è piccoli.

Nadia, 27 febbraio 2012

Le intervistate si riconoscono in questo ruolo di moglie e madre a cui attribuiscono un suo portato simbolico: la donna madre-moglie incarna le qualità della cura, della dedizione, dell'accudimento, in qualche caso anche con una implicita valenza sacrificale connotata positivamente, sia nei confronti del marito che dei figli. Tale modelli sembra trasmesso di generazione in generazione, come nelle parole di Nadia, madre di Sarah.

A me mia mamma mi diceva no, quando entra tuo marito dal lavoro deve trovarti bellissima, elegante, tutto, parli, scherzi, tutto.. anche se succede qualche problema non si sa mai che cosa succede alla vita però non parli mai quando entra qualcuno del lavoro. Dopo fai stressare, si stufa della casa. Via, finita la vita.

Nadia, 27 febbraio 2012

Tuttavia quando si raccontano si presentano non già come sottomesse e deboli, ma come forte centro affettivo della vita quotidiana e dei rapporti familiari più intimi (Saraceno 1988) oltre che attive nello svolgere attività che sono contemporaneamente produttive ed economicamente rilevanti (Chemotti 2009). Le intervistate, anche se occupate, sembrano trovare una fonte rilevante dei loro ruoli e valori di riferimento nella sfera domestico-

familiare: la qualità del lavoro domestico diventa per loro una riaffermazione simbolica delle donne come "buone" mogli e madri (Marx Ferree 1990).

E magari vi dividevate un po'.. No (rido di fronte allo sguardo di dissenso di Hind). Hai provato a chiedergli se..

Anche non lo chiedo, non so.. perchè.. so che il lavoro da casa per la donna io lo faccio.. Non ho mai chiesto "Vieni ad aiutarmi".

Quindi oltre al lavoro fuori casa, il lavoro in casa lo seguivi un po' tutto tu, cioè dal cucinare al lavare, stirare.. E lui ogni tanto ti dava una mano oppure..

Non ho mai chiesto (ride). Ma credo che una donna non ha mai.. Io non ho mai chiesto.

Hind, 31 maggio 2012

Chaymae, madre di Mariam, non appena il marito e la figlia la raggiungono in Italia si trasferisce a vivere in una casa insieme ad altri quattro nipoti. Anche Chaymae lavora fuori casa, ma è lei a svolgere la maggior parte delle attività di riproduzione, di cui si ritiene naturalmente responsabile e da cui esenta gli uomini con cui vive.

E anche a casa.. Cioè per esempio il fatto che lavoravate tutti e due.. Chi lavava, faceva da mangiare..

Faccio tutto io, sempre mi, perchè faceva lui qualcosa però le robe grosse le faccio sempre io. Io anche prima, lavoravo, mi alzo prima, alle 5, perchè deve andare a lavorare, per le 6 deve essere a lavorare, ma alle volte mi alzo alle 4, preparo da mangiare per loro, perchè abitavamo noi altri, tanti, nipoti, alle 5 già pronto tutto, mangiare, spento il forno, il pane, facevo anche il pane a casa, per tutti quanti, che eravamo noi cinque, più noi altri due che fa sette.

E nessuno di loro ti dava una mano?

No, loro arrivano a mezzogiorno, scaldano e mangiano, Anche se sporcano le robe, le mettono nel lavandino, quando arrivo di sera, non arrivo mai a mezzogiorno, sempre di sera, vado la mattina e torno la sera, alla sera sempre faccio per mangiare, alla sera lavo i piatti e preparo qualcosa per il giorno dopo, alla mattina li finisco e vado a lavorare, sempre di continuazione così.

Chaymae, 18 giugno 2012

L'esperienza lavorativa extra-domestica di tali donne solitamente inizia dopo il matrimonio ed è spesso successiva alla migrazione, anche se alcune di loro lavorano già in Marocco. Karima, madre di Zainab, e Noura, madre di Dounia, subito dopo aver ottenuto il diploma trovano lavoro come operaie a Casablanca, mentre Hind, madre di Hajar, inizia a lavorare subito dopo il matrimonio in una farmacia insieme al marito in un piccolo centro. In altri casi alcune donne che non lavoravano in Marocco, anche per veto da parte del marito o del padre, successivamente hanno diverse esperienze lavorative in Italia. Chaymae, madre di Mariam, che in Marocco non poteva lavorare dato che il marito aveva incluso tra le clausole del contratto di matrimonio il divieto al lavoro fuori casa, una volta in Italia, dove le condizioni economiche e le aspettative di mobilità sociale sono diverse, riesce ad ottenere subito il suo permesso. Capita anche che quando il marito è a casa disoccupato è l'unica a portare un reddito in casa.

Prima quando mi dicevi che avevate fatto il contratto di matrimonio, tuo marito aveva detto che non voleva una moglie che lavora. Quando poi qui..

Perchè quando la cinghia è rotta, quando siamo stati.. Siamo costretti a lavorare, a venire qua, perchè dicono che si trova lavoro, che si fa una strada più meglio di casa tua, secondo le esperienze degli altri che sono venuti prima, ti vedi che loro sono più mejo della sua vita, hanno macchina, hanno soldi, hanno casa. E noialtri cosa abbiamo? Niente, no ai niente, bisogna dare a quegli altri. E son sempre l'aiuto di casa mia. Allora, o lavoro o muoio. Una delle due. Per andare avanti bisogna lavorare. E da lì abbiamo messo d'accordo e lui la gà tirà via quella idea sporca per una donna che non si può lavorare. E invece no, bisogna avere un aiuto. Anche se lui lavora, però se la donna lavora, c'è un aiuto. Io dal 90 che sono arrivata qua ho sempre lavorato.

Chaymae, 18 giugno 2012

Le esperienze professionali in Italia si svolgono spesso in periodi intermittenti, dipendenti dalle interruzioni dovute alla maternità, dai tempi di scolarizzazione dei/lle figli/e, dalla disponibilità o meno di una rete sociale o familiare di sostegno, dalle condizioni del mercato del lavoro. Il fatto di essere presenti sul mercato del lavoro non le esonera affatto dalle attività domestiche, anche se in alcuni casi apre loro alcuni margini di negoziazione sulla redistribuzione del lavoro domestico all'interno delle coppie e delle famiglie. Ma spesso la possibilità di lavorare fuori casa per le donne così come la loro continuità nelle maggiori responsabilità del lavoro domestico sono condizionate anche da altri fattori, come le caratteristiche del mercato del lavoro - la maggior parte delle donne lavora nel settore del lavoro di cura e domestico, spesso in forma non regolare, a volte impiegate a giornate o a ore, a reddito scarso, mentre l'accesso dei mariti al lavoro pagato è più facile e meglio retribuito, anche sempre più esposti a esperienze prolungate di disoccupazione o di fuoriuscita definitiva dall'occupazione - o le politiche sociali dello Stato, che poco favoriscono la conciliazione tra lavoro salariato e famiglia. L'assenza di reti sociali o familiari o di strutture esterne a cui poggiarsi obbliga alcune madri anche a scelte difficili e a volte radicali.

Alcune madri richiedono alle proprie figlie un certo livello di autonomia fin da quando sono piccole. In assenza di alternative, capita spesso che le figlie vengano lasciate da sole in casa mentre le madri si recano al lavoro, pur consapevoli dei gravi rischi che corrono anche per il loro status giuridico che le obbliga a prestare molta attenzione ad evitare ogni possibile situazione che le porti ad avere a che fare con la giustizia.

Come facevi con la bambina? Chi stava con lei?

Stava da sola poveretta, sempre con la tv che è diventata un colore verdastro da quanto sempre è chiusa. Non usciva, non aveva nessuno, non conosceva la lingua, la mamma e il papà li vedeva.. la mattina quando si svegliano vanno via, tornano a sera.. Ti fai una scappata per vedere, le dai da mangiare e basta..

Rachida, 25 febbraio 2012

Io lavoro giorno e notte, lascio mia figlia di notte da sola, non lo posso dire a nessuno perchè ho paura che prendono mia figlia. Vado alle dieci a fare la notte ma prima delle dieci lascio lei mangiare, mette il pigiama, faccio tutto, io dico: "Guarda, dormi e il mattino vengo". Perchè

anche mia figlia brava, mi ha aiutato, è tranquilla, non è.. E poveretta dorme sola, al mattino vengo alle sei, apro, faccio colazione, mi lavo. E così la vita.. Lavoro giorno e notte.

Karima, 19 febbraio 2012

Chaymae, madre di Mariam, dopo aver cercato per due anni di conciliare il lavoro fuori casa con quello domestico, decide di riportare i figli in Marocco dove saranno affidati ai suoi genitori. Quando non è più possibile contare sul reticolo di connazionali in Italia, parenti o amici, in particolare tra donne (Bonizzoni 2012), soprattutto se l'aiuto richiesto diventa permanente e continuativo, Chaymae decide di far crescere i figli in Marocco insieme ai nonni ed al fratello.

Io ho iniziato a lavorare in una fabbrica, vado la mattina e torno la sera, io sono andata a lavorare in una fabbrica che fa confezioni di verdura. La Mariam l'ho portata a casa perchè non ha nessuno che può stare insieme durante tutta la giornata. Prima andava all'asilo e c'era un'amica che la prende alle 4, rimane con lei fino alle 7 che torno da lavorare. Dopo in questa fabbrica ho iniziato a lavorare tardi. E ora è un fià noioso lasciarla dalle persone perchè il momento di mangiare la sera.. Un fià si disturba. E dopo l'ho portata in Marocco. E stava con i miei genitori. Alla fine del '92 sono rimasta incinta, nel gennaio del '93 devo partorire. Io per non lasciare il ragazzo qua, non c'è nessuno che può stare insieme, che si occupa di lui, l'ho portato a casa. Sono andata a casa ad ottobre, a novembre e a gennaio è nato il maschio. È nato, sono rimasta lì quattro mesi, dopo sono tornata indrio senza bambino, lasciato anche lui a 4 mesi a casa. Però ogni anno vado a trovarli. Li ho fatti studiare là, finchè il ragazzo ha avuto 12 anni. E la Kawtar ha fatto il bac, ha finito la scuola di maturità. Per andare all'università l'ho portata qua.

Chaymae, 18 giugno 2012

Capita ad alcune madri di rientrare nel paese d'origine nei primi mesi dopo la gravidanza, così da poter contare sul supporto della propria famiglia, in particolare delle madri. Molte esprimono il desiderio di ricongiungere le madri o altre persone a loro care nei primi mesi dopo il parto, come è capitato a Ikram, madre di Soumaya, che quando era in Francia aveva trascorso i primi sette mesi dopo il parto insieme ai nonni, con i quali era cresciuta. Tuttavia, le reali possibilità che questo avvenga spesso sono molto basse, date le restrizioni legislative che esistono sul territorio italiano a tal proposito (Salih 2001). Ad ogni modo si intravede una "sfera transnazionale di attività riproduttive e di cura" (Salih 2001) entro cui nonne e madri si muovono, nonostante le restrizioni legali.

L'importanza del lavoro extrafamiliare non risiede soltanto nel contributo in denaro all'economia familiare, come tutte sottolineano, ma anche perchè, quando non viene vissuto esclusivamente come una forma di declassamento, implica un arricchimento a livello soggettivo, si pone come veicolo di comunicazione e di accesso alla sfera pubblica, e si configura come una risorsa per allargare le proprie reti sociali. Il tempo dedicato al lavoro salariato non è solo un'occasione per avere accesso ad uno stipendio. Il lavoro permette loro di uscire, di vedere altre persone, di sentirsi gratificate, di non stare a casa tutto il giorno. Se ci sono problemi a casa il lavoro permette alle donne di sfuggire ad una quotidianità spesso amara ed in alcuni casi segnata da violenze fisiche (Laala Hafdane 2003 p. 106) come capita

a Khadija, madre di Sabah. È proprio grazie al lavoro che ha che Khadija riesce ad ottenere una casa popolare e, motivata da tale sicurezza abitativa, decide di affrontare il divorzio.

Inoltre, soprattutto per le madri sole, il lavoro retribuito diventa non solo una necessità ma anche uno strumento per ridefinire relazioni di potere all'interno della rete sociale e familiare e districarsi in un sistema di aspettative e norme non solo complesso ma talvolta contraddittorio. Karima, madre di Zainab, che ha raggiunto da sola l'Italia subito dopo aver lasciato il marito assume fin da subito la responsabilità del ruolo strutturale di capofamiglia, prima occupandosi del mantenimento della figlia rimasta con la nonna e poi ricongiungendola (Balsamo 2006). Inoltre il successo economico nonché quello scolastico e professionale della figlia la sposta nella gerarchia sull'asse generazionale e di genere e quindi di potere non solo agli occhi della rete familiare ma anche tra i connazionali in Italia (Balsamo 2006). Così racconta sua figlia Zainab.

[...] i miei zii, prima che io partissi, l'avevano messa in guardia e penso anche per questo che lei mi abbia tanto spinto a studiare, a realizzarmi professionalmente. Sì, perché comunque quando lei dice quello che io studio si vede che ha orgoglio, e quando andiamo in Marocco si vede che gode anche di una certa rispettabilità in famiglia.. devi sapere che quando mia madre parla è legge in casa, anche in Marocco e..

Anche nei confronti dei fratelli maschi?

Sì, lei li bacchetta tutti quanti. Proprio perché è stata una donna che è uscita, si è sposata, un matrimonio che non è andato bene, lei ha chiesto il divorzio, lei ha rinunciato.. perché mia madre per ottenere il suo divorzio ha rinunciato a due case e a un conto in banca e.. venti anni di risparmi, senza nessuna esitazione. Nel '99 noi siamo tornati, non avevamo proprio niente, avevamo la nostra casa in affitto. Punto. Poi si è rimboccata le maniche, poi ho deciso anch'io di lavorare, io in quarta superiore lavoravo tutte le sere perché avevamo deciso di avere una casa nostra in Marocco e quindi si facevano tantissimi sacrifici, si rinunciava a tante cose e questo naturalmente fa un certo effetto perché i miei zii che vivono in Belgio con le loro famiglie, o anche mio zio che è qui in Italia, non sono riusciti a fare quello che lei ha fatto materialmente. In più mettiamoci che ha cresciuto una figlia da sola, perché mia madre da zero anni fino ai ventisei ci ha pensato lei a me.

Zainab, 27 aprile 2012

Diverso è l'uso che viene fatto del salario che le donne guadagnano. Khadija, prima del divorzio, è tenuta a consegnare il salario al marito: il suo stipendio di addetta alle pulizie rappresenta l'unico ingresso monetario regolare in famiglia, dato che il marito riesce soltanto a lavorare saltuariamente come venditore ambulante. Anche Hind, quando lavora insieme al marito in Marocco, preferisce condividere il suo stipendio con il marito, di cui però, diversamente da Khadija, mantiene un certo controllo ed una relativa libertà d'uso. Nel resto dei casi il salario guadagnato viene gestito autonomamente e usato soprattutto come contributo alle spese di famiglia (bollette, vestiti, etc.) oppure destinato ai figli, in particolare alla loro istruzione (Marx Ferree 1990; Pahl 1995; 1996; 2004). In alcuni casi, quando il salario non basta ci si inventa forme di entrata alternative, come fa Ikram, madre di Soumaya, che per pagare le spese universitarie dei figli ha creato una rete di mutuo soccorso basata su legami di amicizia con altre connazionali, fuori dall'economia di mercato.

I soldi che lei guadagna, lei li gestisce..

Sì.

Lui le dà qualcosa?

A me? No. Qualche volta mi fa un regalo, perchè sa.. Lui paga tutto, fa la spesa, paga l'affitto, la luce, così.. Ma le cose di scuola per i ragazzi non fa niente. Quello è il suo dovere ma non fa niente di questo. Io che faccio quello. Anche se lavoro e il mio stipendio non è alto ma faccio con altri amici, facciamo un giretto così ogni mese, mettiamo 150 ciascuna per fare una somma e ogni mese prende una quella somma. Ed è quello che mi aiuta, non posso pagare le tasse per due ragazzi all'università.

Ikram, 23 luglio 2012

In questi casi, nessuna mette in dubbio il ruolo di capofamiglia del marito (Santero 2008) - come Ikram che ribadisce che sarebbe compito del marito occuparsi del pagamento dell'università per i figli dato che il riconoscimento di un certo potere al marito comporta di riflesso da parte sua degli obblighi e delle responsabilità di protezione e cura verso la moglie ed i figli - ma riconoscono che nel contesto migratorio il reddito dell'uomo è spesso insufficiente e quindi il loro reddito da lavoro extra-domestico è necessario per far sopravvivere il nucleo familiare. Di conseguenza il loro salario è spesso concepito come un'entrata supplementare e non come un contributo pari, soprattutto in termini simbolici, a quello dell'uomo (Marx Ferree 1990; Pahl 1995, 2004). Tale percezione deriva da un'immagine ancora diffusa del lavoro delle donne come "secondario" rispetto a quello degli uomini (Ruspini 2009).

Capitolo 6. La generazione delle figlie

6.1 "Spose promesse". Come cambiano i mercati matrimoniali nel contesto delle migrazioni globalizzate.

Le narrazioni delle figlie hanno portato alla luce il tema della combinazione di matrimoni che ho voluto indagare pur consapevole del rischio di sensazionalizzare un fenomeno che è spesso al centro del dibattito sulle famiglie migranti, soprattutto quando ragazze e ragazzi vengono forzati ad accettare unioni che rifiutano. Nel caso specifico le ragazze che hanno partecipato alla ricerca fanno parte di un gruppo linguistico-culturale a maggioranza musulmana: spesso dipinte come "ragazze facili" in Marocco o tra i connazionali in Italia ed all'estero, assumono poi le sembianze di ragazze sottomesse e passive agli occhi della maggioranza della popolazione residente. Le ragazze devono far fronte a stereotipi e pregiudizi nei loro confronti che, in maniera spesso contraddittoria ed ambivalente, attraversano le intricate maglie delle relazioni e delle reti transnazionali in cui sono imbricate. In realtà le narrazioni delle figlie portano alla luce la complessità delle pratiche nonché dei molteplici significati che associano alle interferenze ed alle influenze dall'esterno, in particolare dalla rete familiare e parentale, nelle proprie scelte matrimoniali. In questo modo lo sguardo si allarga ad includere le trasformazioni in corso sia nei rapporti intergenerazionali che nei rapporti matrimoniali, cercando di comprendere la complessità dei mutamenti in corso senza cadere in semplicistiche generalizzazioni.

A partire dalla pubertà molte figlie ricevono diverse proposte di matrimonio sia in Italia che in Marocco, soprattutto quando si recano in vacanza al paese. L'uso di mediatori¹⁹, soprattutto donne, a cui solitamente l'uomo si rivolge nelle fasi di individuazione della possibile partner è piuttosto diffuso. In Italia sembrano ricorrervi soprattutto gli uomini nati e cresciuti in Marocco ed emigrati già in età adulta, un pó meno i ragazzi piú giovani che, attraverso la scuola o altre attività sociali, possono avere maggiori opportunità di incontri, senza necessariamente dover ricorrere all'intermediazione esterna. Alcune proposte arrivano dalla ristretta rete familiare, come accade a Habiba che riceve una proposta da parte del cugino che vive in Sicilia, ma il mercato matrimoniale sembra aprirsi sempre piú verso

¹⁹ Il ricorso ai mediatori per la combinazione di matrimoni è una pratica a cui fa riferimento anche Revelli (1984) a proposito dei matrimoni delle donne contadine da lui intervistate in Piemonte. Molte di loro provenivano dalla Calabria e si erano trasferite al nord in seguito ad un matrimonio con un uomo incontrato tramite un mediatore, di solito uomo, a cui il futuro sposo si rivolgeva per trovare moglie. Anche Piselli (1981) nei suoi studi su una comunità calabrese mette in luce le strategie matrimoniali che si dispiegano tra diversi contesti, anche al di fuori di quelli locali, sia in seguito all'emigrazione interna dal Sud verso il Nord Italia che all'estero: nei casi da lei studiati sono soprattutto membri della rete familiare e parentale o di vicinato ad interferire ed influire sulle scelte dei giovani sposi ma anche qualche intermediaria.

l'esterno. Il marito di Khaoula ha rifiutato diverse proposte di matrimonio ricevute tramite la madre che, come aveva fatto per gli altri fratelli, era intenzionata a combinare per lui un matrimonio con qualche ragazza che si trovasse in Italia o in Marocco. Infatti il fratello del marito si fida e successivamente sposa una ragazza di cui ha visto solo una foto e con cui ha scambiato qualche parola al telefono: dopo un primo tentativo fallito di ricongiungimento, ora la coppia, a cui si è aggiunta una figlia, vive a distanza. Khaoula giustifica l'interferenza della madre che, ai suoi occhi, è finalizzata a garantire ai figli un matrimonio sicuro e stabile ma valuta negativamente le conseguenze che tali scelte matrimoniali "a distanza" possono avere sulla coppia quando la moglie si trova costretta a rimanere lontana dal marito e a posticipare una vita matrimoniale sotto lo stesso tetto.

Ci sono tantissimi ragazzi che fanno così, si sposano.. Tipo anche amici di mio marito, che hanno la moglie giù, che abitano da soli, che la vedono sì una volta, due volte l'anno in Marocco, quindi.. Cioè a me non è mai piaciuta come idea, che.. Di vivere separati. Poi, sì, non so come.. Ognuno si gestisce. Comunque nel loro caso, si sono sposati che non si conoscevano prima.

Quindi le famiglie..

Sì, che hanno cercato la ragazza, lui e lei hanno detto che va bene, sono stati d'accordo e si sono sposati, che dopo.. Magari si sono conosciuti dopo il fidanzamento un po' però prima non si erano mai visti..

Che poi tra il fidanzamento e il matrimonio il tempo è..

Quel tempo magari.. Sei mesi, non so. No anche di più, perchè lui è qua.. Perchè mi sembra che lui è qua quando gli hanno cercato la ragazza giù, che gli hanno mandato la foto, lui ha detto va bene, tramite telefono quel tempo, che magari la sentiva tramite telefono.

Khaoula, 10 dicembre 2012

Le ragazze non disdegnano di ricevere proposte di matrimonio ma vogliono mantenere ampi margini di scelta. Aziza, che vive con i suoi fratelli e le cognate in un piccolo paese in provincia di Rovigo, ha ricevuto diverse proposte di matrimonio sin dall'età di 13 anni. Alcune madri che l'hanno intravista magari a qualche festa di matrimonio o durante qualche altra ricorrenza in Italia si sono presentate a casa sua chiedendola in sposa ai fratelli, che ne hanno la tutela, dato che i suoi genitori si trovano in Marocco. Lo stesso accadeva quando ha trascorso un periodo relativamente lungo al paese, subito dopo la maturità, a casa dei genitori. Aziza ha quasi sempre rifiutato di incontrare i pretendenti, usando spesso come scusa la carriera scolastica, sempre accettata dai genitori o dai fratelli maggiori.

Il mercato matrimoniale non rimane limitato al Marocco ed all'Italia ma si apre geograficamente ad includere anche altri paesi d'Europa e riguarda soprattutto ragazze e ragazzi di origine marocchina, non necessariamente della stessa rete familiare o parentale, o di religione musulmana. Soumaya, figlia di Ikram, riceve una proposta di matrimonio tramite il padre da parte di un ragazzo di origine marocchina che vive in Germania. Il padre, che spesso viaggia per il ruolo religioso che ricopre in Italia all'interno della comunità musulmana,

l'ha conosciuto ad un convegno sulla religione musulmana in Belgio, e gli è stato presentato da un amico che in quel caso ricopriva il ruolo del mediatore.

Lui ha conosciuto papà a Bruxelles, in Belgio, non so dove di preciso e praticamente era andato per una conferenza, insieme al suo amico, perchè praticamente hanno costituito l'associazione e praticamente c'era la conferenza lì in Belgio ed erano andati insieme. E lì in conferenza hanno conosciuto questa persona e questo qua aveva parlato con questo amico di papà, dicendogli che voleva sposarsi e che era in cerca di una brava persona, figlia di famiglia. E gli fa: "Ok, c'è la figlia di questo perchè non ti presenti etc. Ti assicuro io, è una brava persona, la ragazza è tranquilla, calma, etc.". E a lui è piaciuta l'idea, poi si sono presentati, ma il bello non è che si è presentato subito, sono passati un po' di mesi, io l'ho saputo solo a settembre, settembre questo, voglio dire, non tanto.

Soumaya, 22 febbraio 2012

Kawtar, figlia di Aisha, riceve una proposta di matrimonio da parte di un uomo, originario della regione da cui proviene la sua famiglia ma residente in Spagna, che la intravede al matrimonio della sorella in Marocco. Come si può vedere, la mobilità geografica indotta dalle migrazioni internazionali consente alle ragazze di entrare in mercati matrimoniali geograficamente diversi, oltre che di facilitare matrimoni tra persone che provengono da famiglie e parentele senza alcun legame tra di loro. L'allargamento geografico del mercato matrimoniale amplia il ventaglio di possibili partner tra cui poter scegliere.

Anche la facilità di comunicazione contribuisce ad ampliare il mercato matrimoniale permettendo il contatto tra persone anche molto distanti tra loro. Zainab, figlia di Karima, mi racconta che uno degli zii, fratello del padre, ha conosciuto la sua seconda moglie attraverso una chat: lo zio abita in Svizzera - dove lavora da molti anni ed ha già una figlia - ed ha incontrato la sua futura partner che vive in Marocco su un sito di incontri. Entrambi sono molto religiosi ma non per questo hanno disdegnato l'uso delle tecnologie per intrecciare una relazione a distanza. Le strategie matrimoniali sembrano dunque venir messe in atto in reti e spazi transnazionali che mettono in discussione i paradigmi attraverso cui tendenzialmente vengono studiate, ispirati soprattutto al nazionalismo metodologico (Glick Schiller, Levitt 2004). Senza sottovalutare i condizionamenti che derivano dai confini nazionali, dalle politiche migratorie, dalle distanze, nonchè le differenze di capitale sociale, culturale ed economico a disposizione per affrontarli, tuttavia le persone si sforzano di trovare - e spesso ci riescono - gli strumenti e le modalità per attraversare tali confini ed intrecciare reti e relazioni che si dispiegano nel contesto globale (Schmidt 2011).

Le figlie tendenzialmente accettano l'interferenza dei genitori nelle proprie scelte matrimoniali sia nelle prime fasi del percorso che porta al matrimonio, in cui i genitori possono giocare un ruolo di intermediari o intervenire per approvare o meno la scelta della figlia, ma anche in seguito, come sostegno nel corso della vita matrimoniale. Le figlie considerano l'intervento dei genitori funzionale alla buona riuscita del matrimonio, data la loro esperienza, da cui deriverebbe la capacità di individuare un buon candidato, nonchè per la fiducia che le figlie

ripongono in essi. Inoltre l'approvazione dei genitori apre loro alcune garanzie nel caso in cui il matrimonio si rivelasse un insuccesso (Basit 1997): in tal caso, nonostante il possibile sconvolgimento familiare provocato, ad esempio, da un eventuale divorzio, avrebbero comunque accesso al loro aiuto. Tali considerazioni trovano riflesso in alcune valutazioni delle madri. Agli occhi di Rachida, madre di Rima, il consenso dei genitori al matrimonio della figlia assume una valenza protettiva nei suoi confronti, una sorta di moneta di scambio in cambio dell'eventuale aiuto in caso di difficoltà all'interno della coppia.

[...] l'accordo o il disaccordo della famiglia come un filtro di protezione in più perché se tu domani ti trovi che sei lasciata con lui, con figli due tre, sai che hai una casa aperta, sai che hai l'appoggio dei genitori materiale e sentimentale, tutto quello che vuoi. Però se tu gli dici: "Io voglio quello e basta, fate quello che volete, prendo e vado da lui.. ". Basta, non è che ti sparano però la prima volta quando hai problemi, che sicuramente li avrete perché tutti i matrimoni hanno problemi, io non voglio vederti, non vieni dirmi qua: "Tienimi i figli perché non voglio, devo cercare un lavoro". Hai voluto tu.. [...] sai che hai un'altra casa, hai un'altra famiglia, anche chi ti mantiene nel caso che hai bisogno, che ti tiene i figli, che ti trova un lavoro, che ti dà la macchina.. Sai già che hai un appoggio che ti può aiutare, finché ti rimetti in piedi e dopo vai. È quello.. Per quello che uno tende di avere il consenso della famiglia.

Rachida, 25 febbraio 2013

Tuttavia, tutte pretendono di avere una certa autonomia - che non necessariamente coincide con la libertà di decisione - nell'accettare o meno le proposte e nel gestire le diverse fasi del cerimoniale verso il matrimonio. Abbiamo visto come la scuola ma anche la carriera professionale siano piuttosto diffuse come spiegazioni per il rifiuto di una proposta di matrimonio e queste sono solitamente accettate da parte dei genitori (Lacoste-Dujardin 1992). Ma le motivazioni possono essere legate anche ad altre ragioni che hanno poco a che vedere con la propria realizzazione educativa e lavorativa. Quando i genitori propongono in sposo a Ghizlane, figlia di Aisha, un uomo presentato tramite un'amica di famiglia, Ghizlane rifiuta la proposta non solo perché non è interessata a tale candidato, ma anche perché pretende una certa indipendenza nella fase di scelta del possibile futuro sposo, che le permette anche di gestire in maniera autonoma tempi e spazi nelle prime fasi di conoscenza, altrimenti strettamente controllati. Inoltre ai suoi occhi l'intervento dei genitori già nelle fasi dell'incontro riflette un'immagine di lei come dipendente dal padre, successivamente trasmessa al futuro sposo, nonché alla sua famiglia. Tutt'al più è interessata all'approvazione dei genitori nella fase di presentazione del candidato in casa, ad incontro dunque già avvenuto, quando i due partner manifestano la serietà delle proprie intenzioni, non necessariamente finalizzate al matrimonio.

[...] anche l'amico poteva comunque contattare me, il numero mio ce l'aveva la sua moglie, poteva contattarmi, mi diceva: "Guarda c'è la persona, gli posso dare il numero.." Senza comunque che arriva il papà, io me la gestisco, io sento, vedo, se al limite non va, senza metterlo in mezzo tra mio papà.. perché alla fine se dovessi mettere in mezzo il papà, il papà deve sapere quando esco.. quando.. cioè hai capito? Quindi.. finché viene a conoscerlo il papà prima che lo conosco io non ha gusto, hai capito? Poi la persona cambia, quindi se vede il papà lui tende ad avere un altro modo di parlare con te.. poi magari ha sempre in mente il papà, quindi una

persona preferisco viverla prima da sola poi al limite se proprio mi piace posso presentarla al papà.. Cioè sta idea di chiedere magari prima al papà poi me.. poi è anche un'idea brutta, è come dire: "Tu dipendi da tuo papà". Se ti permetti.. anche io dipendo da me stessa, quindi.. papà ha i suoi gusti, io ho i miei gusti.

Ghizlane, 11 maggio 2012

Zainab, figlia di Karima, accetta l'interferenza del padre, che vive in Marocco, nella fase di ricerca del suo futuro sposo, ma vuole anche poter gestire in autonomia ogni fase dell'eventuale percorso verso il matrimonio. Zainab riceve la sua prima proposta di matrimonio all'età di 15-16 anni attraverso sua madre, contattata dal padre dal Marocco. Zainab rifiuta non solo per la giovane età ma anche perché vuole ribadire di fronte al padre la sua indipendenza - seppur relativa - all'interno del sistema matrimoniale.

[...] lui ha dato il numero di mia madre a una sua parente che voleva farmi sposare con suo figlio, e quindi mio cugino. E..

Che era quello che dicevi, quando avevi 15-16 anni?

Sì. E lui non ha capito che io.. cioè io mi sono messa a ridere ma perché penso che qualunque persona che non viva in quel contesto si metterebbe a ridere. E poi da lì non abbiamo più affrontato, però sa benissimo che non voglio che lui mi cerchi un marito. Se trova una persona interessante me la può presentare, non c'è nessun problema. Sa benissimo che scelgo io; sa benissimo che non farei matrimoni particolari, così. Ha capito che comunque ho un mio carattere e ho la mia personalità, e quindi sa benissimo che non mi può imporre, perché non riesce neanche a impormi delle cose molto semplici in casa ma proprio perché gli do anche delle spiegazioni che non so se lui le ascolti.

Zainab, 27 aprile 2012

Le figlie continuano ad attribuire importanza al cerimoniale relativo al matrimonio (Muñoz 1999; Bourdieu 1972a), che include diverse tappe: la presentazione in famiglia, la domanda di matrimonio, la contrattazione relativa alla dote, il fidanzamento, la firma del contratto e la festa. In ognuna di queste fasi la famiglia può intervenire in diverse forme ed intensità. Se la figlia ha incontrato il futuro sposo al di fuori dell'ambito familiare, magari all'insaputa dei genitori, si aspetta comunque che il pretendente faccia una dichiarazione di intenti ai suoi genitori - che può avvenire anche al telefono o per voce di una mediatrice o di un mediatore - e successivamente presenti la propria domanda ufficiale a casa sua. In questo caso, il futuro sposo, accompagnato dai propri genitori o da qualche familiare, si presenta a casa della promessa sposa per dare inizio alle prime trattative che porteranno al matrimonio. Rima, figlia di Rachida, racconta con toni divertiti la messa in scena a cui molte coppie, che si conoscono già da prima, ricorrono al momento della presentazione ufficiale in casa.

Tu ogni volta c'è la pantomima dove: "Ah veramente c'è coso che è venuto a chiedere di fidanzarsi con me? Non lo sapevo. Oh mio dio sono lusingata". E devi fare la pantomima con tuo papà. E lui ti dice: "Ma ti piace? Non ti piace". "Eh, non so, ci devo pensare" (ride).

Rima, 5 febbraio 2013

Spesso poi la stabilizzazione del legame nelle prime fasi della relazione si accompagna a doni simbolici fra gli sposi che non necessariamente prevedono il coinvolgimento delle rispettive

famiglie: Ghizlane riceve un anello da parte del proprio fidanzato in Marocco ed in cambio gli offre un telefono cellulare che le permette di rimanere a più stretto contatto con lui prima del matrimonio. Kenza, sorella di Ghizlane, riceve diversi doni da parte del futuro sposo durante la festa di fidanzamento celebrata in Marocco: zucchero per il thè, dolci, abbigliamento, l'esibizione di un gruppo musicale, un anello, etc. Oumayma, figlia di Lubna, regala una notte in un hotel di lusso al suo fidanzato. I doni prendono forme diverse e rispecchiano i diversi significati che le ragazze attribuiscono alla relazione di coppia che si sta creando (Salih 2003): se i doni che Kenza riceve alla festa di fidanzamento in Marocco a cui partecipa tutto il villaggio assumono una valenza di riconoscimento sociale della sua relazione, per Ghizlane e Oumayma il dono assume un significato più intimo circoscritto alla coppia. In questa fase vi è una relativa autonomia delle ragazze nel gestire lo scambio di tali doni simbolici, che verrà un po' meno nelle fasi del cerimoniale che eventualmente succederanno, in particolare nella contrattazione della dote. Ci saranno successivamente altri incontri in cui le famiglie discuteranno del contratto di matrimonio, in particolare di alcune clausole a proposito delle condizioni di studio, professionali, abitative, etc. della figlia, e della dote, per poi procedere con la cerimonia del fidanzamento, che in alcuni casi diventa una sorte di piccole nozze. Da quel momento la sposa risulta ufficialmente "impegnata" fino alla celebrazione del matrimonio.

Tale volontà di seguire il cerimoniale si ritrova anche nelle ragazze che hanno intrecciato relazioni cosiddette miste e per le quali la presentazione in casa e l'approvazione da parte della famiglia assume un significato ancora più profondo di riconoscimento sociale dato che la loro relazione è considerata al di fuori delle regole sociali. Zainab, figlia di Karima, che al momento dell'intervista ha una relazione con un ragazzo di origine italiana, dopo due anni di frequentazione chiede al ragazzo di andare con lei in Marocco per poter essere presentato alla famiglia. Le figlie attribuiscono valore all'opinione dei genitori tanto che alcune si rifiuterebbero di sposare un uomo contro la loro volontà, come accade a Aziza che decide di interrompere una relazione per la contrarietà della madre. Se per alcune il rispetto dell'opinione dei genitori trova il suo fondamento nelle relazioni gerarchiche esistenti tra genitori e figli, per altre l'approvazione dei genitori alla propria scelta matrimoniale assume significati dai risvolti affettivi (Etiemble 2001). Oumayma, figlia di Lubna, ha un ragazzo di origine italiana che frequenta da alcuni mesi: vorrebbe presentarlo a casa ma è preoccupata dalle possibili reazioni dei genitori.

Se non sono contenti loro non ha senso che non son contenta neanche io. Cioè voglio che siano contenti anche loro e che loro vengano anche a casa mia, che trovino lui, che ci parlano, ridono, scherzono, bevono un bicchiere di thè arabo, tipo ste cose.. Non che tipo: "Ah ciao.. No, non voglio andare a trovare la Oumayma perchè c'è Ale, deve essere una cosa tipo..".

Oumayma, 23 luglio 2013

Il parere dei genitori non è tuttavia considerato sempre così vincolante e le ragazze possono mettere in discussione le gerarchie tra genitori e figli nonché i possibili condizionamenti parentali e familiari nelle scelte matrimoniali. Laila, figlia di Amina, se spinta da motivazioni sentimentali profonde, potrebbe decidere di non prestare attenzione ai pareri negativi dei genitori, anche per l'esempio che loro stessi le hanno trasmesso. Infatti il padre si è sposato nonostante la contrarietà della sua famiglia.

Io voglio molto bene ai miei genitori e sicuramente vorrei qualche tipo di responso perchè non è che vado via così con uno a caso, sicuramente.. però se dovessero dirmi.. se magari io lo amassi tanto, come persona mi piacesse tantissimo e loro mi dicessero no, non penso che ascolterei.. Anche perchè da quello che so io hanno detto a mio padre di no e mio padre non ha ascoltato (ride).

Laila, 5 ottobre 2013

Ad ogni modo le figlie rivendicano ampi margini di azione in relazione alla possibilità di rifiutare una proposta di matrimonio che non si adatta ai loro desideri e prospettive. Nelle narrazioni emerge la volontà di contrastare immagini stereotipate che dominano nel discorso pubblico in relazione a rapporti familiari spesso etichettati come problematici, soprattutto a spese delle donne (Lutz 1991; Erel 2007), ma anche relativamente a modi di fare famiglia "marocchina" o "musulmana" associati a modelli immobili e tendenzialmente conflittuali (Etiemble 2001). Attraverso le loro narrazioni le figlie si propongono di decostruire tali discorsi che spesso fanno ricadere su di loro, le loro famiglie, i migranti di origine marocchina e verso i musulmani un forte stigma sociale. I rifiuti da parte delle figlie sono spesso accettati dai genitori, in particolare dalle madri che hanno vissuto tali situazioni per esperienza personale o appresa attraverso le storie matrimoniali di familiari, in particolare delle sorelle maggiori, e conoscenti. Ikram, madre di Soumaya, spinta a sposarsi contro la propria volontà dalla famiglia, si rifiuta di imporre alla figlia uno sposo e fa in un certo senso da intermediaria per la figlia con il padre.

Quello che dico è che se il marito viene e non è della sua parte e non le piace e non lo vuole, dice no, non sta zitta, non fa come me, perché all'epoca noi non possiamo dire no, ma adesso può farlo, può dire no. E anche noi.. Non credo che io o suo padre fa quella cosa. Anche suo padre ha capito quella cosa che bisogna di prendere lei la decisione, anche dalla parte nostra c'è bisogno di capirlo e lei che decide sì o no.

Ikram, 23 luglio 2012

Tuttavia, capita anche che le figlie ricorrano a tali moduli discorsivi dominanti nel contesto migratorio per narrare alcune esperienze in cui i loro margini di manovra rispetto ad alcune decisioni dei genitori sul loro futuro matrimoniale appaiono molto limitati. Sabah, figlia di Khadija, inizia l'intervista raccontando subito il suo matrimonio all'età di 15 anni, convinta che tale narrazione possa corrispondere esattamente a quello che mi posso aspettare da una ragazza di origine marocchina e di religione musulmana nata in Italia. D'altronde, già la

domanda di ricerca che si interrogava sulla presunta diversità dei "loro" modelli matrimoniali di per sé risultava tendenziosa agli occhi delle intervistate e dunque indirizzava le loro risposte, almeno inizialmente, entro confini discorsivi chiusi che lasciavano poco spazio alle pratiche ed ai diversi significati ad esse attribuiti.

Ricorre frequente nelle narrazioni l'opposizione al ricorso ad atti di forza da parte dei genitori o della rete familiare o parentale nella conclusione dei matrimoni. Le figlie ne danno alcuni esempi andando a recuperarli nelle storie familiari, in quelle della rete delle amicizie, in Italia ed in Marocco, nonché del gruppo di connazionali nelle zone dove vivono: ogni narrazione è caricata di significati diversi in relazione alle interferenze dall'esterno sulle scelte matrimoniali. Hajar, figlia di Hind, si confida con la madre in relazione alle possibilità esistenti o meno, previste dalla religione e dalle consuetudini, di incontrarsi con il futuro sposo prima del matrimonio. L'aspetto che preoccupa maggiormente Hajar e che suscita la sua perplessità è legato alla possibilità di sposare un perfetto sconosciuto ed alle possibili conseguenze che ne potrebbero derivare. Proprio per questo rifiuta a priori l'idea stessa del matrimonio con un estraneo con cui non ha avuto alcun contatto.

[...] mia madre. Sì perché ha cominciato a parlarmi di matrimonio mi ha anche raccontato come si fa, perché io le dicevo che secondo me non è giusto.. Perché si sono sposate tante prima neanche di conoscere il loro marito nel nostro paese, allora io le dicevo che non è giusto per me. non si conosce, non sai neanche se ti mente o se ti dice bugie, in verità alla fine è un criminale, non si sa mai cosa può essere, magari ti dice cose belle solo per farti piacere. E quindi mi ha spiegato che hanno anche un periodo per conoscersi, non è che si sposano e fine. Subito si sposano. Sì, insomma mi ha insegnato queste cose.

Hajar, 26 giugno 2012

Mariam, figlia di Kawtar, si dice contraria all'idea di dover accettare una proposta di matrimonio solo per acconsentire al volere dei genitori e riporta l'esperienza di una sua vicina di casa in Italia. Nella narrazione Mariam esprime un punto di vista critico verso il valore che il padre attribuisce alla figlia nello scambio matrimoniale: ai suoi occhi la ragazza viene trattata come "moneta di scambio" - un visto per lo sposo in cambio di una compensazione matrimoniale monetaria per la famiglia. Il matrimonio diventa così uno strumento per garantire la riproduzione delle relazioni sociali e la crescita del prestigio del padre all'interno di un sistema di rapporti di potere che si dispiega tra il Marocco e l'Italia. Inoltre il padre sposa la figlia non solo per mantenere una parola data ma anche per escludere a priori ogni eventuale possibilità che la figlia, attraverso una condotta sessuale inappropriata in cui può incorrere data la giovane età e le molteplici occasioni di socialità a cui è esposta, metta in discussione la sua autorità e quindi metta a rischio la sua reputazione. Il matrimonio diventa dunque uno strumento per rimarcare le gerarchie di potere di genere e generazionali nella relazione tra padre e figlia.

[...] i suoi genitori l'hanno fatto sposare a un ragazzo che lui era in Marocco e voleva venire qui. E quindi hanno fatto un matrimonio combinato così, l'ha portato qui, etc. Perché a parte quello anche loro, oltre al fatto economico, cioè perché hanno fatto un contratto con lui, anche per me era una cosa un po' assurda, cioè nel senso un contratto di cui, è come se vendeva una cosa, come se vendevano la loro figlia più o meno, quindi hanno ricevuto una somma di soldi per poi farla sposare con lui per fare come diciamo noi, due cose in una sola mossa, cioè nel senso che lei era un po' giovane..

Quanti anni aveva?

Sì, lei ha la mia età e quindi è sposata da non so io, tre quattro anni. Quindi avevano paura anche per lei, cioè nel senso vista la diversa cultura, la diversa mentalità, e lei voleva uscire, fare come le ragazze italiane, invece lei non è italiana, quindi è un po' una cosa, quindi non è accettata. E quindi alla fine è meglio se abbiamo trovato un marito, è meglio farla sposare così magari non combinerà qualche guaio, cioè nel senso potrebbe anche venire incinta o qualcosa del genere, quindi è una cosa troppo negativa, per noi. E quindi hanno visto così, di farla sposare e basta.

Mariam, 13 febbraio 2012

Ghizlane rifiuta l'intervento del padre nelle prime fasi del matrimonio, in particolare quella dell'incontro, proprio perché rifiuta l'idea di essere "oggetto" di strategie matrimoniali altrui che però ovviamente la riguardano direttamente.

Non ha diritto, non ha senso, non sono un immobile da vendere (ride), se permetti ho i miei sentimenti.

Ghizlane, 11 maggio 2012

Capita frequentemente che le figlie rifiutino proposte di matrimonio che ricevono dal Marocco e che vengono loro riferite dai genitori. Il sospetto che si tratti di matrimoni finalizzati esclusivamente all'ottenimento di un ingresso in Europa le fa desistere dall'accettarli (Etiemble 2001). Mariam rifiuta diverse proposte di matrimonio che riceve dal Marocco perché coglie in tali richieste un intento strumentale che non condivide, ma anche perché preoccupata dalle possibili conseguenze che nel caso accettasse ricadrebbero su di lei. La paura di sposare qualcuno di cui conosce nulla o poco, la possibilità di un divorzio e le difficoltà che probabilmente incontrerebbe a risposarsi, i rischi economici che potrebbe correre se il futuro sposo non incontrasse lavoro in Italia e dunque non fosse in grado di garantire una relativa autonomia economica al nuovo nucleo familiare, nonché il razzismo che dovrebbe affrontare: tutti questi sono fattori che Mariam prende in considerazione nel valutare le proposte che la madre le riferisce. Da parte dei genitori non riceve alcuna pressione, anche perché la madre stessa a sua volta ha rifiutato diverse proposte di matrimonio, spesso dovendo affrontare l'ostilità della famiglia.

Anche Aziza riceve diverse proposte di matrimonio dal Marocco. Aziza non mette in dubbio che un rapporto, anche se nato da motivazioni di interesse, come può essere l'ottenimento di un visto, può sfociare in una relazione sentimentale. Tuttavia, un valore come la fiducia a cui Aziza attribuisce importanza viene escluso a priori nella relazione che si verrebbe a creare in tale situazione e dunque preferisce rifiutare.

Sabah, figlia di Khadija, non riesce ad opporsi ad una proposta di matrimonio che all'età di 15 anni riceve dal Marocco attraverso la nonna e la zia. È la madre stessa, Khadija, che sollecita la nonna e la sorella ad aiutarla a combinare un matrimonio per la figlia che, ai suoi occhi, sta prendendo una cattiva strada e con il suo comportamento rischia di mettere a repentaglio la sua reputazione come madre. Sabah fin da subito coglie il carattere asimmetrico del matrimonio che verrà: la marcata differenza d'età con il pretendente, il carattere autoritario su cui si fonderà la loro relazione, ma anche le finalità strumentali di tale relazione matrimoniale. Agli occhi di Sabah il suo matrimonio risponde a molteplici scopi che non condivide ma che è spinta ad accettare in base alle pressioni che riceve in un contesto familiare che si dispiega tra il Marocco e l'Italia. La sua condotta sessuale è finalmente ricondotta ad un quadro legittimo e socialmente accettato attraverso il matrimonio che così mette a tacere ogni pettegolezzo sui suoi confronti e su quelli della madre (Panagakos 2004). Inoltre, permette all'uomo che ha sposato di avere accesso immediato ad un visto per l'Europa, dato che Sabah è cittadina italiana (Etiemble 2001). Sabah è ben consapevole di tutti questi elementi e, non appena le condizioni esterne glielo concedono, con il tempo cerca di sottrarsi alla complessa rete di vincoli familiari e parentali che la aggroviglia: riesce a divorziare già l'anno successivo, si trova un lavoro per potersi mantenere, dopo qualche tempo va ad abitare in una casa indipendente e così via.

Le figlie colgono le potenzialità insite in un allargamento dei mercati matrimoniali a cui hanno accesso in un contesto sempre più globale ma sono contemporaneamente in grado di individuarne limiti e problematicità. Ognuna di loro ha ovviamente risorse e strumenti diversi a seconda del diverso capitale culturale e sociale a disposizione per potersi muovere in maniera più o meno autonoma al suo interno ma anche per avere uno sguardo critico su di esso dall'esterno.

6.2 Affinità elettive. La scelta del partner.

Le figlie ripongono nell'istituto del matrimonio le loro aspirazioni più intime legate ad una vita a due, che trovi la sua fonte di legittimazione soprattutto in un sentimento amoroso. La centralità della dimensione sentimentale ed affettiva nelle relazioni di coppia, reali ed immaginate, è stata spesso sottolineata dalle figlie e trova espressione nelle valutazioni fatte a proposito delle diverse proposte di matrimonio che ricevono sin dalla pubertà nonché dei rapporti di coppia immaginati e vissuti fino ad ora (Belhadj 2003). Già nelle narrazioni delle madri si era intravista una maggiore predisposizione a prendere in considerazione il criterio di attrazione e sentimentale nella scelta del futuro sposo, pur continuando a dare valore ad altre dimensioni quali ad esempio le risorse socio-economiche del candidato. Il matrimonio infatti può rivelarsi un utile strumento attraverso cui massimizzare l'accesso a risorse e privilegi per

sè e per la famiglia che si intende creare (Arosio 2008). Con le madri si inizia dunque ad intendere l'innamoramento come modo di entrata nella coppia senza tuttavia cancellare le dimensioni del calcolo di costi e benefici e della razionalità nella valutazione dei possibili candidati (Basit 1997). Si fa strada un modello negoziale di matrimonio in cui i coniugi acquistano sempre più libertà e autonomia nel definire le condizioni del loro stare insieme. In questo le madri, così come poi le figlie, vedono soprattutto un elemento di libertà ed autonomia decisionale dalle relazioni familiari e parentali che, pur rimanendo influenti nella scelta del partner, perdono via via di forza a favore delle preferenze individuali.

Diversamente dalle madri, le figlie riescono ad avere più facilmente accesso - sia all'insaputa dei genitori o di uno solo di loro, solitamente il padre, oppure in situazioni "monitorate", solitamente in presenza di qualche familiare o di amici - a spazi e tempi diversificati per frequentare il possibile futuro sposo e dunque ad individuare interessi, valori, opinioni in comune. In questo modo le figlie hanno maggiori possibilità di valutare il grado di reciprocità e complementarietà. Molte madri hanno avuto tali possibilità solo una volta che la loro relazione veniva ufficializzata attraverso il fidanzamento o addirittura solo con il matrimonio. Aisha, madre di Kenza, non ha avuto molte occasioni per conoscere il futuro sposo, se non quelle informali in casa, trattandosi di suo cugino. Invece Kenza è riuscita ad incontrarsi per più di cinque anni con quello che sarebbe poi diventato suo marito, sia con il sostegno delle sorelle che spesso l'accompagnavano nelle uscite, sia successivamente con l'approvazione dei genitori una volta fatto il fidanzamento in casa. Se i tempi a disposizione delle figlie per conoscere i ragazzi si allungano, seppure a determinate condizioni - ad esempio, preferibilmente di giorno - , gli spazi restano comunque sottoposti ad un controllo più rigido: Aisha lascia che Kenza passeggi con il suo fidanzato, preferibilmente vicino a casa, ma preferirebbe che evitasse luoghi come la piazza principale del mercato, spesso frequentata da connazionali che non necessariamente sono a conoscenza del carattere "lecito" del rapporto tra i due, dato che sono già fidanzati.

Inoltre le figlie rispetto alle madri hanno accesso a diverse tecnologie (ad esempio telefonia mobile, internet) che sono un utile strumento per ovviare a regole di condotta sessuale prescritte dalla religione o dalla società (Boubekeur 2004; Palriwala, Uberoi 2008) e gestire in maniera relativamente autonoma le prime fasi di conoscenza - a meno che non siano anch'esse sottoposte ad un rigido monitoraggio, come accade a Aziza, il cui fratello le controlla regolarmente i contenuti del telefono.

Tali maggiori possibilità di incontro pre-matrimoniale sono facilitate anche dalla crescente posticipazione dell'età al matrimonio, che dunque allunga l'intervallo di tempo che può andare dal possibile fidanzamento all'effettivo matrimonio: molte figlie stanno investendo in una formazione superiore, altre preferiscono raggiungere una certa autonomia professionale

ed economica e dunque il matrimonio non rientra tra i loro obiettivi a breve termine ma non per questo rinunciano alla possibilità di intrecciare alcune relazioni sentimentali. I genitori o i familiari spesso riconoscono che le tappe verso il matrimonio hanno preso forme e tempi diversi e sembrano disponibili ad accettare una loro riformulazione da parte delle figlie: il matrimonio sembra oggi una delle tappe del percorso di formazione della coppia, non necessariamente quella che la fonda (Arosio 2008).

In altri casi i tempi e gli spazi di frequentazione prima del matrimonio sono normati in maniera più stretta e spesso la scoperta di punti d'intesa ed incomprensione relative a gusti, idee, stili di vita, visioni del mondo, così come la coltivazione di un sentimento amoroso e la condivisione di uno spazio dell'erotismo e della sessualità vengono rimandate effettivamente a dopo il matrimonio, in particolare al momento della convivenza abitativa. Ghizlane, figlia di Aisha, sposata con un ragazzo in Marocco dove successivamente si trasferisce a vivere in maniera temporanea, considera l'accesso allo spazio dell'intimità successivo al matrimonio: la distanza fisica così come le prescrizioni religiose e sociali a cui cerca di aderire la portano a cercare forme alternative per conoscere il futuro sposo, ad esempio attraverso la costante comunicazione telefonica o via internet ed allo stesso tempo a rimandare la creazione di uno spazio effettivo per la coppia al momento della coabitazione.

[...] L'amore vero arriva dopo il matrimonio, secondo me. Perché comunque adesso sì perché alla fine adesso è tutto rose e fiori, quindi ogni cosa è bella, ogni cosa.. anche una minima piccola litigata è bella, però dopo diventa una persona 24/24, forse dopo ti stressa, ecco. Da là si capisce se l'amore è vero.. nel senso non vero.. incomincia ad amare una persona, ecco, con tutti i suoi difetti. Perché comunque i difetti non li posso vedere adesso, per adesso ho visto solo i pregi. E i difetti li vedi quando una persona la vivi al 100%.

Quotidianamente..

Quotidianamente, sì, esatto. Così.. ma anche se comunque l'avessi vicino a me, insomma, frequento tutti i giorni, non è mai come conviverlo, insomma, viverlo ogni giorno ogni giorno ogni giorno, è difficile ecco. [...] Comunque la vivo bene, dai, non sento tanta mancanza perché lo sento tutti i giorni telefonicamente, anche facebook, via messaggi, quindi è come se fosse vicino dall'altra parte, rapporti non si possono avere, quindi tanto vale che sia là, quindi.. (ride). Non c'è, non mi son persa niente.

Ghizlane, 3 marzo 2012

Le figlie considerano la condivisione di interessi molto importante, in particolare per chi ha intrapreso un percorso scolastico, in particolare se universitario, nonché professionale su cui sta investendo molto e a cui non vuole rinunciare al momento del matrimonio (Belhadj 2003). Il matrimonio non può mettere a rischio, ai loro occhi, la possibilità di continuare a studiare e/o di poter lavorare una volta sposate. Inoltre, non può privarle del tempo per sé, né di un mondo di relazioni sociali, da continuare a coltivare sia da sole che in coppia. Quello che emerge dalle narrazioni è in molti casi il rifiuto di subordinare tutti questi aspetti così importanti per la propria realizzazione personale a quelli del potenziale futuro sposo che non deve semplicemente "accettare" la loro trama di interessi ed aspirazioni, nè solo "permettere"

loro di perseguirli ma si suppone debba sostenerle in tali obiettivi. Rima, figlia di Rachida, aspira ad un partner con cui condividere anche momenti di divertimento e svago, come un'uscita al ristorante o al centro commerciale. Un buon candidato non solo "concede" alla futura sposa di perseguire le sue aspirazioni, ma è al suo fianco e la aiuta a compierle. Laila, figlia di Amina, che non aspira necessariamente al matrimonio o a qualche altra forma giuridica di riconoscimento di un'eventuale unione di coppia, vorrebbe che la persona al suo lato le fosse di supporto e motivazione, che "credesse" in lei, soprattutto a proposito delle scelte professionali. Al contrario Ghizlane, figlia di Aisha, che si è da poco sposata, vuole sì poter continuare a coltivare le sue amicizie, ma ha deciso di interrompere quelle con i ragazzi: ad esempio, ha cambiato il suo profilo in un social network ed ha cancellato tutti i contatti degli uomini. La interpreta come una forma di rispetto nei confronti di suo marito, un modo per dimostrargli la sua completa adesione ai valori della castità matrimoniale: non esita dunque a subordinare gli interessi ed i valori dell'unità coniugale a quelli personali.

La ricerca di complementarità, di reciproco completamento non necessariamente sfocia in un'omogamia educativa ed occupazionale all'interno della coppia, che, anzi, diversamente dai genitori, ha spesso meno rilevanza rispetto ad altri criteri sottesi alla scelta di uno sposo. Dounia, figlia di Noura, non si trova d'accordo con i genitori, in particolare con la madre che vorrebbe per lei, che è iscritta all'università, un giovane sposo con un titolo di studio per lo meno pari a quello della figlia ed un buon inserimento nel sistema occupazionale: un'omogamia in tal senso all'interno della coppia implica per la madre una comunanza non solo di statuto socio-economico ma anche di interessi, valori e modi di porsi nel mondo. Al contrario, per Dounia, i due non coincidono necessariamente e l'ipogamia nel livello di educazione o rispetto alla classe occupazionale - uno dei due partner ha caratteristiche sociali inferiori all'altro (Arosio 2008) - non necessariamente influisce sulla mancata riuscita di un "buon matrimonio".

So già che loro vogliono che io sposi una persona laureata, che abbia un certo livello di studio. So già che vorrebbero questo. Nei discorsi che fanno mi fanno capire.. cioè me l'hanno anche detto che vorrebbero una persona laureata, non per i soldi né niente, cioè.. proprio perché magari una persona colta è più aperta, mentalmente può.. Sì insomma, potrà anche farmi vivere meglio, rispettarmi di più, non so.. però secondo me.. cioè io continuo a dire che non è importante quello.. cioè ci sono persone non laureate che sono umanamente più belle, più brave di persone laureate, ecco. Però ovviamente loro sono convinti che.. si vedrà..

Dounia, 5 giugno 2012

Tra i criteri presi in considerazione dalle figlie nel valutare un buon candidato al matrimonio figura certamente la fede religiosa, nel caso specifico musulmana. Le figlie, se credenti ma soprattutto se praticanti, preferiscono un futuro sposo di religione musulmana, seppure non escludano la possibilità di sposare un uomo appartenente ad un'altra religione. Hajar, figlia di Hind, è una ragazza molto religiosa. Al momento dell'intervista, quando ancora non ha

deciso di sposare un ragazzo che vive in Marocco, non esclude la possibilità di sposare un ragazzo che professa un'altra religione, come quella cattolica: non lo costringerebbe a convertirsi ma pretenderebbe che fosse praticante. Laila, figlia di Amina, che si definisce "agnostica", non è preoccupata dalla religione del futuro sposo, anche perché ci sono già diversi precedenti - "riusciti" - di matrimoni misti da un punto di vista religioso nella sua famiglia (Lacoste-Dujardin 1992). Questa situazione familiare certamente ricadrebbe a suo vantaggio nel caso in cui il futuro sposo appartenesse ad un altro gruppo religioso. Inoltre, la sua famiglia non è particolarmente religiosa, per cui non crede che si opporrebbe ad un eventuale relazione con un uomo di un'altra religione o di un gruppo linguistico-culturale che ha una tradizione religiosa diversa dalla sua.

Se la persona che io incontrassi non fosse.. cioè, se la persona che incontrerò non sarà musulmana non è sicuramente un.. non è una cosa che mi blocca sicuramente, anzi.. Anche perché ti dirò in generale della mia famiglia, nel modo più esteso, non sono tutti musulmani e non sono tutti credenti, anzi.. Ho tantissimi zii cattolici, ho tantissimi zii cristiani.. sì, tutti cattolici e cristiani, che non hanno mai avuto problemi, che sono sposati con le mie zie che sono musulmane, non hanno mai avuto nessun tipo di.. per cui non vedo perché dovrebbe bloccare me..

Laila, 5 ottobre 2013

Le madri tendenzialmente preferiscono un partner di religione musulmana per le figlie, ma si dimostrano disponibili ad accettare la sua diversità linguistico culturale. Infatti le madri sono consapevoli che le figlie, non solo a scuola ma anche nelle diverse occasioni di socialità - gli ambienti di lavoro, anche per chi svolge qualche attività lavorativa durante il periodo scolastico, le attività extra-scolastiche, del tempo libero, in ambito sportivo, politico, etc. - hanno l'opportunità di intrecciare relazioni con ragazzi di nazionalità diversa, non necessariamente italiana, così come con *background* religiosi e linguistico-culturali differenziati. I luoghi di incontro tra i possibili partner sembrano essersi diversificati molto rispetto alla generazione delle madri: le figlie tendono ad incontrare il loro futuro coniuge non più quasi esclusivamente nei luoghi privati, come la propria casa o quella di parenti e amici, ma anche in luoghi scelti, come sul lavoro, a scuola, nel tempo libero, e a volte pubblici, come capita a Khaoula che incontra il suo futuro sposo ad una fiera. Inoltre, i luoghi possono essere anche virtuali: Oumayma conosce alcuni ragazzi con cui successivamente si frequenta attraverso un sito di incontri su internet²⁰. Tali opportunità di incontri "misti" sono molto frequenti nel corso di iniziative religiose musulmane, come conferenze, momenti di preghiera, raduni, etc. che sono piuttosto diffusi e frequenti sul territorio italiano. È in occasione di uno di questi incontri in "moschea" che Rima, figlia di Rachida, all'età di 17 anni conosce un ragazzo italiano convertito all'Islam con cui successivamente inizia a frequentarsi - i genitori ne sono a

²⁰ Arosio (2008) riporta la distinzione fatta da Bozon ed Heran (1989) tra tre categorie di luoghi di incontro: pubblici, privati e gli ambienti scelti con cui solitamente si indicano il luogo di lavoro, di studio e di svolgimento di attività organizzate. A queste tre categorie Arosio ne aggiunge una quarta che corrisponde ai luoghi che fanno da tramite all'incontro tra i partner come le agenzie matrimoniali, gli annunci, le diverse forme di socialità su Internet (Arosio 2008).

conoscenza - per un periodo di un anno. Anche gli incontri dei Giovani Musulmani d'Italia, sia a livello locale che sul territorio nazionale, offrono l'opportunità a giovani che condividono la stessa fede religiosa, ma non necessariamente la stessa origine linguistico-culturale di conoscersi e fare amicizia. L'omogamia religiosa ha come corollario un'apertura dei mercati matrimoniali che possono diversificarsi da un punto di vista linguistico-culturale. Hajar, figlia di Hind, prende in considerazione la proposta riferitagli dalla madre per un matrimonio con un uomo di origine italiana convertito all'Islam. Rima, figlia di Rachida, non incontra alcuna ostilità da parte dei genitori quando chiede di potersi fidanzare con un ragazzo di origine italiana conosciuto in moschea. In entrambi i casi l'origine linguistico-culturale diversa non viene percepita dalle madri come potenzialmente pericolosa per la stabilità della coppia che viene comunque assicurata dalla pratica comune della fede musulmana, assunta a garanzia della piena corrispondenza del possibile candidato con i valori ed i comportamenti del coniuge ideale. Tale apertura dei mercati matrimoniali da un punto di vista linguistico-culturale - che però rimane chiuso da un punto di vista religioso - risiede nella convinzione che un buon musulmano, al di là del proprio *background* "culturale", ha certamente tutte le caratteristiche per essere un buon candidato per le figlie: agli occhi delle madri, e di riflesso anche di molte figlie, se il ragazzo aderisce in maniera convinta ai principi dell'Islam la figlia sarà sicuramente al sicuro da qualsiasi forma di violenza nei suoi confronti, al lontano di un marito che abbia vizi come l'alcool o il fumo, o che non sia in grado di provvedere al mantenimento economico della famiglia assumendosene il pieno ruolo di capofamiglia (Karlsson Minganti 2010).

Capita che le madri si dichiarino perplesse anche a proposito di un matrimonio misto, soprattutto se binazionale, seppur omogamico da un punto di vista religioso. Habiba, figlia di Yasmine, frequenta per un certo periodo un ragazzo di origine egiziana che vorrebbe presentarsi in casa per chiedere la sua mano al padre. Tuttavia, la ragazza decide di interrompere la relazione prima ancora che questo incontro avvenga, intimorita dalla possibile reazione del padre che, a quanto sostiene la madre con cui si è confidata in maniera preventiva, è contrario ai matrimoni misti. Le motivazioni che il padre potrebbe dare non sono solo di tipo "culturale" ma prestano molta attenzione al carattere potenzialmente rischioso di una tale scelta, soprattutto per la sicurezza della figlia, la stabilità del nucleo familiare che si creerebbe ma anche dei propri circuiti familiari. Ad esempio, il padre di Habiba si preoccupa di un'eventuale situazione in cui la figlia decidesse di rientrare in Marocco: ai suoi occhi la coppia potrebbe rischiare di separarsi, i figli potrebbero diventare oggetto di contesa, la rete di relazioni familiari potrebbe rischiare di disgregarsi.

Il papà è sempre stato.. "Guarda, a sposare magari che sposi uno del tuo paese, perché dopo se vai, torni al tuo paese, non trovi più problemi, che diciamo il tuo marito italiano, lui non voleva andare, tue figlie saranno di qua e di là.. Saranno proprio..". Perché diceva: "Col tempo pensi di

andare al tuo paese originale, pensi che.. Non si sa però devi metterti queste cose che dopo ti trovi problemi con i tuoi figli, tuo marito.. Cerca di stare lontano da queste cose".

Habiba, 15 maggio 2012

Karima, madre di Zainab, sa che la figlia ha una relazione con un ragazzo di origine italiana e tale situazione porta inizialmente madre e figlia a diverse occasioni di scontro. Agli occhi di Zainab le preoccupazioni della madre trovano il loro fondamento nel giudizio degli altri connazionali a proposito dell'educazione impartita alla figlia: le scelte relazionali di quest'ultima, al di fuori delle norme sociali, ne mettono in dubbio pubblicamente la validità (Lacoste Dujardin 1992). Per di più Karima è sola in Italia ad occuparsi di sua figlia e dunque si sente maggiormente responsabile nei suoi confronti. Inoltre è religiosa ed è preoccupata dei possibili contrasti che potrebbero nascere nella coppia nel caso in cui la conversione del partner della figlia alla religione musulmana fosse fittizia ai fini delle pratiche legali del matrimonio. Anche Zainab, nonostante la contrarietà iniziale, comincia a far suoi i dubbi della madre. Infatti Zainab è preoccupata dall'assenza di una comunanza di valori religiosi tra lei ed il partner che ha sempre manifestato la sua opposizione ad una effettiva conversione all'Islam. Zainab è molto religiosa e vorrebbe poter condividere le sue convinzioni con il proprio partner, soprattutto a proposito di alcune pratiche religiose che per lei assumono specifici significati nella vita di coppia, ad esempio nella relazione sessuale. È in questi aspetti religiosi che un'unione mista potrebbe portare a maggiori rischi di fallimento della relazione, e dunque a maggiore instabilità coniugale.

[...] quando per te diventa importante il momento del digiuno, non soltanto digiunare dalla mattina alla sera²¹ ma il principio che c'è di fondo e vorresti dividerlo proprio perché concepisci che la tua religione è un sistema e vorresti dividerlo nell'intimo, con il tuo partner, non ci può non essere un partner musulmano, cioè.. Dispiace perché per dirti la religione islamica dice quando ad esempio hai rapporti sessuali con il tuo compagno, con tuo marito, dopo ti devi purificare, entrambi.. se invece non ti purifichi sei in uno stato di impurità e non bisogna contrarre altri rapporti in uno stato di impurità. [...] son cose molto importanti come è molto importante quando decidi di concepire un figlio..[...] Nel momento in cui decidi di concepire un figlio ci sono delle preghiere che tu fai prima di.. è molto importante l'intenzione [...] Se io lo dico a A., A. mi ride in faccia. Mentre per me è una cosa molto importante. Mentre se una persona condivide questo lato della religiosità le cose sono più semplici.

Zainab, 27 aprile 2012

Mariam, figlia di Chaymae, associa le sue perplessità ad un matrimonio misto non solo alla dimensione religiosa, ma prende in considerazione anche le possibili conseguenze che potrebbero derivare da un matrimonio con un ragazzo italiano e dunque appartenente al gruppo linguistico-culturale maggioritario. Ciò che preoccupa Mariam è la possibilità di crescere i figli che immagina di avere in un contesto razzista come quello italiano. In questo

²¹ "Il digiuno implica non solo l'astenersi da ogni cibo e bevanda, ma anche da qualsiasi contatto sessuale, dall'alba al tramonto di ciascun giorno. È anche raccomandato, durante il periodo del digiuno, di non litigare, di non mentire, di non calunniare, di non concepire cattivi desideri" (Bausani 1999 p. 53).

senso il contesto socio-politico in cui vive condiziona fortemente i suoi criteri nella scelta del possibile futuro partner nonché la sua futura vita matrimoniale e familiare che di conseguenza immagina di creare in Marocco o in un altro paese più accogliente verso i musulmani (Muñoz 1999). Invece Zainab è piuttosto preoccupata dal perdurare di possibili atteggiamenti discriminanti di cui ha già fatto esperienza nel corso della sua relazione con un italiano, soprattutto all'interno della rete di amiche e amici del suo partner ma anche da parte della famiglia di origine del partner: è consapevole che, se nella relazione a due questi possono non esserci, possono invece restare presenti nelle relazioni all'interno delle reti familiari e di conoscenze del futuro coniuge (Streiff-Fenart 1985; Lacoste-Dujardin 1992).

Per altre ragazze invece la dimensione religiosa non riveste tale importanza sia perché non sono particolarmente praticanti ma anche perché i partner stessi non lo sono. Soukayna si sposa con il suo compagno in comune e, nonostante alcune perplessità da parte di alcuni suoi familiari, non incontra alcuna resistenza da parte dei genitori che invece sono molto religiosi.

Le maggiori opportunità di socialità mista, soprattutto per chi frequenta la scuola, non necessariamente portano con sé maggiori probabilità di incontrare un partner al di fuori del proprio gruppo linguistico-culturale. Questo può accadere in alcune situazioni, come Oumayma, figlia di Lubna, che ha una rete di amicizie quasi esclusivamente "italiana" e che, a parte qualche rapporto saltuario in Marocco, ha sempre avuto relazioni con ragazzi italiani. Ma non è scontato. Hajar, figlia di Hind, in classe è l'unica ragazza tra circa una ventina di ragazzi italiani, con cui ha un buon rapporto, anche di frequentazione al di fuori dell'ambito scolastico ma le sue scelte affettive l'hanno portata a decidere di sposare un cugino che risiede in Marocco.

A volte i criteri di scelta considerati possono riguardare anche alcune differenze relative all'origine urbana o rurale della famiglia d'origine del pretendente, così come la sua appartenenza ad un gruppo linguistico-culturale piuttosto che ad un altro, anche all'interno dello stesso gruppo nazionale, ad esempio la distinzione tra arabi e berberi (Muñoz 1999). Ghizlane, figlia di Aisha, originaria di un villaggio berbero dell' Alto Atlante, narra come non fosse stata considerata positivamente l'origine urbana del ragazzo che aveva deciso di presentare in casa come possibile candidato al matrimonio. Gli uomini "di città", vengono dipinti come infedeli, violenti, mentre gli uomini "delle montagne", sono descritti come l'esatto contrario e sia Ghizlane che i suoi genitori hanno preso in considerazione tali rappresentazioni nel valutare il possibile giovane sposo.

Quando mi son fidanzata con quello di Casablanca, avevano detto: "Ma proprio questo? Ma non lo conosciamo.. Di città, insomma. Può essere violento, può essere una persona con altri modi di pensare", che comunque anche se è marocchino, musulmano, come ti ho detto, ha sempre sue idee strane.

Ghizlane, 3 marzo 2012

Anche Rima, figlia di Rachida, riproduce nella sua narrazione tali stereotipi che però risultano invertiti rispetto a quelli di Ghizlane. Nel suo caso Rima, la cui famiglia è originaria di una città in Marocco, difficilmente sposerebbe qualcuno originario di un contesto rurale. Ai suoi occhi, gli uomini originari delle campagne, si trovino essi in Italia o in Marocco, sono tendenzialmente poco aperti, chiusi nelle loro tradizioni, oppressivi, in particolare nei modi di intendere e di vivere i rapporti di genere (Etiemble 2003).

Un altro criterio preso in considerazione dalle figlie è certamente l'età. Le figlie aspirano ad intrecciare relazioni di coppia con uomini che non siano molto più grandi di loro. Tali aspirazioni nascono non solo dal confronto con le esperienze dei propri genitori - la differenza d'età tra di loro è a volte grande, ad esempio la madre ed il padre di Soumaya hanno 17 anni di differenza - ma anche dalla constatazione che un'eccessiva differenza di età possa favorire la distanza e la gerarchia tra i sessi entro la coppia (Saraceno 1988). Sabah, all'età di 15 anni, viene spinta a sposarsi con un uomo di molto più grande di lei. Agli occhi di Sabah il divario di età può dare forma ad un modello di relazione coniugale incentrato sull'autorità e la distanza.

C'era mia nonna che ha chiamato mia mamma e le ha detto: "Eh, guarda che ho incontrato un uomo - perchè io avevo 15 anni e mezzo, lui aveva 32 - che sta cercando moglie". E mia nonna cosa gli ha detto: "Ho la figlia di mia figlia in Italia che ha 16 anni e ho la figlia di mia sorella che è in Marocco che ha 30 anni". Secondo lei, un marocchino che è in Marocco, va a scegliere una che è due anni più piccola di lei? O una bambina che se la può gestire come vuole, così ha anche il favore di andare anche in Italia, un giorno. È normale, uno più uno fa due. E allora abbiamo cominciato a parlare.. Io non volevo.

Sabah, 5 dicembre 2012

Kawtar, figlia di Aisha, che ha 19 anni, in occasione della festa di matrimonio della sorella in Marocco riceve una proposta di matrimonio da un uomo di 30 anni: Kawtar interpetta con fastidio e ripugnanza l'interesse di tale uomo soprattutto come un'attrazione fisica e sessuale nei suoi confronti proprio perchè più giovane.

Quando l'ho visto al matrimonio lui mi fissava e voleva venire a parlarmi però io ho cercato in tutti i modi di allontanarmi, cercavo più scuse possibili per non avere neanche un contatto di parole con lui perchè mi faceva schifo quel tipo di persona.. 30 anni che ti viene a chiedere di sposarsi a me che ho 19 anni. Comunque.. E niente ho evitato di parlargli.

Kawtar, 27 ottobre 2012

Le figlie sembrano dunque muoversi tra diversi criteri possibili nella scelta del partner e le loro narrazioni rendono espliciti i mutamenti in corso nei processi di scelta del coniuge. I fattori che influiscono sulla scelta del partner sono diventati più complessi rispetto alla generazione delle madri: alcuni criteri si sono affermati e altri se ne sono aggiunti, acquisendo significati diversi a seconda dei vissuti di ognuna. Le strategie matrimoniali, che vengono rifunzionalizzate ed adattate alle nuove esigenze e circostanze, si aprono verso l'esterno ad

unioni tra partner che possono non avere alcun legame familiare e parentale; la mobilità geografica dei genitori attraverso la migrazione, soprattutto quella verso l'Europa, ma anche quella delle figlie attraverso le esperienze di studio, di lavoro, etc. aprono i confini dei mercati matrimoniali nella trama di una intelaiatura complessa che lega diversi luoghi in molteplici contesti locali, nazionali, transnazionali; la mobilità sociale dei genitori, a seconda del suo carattere ascendente o discendente, apre o restringe il mercato matrimoniale a cui può attingere la figlia, spesso in modo diverso tra i diversi contesti, sia esso quello d'origine dei genitori che quello di residenza o altri; la stessa mobilità sociale della figlia, in termini educativi e professionali, il suo status giuridico, il quadro socio-politico del paese in cui risiedono possono condizionare le loro scelte a proposito del futuro coniuge. Questi sono alcuni dei fattori che contribuiscono a rendere ancora più complessi e diversificati i sistemi di scelta del partner contesto delle migrazioni.

6.3 Vita a due. Aspettative e ruoli di genere attorno al matrimonio.

Il matrimonio resta per molte figlie una delle principali aspirazioni e continua a rappresentare un passaggio d'età decisivo verso l'età adulta. Tuttavia, il matrimonio tende ad essere posticipato, in particolare da parte delle figlie che hanno diverse possibilità di accesso a opportunità di formazione o professionali. Nelle loro narrazioni emerge la volontà di sperimentare modi alternativi di fare esperienza per sé prima del matrimonio.

Sì, ci sarà il matrimonio in là, però non è uno dei miei obiettivi principali, diciamo, per me. Prima ci sono delle cose che voglio fare per me e dopo fare in due.

Kawtar, 27 ottobre 2012

Alcune figlie sono infastidite dalle diverse istituzioni che continuano a riprodurre un'immagine stereotipata della ragazza musulmana come tesa unicamente al matrimonio quale principale obiettivo nella vita. Rima, figlia di Rachida, riconosce alcune contraddittorietà nelle scelte che diverse associazioni musulmane compiono in relazione alle attività rivolte ai giovani credenti. Rima è molto praticante e lei stessa partecipa attivamente all'associazionismo religioso. A suo parere tali incontri proiettano sulle ragazze l'immagine ideale della "buona" sposa e madre a cui aspirare e di riflesso rimandano tale immagine all'esterno dove trova conferma nel discorso pubblico sulla "donna musulmana". Rima, pur non negando la sua aspirazione al matrimonio, rifiuta di essere ricondotta a tale rappresentazione.

Io non partecipo ai workshop del GMI sul matrimonio.

Perché?

Io capisco che tante ragazze lì non vedono l'ora di sposarsi, perchè è normale. Se tu non hai nessun contatto con un ragazzo e vedi tutte le tue amiche italiane con il ragazzo che si amano da impazzire, tu non vedi l'ora di sposarti, visto che è la tua unica possibilità di avere un contatto con un ragazzo. Però siamo in una società occidentale, dove la gente non sempre ci capisce. Se noi continuiamo a fare ogni convegno un workshop sul matrimonio.. E la donna musulmana e il matrimonio.. Una persona che non capisce che sono le ragazze che lo vogliono fare perchè Dio mio non vedono l'ora di sposarsi.. "Hai visto? La donna musulmana è fatta solo per andare a sposarsi, fine. Non ha niente altro". Invece noi lì.. Ci sono ragazze che sono laureate in ingegneria, ragazze che studiano psicologia, ragazze che studiano lettere, matematica, bla bla. Cioè non siamo un gruppo di deficienti casalinghe che non vedono l'ora di sposarsi. Però se uno viene da fuori e vede ogni cavolo di convegno il cavolo di workshop "La mia mano nella tua verso il paradiso". Che stress. Cioè la gente può male interpretare. A me dà fastidio, mi dà fastidio e allora li boicotto sempre.

Rima, 5 febbraio 2013

In questo si trova d'accordo con la madre Rachida che immagina per la figlia un futuro da studentessa e lavoratrice e solo in un momento successivo, ma non necessariamente, da donna sposata. Vorrebbe che la figlia completasse il proprio percorso formativo e che trovasse un lavoro che le garantisca una relativa autonomia personale ed economica e che di conseguenza la rendesse indipendente nelle sue scelte.

Io spero che finisca i suoi studi intanto, perchè io le ho detto sempre.. Perchè lei quando ha fatto la maturità mi ha detto: "Basta..". Finchè hai possibilità studi, perchè la donna quando si sposa, il matrimonio può iniziare e può finire, non c'è nessuno che ti garantisce che ti stai.. E non c'è nessuno che ti garantisce che avrai sempre un uomo davanti, in fianco che ti appoggia, che ti aiuta. Quindi l'unica cosa che devi fare per te stessa è studiare. Una volta finito di studiare, che almeno hai un pezzo di carta in tasca, che puoi oggi trovare un marito, non lo trovare, vivi con quello, vivi con un altro, almeno hai la tua libertà di lavorare, ti trovi un lavoro che ti va bene, di fare la tua carriera.. Perchè se tu non hai niente sei collegata con un uomo, devi sempre avere uno che ti mantiene, avere uno che ti aiuta, se non c'è quello devi cercare un altro, se non ti trovi un lavoro hai bisogno.. Quando tu studi, hai una cosa in tasca, ti trovi un lavoro.. Marito va, l'altro viene, non ci frega niente, secondo me.

Rachida, 25 febbraio 2013

Le madri, pur continuando a valutare positivamente criteri come la buona posizione economica dei possibili candidati, non rinunciano a sostenere le figlie, anche economicamente, per permettergli di ottenere una buona collocazione lavorativa. Oumayma desidera che la figlia si sposi e che trovi - o si faccia aiutare a trovare - un "buon" marito che sia in grado di garantirle un futuro economico sicuro. Quando riceve una proposta di matrimonio per la figlia dal Marocco, Oumayma valuta positivamente la professione del possibile partner, che è un medico. Ma allo stesso tempo è preoccupata di garantire un futuro economico indipendente alla figlia, permettendole di studiare ed aspirando ad aiutarla ad avviare successivamente un'attività lavorativa in proprio.

Soumaya, figlia di Ikram, riceve una proposta di matrimonio da parte di un ragazzo che vive in Germania. Agli occhi dei genitori sembra un buon candidato per la figlia: ne valutano positivamente lo status giuridico, la posizione intellettuale e professionale, oltre che l'appartenenza religiosa.

Questo qua, viene dalla Germania, c'ha la sua cittadinanza ed è anche ingegnere informatico, quindi quello che vogliono i miei, avere un buon posto di lavoro, una buona istruzione. Questo quello che.. E poi papà punta anche sul fatto religioso, quindi è la persona ideale.

Soumaya, 22 febbraio 2012

Il padre accetta la proposta e si impegna a fargli conoscere la figlia, anche solo telematicamente. Ma la madre si rifiuta e pretende che il candidato si presenti a casa di Soumaya, così da permettere alla figlia di parlare direttamente con lui. Soumaya accetta di incontrarlo ma fin dall'inizio mette le mani avanti, in particolare con la madre con cui ha un rapporto di maggiore confidenza. Soumaya sembra attratta dalla buona posizione economica del possibile futuro sposo, nonché incuriosita dalla possibilità di sposarsi con qualcuno cresciuto in un contesto geografico e linguistico-culturale diverso e dall'opportunità di spostarsi a vivere in un altro paese. Durante l'incontro a casa di Soumaya - che viene lasciata da sola con lui - affrontano vari temi che riguardano la futura possibile convivenza ma scoprono di avere visioni diverse a proposito dello studio e del lavoro: Soumaya non disdegna la possibilità di dedicarsi completamente al ruolo di madre e moglie una volta avuti dei figli ma non accetta la prospettiva di dover rinunciare al percorso di studi intrapreso nonché alle sue aspirazioni professionali fin da subito dopo il matrimonio, come tale candidato le chiede di fare.

Sono dell'idea che una volta che ho i figli, potrei anche fare a meno di lavorare, giusto per avere una buona educazione per i figli ed essergli vicino, soprattutto se io lavoro per conto di qualcuno. Mentre se lavoro per conto mio, è lavoro proprio, è un altro discorso, si potrebbe anche gestire in un altro modo. [...] E abbiamo parlato del fatto del lavorare. E lui era dell'idea che la donna non ha bisogno di lavorare. Se lui ha le possibilità economiche, perchè la donna deve lavorare? Gli faccio: "Scusa, la donna non è che lavora per avere soldi, la donna lavora proprio per sentirsi utile all'interno della società e proprio per potersi realizzare in un modo e nell'altro. Gli faccio: "Finchè c'è la possibilità di lavorare.. sono d'accordo con te che la donna deve stare a casa a badare ai propri figli, ma finchè non ci sono i figli, perchè i figli non si fanno dal primo giorno, finchè non ci sono, perchè no?". Già lì a lui l'idea non era tanto piaciuta e a me non era piaciuta tanto la cosa. In più lui mi aveva fatto anche la domanda se volevo continuare gli studi. Gli faccio: "Beh, sì, se ho cominciato questo tragitto, vuol dire che devo portarlo a termine". E lì avevo visto che la persona era un po' turbata, cioè lui voleva che ci fosse il matrimonio già da subito.

Soumaya, 22 febbraio 2012

In questo Soumaya si ritrova compresa dalla madre, Ikram, che a sua volta ha dovuto rinunciare alle sue aspirazioni di studio e lavoro per decisione dei genitori che l'hanno fatta sposare prima ancora di terminare la scuola.

Molte figlie riconoscono che il lavoro remunerato rappresenta un'opportunità di crescita professionale ed una garanzia di una relativa autonomia economica che lascia aperti molti margini di azione rispetto ad una situazione di dipendenza economica dal marito. Messe a confronto con le madri, le figlie denotano un atteggiamento positivo verso il lavoro e si

allontanano dalla figura della lavoratrice che entra nel mercato del lavoro esclusivamente per necessità familiare.

Penso che il lavoro sia anche l'identità di una persona. E poi perchè è una cosa che mi piace. Io l'ho studiato perchè mi piace farlo, non è che.. Arrivata al punto in cui devo lavorare e poi non lo faccio. Avrò non solo perso del tempo ma avrò anche non la possibilità di fare una cosa che a me interessa e che mi piace molto. Perchè questa roba dell'informatica e dell'elettronica mi interessa veramente tanto, quindi lavorare mi renderà veramente felice perchè finalmente potrò io dare qualcosa.

E il fatto di avere uno stipendio tuo.. Per te è importante?

Sì perchè mi rende indipendente e poi anche io con un mio proprio stipendio, quindi posso fare quello che voglio, cioè non dipendere sempre dal marito e dal suo stipendio.

Hajar, 26 giugno 2012

Tale investimento nella carriera professionale le può portare a posticipare la ricerca di una relazione impegnativa, non necessariamente nel quadro del matrimonio, o ad eventualmente metterla in secondo piano rispetto alle proprie ambizioni. Laila, figlia di Amina, riporta il caso di una sua amica che, di fronte alla possibilità di trascorrere un periodo di formazione all'estero, vi rinuncia per poter rimanere accanto al proprio compagno. Laila, mettendosi nei panni dell'amica, non rinunciarebbe ad una tale opportunità se questa rappresentasse una via d'accesso ad una affermata carriera professionale.

Mariam, figlia di Chaymae, considera importante raggiungere una certa realizzazione professionale a compimento del percorso di studi effettuato nonché un'autonomia economica, non solo prima del matrimonio ma anche dopo data l'eventualità che la relazione matrimoniale finisca. Il lavoro assume per lei un significato personale ma ha anche delle implicazioni economiche che le offrono delle garanzie e le aprono certamente maggiori margini di manovra in relazione alle proprie scelte di vita.

Io vorrei lavorare anche prima, cioè nel senso perchè non si sa mai come sarà il mio rapporto, cioè potrebbe anche non funzionare. E quindi se io non ho un lavoro o non ho finito i miei studi, non ho un diploma, ho.. farò due scelte: o continuerò quella vita sacrificando me stessa oppure se divorziamo io dovrei fare anche tanti sacrifici in un altro contesto, nel senso che dovrei trovarmi qualsiasi lavoro o non so cosa fare, cioè nel senso che sarà sempre più difficile ancora da un altro lato. E quindi io vorrei prima cioè fare la mia carriera, anche diciamo da sola, e mantenermi bene. E poi se viene il matrimonio ben venga.

Mariam, 13 febbraio 2012

Alcune figlie hanno iniziato a lavorare già quando andavano alle scuole superiori. Il denaro guadagnato resta per lo più nelle loro mani e serve a finanziare piccole spese personali ma anche esperienze di viaggio e studio che altrimenti non avrebbero potuto sostenere. Zainab, figlia di Karima, nonostante l'iniziale contrarietà della madre, soprattutto per il fatto di lavorare come cameriera di sera in un luogo così esposto pubblicamente come una pizzeria, riesce in questo modo a ritagliarsi degli spazi e dei tempi per sé - viaggia in Inghilterra, in

Belgio, in Francia, partecipa alle gite scolastiche, fa qualche viaggio da sola - che altrimenti non avrebbe potuto avere e l'autonomia economica li rende accettabili agli occhi della madre. Oumayma, figlia di Lubna, al momento dell'intervista, oltre a frequentare l'università, sta lavorando come barista ed ha già avuto diverse esperienze lavorative. I soldi guadagnati le sono serviti soprattutto per concedersi delle spese che altrimenti la sua famiglia non si sarebbe potuta permettere economicamente, come un vestiario di un certo tipo o le vacanze.

La scelta di trovare un lavoro può dipendere anche da fattori che non necessariamente coincidono con ambizioni professionali, ma sono motivate da determinate situazioni giuridiche in cui alcune figlie si ritrovano. Hajar, figlia di Hind, ha deciso di sposarsi con un ragazzo conosciuto in Marocco, ma, non avendo ancora la cittadinanza italiana, si trova obbligata a cercare un lavoro per poter ricongiungere il futuro marito. Ghizlane, figlia di Aisha, in possesso dell'ex carta di soggiorno, che invece si è già sposata con un ragazzo che vive in Marocco, prova a cercare un lavoro in Italia, anche se, dato anche il suo basso livello di qualificazione, riesce a trovare solo alcuni lavori saltuari e poco retribuiti. Di conseguenza, decide di rientrare in Marocco per poter stare vicina al marito, in attesa che la domanda di cittadinanza che ha già presentato venga accettata.

Le figlie aspirano ad una situazione abitativa indipendente sia dalla propria famiglia che da quella del marito. A volte, in questa posizione le figlie si trovano sostenute dalle madri, soprattutto da quelle che hanno trascorso un periodo della propria vita matrimoniale in casa dei suoceri e che hanno spesso dovuto negoziare tempi e spazi con altri componenti del nucleo familiare, fino a volte ad arrivare a veri e propri conflitti.

Kenza, figlia di Aisha, si trasferisce a vivere a casa del marito subito dopo il matrimonio. Il distacco dalla famiglia è difficile da un punto di vista emotivo ma Kenza è decisa a seguire il marito nella sua città di residenza in Italia, dove ha una propria attività imprenditoriale. Inoltre, l'accesso relativamente facilitato ai mezzi di trasporto le permette di continuare a fare l'operaia nella fabbrica dove già da tempo lavora.

Tali aspirazioni ad una residenza neocale (Arosio 2008) non sono sempre realizzabili, per questioni relative alle consuetudini ma anche per diverse altre ragioni. Ad esempio, lo status giuridico può influire sulle scelte abitative della coppia. Ghizlane, sorella di Kenza, si è sposata con un ragazzo che vive in Marocco ma, date le difficoltà che riscontra per ottenere il ricongiungimento del marito, ha deciso di trasferirsi temporaneamente al paese in attesa di ottenere la cittadinanza. Sta vivendo con i suoceri ed i cognati, anche se al momento dell'intervista aveva espresso il desiderio di non vivere con loro. Vorrebbe poter abitare da sola con il marito nella casa che ha costruito in una città vicina ma vi rinuncia, almeno temporaneamente, sia per adesione alle consuetudini familiari ma anche per le difficoltà che

incontra a gestire autonomamente alcuni aspetti della vita quotidiana senza ricorrere all'aiuto del marito o di qualche familiare. Tale situazione probabilmente si ribalterebbe in Italia dove il marito, almeno inizialmente, si ritroverebbe in una situazione di relativa dipendenza rispetto a Ghizlane.

Vi sono poi diverse ragioni economiche che spingono le giovani coppie a non trovare subito una situazione abitativa indipendente. Khaoula appena sposata si trasferisce a vivere con il marito a casa dei suoceri e del cognato. Tale decisione è motivata non solo da consuetudini familiari ispirate ai principi della patrilateralità ma soprattutto da questioni economiche: al momento dell'intervista il marito è l'unico ad avere un salario, dato che Khaoula, che si è dovuta trasferire da un'altra città, ha lasciato il lavoro poco prima di sposarsi ed al momento non ha accesso a nessun ammortizzatore sociale che compensi il periodo di disoccupazione. Sta cercando un lavoro - che successivamente troverà - e nell'attesa ha deciso insieme al marito di adattarsi a tale situazione abitativa per poter accumulare qualche risparmio in vista di una casa indipendente e separata. La vita in comune non è facile: gli spazi di intimità tra lei ed il marito sono molto ridotti, nonché la sua autonomia. Khaoula si sente ospite in casa altrui, in un nucleo familiare che sente per molti aspetti distante da sé dal punto di vista delle visioni del mondo e questo la obbliga a rispettare tempi e spazi sul cui uso ha limitati margini di decisione. Ad esempio, deve prestare attenzione all'abbigliamento adottato in casa oppure è tenuta ad occuparsi delle attività domestiche che sono ripartite tra lei e la suocera. Al momento dell'intervista i suoceri sono rientrati per un periodo in Marocco e Khaoula, nonostante la presenza del cognato, percepisce alcune differenze nella vita quotidiana in casa con il marito rispetto a quando la coppia non vive da sola.

Cioè ci sono delle cose che fai adesso che magari non fai quando ci sono loro?

Beh sicuramente ci sono.. Già il fatto del vestire, tipo io con loro mi vestivo più.. Quando sono loro, quando c'è qualcuno a casa, tipo, io mi vesto più.. Cioè non posso girare con un abitino corto per l'estate, devo sempre vestirmi un po' più sobria, un po' coperta, sì, ecco. E quando sei da sola vedi che puoi girare tranquillamente come vuoi.. Io ti faccio queste piccolezze però comunque sono differenze, sì. E altro.. E comunque sì, quando non ci sono altre persone, ti gestisci da solo, che è una cosa normale.

Khaoula, 10 dicembre 2012

Habiba, figlia di Yasmine, va a vivere per un periodo con l'ex-marito a casa dei propri genitori. Il marito, che è in Italia insieme ad un fratello che però vive in un'altra città, ha un lavoro instabile e poco retribuito. Habiba lavora come addetta alle pulizie a tempo indeterminato ma con una retribuzione molto bassa. I due stipendi sarebbero insufficienti per andare a vivere da soli, soprattutto dal momento che Habiba scopre di essere incinta subito dopo il matrimonio. La soluzione più opportuna sembra dunque quella di andare a vivere a casa dei genitori di Habiba, dove però l'accesso a tempi e spazi di intimità è piuttosto limitato.

Io a casa mia non è che posso camminare metà pantaloncini, se ti vede a casa con le cose un po' corte, ti vede bella, truccata, non so come.. Con i miei mi sento un po'.. Non puoi abbracciarti vicino o guardare il dvd abbracciati, non si può, vicino a tuo marito che è a casa lì che stanno guardando, hai capito? Cioè tante cose.. Ma la verità ci sono momenti che non ci sono i miei, allora facciamo festa (ride).

Habiba, 1 giugno 2012

In altri casi alcune figlie esprimono il desiderio di vivere un'esperienza abitativa indipendente già prima del matrimonio, mentre altre lo fanno già. Le motivazioni sono spesso di ordine pratico - per motivi di studio, in Italia ed all'estero, nonché di lavoro - ma trovano un loro fondamento anche in ragioni di carattere personale che le figlie associano spesso al desiderio di autonomia e libertà. Zainab, figlia di Karima, che per motivi di studio e di lavoro si è spostata di città in città, vive fuori casa da sola ormai da molti anni, condividendo spesso anche la casa con altri uomini, così come Rima, figlia di Rachida, che da più di un anno trascorre metà settimana in una residenza per studenti all'interno dell'università dove studia. Sabah, figlia di Khadija, divorziata dal primo marito e separata dal secondo, vive ora insieme ad altri due ragazzi.

Altre figlie, un po' più giovani, aspirano a tali esperienze di vita fuori casa, pur contando su risorse differenziate per poterle attuare. Molto spesso le risorse a cui ricorrono si dispiegano in un orizzonte transnazionale. Laila, figlia di Amina, proviene da una famiglia molto aperta in cui le esperienze all'estero di alcune zie dalla parte del padre vengono utilizzate da Laila come una risorsa che è allo stesso tempo giustificativa agli occhi dei genitori e usata come spinta motivazionale per lei (Lacoste Dujardin 1992).

Quella a cui sono più legata devo dire che è la sorella di mio papà.. Forse anche perchè è la più piccola, perchè avrà 35 anni, penso. Ed è forse quella che mi capisce di più in certi versi, in certe cose.. E poi lei è molto.. A me piace tanto perchè lei è una donna molto pragmatica: "Io voglio questo, lo faccio, lo ottengo.."[...] Lei è un po'.. per certi versi è un po' il mio idolo perchè comunque appunto.. lei ancora prima di sposarsi viveva a Parigi.. adesso vive in periferia con la famiglia, però ancora prima quando studiava, lavorava, lei viveva proprio nel centro di Parigi ed era molto.. Tipo io sentivo le sue cose, mi sembrava molto una storia da film, perchè viveva nel centro di una grande città, lei ha lavorato molto spesso con la moda e le grandi fiere, tutte queste cose qua..[...] Lei è partita da sola. Ha finito gli studi in Marocco, non è andata mai all'università, ha cominciato direttamente a lavorare lì, si è un po' fatta la strada da sola.. Sono molto legata a lei..

Laila, 5 ottobre 2013

Ma anche chi proviene da famiglie meno abituate a tali modelli di autonomia di movimento da parte delle donne può trovare delle risorse per aggirare alcuni ostacoli e trovare tempi e spazi per raggiungere i propri obiettivi. Kawtar, figlia di Aisha, è la terza di quattro figli - due sorelle maggiori già sposate ed un fratello minore. Descrive la sua famiglia come aperta ma allo stesso tempo chiusa in alcuni ruoli e stereotipi di genere che le rendono difficile dare forma alle sue aspirazioni. Kawtar ha da poco ottenuto la maturità e vorrebbe intraprendere alcune esperienze di studio e di lavoro lontana da casa, anche all'estero. Tuttavia, le

perplessità ed i limiti imposti dai genitori, ed il poco sostegno che riceve intorno a sé da sorelle e cugine, nonché la scarsità di capitale economico, rendono difficile il compimento di tali aspirazioni.

[...] non per forza devo vivere con la mia famiglia, non devo studiare, mi devo sposare, fare figli, badare ai figli, queste robe qua. Io penso comunque posso essere sì una donna però comunque ho anche una mia vita, una mia dignità.. se ho voglia di studiare studio, se ho voglia di lavorare lavoro, indipendentemente dai figli, non per questo devo stare a casa a badare, fare su e giù. Per quello pensavo di andare ad abitare da sola, rendermi indipendentemente, fare quello che ho voluto fare.. Ma anche perchè mi piace la vita.. non spericolata.. però comunque provare nuove esperienze, però attenendomi sempre al rispetto dell'origine mia a cui appartengo, della religione che seguo. E quindi fare certe cose però nei limiti [...] quando ho detto queste cose qua alle mie cugine, quando facciamo le cene insieme, mi dicono: "E allora che cosa vuoi fare?". "Eh, io vorrei andare a vivere da sola, vorrei fare la mia moto, perchè mi piace viaggiare, queste robe qua e abitare con un'amica". E si mettono a ridere.

Kawtar, 27 ottobre 2012

Kawtar riesce comunque a trovare una soluzione sfruttando le risorse che riesce a mobilitare tra l'Italia e la Germania. Kawtar infatti si fa ospitare da uno zio e dalla sua famiglia che vivono in Germania. In questo modo, ottiene il consenso alla partenza da parte dei genitori e, potendo contare sull'ospitalità degli zii, riesce anche a far fronte al problema economico. Resta "in famiglia" ma si tratta per lei pur sempre di una prima esperienza fuori casa.

Laila, figlia di Amina, insieme a Oumayma, figlia di Lubna, sono le uniche a manifestare una propensione maggiore alla convivenza prematrimoniale con il proprio fidanzato. Entrambe non si sentono legate ad alcun vincolo religioso che potrebbe farle desistere da tale decisione e neppure intimorite dal possibile stigma sociale che ne potrebbe derivare, magari intimorite dal parere dei genitori, di cui però pensano di avere il sostegno. Anzi, considerano la coabitazione al di fuori del matrimonio un passaggio obbligato attraverso cui una coppia deve passare per verificare la solidità e la qualità del legame di coppia nella vita quotidiana.

Secondo me è proprio necessario, anche perchè ho visto tante di quelle coppie che sono stati insieme anni, hanno convissuto due-tre mesi, si sono lasciate, cioè devi comunque avere un po'.. voglio dire.. per carità, se poi convivate per anni e poi va tutto storto lo stesso è un'altra cosa, però quello è.. Però l'effettivamente poi sciogliersi dopo pochissimo tempo, vuol dire che effettivamente con quella persona non ci puoi vivere nella stessa casa, cioè deve essere così.

Laila, 5 ottobre 2013

L'idea di convivenza esprime la volontà di porsi al di fuori delle regole sociali ma rimane comunque orientata al matrimonio, una sorta di "matrimonio di prova" più che un sostituto del matrimonio (Arosio 2008). Se la convivenza è un preludio al matrimonio può anche diventare accettabile agli occhi dei genitori che dunque non la interpretano come una minaccia al modello di famiglia basato sul matrimonio: Lubna, madre di Oumayma, pur tendenzialmente contraria all'idea della convivenza, si presenta come disponibile ad accettarla se questa non contrasta e non esclude il matrimonio.

Zainab, figlia di Karima, si dichiara invece contraria alla possibilità che una coppia possa vivere insieme prima del matrimonio proprio per il significato sociale e non solo religioso che associa a tale istituzione - per lei, per la coppia e per i figli che eventualmente possono nascere.

Da un punto di vista sentimentale non cambierebbe un granchè [...] però è un passaggio che, secondo me, è un passaggio che è giusto riconoscere [...] è una cosa ufficiale che legittima e io lo farei moltissimo perché mi legittima in quanto tua compagna da un punto di vista sociale perché il contratto matrimoniale per me è un contratto sociale e secondo la religione islamica è un contratto sociale, non è un sacramento il matrimonio, è un atto sociale che ufficializza la mia unione con la tua unione e che la legittima e quindi legittima anche i miei figli. Una cosa che io non vorrei mai è che i miei figli nascessero fuori dal matrimonio..

Zainab, 27 aprile 2012

L'importanza attribuita alla presenza nel mercato del lavoro remunerato e l'aspirazione all'autonomia finanziaria porta le figlie a riflettere sulla ripartizione del lavoro domestico all'interno della coppia nonché sulla gestione economica del nucleo familiare. In tal modo nelle loro narrazioni si va delineando un modello di "regime a doppio procacciatore di reddito" che si discosta notevolmente da quello prevalente nelle famiglie di origine dove, nonostante un più frequente accesso a forme di lavoro retribuito da parte delle madri, si mantengono tracce di un modello in transizione che continua a riconoscere al marito il ruolo di capofamiglia e di procacciatore del reddito principale. Tale modello riporta ad una ridefinizione dei tempi relativi al lavoro domestico e ad una redistribuzione del carico di lavoro all'interno della coppia e della famiglia, ma non sembra mettere in discussione la divisione dei ruoli di genere.

Ghizlane, figlia di Aisha, è consapevole del possibile ribaltamento di ruoli di genere che il ricongiungimento del marito dal Marocco da parte sua potrebbe comportare. Il marito, almeno inizialmente, dipenderebbe da lei e tale situazione, soprattutto agli occhi dei genitori, potrebbe influire sulla stabilità della loro relazione.

Dicevano [...] portare un uomo, non è portare una donna, hai capito? Perché un uomo che porta una donna, lui lavora e quindi la donna a casa, va bè. Ma tu che sei una donna, porti un uomo, e l'uomo che sta a casa, e il tempo che impari l'italiano e cercare lavoro, eh insomma è un bel passo..[...]

Dici che non sarebbe ben visto il fatto che magari sei tu a ricongiungerlo?

No, no non è quello che è visto, ma più che altro.. avere una responsabilità, ecco. Perché comunque tu lavori, dopo si stufa lui, ti dice: "Senti..", cioè hai capito? So che ho avuto tanti casi, tante persone che ho conosciuto che poi alla fine portando i mariti qua, si son stufati i mariti di aspettare, di imparare l'italiano, dicono: "Senti..". Magari anche l'uomo non è.. dopo si stufa, hai capito? Cioè nel senso, dopo si ribella.. dice: "Son stufo di fare la parte della donna, insomma, stare a casa, tu vai fuori, io ti aspetto, cioè..". Dopo si stufa e torna là in Marocco, ecco..

Ghizlane, 3 marzo 2012

Hajar, figlia di Hind, ha in mente uno schema di divisione del lavoro di riproduzione e domestico molto chiaro che per molti aspetti riproduce quello appreso in casa attraverso la madre. A suo parere il futuro marito è tenuto ad impegnarsi nel tempo di lavoro domestico ma in maniera marcatamente minore rispetto a lei e dedicandosi soprattutto a quelle attività più a contatto con il denaro (come fare la spesa) o quelle più gratificanti (come passare del tempo con i figli).

Secondo te che responsabilità ha una buona moglie?

Se sono sposata devo tenere in ordine la casa, devo cominciare a imparare tante ricette da fare, poi quando si avranno i bambini, anche loro sono una grande responsabilità. Mentre adesso sì.. I bambini faccio cura anche io però c'è mia madre se non ci sono io. Mentre quando avrò i bambini, sono io che devo stare con loro.

E se per caso ti sposerai, un buon marito.. Quali sono le sue responsabilità?

Beh, anche lui ogni tanto deve tenere a casa in ordine, non è che deve buttare roba però tante volte è giustificato perchè il lavoro, se lavora, se lavora tanto. Però quando ci sono.. Soprattutto la sua responsabilità sono i bambini, il lavoro, la spesa per la casa, e i bambini. I bambini non posso tenerli solo io, ma deve tenerli anche lui. Perchè i bambini hanno bisogno sia di una madre ma anche di un padre. Quindi ad esempio le gite, oppure farli uscire, farli giocare, è responsabilità sua (ride).

Hajar, 26 giugno 2012

Khaoula, sposata da qualche mese, sta vivendo in casa con i suoceri ed il cognato, anche se al momento dell'intervista i suoceri sono in viaggio. Lo svolgimento delle attività domestiche è suddiviso tra lei e la suocera. I contributi da parte del marito, del cognato e del suocero sono molto ridotti se non del tutto assenti, soprattutto da parte del cognato. Khaoula, pur rivendicando un modello di maggiore responsabilità individuale da parte degli uomini adulti rispetto al lavoro di cura, interpreta ogni minimo gesto di collaborazione - "tenere in ordine almeno" - come un segno positivo.

A casa come vi dividete i lavori?

Sì, seguo lei io, perchè seguo lei, quello che fa, cerco di aiutare [...] io seguo lei quello che fa e poi vedo io cosa faccio. Ma non.. Siamo fortunatamente una famiglia di cinque persone, tutte adulte, quindi, c'è meno lavoro da fare, siamo sempre noi, le cose sono in ordine, non c'è molto da fare, ecco.

Però le cose di casa le fate tu e lei, non..

I ragazzi.. Oddio, non è che aiutano.. Soprattutto io. Però anche mio suocero dà una manina (ride).

Una manina.. In che cosa consiste?

(Ride) Tenere in ordine almeno, ecco. Però dai adesso che siamo da soli, mio marito a volte mi aiuta a volte a tenere, sì tipo adesso che sono da sola io, lui e mio cognato, io ho notato che lui mi dà una mano. Già siamo avanti (ride). I ragazzi di adesso sono avanti (ride). Quindi dà una mano, sì, cioè.. Soprattutto faccio io però vedo il fatto che dà una mano, mi fa piacere.

Khaoula, 10 dicembre 2012

Khaoula riconosce che le donne dedicano la maggior parte del tempo nella vita quotidiana al lavoro in famiglia e che questa situazione le può escludere dalla possibilità di usare il tempo

diversamente, come trovare il tempo da dedicare al lavoro retribuito, ma anche il tempo per sé, inteso come "il tempo che ciascuno si concede per il rapporto con se stesso, il tempo cioè dell'attenzione del sé a sé" (Piazza in Balbo 1991 p. 121). Tra i tre è proprio a quest'ultimo a cui, secondo Khaoula, alle donne è spesso richiesto di rinunciare: occasioni di informazione, partecipazione ad attività di carattere culturale ed associativo, studio, sport, divertimento, per citarne alcune. Di conseguenza le donne incontrano maggiori difficoltà a controllare la struttura del proprio tempo rispetto agli uomini che hanno maggiori possibilità di scelta.

Quando ci si sposa ci sono delle esigenze.. la moglie deve fare casa, deve cucinare, deve essere responsabile in tutti i sensi, non deve uscire tanto, non.. Ci sono tante regole che deve rispettare quando sei sposata. Non sono d'accordo su tutto. Però purtroppo quello che c'è, c'è ancora, sì.

Ad esempio su che cosa non sei d'accordo?

Che non deve uscire tanto, che comunque solo lei che deve fare ste cose, che deve pulire, deve cucinare, non so.. Sì, cioè, va bene così però ci sono anche altri lati di cui deve preoccuparsi la donna. Cose che trascurano..

Ad esempio?

Lavoro, altre attività che possono fare.. Io vedo che trascurano, si preoccupano soltanto del cucinare, del pulire e basta, della casa. Penso però che debbano occuparsi di altre cose, perché comunque con i tempi di adesso abbiamo più accesso ad altre cose che magari possono anche farci bene, sì il lavoro, altre attività, non so.. Sport, far qualcosa, uscire, anche qualcosa di svago può permettersela adesso, quindi..

Khaoula, 10 dicembre 2012

Zainab, figlia di Karima, aspira ad un modello di divisione dei compiti domestici più paritario volto ad una condivisione materiale e simbolica dei diversi aspetti della vita quotidiana di un nucleo familiare. Tale modello agli occhi di Zainab trova ispirazione nella religione, di cui lei è una attenta studiosa nonché seguace.

Non vorrei una divisione dei ruoli sinceramente, non riesco.. penso che né.. io non penso che l'uomo sia stato creato per fare la persona che lavora fuori casa, la donna dentro casa.. sicuramente ci deve essere una forte unione nella educazione dei figli, una forte unione, una forte complicità, penso anche che se si è complici anche quelle piccole difficoltà come può essere, non lo so, la gestione proprio dello spazio, chi cucina, chi lava eccetera sono cose che si possono veramente superare però bisogna avere anche una persona che sia predisposta a fare questo. Se invece il tuo compagno torna dal lavoro e c'ha voglia di farsi il tè e di guardarsi il telegiornale, cioè penso proprio che non possa essere il mio compagno perché non lo accetterei, ma anche poco da un punto di vista islamico.. il profeta aiutava sua moglie in cucina; ci sono dei versetti in cui lui stesso raccomanda nell'essere assieme, perché è un momento per interagire, è un momento per scambiarsi due parole, per condividere.. e questo assolutamente ci deve essere in un rapporto di coppia. Per me non ci sono i ruoli, se non c'è mio marito io devo.. come si dice.. devo sistemare il lavello del bagno.. lo faccio, se invece devo chiamare, non so, il tecnico lo faccio, lo faccio adesso per quale motivo non dovrei farlo quando mi sposo?

Zainab, 27 aprile 2012

Tuttavia Zainab è anche consapevole che la maggior parte del lavoro riproduttivo e domestico continua a ricadere sulle donne, sottolineando come tale distribuzione si fondi su rapporti di genere asimmetrici. Inoltre rivendica la valorizzazione di tale tipologia di lavoro, ai suoi occhi scarsamente riconosciuto. Zainab coglie la polarizzazione diffusa nel discorso

comune tra logiche del lavoro pagato e logiche del lavoro non pagato: tale discorso continua ad attribuire un carattere strumentale alle prime, associate agli uomini, ed espressivo alle seconde, "naturalmente" ascritte alle donne. Ai suoi occhi anche il lavoro di riproduzione ha dei prodotti ma che rivestono significati e contenuti diversi rispetto a quelli del lavoro per il mercato, ovvero contribuisce a produrre e riprodurre la qualità della vita quotidiana degli individui e ad accrescere la ricchezza sociale (Bimbi 2002).

Secondo me aimè una donna quando fa solo la casalinga e non produce da un punto di vista economico gli si dà meno importanza. E' un ragionamento molto superficiale che poi bisognerebbe andare più a fondo. E di conseguenza non ha la possibilità di poter fare delle attività che la possono portare a livelli superiori decisionali e quindi è sempre lì, confinata al suo ruolo di donna abile manager della casa. Ma se noi vogliamo dare una parola un po' così, da tirarcela, la donna è il manager della casa. Non è di sicuro l'uomo il manager della casa perché la donna sa benissimo dirti qual è il prodotto che costa meno, qual è il prodotto che è più efficace, ti sa gestire, con un ammontare piccolo di soldi magari riesce a fare la spesa di una settimana. Chi è che fa questo lavoro? Un manager, e se è capace di farlo in casa per quale motivo non dovrebbe essere capace di farlo in azienda o a livelli più alti? Vabbè, parliamo di altre cifre, parliamo in altri termini, però il principio che ci sta alla base è quello. E quindi il fatto che ci siano questi comportamenti è semplicemente perché lei non produce da un punto di vista quantitativo effettivo [...] il problema è un problema sociale, che siamo noi che siamo confinati a determinati paradigmi e a determinati modi di vedere, che chi è realizzato è chi produce. Ma non è.. e se noi andiamo in fondo alla cosa non è così, se una donna fa la casalinga e l'educazione dei figli è totalmente nelle sue mani, e i figli vengono fuori degli ottimi figli.. lei ha prodotto, ma ha prodotto un prodotto che sicuramente è cento volte più produttivo per la società rispetto a portare a casa mille euro.

Zainab, 27 aprile 2012

Molte si dichiarano disposte a uscire dal mercato del lavoro e a rimanere assenti per un certo periodo - che non corrisponde strettamente al periodo della maternità biologica - per poi rientrarvi quando i figli raggiungono l'età scolare. Le motivazioni non sono solo di carattere personale - molte si riconoscono nel ruolo della madre "educatrice naturale" e vi attribuiscono un significato morale importante, particolarmente per l'aspetto della cura, ma trovano un fondamento anche nelle condizioni strutturali del mercato del lavoro, nonché di un sistema di *welfare* poco attivo sul versante delle politiche familiari. Kenza, figlia di Aisha, da poco sposata, è consapevole che, in caso di gravidanza, sarebbe probabilmente costretta ad uscire dal mercato del lavoro sia perché le misure per la conciliazione pragmatica tra tempi di lavoro per il mercato e di cura sono limitate, ma anche perché la sua posizione lavorativa è più bassa, meno remunerata, meno sicura di quella del marito. Le differenziazioni nell'accesso al mercato del lavoro ed il sistema di *welfare* esistente sembrano dunque dare sostegno ad una struttura familiare asimmetrica.

[...] io se ho i figli che non ho nessuno cui posso affidarli o non posso permettermi una baby sitter o una roba del genere [...] alla fine secondo me è l'uomo che tiene più soldi dalla situazione familiare.. Nel senso che a parte che.. nel mio caso ad esempio io rischio più perché avendo il contratto di apprendista possono buttarmi via quando vogliono. Invece lui no, indeterminato, quindi rimarrei più a casa io che lui.

Kenza, 18 novembre 2012

Zainab, figlia di Karima, al momento sta lavorando ed è intenzionata ad utilizzare pienamente il suo potenziale di lavoro per il mercato. Tuttavia immagina che quando avrà dei figli interromperà temporaneamente l'esperienza di lavoro per dedicarsi completamente al lavoro di riproduzione, in particolare di cura, a cui attribuisce un significato importante, a livello di produzione e riproduzione di senso morale, oltre che religioso. In questo senso Zainab attribuisce al lavoro di cura un significato positivo: non corrisponde ad una mera missione delle donne, ma assume al contrario una dimensione di espressività e affettività. Conta anche di rientrare nel lavoro professionale ma con occupazioni a tempo parziale, così da poter continuare ad essere presente nello svolgimento delle attività di cura. In questo modo Zainab aspira a poter scegliere una vita di "doppia presenza" che interpreta come una possibilità volta all'accrescimento della ricchezza delle sue esperienze.

Le aspirazioni ad una carriera professionale nonché ad un'autonomia finanziaria fanno sì che le figlie aspirino ad un modello di gestione economica della casa di tipo paritario. Molte vorrebbero gestire in maniera comune le spese per la gestione del nucleo familiare, pur mantenendo il pieno controllo sul proprio salario. Tale separazione ha il vantaggio di garantire loro un certo margine di autonomia, in particolare nell'eventualità di un divorzio, che è una possibilità presa in considerazione da molte già prima del matrimonio. In questo modo l'idea della coppia come unità economica continua ad essere ribadita ma nel quadro di un riconoscimento di uguaglianza tra i due individui che la compongono (Pahl 2004). Così facendo le figlie sembrano riconoscere l'importanza di non dipendere, anche solo in maniera relativa, dal marito. Inoltre, il modello di gestione economica a cui sembrano aspirare le figlie si pone al crocevia tra l' *independent management system* e il *pooling system* (Pahl 1995): riconoscono che entrambi i partner hanno accesso ad una fonte autonoma di reddito ed allo stesso tempo condividono un fondo comune a cui entrambi possono attingere per le spese del nucleo familiare. In questo modo, le figlie sembrano allontanarsi dai modelli di gestione economica della casa nelle famiglie di origine, dove spesso il padre affida alla madre il suo salario e così la piena gestione delle questioni finanziarie (*female whole wage system*), o dove la madre riceve una quota mensile per le spese di casa, a cui spesso aggiunge le proprie entrate (*housekeeping allowance*).

Le figlie aspirano a diventare madri ma vorrebbero poter scegliere le gravidanze e non lasciarle al caso, come spesso è accaduto alle loro madri. Tali prospettive si allineano al desiderio di lasciar intercorrere un periodo relativamente lungo tra il matrimonio e la maternità. Questo lasso di tempo risponderrebbe ai loro occhi a diverse esigenze: approfondire la conoscenza del marito e approfittare della vita di coppia di cui molte spesso hanno fatto poca esperienza prima del matrimonio, dati i limiti a cui sono a volte sottoposte; constatare l'incompatibilità reciproca nella quotidianità della convivenza e dunque poter divorziare

senza il peso che graverebbe su tale decisione in presenza di eventuali figli; avere il tempo di costruire una propria carriera professionale e di raggiungere una certa autonomia economica. Soukayna, da poco sposata, dopo essersi impegnata per molto tempo nello studio, in Italia ed all'estero, trova un posto di lavoro di prestigio e decide di dedicarsi alla propria carriera, rimandando una eventuale gravidanza.

Avete iniziato a pensare ad avere dei bambini?

Te prego (ride). Ho comprato l'aspirapolvere ieri, intanto mi alleno con quella (ride). No, no, no. Non ho tempo, ho una vita, una carriera.

Soukayna, 2 giugno 2013

La possibilità di posticipare le gravidanze è resa possibile anche da un facile accesso ai contraccettivi, solitamente la pillola, metodo già piuttosto diffuso tra le madri, che, anzi, sono spesso loro a consigliare le figlie sull'adozione di tale metodo. Tuttavia l'informazione sulla contraccezione non è sempre così diffusa ed è spesso posticipata e resa legittimamente accessibile da un punto di vista sociale solo dopo il matrimonio. Inoltre le figlie tendenzialmente non si interrogano sul carattere o meno di controllo che esercitano su di essa. Kenza, figlia di Aisha, che si è da poco sposata, si rifiuta di assumere la pillola, per la convinzione che possa avere conseguenze dannose per la salute, e pensa di ricorrere ad altri metodi contraccettivi naturali, su cui però pare poco informata. Sembra piuttosto intenzionata a lasciare al caso le gravidanze che vorrebbe avere. Zainab e Oumayma, che hanno rapporti sessuali frequenti con i ragazzi che frequentano, preferiscono ricorrere ad altri metodi contraccettivi, come il profilattico ed il coito interrotto. Il ricorso a tali metodi è per loro possibile anche grazie al livello di maggiore confidenza con il compagno. Tuttavia, quando il metodo usato è il coito interrotto, non sembrano preoccuparsi delle eventuali conseguenze, dalla possibilità di contrarre malattie sessualmente trasmissibili a quello di gravidanze indesiderate.

Se poi una gravidanza capita per casualità, questa, soprattutto se non desiderata, può essere vissuta con paura. Habiba, figlia di Yasmine, rimane incinta pochi mesi dopo il matrimonio. Quando se ne accorge, si confida con un'amica ma tiene all'oscuro il marito e la famiglia, che lo vengono a sapere solo successivamente. Se al ricevere la notizia la madre ha un atteggiamento comprensivo, per quanto contrariato, il marito reagisce in maniera negativa, tanto che non sarà presente al parto della bambina e subito dopo se ne andrà di casa. Habiba non prende neppure in considerazione l'ipotesi di abortire più che per una questione religiosa perché memore di un'esperienza precedente vissuta da una zia in Marocco che, in seguito all'operazione, non aveva potuto più avere figli. La paura, il poco sostegno da parte del marito e l'assenza di informazioni adeguate e corrette limitano le possibilità di scelta di Habiba in relazione a tale gravidanza. Habiba può contare per fortuna sulla solidarietà dei genitori nel

corso della gravidanza ed anche successivamente quando il marito la lascia. La famiglia l'aiuta nelle attività di cura e le permette di rimanere sul mercato del lavoro: l'aiuto della famiglia prevale sul modello dell'uomo procacciatore di reddito, ma allo stesso tempo lo nasconde, data l'asimmetria persistente nella distribuzione delle responsabilità del lavoro di cura. Inoltre, la famiglia è consapevole dello stigma sociale che potrebbe ricadere sulla figlia e delle difficoltà che potrà incontrare sia perché incarna un modello familiare che si allontana da quello socialmente accettato della coppia genitoriale come forma completa di famiglia, ma anche perché non è più vergine là dove alla verginità è riconosciuta una forte valenza sociale.

La trasgressione della norma della sessualità delle donne iscritta nel matrimonio - questo non è il caso di Habiba che al momento della gravidanza era già sposata - non è ancora ben vista da molte figlie, sebbene alcune di loro abbiano già avuto diversi rapporti sessuali. Ai loro occhi, la sessualità prematrimoniale, oltre ad essere condannata dalla religione per chi è praticante, non è accettata socialmente e questo fa ricadere sulle ragazze uno stigma sociale molto forte, che diventa ancora più marcato in caso di gravidanza. Zainab, figlia di Karima, ha già avuto un'attività sessuale prematrimoniale con un uomo che però avrebbe voluto sposare. Se rapporti sessuali e matrimonio possono scindersi, soprattutto se la sessualità prematrimoniale ha un orientamento monogamico, tuttavia procreazione e matrimonio sembrano dover coincidere necessariamente.

Il maggiore accesso ad opportunità formative e professionali, la possibilità di avere una vita sociale attiva al di fuori dell'ambito domestico e dunque di relazionarsi con persone che possono avere visioni del mondo diverse da quelle apprese in famiglia, i viaggi più frequenti non solo al paese di origine ma anche verso altri paesi, soprattutto europei, sono alcuni dei fattori che facilitano il contatto delle figlie con modelli di rapporti di genere e sessuali differenziati. Tali contatti le possono portare ad interrogarsi sui molteplici significati che tali modelli possono assumere, a metterli in discussione e a ridefinirli, andando a cogliere il carattere costantemente mutevole dei processi di costruzione del genere e della sessualità. Ovviamente ognuna di loro ha a disposizione diverse forme di capitale sociale, culturale ed economico per poter prendere parte a tali processi di risignificazione e muoversi con accortezza ed abilità tra le complicate maglie di potere entro cui si posizionano. Il dialogo delle figlie con le madri resta costantemente presente nei loro discorsi e nelle pratiche ma allo stesso tempo si intravede una presa di distanza generazionale che è reciproca: madri e figlie sono consapevoli dei profondi mutamenti che hanno attraversato le loro vite in tempi e spazi diversi e di come questi influiscano sui loro comportamenti ed i significati che vi attribuiscono, portando a continuità e rotture tra una generazione e l'altra ma anche all'interno delle stesse generazioni.

Conclusione

Lo scopo del presente lavoro è stato individuare, attraverso l'analisi dei percorsi biografici di due generazioni di donne - sono madri e figlie - tra Marocco e Italia, come si snodano, cambiano, e si differenziano comportamenti e significati attorno ai rapporti di genere e sessuali. Il particolare interesse di questa ricerca riguarda l'orientamento ad indagare il filo sottile che intercorre tra madri e figlie e a mettere a confronto i discorsi e le pratiche delle due generazioni al fine di cogliere i mutamenti sociali in corso. In questo modo, si vuole promuovere una lettura dei cambiamenti generazionali nel contesto delle migrazioni globalizzate in un'ottica processuale che coglie i diversi aspetti del divenire nel tempo e nello spazio, senza perdere di vista, secondo una prospettiva intersezionale, dimensioni quali le differenze di classe, i processi di razzializzazione, l'età, l'orientamento sessuale, la confessione religiosa, la nazionalità - per citarne alcune tra le più significative in questo studio - all'interno di una stessa generazione e tra generazioni. La trasmissione tra madri e figlie non avviene in modo lineare né unidirezionale ma implica una rielaborazione e selezione, un adattamento ed una reinvenzione, che si dispiegano in maniera costante e continua, a volte contraddittoria.

La ricerca si pone al crocevia tra la sociologia della famiglia e delle migrazioni, in un tentativo di decentramento dello sguardo d'analisi abitualmente adottato nello studio dei mutamenti familiari nonché generazionali nelle migrazioni. Si è infatti tentato di descrivere ed interpretare le trasformazioni relative ai rapporti di genere e sessuali senza rischiare di fissarle entro confini discorsivi etnocentrici che immobilizzano "il sé" e "l'altra" in categorie binarie ma mettendo in evidenza i processi di costruzione sociale delle differenze e le relazioni di potere, discorsive e strutturali, che attraverso queste si producono e si riproducono. In quest'ottica si è cercato di svelare i diversi significati che la migrazione, vissuta direttamente o in maniera indiretta, può assumere sia per chi la narra sia per chi la analizza ed interpreta, mettendone in evidenza il carattere processuale e situato e non riducendola esclusivamente ad un evento di svolta: le differenze non sono un insieme di caratteristiche "culturali" che un soggetto o un gruppo possiede e che porta con sé dal contesto di provenienza o che eredita in maniera diretta dalla generazione precedente, poste in contrapposizione ad altre differenze che si ritrovano nel paese di arrivo. Le differenze sono piuttosto il risultato di un processo continuo di produzione e riproduzione che coinvolge diversi soggetti e si sviluppa in tempi e spazi diversi entro precisi riferimenti materiali e simbolici a livello locale, nazionale e transnazionale.

In questo senso, l'utilizzo del quadro analitico del posizionamento translocale si è rivelato utile per situare la ricerca entro riferimenti d'analisi ed interpretativi che superino il nazionalismo

metodologico e contribuiscano ad ampliare lo sguardo per situare le trasformazioni in corso nel più ampio contesto della globalizzazione. L'attenzione si focalizza allora sulla complessità delle gerarchie sociali e dei confini esistenti considerando i soggetti come situati in una rete di molteplici ed interrelati spazi sociali di diversi tipi, dove possono posizionarsi anche in modi ambigui e contraddittori a seconda del significato e del peso attribuito alle diverse categorie di segmentazione sociale. Questa postura permette di superare alcune impostazioni che permeano molte chiavi di lettura delle trasformazioni familiari e generazionali nelle migrazioni che rimandano ad interpretazioni spesso dicotomiche e dai tratti neocoloniali, che invece di interrogare criticamente i processi di costruzione delle differenze, descrivono queste ultime come un dato di fatto e contribuiscono così a promuovere visioni generalizzate e stereotipate.

Inoltre, questo lavoro ha adottato una prospettiva che vuole essere riflessiva, critica, responsabile, con l'obiettivo di riconoscere, esplorare, articolare il carattere situato della ricerca, portando alla luce anche le mie posizioni ed i posizionamenti come ricercatrice all'interno dei diversi contesti discorsivi, storici, geopolitici ed istituzionali nelle diverse fasi della ricerca. La raccolta delle narrazioni di vita si fa tutt'uno con la scelta metodologica di considerare la "verità" del racconto sia come una rappresentazione di sé sia come un indizio delle dinamiche del contesto, consapevole del carattere "situato" della conversazione, nonché della sua relativa parzialità ed inevitabile ambiguità.

I principali risultati della ricerca possono essere ricollegati a due principali aree di studio: la prima riguarda i modelli di genere e della sessualità; la seconda area riguarda la formazione della famiglia, in particolare il matrimonio, che emerge come il principale istituto di riproduzione dei rapporti di genere e sessuali.

Le narrazioni delle madri portano alla luce la complessità dei processi di apprendimento, produzione e riproduzione dei rapporti di genere e sessuali. In un percorso a ritroso verso il passato le madri ricostruiscono le proprie traiettorie sociali, andando ad intrecciarle con quelle della famiglia d'origine, in particolare delle proprie madri, e dell'insieme di posizioni cui appartengono. In questo modo, le narrazioni portano alla luce i significati che le madri attribuiscono ai propri comportamenti, facendo emergere la fitta trama di rapporti di potere entro cui orientano le proprie pratiche di genere e sessuali. Nella relazione tra nonne e madri la sessualità rimane avvolta nel segreto, nel non detto, nel pudore e nella vergogna. Questo silenzio - eloquente - copre anche una questione importante per la salute come le prime mestruazioni. La sessualità – qui nella sua dimensione eteronormativa - accede alla parola nella comunicazione tra madri e figlie quasi esclusivamente sotto forma di divieti e raccomandazioni volti ad evitare ogni esperienza soggettiva ed autonoma delle madri nel campo della sessualità prematrimoniale. Tuttavia si intravedono alcuni cambiamenti che

avvengono sotto la spinta di alcuni fattori, come le maggiori situazioni di socialità non segregata al di fuori dell'ambito familiare a seguito di un maggiore accesso da parte delle donne alla scolarizzazione e ad attività lavorative extra-domestiche: pur rimanendo ancora significative, le dicotomie pubblico/uomini vs privato/donne si vanno indebolendo e nuovi modelli di relazioni di genere e sessuali iniziano ad affacciarsi. Alcune madri iniziano così a sperimentare relazioni di genere e sessuali che si pongono al di fuori dei riferimenti normativi e valoriali dominanti e alcune di loro - anche se poche - hanno una vita sessuale attiva già prima del matrimonio, seppure la verginità - intesa come condizione di chi non ha avuto ancora rapporti completi più che come integrità morale e rettitudine - rimanga un valore che viene rispettato. Le possibilità sono diverse a seconda dei diversi contesti e delle risorse culturali, sociali ed economiche e strumenti che ognuna di loro ha a disposizione per muoversi tra le trame di un sistema di rapporti di forza e d'autorità che le imbriglia. L'adesione al sistema dominante di norme e valori sociali e religiosi - seppur le madri tendano a distinguere i vincoli religiosi da quelli sociali, come due sistemi di norme e valori paralleli - rimane una delle principali preoccupazioni delle madri. Il senso dell'onore continua a rivestire agli occhi delle madri una notevole importanza nell'influenzare le pratiche relative alla sessualità e assume significati relazionali e materiali diversi a seconda dei contesti. Tuttavia, nelle situazioni che considerano oppressive mettono in atto le risorse a disposizione per cercare di opporvisi e ricorrono a diverse strategie, agendo spesso in segretezza: questo non significa che disconoscono l'ordine sociale dominante ma danno comunque avvio ad una serie di processi e cambiamenti che vanno a modificare i contesti in cui le figlie successivamente crescono. Ad esempio, momenti come la rappresentazione pubblica della avvenuta deflorazione, e prova della verginità femminile, nonostante restino eventi ritualizzati e pubblici, vengono maggiormente vissuti dalle madri come propri: la coppia è investita di un sentimento nuovo in rapporto con l'intimità. A loro volta le figlie cambiano di significato tale evento, che resta pubblico ma limitato ai rispettivi nuclei familiari della coppia.

Nella generazione delle figlie il silenzio sulla sessualità non è più assoluto e questa acquista una sua dicibilità nella comunicazione tra madri e figlie, in particolare in termini di salute, anche se rimane tacitata con i padri. La comunicazione rimane velata da molti tabù sociali e religiosi soprattutto in relazione alle funzioni del corpo sessuato delle figlie, che diventano dicibili quasi esclusivamente entro i confini discorsivi del matrimonio. Ogni riferimento ad una possibile vita sessuale delle figlie prima del matrimonio viene tendenzialmente sottaciuta. Tuttavia si intravedono alcuni cambiamenti nella condivisione tra le diverse generazioni della sessualità non più solo come informazione ma anche come esperienza, in particolare nella sua dimensione di desiderio, piacere, affettiva: questa si trasmette attraverso la fitta trama di relazioni che le figlie intrecciano con le nonne, le zie, le cugine, le sorelle tra il Marocco e

l'Italia, ma anche con alcune madri per le quali questioni come la contraccezione, le gravidanze possono assumere dignità di discorso senza necessariamente essere avvolte da un alone di paura e vergogna. Anche nel caso delle figlie la sessualità viene tramandata dalle madri nella sua dimensione eteronormativa, anche se per le figlie la pluralità degli orientamenti sessuali acquisisce maggiore visibilità attraverso altre agenzie di socializzazione.

Il corpo sessuato accede alla parola attraverso altre istanze di socializzazione, quali la scuola, le organizzazioni di carattere politico e religioso, i mass media e le nuove tecnologie. Inoltre, la sessualità si può mostrare in rilievo anche in certe relazioni personali, soprattutto attraverso le reti di amicizia che, diversamente dalle madri, sono sempre meno segregate per sesso. L'amicizia tra ragazze e ragazzi è sempre più diffusa socialmente, anche se sottoposta ad uno scrutinio costante che può assumere forme ed intensità diverse ed in alcuni casi comportare atti di forza. Nella trasmissione tra madri e figlie la sessualità continua ad essere considerata legittima solo entro i confini del matrimonio ma si aprono diversi spiragli di tolleranza verso comportamenti al di fuori dell'ordine normativo. I rapporti di genere e generazionali tra madri e figlie si fanno meno autoritari e le figlie riescono a ritagliarsi maggiori margini di azione attraverso la fiducia reciproca. Anche la castità prematrimoniale assume nuovi significati per le figlie e non si riduce, così come spesso l'hanno appresa dalle madri, alla verginità "tecnica" ma assume una valenza simbolica che fa riferimento ai diversi modi di atteggiare e di usare il corpo. Le ragazze praticanti possono giustificare tale scelta soprattutto come adesione ad un precetto religioso e, quando non lo rispettano, problematizzano moralmente le proprie scelte. Altri valori che fanno riferimento ad affetti, sentimenti, amore possono fornire il codice legittimo della sessualità prematrimoniale. Inizia ad affacciarsi in alcune ragazze una legittimazione della presenza di desideri, di una certa curiosità sessuale come modo di entrata nella vita sessuale, non necessariamente entro i confini di una relazione stabile e duratura né del matrimonio. Questo tuttavia mantiene per la maggior parte delle ragazze il ruolo di passaggio obbligato per l'esercizio della sessualità. Diversamente dalle madri, le figlie rivendicano la verginità dei ragazzi ma sono consapevoli che la sessualità delle ragazze continua ad essere considerata colpevole e vergognosa mentre la virilità rimane un simbolo di forza e prestigio.

La sequenza matrimonio-famiglia continua a rivestire un'importanza fondamentale nel corso di vita delle madri, anche se si intravedono significative trasformazioni rispetto alla generazione delle nonne. Diversi fenomeni toccano le vite delle intervistate, seppur in modo diverso: processi di inurbamento; un maggiore accesso delle donne all'istruzione, seppure con rilevanti difformità tra le diverse zone geografiche del paese, in particolare tra le zone urbane e rurali; l'aumento della partecipazione delle donne al mercato del lavoro remunerato, soprattutto nei centri di media e grande dimensione; alcune importanti riforme legislative

volte a migliorare lo statuto delle donne; le migrazioni verso l'estero. Tutti questi fenomeni hanno certamente contribuito a mettere in discussione e ridefinire i rapporti di genere e sessuali esistenti entro le famiglie e tra le generazioni.

Il mercato matrimoniale si è certamente aperto in termini geografici e di mobilità socio-economica, ed in questo modo ha contribuito a ridefinire l'intervento dall'esterno, in particolare delle reti familiari e parentali, nelle strategie matrimoniali. Il ruolo più o meno attivo che le madri possono rivestire nelle diverse fasi del percorso verso il matrimonio varia ovviamente da situazione a situazione ma si intravedono alcuni segni di autonomia comuni alla generazione delle madri, per quanto questi comportino un certo grado di rischio sociale e familiare che è maggiore rispetto alla generazione delle nonne. Le madri, seppur con risorse e strumenti diversi, cercano di posizionarsi in maniera abile tra le complesse maglie di potere in cui si trovano: le strategie che adottano, che non necessariamente vanno a buon fine, portano alla luce i tentativi di rimettere in discussione e ridefinire i rapporti di genere e generazionali entro la famiglia. La combinazione dei matrimoni rimane un fenomeno diffuso ma assume nuovi significati: si dà maggiore importanza alla dimensione sentimentale-amorosa e di attrazione, anche se si valutano ancora attentamente criteri quali la mobilità sociale ed economica nonché geografica ed i vantaggi che questi possono apportare sia individualmente che alle famiglie, d'origine e future, in un abile gioco di valutazioni strategiche che non lasciano nulla al caso.

Le madri sono intente in un processo di ridefinizione dell'istituto del matrimonio a cui attribuiscono nuovi significati. Le narrazioni portano alla luce alcuni elementi di una nuclearizzazione delle famiglie che ha profondamente mutato i rapporti di coppia nonché la complessa relazione con il sistema di reticoli familiari e parentali. Tale fenomeno non coincide necessariamente con la migrazione ma può verificarsi già prima quando, dopo un possibile periodo di coabitazione con la famiglia del marito in ottemperanza ad un principio patrilocale di residenza ancora valido, la coppia si trasferisce in una casa indipendente. La possibilità di segnare confini anche fisici tra famiglie facilita lo sviluppo di modelli di relazione coniugale fondati sull'intimità e la reciprocità e focalizzati sulla famiglia nucleare coniugale, per quanto i vincoli ed i rapporti con la parentela mantengano una significativa consistenza e legittimità sociale. Si alza anche l'età del primo figlio e diminuisce progressivamente il numero di figli: se da un lato le madri vogliono poter scegliere, quando possibile, le gravidanze, dall'altro cercano di liberare la sessualità dai vincoli della procreazione, anche grazie ad un maggiore accesso alla contraccezione, e, quando è possibile, a contrattarla con i mariti.

L'accesso a diverse forme di lavoro remunerato per le donne, che avviene già prima della migrazione per alcune di loro, non comporta necessariamente una ridefinizione delle modalità di organizzazione della vita quotidiana e dei ruoli di genere: il marito resta il

principale procacciatore di reddito mentre il lavoro domestico, di cura, consumo e rapporto rimane quasi completamente a carico delle madri. Tuttavia, attraverso le narrazioni delle figlie si nota un lento mutamento dei modelli ideali del ruolo paterno percepito non più solo come procacciatore di reddito ma anche come più collaborativo, disponibile alla presenza, alla cura. L'accesso al lavoro salariato per le donne, che difficilmente garantisce loro un'autonomia economica perchè, soprattutto in Italia, si tratta spesso di lavori sottopagati ed irregolari, si pone tuttavia come un veicolo di accesso alla sfera pubblica e come risorsa per allargare le proprie reti sociali. Inoltre, rispetto alla generazione delle nonne, si fa strada una più diffusa accettazione sociale del divorzio inteso come una variabile possibile del ciclo di vita familiare e matrimoniale, nonostante persistano alcune difficoltà per le donne divorziate ad essere reimmesse sul mercato matrimoniale.

Come per le madri, anche per le figlie il matrimonio resta una delle principali aspirazioni e continua a rappresentare un passaggio d'età decisivo verso l'età adulta. Tuttavia si intravedono alcuni cambiamenti nei comportamenti che portano alla luce i diversi significati che vengono attribuiti alle tappe che portano al matrimonio, che dunque viene sempre più spesso posticipato. Le narrazioni fanno emergere la volontà delle figlie di sperimentare modi alternativi di fare esperienza di sé prima del matrimonio, ognuna di loro in maniera diversa a seconda delle risorse e degli strumenti a disposizione. Le ragazze investono molto sulla propria formazione e carriera, dedicano una parte significativa del proprio tempo alla socialità extra-familiare, possono sperimentare relazioni sessuali in forme ed intensità diverse. Tali aspirazioni e spesso la loro realizzazione pratica sono oscurate nel discorso pubblico dominante che, agli occhi delle figlie, riflette un'immagine stereotipata della "donna musulmana", anche con il contributo di alcune istituzioni di riferimento, come quelle religiose o comunitarie. La religione musulmana può rivestire un ruolo importante nel dare forme specifiche a tali aspirazioni, soprattutto per chi è praticante. Le figlie tendono a segnare una netta differenziazione tra i discorsi e le pratiche religiose e quelli sociali. Riconoscono il carattere influente di entrambe, ma gli unici legittimi sono quelli religiosi, pur tuttavia anch'essi sottoposti ad un continuo processo di risignificazione.

Il maggiore accesso a diverse forme di socialità mista al di fuori dell'ambito domestico, seppure in forme ed intensità diverse, nonché la differenziazione dei luoghi di incontro tra i possibili partner - locali, nazionali, transnazionali - facilita l'ampliamento del mercato matrimoniale a cui attingere: questo si apre in termini geografici, ma include anche partner che possono non avere alcun legame familiare o parentale, anche di gruppi linguistico-culturali diversi, seppur rimanendo tendenzialmente chiuso e omogamico da un punto di vista religioso. Emergono nelle narrazioni delle figlie nuovi significati attribuiti ai criteri di scelta del partner. La dimensione sentimentale-amorosa che per le madri si traduce soprattutto in

termini di attrazione assume per le figlie i connotati di una condivisione di interessi, visioni del mondo che diventa possibile anche grazie alle maggiori opportunità di vita sociale nonché di frequentazione con i candidati sposi, anche in segreto o strettamente monitorata. Le figlie vengono dunque socializzate a farsi guidare dal sentimento senza perdere di vista la dimensione di razionalità e di calcolo di costi e benefici.

I processi di razzializzazione subiti dai migranti influiscono notevolmente sulle loro scelte di coppia, dato che molte delle figlie hanno vissuto diversi episodi di razzismo proprio per le difficoltà riscontrate nel condividere comportamenti e significati diversi relativi ai rapporti di genere e sessuali con il proprio partner italiano o con la sua rete familiare ed amicale, ma anche nelle diverse relazioni quotidiane a scuola o all'interno di partiti politici. Anche le politiche migratorie possono influire sulle scelte matrimoniali nonché sulla vita matrimoniale successiva: ad esempio le ragazze che si sposano con ragazzi di nazionalità marocchina devono tenere conto del proprio status di residenza nonché dei vincoli posti dal sistema di stratificazione civica esistente in relazione ai diversi requisiti richiesti dalle normative vigenti in materia di ricongiungimento.

L'omogamia educativa ed occupazionale, seppur sembra essere un corollario quasi scontato legato al maggior accesso ad una formazione scolastica, anche superiore, nonché alle aspirazioni professionali che le figlie coltivano, non sembra essere così rilevante per le figlie, mentre lo sembra essere maggiormente per le madri che la valutano positivamente tra i criteri per un'unione stabile e duratura.

L'uscita dalla casa dei genitori da parte delle figlie coincide sempre meno con il momento del matrimonio: sono soprattutto le opportunità di studio e di viaggio a facilitare esperienze di coabitazione, anche temporanee come per le vacanze, precedenti a quelle tendenzialmente considerate come le uniche ammissibili entro il quadro legittimo del matrimonio. Tra le diverse esperienze di vita che le figlie intendono fare prima di pensare di formare una famiglia vi è dunque quella di sperimentare un'esperienza abitativa autonoma. Tale aspirazione è indicatore di una inversione delle sequenze di età che non sono più così lineari come magari lo sono state per le madri. Per realizzare tali aspirazioni le figlie spesso ricorrono a risorse sociali che si dispiegano in un orizzonte transnazionale attraverso la complessa rete di rapporti familiari e parentali tra il Marocco, l'Italia ed altri paesi d'immigrazione familiare: cugine, zii che hanno intrapreso percorsi di vita autonomi e spesso al di fuori delle norme e valori dominanti diventano un appiglio a cui aggrapparsi per rivendicare tempi e spazi di una progressiva indipendenza dai vincoli familiari. Si intravede tra le figlie una certa predisposizione alla convivenza di coppia seppure ancora fortemente orientata al matrimonio, che rimane un istituto di forte riconoscimento sociale, nonché religioso per le credenti.

Il processo di nuclearizzazione delle famiglie iniziato già nella generazione delle madri prosegue, nell'immaginario e nei vissuti di alcune, nella generazione delle figlie che, tuttavia incontrano alcune difficoltà, soprattutto di carattere economico legate alla situazione lavorativa precaria, per realizzarlo pienamente fin da subito dopo il matrimonio. Vi è dunque rispetto alla generazione delle madri una seppur minima retrocessione rispetto a tale aspetto della vita di coppia e familiare.

Le sempre più marcate aspirazioni delle figlie ad investire nella vita professionale influiscono sulla percezione relativa all'organizzazione del tempo di vita delle donne e la ripartizione del lavoro domestico e di cura. Inizia a farsi strada un modello a doppia partecipazione - non necessariamente a tempo pieno - che pur portando ad una ridefinizione dei tempi relativi al lavoro di cura e domestico e ad una redistribuzione del carico di lavoro, tuttavia sembra lasciare intatti i modelli di divisione dei ruoli di genere. Il lavoro familiare continua a rimanere prevalentemente a carico delle donne nel loro ruolo di mogli e madri. Inoltre le figlie continuano a riconoscere un significato materiale e simbolico al lavoro familiare che dunque conserva alcune dosi di ambivalenza. La maternità rimane un'aspirazione importante che però non vogliono lasciare al caso. Rimane tuttavia fortemente inserita dentro il matrimonio, al di fuori del quale resta ancora scarsamente legittimata sia da un punto di vista religioso per le credenti che socialmente poco riconosciuta.

In questa ricerca le narrazioni hanno fatto luce sulla molteplicità ed il carattere interrelato dei diversi contesti in cui i soggetti si muovono nel tempo e nello spazio in termini discorsivi e materiali e la loro rilevanza per dare forma e senso alle pratiche. L'adozione di una prospettiva translocale nello studio dei diversi percorsi di costruzione sociale dei rapporti di genere e sessuali da parte di madri e figlie che, in maniera diretta o indiretta, vivono un'esperienza di migrazione ha permesso, da un lato, di ricostruire i fili della complessa trama di mutamenti sociali senza ridurre le trasformazioni in corso ad un lento evolversi secondo una sequenza lineare. Si lascia dunque spazio ai significati che i diversi soggetti attribuiscono alla migrazione senza costringere i loro vissuti migranti entro categorie concettuali prefissate. Dall'altro lato ha permesso di fare confronti ed ha messo in evidenza i possibili riflessi ed oscillazioni ma anche le discontinuità tra una generazione e l'altra nonché la diversificazione e la disomogeneità dei vissuti all'interno di una stessa generazione. Inoltre il fatto che madri e figlie fossero legate da vincoli di parentela ha permesso di rintracciare dinamiche specifiche a livello familiare nella relazione madre-figlia e figlia-madre.

Allegato 1: Profili delle intervistate

Khadija

Nata a Fez nel 1972. Quarta di 9 figli (5 sorelle e 4 fratelli), il padre migra in Italia negli anni '80, insieme ai due figli piú grandi, mentre la madre, casalinga, resta a casa con gli altri. Frequenta la scuola fino all'età di 17 anni quando si sposa con un cugino di 28 anni che dal 1987 vive in Italia, in provincia di Udine. Subito dopo il matrimonio si trasferisce per cinque mesi a casa della suocera in un villaggio nei pressi di Beni Mellal, per poi fare rientro a casa dei genitori prima di essere ricongiunta in Italia dal marito nel 1991. Nel frattempo rimane incinta e subito dopo un mese dá alla luce una bambina, Sabah. Fa rientro al paese, dove si divide tra la casa della suocera e della madre, finché il marito affitta una nuova casa in Italia che però viene poco dopo dichiarata inagibile dai servizi sociali. Trascorre un periodo in una casa d'accoglienza fuori regione insieme a Sabah ed al secondo figlio che nel frattempo é nato. Trovata una nuova casa, mentre il marito lavora saltuariamente come venditore ambulante, Khadija riesce a trovare un lavoro regolare grazie al quale riesce poi ad ottenere un alloggio popolare in un piccolo paese in provincia di Udine. Dopo aver vissuto diverse violenze da parte del marito, decide di avviare le procedure del divorzio, sostenuta da alcuni familiari in Italia e dal centro antiviolenza locale. Ora vive insieme al figlio e continua a lavorare nel settore dei servizi.

Sabah

Nata in provincia di Udine nel 1991, Sabah ha un fratello piú piccolo di 19 anni. Mentre frequenta la scuola media superiore, all'età di 15 anni viene spinta dalla madre e dalla nonna materna, che si trova in Marocco, a sposarsi con un uomo di 32 anni che vive al paese. Torna in Italia e nel 2010, rientrata per un periodo in Marocco, decide di chiedere il divorzio dal marito e si risposa, all'insaputa della madre, con un altro ragazzo marocchino che vive a Casablanca e che ricongiunge subito poco dopo. Nel frattempo conclude gli studi, trova un lavoro come cameriera e affitta una casa dove i due vanno a vivere. La convivenza non va a buon fine e dopo poco i due si separano. Ora Sabah vive con un cugino ed un altro ragazzo marocchino con cui ha una relazione. Vorrebbe sposarsi con lui ma deve prima avviare le procedure di divorzio con il precedente marito.

~

Hind

Nata nel 1974 nella provincia di Khourigbga, quarta di 8 figli (6 figlie e 2 figli). Frequenta la scuola fino all'età di 18 anni quando si sposa con suo marito che ha 12 anni più di lei, nato in una famiglia di classe medio-alta - il padre è un giudice - ed originario della città di Rabat. Vivono fin da subito in una casa indipendente ed entrambi lavorano nella farmacia di proprietà della sorella del marito. Nel 2002 il marito decide di raggiungere la sorella che vive in Italia in provincia di Udine, dove trova subito lavoro, anche se poco dopo subisce un grave incidente sul lavoro, per cui Hind, che intanto è tornata a casa dei genitori, viene ricongiunta con le tre figlie solo due anni dopo. In Italia lavora saltuariamente e quasi esclusivamente in nero, anche se dopo la nascita di due gemelli dedica la maggior parte del suo tempo al lavoro domestico e di cura. Hind è praticante. Quando la rivedo per la seconda volta, è appena rientrata dal Marocco dove si è recata per occuparsi della madre malata.

Hajar

Nasce nel 1993 nella provincia di Khourigbga, prima di 5 figli (2 sorelle e 2 fratelli). Arriva in Italia all'età di 9 anni dove inizia fin da subito a frequentare la scuola. Alle superiori decide di iscriversi in una scuola tecnica frequentata quasi esclusivamente da ragazzi. Trascorre la maggior parte del tempo tra lo studio e la casa, anche se esce spesso con i compagni di classe, con cui ha instaurato una buona relazione. La incontro una prima volta a casa dei genitori, successivamente in Marocco, dove sarà sua ospite per qualche giorno a casa della zia materna, infine di nuovo a Udine. In quest'ultima occasione mi racconta di aver accettato una proposta di matrimonio da parte di un cugino che vive in Marocco. Si sposerà nel 2014 in Marocco, e festeggerà insieme alla sorella, che ha 17 anni, fidanzata con un ragazzo di origine bengalese che sposerà anche lei nel 2014. Hajar voleva frequentare l'università ma non avendo passato il test di ammissione per la facoltà che aveva scelto sta ora cercando un lavoro, anche in prospettiva dell'eventuale ricongiungimento del futuro marito.

~

Chaymae

Nata nel 1964 a Casablanca, frequenta la scuola fino a quando decide di sposarsi all'età di 20 anni con un suo vicino di casa che ha 11 anni più di lei. In casa sono in 7 tra fratelli e sorelle. Arriva in Italia in provincia di Rovigo nel 1990 al seguito della sorella e del cognato, dove trova lavoro come sarta in un'azienda locale. Qualche anno più tardi ricongiunge il marito e la prima figlia ma infine decide di riportare la figlia in Marocco. Nel frattempo rimane incinta del secondo figlio, che resta con la madre ed il fratello in Marocco. I due figli ritornano in Italia solo dopo molti anni: Mariam ha 18 anni ed il figlio minore ne ha 16. Ora Chaymae

lavora saltuariamente, anche se ora è l'unica a garantire un reddito in casa dato che il marito è disoccupato.

Mariam

Nasce nel 1988 a Casablanca. Subito dopo la nascita trascorre un periodo in Italia insieme ai genitori che però la riportano subito in Marocco sia per questioni di salute che perché effettivamente non riescono ad occuparsi di lei, dato che entrambi lavorano a tempo pieno. Mariam cresce con gli zii ed i nonni materni fino all'età di 18 anni quando rientra in Italia per poter frequentare l'università. Insieme ad un'amica di origine marocchina fonda un'associazione che si occupa di tematiche relative alla migrazione e molto attiva in ambito sociale e religioso. Laureata, non riesce a trovare un impiego. Ora sta studiando il tedesco, magari in vista di spostarsi in Germania ed avere accesso a maggiori opportunità di lavoro.

~

Noura

Nata nel 1965 a Rabat, in famiglia sono in 9 (4 sorelle e 5 fratelli). Frequenta la scuola e lavora per un breve periodo come operaia. Si sposa nel 1987 con un ragazzo presentato da amici, nonostante la contrarietà della famiglia. Subito dopo il marito decide di migrare in Italia, in provincia di Padova, dove Noura lo raggiunge nel 1990. Nasceranno in sequenza Dounia e poi altri due figli. Nel frattempo riesce a trovare lavoro come mediatrice e operatrice socio-sanitaria. In seguito ad un incidente sul lavoro e successivamente ad una malattia, decide di dedicarsi al lavoro domestico e di cura, anche se saltuariamente aiuta un'amica nell'organizzazione di feste di matrimonio marocchine.

Dounia

Nata nel 1991 in provincia di Padova, frequenta l'università ed è molto attiva in ambito sociale, organizzando diverse attività di carattere religioso e altre volte a far conoscere storia e costumi del Marocco. Trascorro molto tempo insieme a Dounia al di fuori della situazione d'intervista, "seguendola" in diversi momenti e luoghi della sua vita quotidiana. Partecipo con lei ad una rappresentazione di una festa di matrimonio marocchina a Venezia in occasione di un evento organizzato dall'ambasciata. Trascorro un pomeriggio a casa di un'amica di famiglia che insieme alla madre aiuta ad organizzare feste per le coppie che vogliono celebrare il matrimonio secondo le consuetudini marocchine. Con lei trascorro anche alcune ore in un luogo di preghiera nei dintorni di Padova dove si reca a pregare durante il Ramadan. Dounia è una ragazza molto religiosa e dedica molto tempo allo studio dei testi religiosi.

~

Lubna

Lubna nasce nel 1963 nella provincia di Marrakesh. In famiglia sono in 5 e lei é l'unica figlia. Il padre trascorre un lungo periodo in Francia dove presta servizio militare nell'esercito francese durante la guerra d'Indocina. Prima di sposarsi nel 1992 con suo cugino, ha una relazione di cinque anni con un ragazzo. Vive per un periodo con la suocera nei dintorni di Beni Mellal per poi rientrare a casa dei genitori prima di essere ricongiunta dal marito che vive in Italia in provincia di Vicenza. Rimane incinta subito dopo il matrimonio e ha una prima figlia, a cui seguono un'altra figlia ed un figlio. Trasferitasi con la famiglia a Padova si laurea mentre lavora saltuariamente nel settore dei servizi nonché come mediatrice.

Oumayma

Nasce nel 1993 in Italia. Frequenta le scuole elementari in un istituto cattolico per poi proseguire gli studi fino all'università che sta frequentando anche se con poca costanza. Già da alcuni anni lavora saltuariamente come cameriera. Conosce pochi coetanei di origine marocchina e frequenta soprattutto ragazze e ragazzi di origine italiana, con cui esce molto spesso, anche la sera, e con cui trascorre anche lunghi brevi periodi fuori casa per le vacanze. Ha vissuto diversi episodi di razzismo, soprattutto a scuola, tanto che durante l'adolescenza finge con gli amici di avere un altro cognome così da farsi passare per francese. La incontro una sola volta a casa mia dove trascorriamo un'intera serata insieme ad una sua amica. Al momento dell'intervista ha una relazione con un ragazzo italiano.

~

Amina

Nata nel 1968 a Casablanca, cresce con la madre, divorziata subito poco dopo il matrimonio, e con i nonni materni. Quando la madre si trasferisce in Tunisia, dove raggiunge il suo secondo marito, Amina resta con i nonni materni, prima a Casablanca, dove frequenta le scuole francesi dove il nonno insegna, poi, nell'adolescenza, a Beni Mellal, città d'origine della famiglia materna. Qui incontra una prima volta il suo futuro marito, che appartiene ad una famiglia benestante della città. Non lo rivede per tutto il periodo dell'università, trascorso in Tunisia. Amina cresce in un ambiente familiare molto aperto. Rientrata al paese, ricomincia a frequentarlo finché decidono di sposarsi. Nel frattempo il marito si trasferisce in Italia, prima a Milano, poi in provincia di Parma ed infine in provincia di Treviso. É qui che il marito la ricongiunge insieme alla figlia più grande. Amina lavora come operatrice socio-sanitaria ma quando nascono altre due figlie decide di lasciare il lavoro e di dedicarsi a loro. Da alcuni anni vive a Padova.

Laila

Nasce in Marocco a Beni Mellal nel 1991 dove cresce con la madre ed i nonni materni fino all'età di 6 anni quando il padre la ricongiunge insieme alla madre in Italia. Frequenta fin da subito la scuola e trascorre il tempo libero tra la casa, dove aiuta i genitori ad occuparsi delle due sorelle minori, e gli amici, soprattutto italiani. Trasferitasi a Padova con i genitori, qui frequenta un liceo linguistico. È molto legata alla sua famiglia paterna, in particolare ad alcune zie che vivono in Francia e ad un cugino in Canada, nonché alla nonna materna, tuttora residente in Tunisia. Vorrebbe trasferirsi presto a vivere all'estero. Laila si definisce agnostica.

~

Ikram

Nata nei dintorni di Rabat nel 1965. È la prima di 8 figli. Cresce in una famiglia benestante di proprietari terrieri insieme ai nonni paterni ed alla madre, mentre il padre, che ha anche una seconda moglie ed altri due figli, è spesso fuori casa per il suo lavoro di commerciante. Ikram frequenta la scuola, prima nel suo villaggio e successivamente in un collegio di sole donne di una città vicina. Nel 1983 viene spinta a sposarsi con un uomo di 34 anni che dagli anni '70 vive in Francia: qui lo raggiunge dopo un anno dal matrimonio, insieme ai nonni paterni che trascorrono con lei i primi sette mesi di permanenza all'estero. Subito dopo rimane incinta del primo figlio, pur non desiderandolo. Rimangono in Francia per tre anni, per poi fare rientro in Marocco, dove il marito apre un negozio. Abitano inizialmente con i suoceri ma la convivenza risulta conflittuale e Ikram e la sua famiglia si trasferiscono subito dopo in una casa di proprietà. Nel frattempo il marito decide di partire per l'Italia dove Ikram viene ricongiunta insieme ai due figli ed alla figlia dopo 7 anni. Ora vivono in un alloggio popolare fuori Padova. Ha pensato diverse volte al divorzio ma l'intervento della famiglia del marito l'ha sempre fatta desistere. Lavora saltuariamente ed insieme ad altre connazionali ha creato un gruppo di microcredito attraverso cui riesce a pagare le tasse universitarie ai figli ed alla figlia.

Soumaya

Nata in Marocco nel 1988, ha altri due fratelli, uno maggiore e uno minore. Arriva in Italia nel 1996, all'età di 8 anni insieme alla madre ed ai fratelli al seguito del padre. Frequenta fin da subito la scuola. Prosegue gli studi fino all'università, dove incontra un'altra ragazza di origine marocchina con cui crea un'associazione che organizza soprattutto corsi di alfabetizzazione rivolte a donne in prevalenza di origine marocchina in un quartiere popolare della città in cui vive ma anche diverse attività ricreative per adolescenti. È molto religiosa e

partecipa spesso ad incontri sulla religione musulmana, anche come rappresentante dell'associazione. Ha trascorso un periodo di studio in Marocco, per poi fare rientro in Italia e concludere gli studi.

~

Karima

Nasce nel 1959 a Casablanca, dove vive insieme al padre, finanziere, la madre, casalinga ed i 9 fratelli e sorelle. Una volta ottenuto il diploma di scuola media superiore, inizia a lavorare come segretaria in un'azienda. Qui incontra il suo futuro marito che sposa nel 1983. Vanno a vivere in una casa indipendente e nel 1986 rimane incinta di Zainab. La relazione con il marito si rivela difficile fin da subito e Karima decide di ritornare a casa dei genitori insieme alla figlia. Nel 1988 lascia il Marocco e arriva in Italia, al seguito di un'amica che vive insieme al marito in Sicilia, dove trova lavoro irregolare come lavapiatti. Ricongiunge la figlia solo nel 1994 e dopo qualche anno si trasferisce al nord dove inizia a lavorare come operaia e successivamente nel settore dei servizi. Nel frattempo ha ricongiunto anche uno dei fratelli. Dopo il divorzio ha avuto un'altra relazione con un uomo di origine marocchina che però non è andata a buon fine. Ora vive da sola in un alloggio popolare.

Zainab

Nata nel 1986 a Casablanca, dove cresce insieme alla nonna materna fino all'età di 8 anni quando la madre la ricongiunge in Italia, prima in Sicilia poi in Veneto. Inizia a lavorare fuori casa fin dall'adolescenza mentre continua a studiare. Si iscrive all'università in un'altra città per cui all'età di 19 anni esce di casa. Ha anche diverse esperienze di studio all'estero. Si laurea e subito dopo trova lavoro in una grande città al nord. Ha una buona relazione con la famiglia paterna, in particolare con le 4 zie che vivono tra il Marocco, l'Italia ed il Regno Unito e con la nonna paterna. Ha anche altri 4 zii materni che vivono in Belgio. All'epoca dell'intervista ha una relazione con un ragazzo italiano che vive nel paese in Veneto in cui è cresciuta.

~

Nadia

Nata nel 1968 a Marrakesh, cresce insieme alla madre ed al padre insieme ad altri 8 fratelli. Il padre è un imam. Ottenuto il diploma di scuola superiore, lavora per un breve periodo come segretaria ma subito dopo lo lascia. Nel 1992 si sposa e va a vivere con il marito, laureato e di famiglia benestante, in una casa indipendente. Nel 1995 nasce la prima figlia a cui segue una seconda nel 1999. Raggiunge il marito in Italia in provincia di Udine nel 2001, dove trova

subito lavoro come lavapiatti in un ristorante. Ottenuto un alloggio popolare, si trasferisce a Udine ma continua a lavorare al ristorante fuori città.

Sarah

Nata nel 1995 a Marrakesh, cresce con la nonna materna e arriva in Italia all'età di cinque anni. Frequenta un istituto d'arte e vorrebbe iscriversi ad architettura. Nel frattempo trascorre la maggior parte del tempo tra la casa, la scuola e alcune uscite con le amiche. Da qualche tempo lavora come cameriera insieme alla madre al ristorante. Vorrebbe tornare a vivere in Marocco dove la madre ed il padre stanno pensando di aiutarla ad aprire uno studio di architettura.

~

Rachida

Nata nel 1957 a Salé, Rachida frequenta la scuola solo per qualche anno, ma il terzo marito della madre le impartisce alcune lezioni a casa. Si sposa all'età di 27 anni con un ragazzo che le viene presentato da un'amica. Vivono in un appartamento a fianco della casa dei suoi genitori per un certo periodo finché il marito decide di emigrare in Italia. Nel 1990 Rachida lo raggiunge in Sicilia, insieme alla figlia maggiore: qui entrambe trovano lavoro, in nero, in un ristorante ma, anche su sollecitazione di Rachida, i due decidono di lasciarlo e dopo poco tempo il marito si sposta al nord in cerca di un lavoro regolare. Nel frattempo nasce la seconda figlia, Rima, nel 1992 e qualche tempo dopo, trovata una sistemazione abitativa adeguata, tutte raggiungono il padre al nord. Rachida, una volta cresciute le figlie, inizia a lavorare come operatrice socio-sanitaria. È nonna di due nipoti che la prima figlia ha avuto con il marito, un ragazzo di origine marocchina.

Rima

Nata nel 1992 in provincia di Catania e cresciuta in provincia di Pordenone, Rima partecipa fin da giovane a diverse realtà associative del territorio in cui abita, fino a diventare responsabile della sezione giovanile di un partito locale. Sia a scuola che all'interno dello stesso partito vive diversi episodi di razzismo, soprattutto in relazione alla sua confessione religiosa. Concluse le scuole superiori, dopo aver trascorso qualche mese in Marocco, si iscrive all'università a Udine. Trascorre la maggior parte della settimana nella residenza per studenti dove ha una stanza singola. Rima è molto religiosa ed è un'attenta studiosa della religione musulmana e partecipa anche ad alcune attività organizzate dall'associazione dei Giovani Musulmani d'Italia.

~

Aisha

Nata nel 1971 nella provincia di Taroudant, Aisha cresce con gli zii paterni insieme alla sorella maggiore mentre i genitori e gli altri fratelli e sorelle - 6 - si trovano a Casablanca dove il padre lavora come fattorino. All'epoca non é stata ancora aperta una scuola al villaggio, di conseguenza trascorre la maggior parte del tempo tra la casa ed i lavori nei campi. All'età di 14 anni viene spinta a sposarsi dal padre con il cugino, figlio degli zii paterni dove vive. Il marito all'epoca lavora in una città al confine con l'Algeria. Rimane incinta subito dopo ma ha un aborto spontaneo. Nel 1989 nasce la prima figlia a cui seguono 3 figlie ed 1 figlio. Nel frattempo il marito é emigrato in Italia, in provincia di Padova dove ricongiunge la famiglia solo dopo 4 anni, nel 1999. Finalmente, dopo circa 12 anni, vivono sotto lo stesso tetto. Aisha lavora saltuariamente in maniera irregolare, mentre il marito ha un lavoro fisso come operaio. Incontro Aisha piú volte, in Italia e durante il mio periodo di permanenza in Marocco, anche se le difficoltà linguistiche di entrambe rendono spesso la conversazione difficile.

Ghizlane

Nata nel 1989 nella provincia di Taroudant a casa dei nonni paterni, Ghizlane cresce insieme alla madre, alle sorelle ed al fratello lontana dal padre che già dall'età di 13 anni lascia il villaggio d'origine per spostarsi in diverse città del paese per lavorare, soprattutto come cameriere. Trascorre la sua infanzia tra la casa, il lavoro nei campi insieme alla madre ed al nonno, la scuola e la moschea. All'età di 10 anni raggiunge il padre in Italia insieme al resto della famiglia: é la prima volta che tutti abitano sotto lo stesso tetto. Inizia a frequentare la scuola ma si ferma in terza superiore, preferendo cercare qualche lavoro fuori casa, oltre ad aiutare la madre in casa. Nell'estate del 2012 si sposa con un ragazzo che vive in Marocco, nel suo villaggio d'origine. Dopo un periodo trascorso al paese a casa dei suoceri del marito, rientra in Italia e lavora come operaia ma data la scarsa retribuzione ed il carattere precario decide di fare rientro in Marocco, in attesa di ottenere la cittadinanza italiana.

Kenza

Seconda figlia di Aisha, nasce nel 1991 nella provincia di Taroudant dove cresce nella casa dei nonni paterni. Frequenta la scuola e trascorre il resto del tempo tra la casa, dove dà una mano nei lavori domestici piú leggeri, ed il gioco in strada. Ricorda di aver vissuto insieme al padre, la madre e la sorella minore in una delle città in cui il padre era emigrato, anche se la convivenza con il padre in quegli anni prima della partenza in Italia si riduce quasi esclusivamente a qualche breve periodo durante le vacanze. Il padre usava mandare delle cassette registrate dall'Italia in Marocco, dato che all'epoca la rete telefonica era praticamente inesistente al villaggio. Conosco Kenza al matrimonio di sua sorella Ghizlane, che diventa anche l'occasione per festeggiare il suo fidanzamento ufficiale con un ragazzo che sposa poi

l'anno successivo a Marrakesh, città d'origine del giovane sposo. Si sono conosciuti a Padova quando lei aveva 16 anni. Kenza subito dopo il matrimonio si trasferisce a vivere a Ferrara dove il marito ha una piccola impresa: insieme hanno affittato un appartamento. Continua a fare la pendolare per non perdere il lavoro di operaia che svolge da qualche anno.

Kawtar

Kawtar é la penultima figlia di Aisha, l'ultima nata in casa, nel 1993. L'ho incontrata per la prima volta in Marocco al matrimonio della sorella Ghizlane. Ha 6 anni quando arriva in Italia e fin da subito inizia a frequentare la scuola. Ha ottenuto il diploma e dopo aver fatto un corso per operatrice socio-sanitaria ha fatto qualche mese di tirocinio in ospedale. Quando a casa racconta che vuole andare all'università, vivere da sola e viaggiare prima di sposarsi tutte e tutti la prendono sempre in giro. Gli altri credono che scherzi, ma Kawtar fa sul serio. Ora é riuscita a partire all'estero, in Germania, dove ha raggiunto un fratello della mamma e la sua famiglia. Stará lí per qualche mese e intanto frequenta un corso di lingua.

~

Yasmine

Yasmine é nata nel 1966 nella provincia di El-Jadida. Ha 4 anni quando il padre lascia la madre da sola con 8 figli. Cosí Yasmine viene mandata a vivere a casa di una delle zie paterne. Frequenta la scuola solo per poco e non ha il tempo di imparare a leggere e scrivere. Trascorre cosí la sua infanzia ed adolescenza occupandosi della casa della zia. Ma viene spesso maltrattata e dopo qualche anno, Yasmine decide di andare a vivere con uno dei fratelli. É proprio in quel periodo che inizia a pensare al matrimonio come ad una via di fuga. Sposa suo cugino e dopo aver dato alla luce il primo figlio a casa della suocera si trasferisce a vivere in una casa indipendente. A causa di alcune complicazioni durante il secondo parto per dare alla luce Habiba, rimane in coma per un mese. Nel frattempo la situazione economica familiare peggiora ed il marito, che fa il pescatore, decide di raggiungere la sorella in Italia. Trova lavoro come magazziniere e dopo circa 4 anni riesce a ricongiungere Yasmine, il figlio maggiore e quello piú piccolo. Habiba ed il terzo figlio restano in Marocco insieme ai nonni paterni e verranno ricongiunti solo dopo un anno, fino a quando il padre riesce a comprare una casa che risponda ai requisiti abitativi previsti dalla legge sul ricongiungimento familiare. Yasmine lavora come operaia in una mensa. Il figlio maggiore si é sposato con una cugina ed hanno avuto un figlio, il secondo figlio é ammalato e attualmente non lavora, quello piú piccolo va ancora a scuola.

Habiba

Habiba nasce nel 1990 nella provincia di El-Jadida. Quando la madre raggiunge il padre in Italia insieme al figlio più piccolo e a quello maggiore, Habiba resta in Marocco a casa dei nonni paterni insieme ad uno dei fratelli minori e nel frattempo frequenta la scuola. Nel 2007 arriva in Italia, inizia a frequentare una scuola professionale e subito dopo trova lavoro nel settore delle pulizie. Nel 2011 si sposa con un ragazzo conosciuto in Marocco e incontrato di nuovo in Italia, dove lui è arrivato da poco, clandestino. Il padre e la madre di lei sono inizialmente contrari a questo matrimonio ma alla fine acconsentono. I due giovani sposi vanno a vivere a casa dei genitori di Habiba che subito dopo rimane incinta. Il giorno stesso del parto il marito se ne va di casa. Rivedo Habiba qualche mese dopo il parto: continua a lavorare, anche se saltuariamente, ed ha avviato le procedure per il divorzio in Marocco. I genitori sono preoccupati per il futuro della figlia e della nipote ma le aiutano.

~

Khaoula

Khaoula nasce nel 1988 a Oujda. È la prima di tre fratelli. La madre ed il padre si sono conosciuti a Tangeri, dove il padre si era trasferito per lavorare alle poste, ma sono entrambi originari della provincia di Oujda, al confine con l'Algeria. Khaoula arriva in Italia nel 1998 insieme alla madre al seguito del padre che già da tempo è emigrato in Europa, prima nei Paesi Bassi e poi al nord Italia, a Modena e successivamente a Portogruaro, dove risiedono. Dopo aver ottenuto il diploma di maturità, rientra in Marocco per qualche mese insieme alla madre per poi ritornare in Italia e lavorare come commessa. La incontro per la prima volta il giorno della festa del suo matrimonio, celebrata in provincia di Treviso. Si è sposata nel 2012 con un ragazzo originario della provincia di Marrakesh e cresciuto in provincia di Treviso. Ora vive a casa dei suoceri, anche se presto vorrebbe trasferirsi in una casa indipendente con suo marito. Lavora come commessa e nel tempo libero dà una mano al marito che da poco ha fondato un'associazione marocchina insieme ad altri connazionali.

Soukayna

Nata nel 1988 a Casablanca, arriva in Italia a seguito della madre che ricongiunge lei, il fratello maggiore ed il padre. Il padre della madre era stato adottato da una famiglia di italiani che viveva a Casablanca: Soukayna lo ricorda come un uomo molto aperto e disponibile con la figlia. Si trasferiscono fin da subito in un paese in provincia di Castelfranco Veneto, dove la madre trova lavoro in un ristorante ed il padre come operaio in un'azienda locale. Frequenta la scuola fino ad ottenere una laurea in Italia ed un master in Francia. Trascorre la sua infanzia ed adolescenza tra la casa e le amiche e amici del paese in cui abita,

quasi esclusivamente italiani. Fa amicizia con alcune ragazze di origine marocchina solo quando si iscrive all'università a Venezia. Soukayna si è sposata nel 2012 con un ragazzo italiano che conosce da molti anni con cui è andata a vivere in una casa vicino ai genitori. Lavora presso un'importante organizzazione commerciale e viaggia spesso all'estero per lavoro. Anche il fratello si è sposato con una ragazza conosciuta in Marocco durante le vacanze ed insieme hanno avuto una bambina. Soukayna si definisce credente ma non praticante, diversamente dai genitori che sono molto religiosi.

Aziza

Nata nel 1993 a El-Kalah. Ultima di 8 figli, nata "per caso" a distanza di 12 anni dall'ultimo figlio dopo che la madre si era fatta chiudere le tube. La madre l'affida subito dopo la nascita ad una delle figlie, sposata e senza figli. Nassima scopre solo all'età di 4 anni che la donna con cui sta vivendo è sua sorella. Arriva in Italia all'età di 11 anni dove raggiunge i due fratelli maggiori, emigrati già negli anni '90 in provincia di Rovigo, e due sorelle. Uno dei fratelli ne assume fin da subito la tutela giuridica. Aziza frequenta la scuola fino ad ottenere il diploma di scuola media superiore e ogni tanto svolge alcune attività di volontariato nella parrocchia del paese dove vive in provincia di Rovigo. Subito dopo la maturità fa rientro in Marocco per un anno, mentre lavora per il padre, proprietario terriero, e frequenta dei corsi di specializzazione. Ora, rientrata in Italia, sta cercando lavoro e nel frattempo aiuta la cognata ad occuparsi dei bambini.

Allegato 2: Figlie

	Nome ¹	Anno di nascita	Luogo di nascita	Sorelle/Fratelli	Anno di arrivo in Italia	Area di residenza	Titolo di studio	Professione	Stato coniugale
12	Ghizlane	1989	Provincia di Taroudant	2 sorelle; 1 fratello	1999	Padova	Diploma di scuola media inferiore	Operaia	Sposata in Marocco con un ragazzo di nazionalità marocchina che vive in Marocco
2	Kenza	1991	Provincia di Taroudant	2 sorelle; 1 fratello	1999	Padova	Diploma di scuola media superiore	Operaia	Sposata in Marocco con un ragazzo di nazionalità marocchina che vive in Italia
3	Kawtar	1993	Provincia di Taroudant	2 sorelle; 1 fratello	1999	Padova	Diploma di scuola media superiore	Studentessa	Nubile
4	Dounia	1991	Padova	2 fratelli	-	Padova	Diploma di scuola media superiore	Studentessa universitaria	Nubile
5	Mariam	1988	Casablanca	1 fratello	2008	Provincia di Rovigo	Laurea II livello	In cerca di lavoro	Nubile
6	Habiba	1990	Provincia di El-Jadida	2 fratelli	2007	Provincia di Padova	Diploma di scuola media inferiore; ha frequentato una scuola per costumista.	Addetta alle pulizie	Divorziata in Marocco da un ragazzo di nazionalità marocchina che vive in Italia
7	Oumayma	1993	Vicenza	1 sorella; 1 fratello	-	Padova	Iscritta all'università	Studentessa universitaria	Fidanzata con un ragazzo di nazionalità italiana
8	Soumaya	1988	Skirat	2 fratelli	1996	Padova	Laurea I livello	Studentessa	Nubile

¹ I nomi sono fittizi

² I numeri indicano il legame di parentela con le madri, cui corrisponde lo stesso numero. Si veda allegato n.3

9	Zainab	1986	Casablanca	1 fratellastro in Marocco, nato dal secondo matrimonio del padre	1994	Provincia di Treviso	Laurea II livello	Educatrice	Nubile
10	Sarah	1995	Agadir	1 sorella	2000	Udine	Diploma di scuola media superiore (da completare)	Studentessa	Nubile
11	Hajar	1993	Provincia di Khouribga	2 sorelle; 2 fratelli	2003	Udine	Diploma di scuola media superiore	In cerca di lavoro	Nubile (si sposa nel 2014 in Marocco con un ragazzo di nazionalità marocchina che vive in Marocco)
12	Sabah	1991	Udine	1 fratello	-	Udine	Diploma di scuola media superiore	Cameriera	Sposata due volte in Marocco; in entrambi i casi il marito era di nazionalità marocchina e risiedeva in Marocco; divorziata dal primo marito
13	Rima	1992	Provincia di Catania	1 sorella	-	Provincia di Pordenone	Diploma di scuola media superiore	Studentessa universitaria	Nubile
14	Laila	1993	Beni Mellal	2 sorelle	1999	Padova	Diploma di scuola media superiore (da completare)	Studentessa	Nubile
15	Khaoula	1988	Oujda	2 fratelli	1998	Provincia di Treviso	Diploma di scuola media superiore	Commessa	Sposata in Italia al consolato con un ragazzo di nazionalità marocchina che risiede in Italia
16	Soukayna	1985	Casablanca	1 fratello	1989	Provincia di Castelfranco Veneto	Laurea II livello; Master in Francia	Responsabile commerciale	Sposata in Italia in comune con un ragazzo di nazionalità italiana
17	Aziza	1993	El-Kalah	5 fratelli; 3 sorelle; 2 sorellastre dal primo matrimonio del padre	2004	Provincia di Rovigo	Diploma di scuola media superiore	In cerca di lavoro	Nubile

Allegato 3: Madri

	Nome ³	Anno nascita	Luogo di nascita	Sorelle/ Fratelli	Professione padre	Professione madre	Anno di arrivo in Italia	Area di resid. in Italia	Titolo di studio	Professione	Stato coniugale	Anno di matr.	Figlie/i
1, 2, 3 ⁴	Aisha	1971	Provincia di Taroudant	6: 1 s. in Francia; 1 s. in Italia; 1 s. in Marocco; 1 f. in Italia; 1 f. in Germania 1 f. in Marocco	Contadino	Contadina	1999	Padova	Nessuno	Contadina in Marocco; addetta alle pulizie in Italia	Sposata	1986	3 figlie; 1 figlio
4	Noura	1965	Rabat	8: 3 s. in Marocco 3 f. in Marocco; 2 f. in Italia	Poliziotto; proprietario terriero	Casalinga (sposata 2 volte)	1990	Padova	Diploma di scuola media superiore	Operaia in Marocco; Mediatrice; Oss in Italia.	Sposata	1987	2 figli; 1 figlia
5	Chaymae	1964	Casablanca	7: 2 s.; 5 f	Bracciante	Casalinga	1990	Provincia di Rovigo	Diploma di scuola superiore	Operaia, assistenza anziani in Italia.	Sposata	1984	1 figlia; 1 figlio
6	Yasmine	1966	Provincia di El-Jadida	8: 7 s.; 1 f.	Commerciante	Casalinga	2006	Provincia di Padova	Prima elementare	Operaia in Italia	Sposata	1986	3 figli; 1 figlia

³ I nomi sono fittizi

⁴ I numeri indicano il legame di parentela con le figlie, cui corrisponde lo stesso numero, si veda l'allegato n.2

7	Lubna	1963	Provincia di Marrakesh	3 f. in Marocco; 1 f. in Francia	Operaio in Francia; Piccolo imprenditore in Marocco	Casalinga	1993	Padova	Laurea	Mediatrice; Addetta alle pulizie in Italia	Sposata	1992	2 figlie; 1 figlio
8	Ikram	1965	Skirat	8+1 s. e 1 f. nati dal secondo matrimonio o del padre	Commerciante	Casalinga	1996	Padova	Diploma di scuola superiore	Casalinga in Marocco; addetta alle pulizie in Italia.	Sposata	1983	1 figlia; 2 figli
9	Karima	1959	Casablanca	7: 2 s. in Marocco; 4 f. in Belgio; 1 f. in Marocco	Finanziere	Casalinga	1988	Provincia di Treviso	Diploma di scuola media	Segretaria in Marocco; operaia, addetta alle pulizie in Italia	Divorziata in Marocco	1983	1 figlia
10	Nadia	1968	Marrakesh	8: 2 s. in Marocco; 1 s. in Francia; 1 s. negli Stati Uniti; 1 s. in Italia; 1 f. in Francia; 1 f. in Marocco	Gestisce un negozio di alimentari; Imam; proprietario terriero	Casalinga	2001	Udine	Diploma di scuola superiore	Stage come segretaria in Marocco; Impiegata nel settore della ristorazione in Italia	Sposata	1992	2 figlie

11	Hind	1974	Provincia di Khouribga	7: 5 s; 2 f	Parrucchiere	Casalinga	2003	Udine	Scuola media superiore (non conclusa)	Commessa nella farmacia del marito; addetta alle pulizie in Italia.	Sposata	1992	3 figlie; 2 figli gemelli
12	Khadija	1973	Fez	8: 4 s. in Marocco; 2 f. in Italia (1 è morto); 1 f. in Svizzera; 1 f. in Marocco	Venditore ambulante in Italia	Casalinga	1991	Provincia di Udine	Diploma di scuola media inferiore	Addetta alle pulizie in Italia	Divorziata	1990	1 figlia; 1 figlio
13	Rachida	1957	Salè	1+4: 1 s.; 1 s. e 3 f. nati dal secondo matrimonio o della madre	Patrigno: insegnante	Addetta alle pulizie; Casalinga	1990	Provincia di Pordenone	Diploma di scuola media inferiore in Italia	Oss in Italia	Sposata	1983	2 figlie
14	Amina	1968	Casablanca	2 s.ed 1 f. nati dal secondo matrimonio o della madre	Ingegnere	Segretaria	1999	Padova	Laurea in Tunisia	Oss in Italia; casalinga	Sposata	1993	3 figlie

Riferimenti bibliografici

- Abu-Lughod, L. (2005): "Is there a Muslim Sexuality? Changing Constructions of Sexuality in Egyptian Bedouin Weddings", in Brettell, C., Sargent, C. F. (eds), *Gender in Cross-Cultural Perspective*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, pp. 247-56.
- (1991): "Writing Against Culture", in Fox, R. G., *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, The School of American Research, pp. 137-154.
- (1990): "The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women", *American Ethnologist*, vol. 17, n. 1, pp. 41-55.
- (1986): *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley, University of California. [Trad. It. *Sentimenti velati. Onore e poesia in una società beduina*, Torino, Le Nuove Muse 2007].
- (1985a): "Honor and the Sentiments of Loss in a Bedouin Society", *American Ethnologist*, vol. 12, n. 2, pp. 245-261.
- (1985b): "A Community of Secrets: The Separate World of Bedouin Women", *Signs*, vol. 10, n. 4, pp. 637-657.
- Abu-Odeh, L. (1993): "Post-colonial Feminism and the Veil: Thinking the difference", *Feminist Review*, n. 43, pp. 26-37.
- Ambrosini, M. (2004): "Il futuro in mezzo a noi. Le seconde generazioni scaturite dall'immigrazione nella società italiana dei prossimi anni. Sintesi", in Ambrosini, M., Molina, S. (a cura di), *Seconde generazioni. Un'introduzione al futuro dell'immigrazione in Italia*, Torino, Fondazione Agnelli.
- Andall, J. (2003): "Italiani o stranieri? La seconda generazione in Italia", in Sciortino, G., Colombo, A. (a cura di), *Stranieri in Italia. Un'immigrazione normale*, Bologna, Il Mulino, pp. 281-307.
- Andersen, M. (1993): "Studying across Difference: Race, Class, and Gender in Qualitative Research", in Stanfield, J. H., Dennis, R. M. (eds), *Race and Ethnicity in Research Methods*, London, Sage.
- Anthias, F., Kontos, M., Morokvasic, M. (2013a): *Paradoxes of integration: female migrants in Europe*, London, Springer.
- (2013b): "Moving beyond the Janus face of integration and diversity discourses: towards an intersectional framing", *The Sociological Review*, vol. 61, pp. 323-343.
- (2012a): "Hierarchies of social location, class and intersectionality: Towards a translocational frame", *International Sociology*, pp. 1-18.
- (2012b): "Transnational mobilities, Migration research and Intersectionality", *Nordic Journal of Migration Research*, vol. 2, n. 2, pp. 102-110.
- (2008): "Thinking through the lens of translocational positionality. An intersectionality frame for understanding identity and belonging", *Translocations, Migration and Change*, 4 (1), pp. 5-20.
- (2009a): "Translocational Belonging, Identity and Generation: Questions and Problems in Migration and Ethnic Studies", *Finnish Journal of Ethnicity and Migration*, vol. 4, n. 1, pp. 6-15.
- (2009b): "Methodological Nationalism versus Methodological Transnationalism: Moving Beyond the Binary", *Opening Discussion Paper to workshop on Transnationalism and the challenges of Methodological Nationalism*, Amsterdam, IMISCOE Conference.
- (2009c): "Questioning identity: paradigms for understanding the second generation and translocational belonging", *The Migration Initiative - Seminar*, University of Copenhagen.

- (2002): "Where do I belong? Narrating Identity and translocational positionality", *Ethnicities* 2(4), pp. 491-515.

- , Yuval-Davis, N. (1983): "Contextualizing Feminism: Ethnic, Gender and Class Divisions", *Feminist Review*, n. 15, pp. 62-75.

Apitzsch, U. (2013): "Gender, Transnational migrations and biographical narratives", *Presentazione alla conferenza internazionale Migrants within the city. Gender, social spaces, narratives, 11-12 novembre 2013*, FISSPA, Università degli Studi di Padova.

- , Siouti, I. (2007): *Biographical Analysis as an Interdisciplinary Research Perspective in the Field of Migration Studies*, Frankfurt am Main, Johann Wolfgang Goethe Universität.

Association Démocratique des Femmes du Maroc (2008): *Mise en oeuvre de la Convention pour l'Élimination de la Discrimination à l'égard des Femmes (CEDEF). Rapport parallèle des ONG marocaines aux 3ème et 4ème rapports périodiques combinés du Gouvernement marocain*, Rabat, Ed. Association Démocratique des Femmes du Maroc.

Attias-Donfut, C., Waite, L. (2012): "From generation to generation: Changing Family relations, citizenship and belonging", in Attias-Donfut, C., Cook, J., Hoffman, J., Waite, L. (eds), *Citizenship, belonging and intergenerational relations in African migration*, New York, PalgraveMacmillan, pp. 40-62.

Becker, H. S. (1986): "Biographie et mosaïque scientifique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 62-63, pp. 105-110.

Balbo, L. (2006): *In che razza di società vivremo? L'Europa, i razzismi, il futuro*, Milano, Bruno Mondadori.

- (1991): *Tempi di vita. Studi e proposte per cambiarli*, Milano, Feltrinelli.

- (1978): "La doppia presenza", *Inchiesta*, vol. 32, pp. 235-240.

Baldassar, L. (1999): "Marias and marriage: ethnicity, gender and sexuality among Italo-Australian youth in Perth", *Journal of Sociology*, vol. 35, n. 1, pp. 1-22.

Balsamo, F. (2006): "Madri migranti, diversamente sole", in Bimbi, F., Trifiletti, R. (a cura di): *Madri sole e nuove famiglie. Declinazioni inattese della genitorialità*, Roma, Edizioni Lavoro, pp. 195-234.

- (2003): *Famiglie di migranti. Trasformazione dei ruoli e mediazione culturale*, Carocci, Roma.

- (1997): "Famiglie e legami tra donne e uomini" in Balsamo, F. (a cura di), *Da una sponda all'altra del Mediterraneo. Donne immigrate e maternità*, Torino, L'Harmattan Italia, pp. 47-72.

Barazzetti, D. (2002): "A confronto con il «genere»", in Leccardi, C. (a cura di), *Tra i generi. Rileggendo le differenze di genere di generazione di orientamento sessuale*, Milano, Guerini Studio, pp. 17-28.

Barbagli, M., Schmoll, C. (2011): "Introduzione" in Barbagli, M., Schmoll, C. (a cura di), *Stranieri in Italia. La generazione dopo*, Bologna, Ricerche e studi dell'Istituto Carlo Cattaneo.

Basit, T.N. (1997): *Eastern Values; Western Milieu. Identities and Aspirations of Adolescent British Muslim Girls*, Aldershot, Ashgate.

Bauer, J. L. (1985): "Sexuality and the moral 'construction' of women in an Islamic society", *Anthropological Quarterly*, vol. 58, n. 3, pp. 120-129.

Bausani, A. (1990): *L'Islam. Una religione, un'etica, una prassi politica*, Milano, Garzanti.

Beaumont, V., Cauvin Verner, C., Pouillon, F. (2010): "Sexualités au Maghreb", *L'Année du Maghreb*, VI, pp. 5-17.

Beck-Gernsheim, E. (2007): "Transnational lives, transnational marriages: a review of the evidence from migrant communities in Europe", *Global Networks*, 7 (3), pp. 271-288.

- Belghiti, M. (1970): "Les relations féminines et le status de la femme dans la famille rurale", *Bulletin économique et social du Maroc*, Rabat.
- Belhadj, M. (2003): "Choix du conjoint et stratégies matrimoniales de jeunes femmes françaises d'origine algérienne", *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 19, n. 1, pp. 2-22.
- Bennani-Chraïbi, M. (1994): "L'identité sexuelle des mutants", in Bennani-Chraïbi, M., *Soumis et Rebelles. Les Jeunes au Maroc*, Paris, Editions Le Fennec.
- Bertaux, D., Delcroix, C. (2009): "Transmissions familiales en migration", *Migrations Société*, vol. 21, n. 123-124.
- (1998): *Racconti di vita. La prospettiva etnosociologica*, Milano, Franco Angeli.
- Besozzi, E. (2009): "Una generazione strategica", in Besozzi, E., Colombo, M., Santagati, M. (a cura di), *Giovani stranieri, nuovi cittadini. Le strategie di una generazione ponte*, Milano, Franco Angeli, pp. 13-56.
- Bichi, R. (2000): *La società raccontata. Metodi biografici e vite complesse*, Milano, Franco Angeli.
- Bimbi, F. (2002): "Lavoro domestico. Dal dono obbligato all'etica della cura", D'Amico, R., Bimbi, F. (a cura di), *Sguardi differenti. Prospettive psicologiche e sociologiche della soggettività femminile*, Franco Angeli, Milano.
- (2000): "Un soggetto tacitato in un regime di *welfare* familistico", in Bimbi, F. (a cura di), *Le madri sole. Metafore della famiglia ed esclusione sociale*, Roma, Carocci, pp. 101-132.
- (1993): "Three Generations of Women: Transformations of Female Identity Models in Italy", in Cicioni, M., Prunster, N. (eds): *Visions and Revisions: Women in Italian Culture*, Providence, BERG, pp. 149-165.
- (1993): *Il genere e l'età. Percorsi di formazione dell'identità verso la vita adulta*, Milano, Franco Angeli.
- (1991): "Doppia presenza", in Balbo, L., *Tempi di vita. Studi e proposte per cambiarli*, Milano, Feltrinelli, pp. 56-61.
- Boccagni, P. (2011): "Una finestra aperta sulla migrazione? L'uso e le potenzialità dei racconti di vita in una ricerca tra i migranti ecuadoriani", *Studi Culturali*, v. 8, n. 1, pp. 45-66.
- (2010): "Exploring migrants' affective ties at a distance: is 'multi-sited' ethnography enough?", *Working Papers*, Centre on Migration, Citizenship and Development, n. 72, pp. 1-17.
- Bonizzoni, P. (2012): "Maternità in transito: negoziare le geografie familiari in uno scenario transnazionale", *Rassegna Italiana di Sociologia*, n. 4.
- , Cibeà, A. (2009): *Family Migration Policies in Italy*, International Centre for Migration Policy Development.
- Boubekeur, A. (2004): "Nouvelles stratégies matrimoniales d'étudiantes voilées en France", in Taboada Leonetti, I. (sous la direction de), *Les femmes et l'Islam. Entre modernité et intégrisme*, Paris, L'Harmattan.
- (2004): *Le voile de la mariée. Jeunes musulmanes, voile et projet matrimonial en France*, L'Harmattan, Paris.
- Bouhdiba, A. (2005): *La sessualità nell'Islam*, Torino, Bruno Mondadori Editore.
- Bourdieu, P. (1998): *La domination masculine*, Paris, Édition du Seuil. [Trad. it. *Il dominio maschile*, Milano, Feltrinelli, 1998].
- (sous la direction de) (1993): *La misère du monde*, Paris, Édition du Seuil.
- , Wacquant, L. J. D. (1992): *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Torino, Bollati Boringhieri.
- (1986): "L'illusion biographique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 62-63, pp. 69-72.

- (1980): "Celibato e condizione contadina", in Buonanno, M., *Le funzioni sociali del matrimonio. Modelli e regole della scelta del coniuge dal XIV al XX secolo*, Roma, Edizioni di Comunità, pp. 169-211.
- (1979): "The sense of honour", *Algeria 1960*, London, Cambridge University Press.
- (1972a): *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Editions du Seuil [Trad. It. *Per una teoria della pratica*, con Tre studi di etnologia cabila, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2003].
- (1972b): "Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n. 4-5, pp. 1105-1127.
- Bourquie, R. (2005): *Société, Famille, Femmes et Jeunesse. Rapport thématique, 50 ans de Développement Humain et Perspectives 2025*.
- Boyd, M. (1989): "Family and Personal Networks in International Migration: Recent Developments and New Agendas", *International Migration Review*, vol. 23, n. 3, pp. 638-670.
- Brah, A., Phoenix, A. (2004): "Ain't I A Woman? Revisiting Intersectionality", *Journal of International Women's Studies*, vol. 5, n. 3, pp. 75-86.
- Bredal, A. (2005): "Arranged Marriages as a Multicultural Battlefield", in Lithman, Andersson (eds), *Youth, Otherness, and the Plural City-Modes of Belonging and Social Life*, Daidalos.
- Bryceson, D., Vuorela, U. (eds) (2002): *The Transnational Family. New Europeans Frontiers and Global Networks*, Oxford, Berg.
- Brouwer, L. (1992): "Binding Religion. Moroccan and Turkish Runaway Girls", in Shadid, W.A.R., van Koningsveld, P. S. (eds), *Islam in Dutch Society: Current Developments and Future Prospects*, Kok Pharos Publishing House, pp. 75-89.
- Buitelaar, M. (2006): "'I Am the Ultimate Challenge': Accounts of Intersectionality in the Life-Story of a Well-Known Daughter of Moroccan Migrant Workers in the Netherlands", *European Journal of Women's Studies*, pp. 259-276.
- (2002): "Negotiating the rules of chaste behaviour: re-interpretations of the symbolic complex of virginity by young women of Moroccan descent in The Netherlands", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 25, n. 3, pp. 462-489.
- Butler, J. (1997): "Inversioni sessuali", in Vaccaro, S., Coglitore, M. (a cura di), *Michel Foucault e il divenire donna*, Milano, Mimesis, pp. 133-149.
- Camilleri, C. (1992): "Evolution des structures familiales chez les Maghrébins et les Portugais de France", *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 8, n. 2, pp. 133-146.
- Capello, C. (2008): *Le prigionieri invisibili. Etnografia multisituata della migrazione marocchina*, Milano, Franco Angeli.
- Caponio, T., Schmoll, C. (2011): "Lo studio delle seconde generazioni in Francia e in Italia. Tra transnazionalismo e nazionalismo metodologico", in Barbagli, M., Schmoll, C. (a cura di), *Stranieri in Italia. La generazione dopo*, Bologna, Ricerche e studi dell'Istituto Carlo Cattaneo.
- Cardano, M. (2011): *La ricerca qualitativa*, Bologna, Il Mulino.
- (2003): *Tecniche di ricerca qualitativa. Percorsi di ricerca nelle scienze sociali*, Roma, Carocci.
- Carey, M. (2010): "Entre rencontres et rendez-vous: stratégies marocaines de sexualité hors mariage", *Dossier: Sexe et sexualités au Maghreb. Essais d'ethnographies contemporaines, L'Année du Maghreb*, VI, pp. 171-187.
- CEDAW (2006): *Consideration of reports submitted by States Parties under article 18 of the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women*, United Nations.

- Chamberlain, M. (1998): "Family and identity: Barbadian migrants to Britain", in Chamberlain, M. (ed), *Caribbean Migration. Globalised identities*, London and New York, Routledge, pp. 148-161.
- Choo, H. Y., Ferree, M. M. (2009): *Practicing Intersectionality in Sociological Research: A critical analysis of inclusions, interactions and institutions in the study of inequalities*, Madison, University of Wisconsin.
- Collectif 95 Maghreb-Egalité (2003): *Guide to Equality in the Family in the Maghreb*, Editions Collectif 95.
- Collet B., Philippe C. (2008), "Emergence de la question du "mariage forcé" dans l'espace public en France", *REVUE Asylon(s)*, n. 5.
- Collins, P. H. (1998): «It's All in the Family: Intersections of Gender, Race, and Nation», *Hypatia*, vol. 13, n. 3, pp. 62-82.
- Colombo, E. (2007): "Molto piú che stranieri, molto piú che italiani. Modi diversi di guardare ai destini dei figli di immigrati in un contesto di crescente globalizzazione", *Mondi Migranti*, n. 1, Milano, Franco Angeli, pp. 63-85.
- Cook, D. (1997): "Foucault e il corpo", in Vaccaro, S., Coglitore, M. (a cura di), *Michel Foucault e il divenire donna*, Milano, Mimesis, pp. 79-88.
- Crenshaw, K. (1991): "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color", *Stanford Law Review*, vol. 43, pp. 1241-1299.
- Dal Lago, A., De Biasi, R. (2002): "Introduzione", in Dal Lago, A., De Biasi, R. (a cura di), *Un certo sguardo. Introduzione all'etnografia sociale*, Milano, Laterza.
- Danna, D. (2009): "Per forza, non per amore. Rapporto di ricerca sui matrimoni forzati in Emilia-Romagna", <http://www.danieladanna.it/wordpress/?tag=matrimoni-forzati>.
- Daolio, I. (1995): "Dentro l'hijab. Il velo al di là degli stereotipi", in Landuzzi, C., Tarozzi, A., Treossi, A. (a cura di), *Tra luoghi e generazioni. Migrazioni africane in Italia e in Francia*, Torino, L'Harmattan Italia, pp. 105-122.
- Davì, L. (2010): "Le migrazioni marocchine", in Cesareo, V. (2010), *Migrazioni 2010: uno sguardo d'insieme*, Fondazione Cariplo, Franco Angeli Editore, Milano.
- Davis, D. A., Davis, S. S. (1995): "Modernizing the Sexes: Changing Gender Relations in a Moroccan Town", *Ethos*, vol. 23, n. 1, pp. 69-78.
- (1993): "Sexual Values in a Moroccan Town", in Lonner, W. J., Malpass, R.S. (eds), *Psychology and culture*, Needham Heights, Allyn and Bacon, pp. 225-230.
- De Bernart, M. (1995): *Migrazioni femminili, famiglia e reti sociali tra il Marocco e l'Italia: il caso di Bologna*, Torino, L'Harmattan Italia.
- Decimo, F. (2005): *Quando emigrano le donne. Reti e percorsi femminili della mobilità transnazionale*, Bologna, Il Mulino.
- Delcroix, C. (2009): "Two generations of Muslim women in France: creative parenting, identity and recognition", *Oral History*, n. , pp. 87-94.
- De Petris, S. (2005): "Tra «agency» e differenze. Percorsi del femminismo postcoloniale", *Studi culturali*, anno II, n. 2, pp. 259-290.
- de Valk, H. (2009): "Parental Influence on Union Formation Preferences among Turkish, Moroccan and Dutch Adolescents in The Netherlands", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, vol. 38, n. 4, pp. 487-505.
- Dialmy, A. (2011): *Education sexuelle pour jeunes musulmans*, La Haye, Filad.

- Di Cori, P. (2002): "Joan Scott. Teorie sul potere e pratiche politiche femministe", in Leccardi, C. (a cura di), *Tra i generi. Rileggendo le differenze di genere di generazione di orientamento sessuale*, Milano, Guerini Studio, pp. 29-46.
- Dolci, D. (2008): *Racconti siciliani*, Palermo, Sellerio.
- Drazin, A., Frohlich, D. (2007): "Good Intentions: Remembering through Framing Photographs in English Homes", *Ethnos*, Vol. 72, N. 1, pp. 51-76.
- Dustin M., Phillips A. (2008), "Whose agenda is it? Abuses of women and abuses of "culture" in Britain", *Ethnicities*, vol. 8 (3), pp. 405-424.
- Dwyer, C. (2000): "Negotiating Diasporic Identities: young British South Asian Muslim women", *Women's Studies International Forum*, vol. 23, n. 4, pp. 475-486.
- (1999) "Veiled Meanings: young British Muslim women and the negotiation of differences", *Gender, Place and Culture*, vol. 6, n. 1, pp. 5-26.
- Edwards, R. (1990): "Connecting Method and Epistemology. A White Woman Interviewing Black Women", *Women's Studies International Forum*, vol. 13, n. 5, pp. 477-490.
- El Harras, M. (2006): *Les mutations de la famille au Maroc, 50 ans de développement humain au Maroc*, http://doc.abhatoo.net.ma/doc/article.php3?id_article=2215.
- Elliot, A. (2008): "Legal, Social and Intimate Belonging: Moroccan and Albanian Second Generation Migrants in Italy", unpublished MRes dissertation submitted to the University College London Anthropology Department.
- El Ouafi, N. (2008): *Dal Marocco all'Italia: l'applicazione della Moudawana in Piemonte*, Torino, Quaderni di Paralleli.
- Ennaji, M., Sadiqui, F. (2008): *Migration and Gender in Morocco. The Impact of Migration on the Women Left Behind*, Trenton, The Red Sea Press.
- (2006): "The feminization of public space: women's activism, the family law, and social change in Morocco", *Journal of Middle East Women's Studies*, vol. 2, n. 2, pp. 86-157.
- Erel, U. (2010): "Migrating Cultural Capital: Bourdieu in Migration Studies", *Sociology*, vol. 44, pp. 642-660.
- (2009): *Migrant Women Transforming Citizenship. Life-stories From Britain and Germany*, London, Ashgate.
- (2007): "Constructing Meaningful Lives: Biographical Methods in Research on Migrant Women", *Sociological Research Online*, vol. 12, n. 4.
- (2002): "Reconceptualizing Motherhood: Experiences of Migrant Women from Turkey Living in Germany", in Bryceson, D., Vuorela, U. (eds) (2002): *The Transnational Family. New Europeans Frontiers and Global Networks*, Oxford, Berg, pp. 127-146.
- Etiemble, A. (2001): "Discours féminins sur le mariage: rhétorique et identité 'marocaine' en France", in Bertheleu, H., *Identifications Ethniques. Rapports de pouvoir, compromis, territoire. Actes des Journées Universitaires d'Automne*, Rennes, 20-22 septembre 1999, Paris, L'Harmattan.
- Fadil, N. (2011): "Not-/Unveiling as an Ethical Practice", *Feminist Review*, n. 98, pp. 83-109.
- Falzon, M. A. (2009): "Introduction", in Falzon, M. A. (ed.), *Multi-sided ethnography: Theory, praxis and locality in contemporary research*, Farnham, Ashgate.
- Ferrarotti, F. (1981): *Storia e storie di vita*, Bari, Laterza.
- Fincati, V. (a cura di) (2007): *Gli immigrati marocchini in Italia e Veneto*, Veneto Lavoro, Osservatorio e Ricerca.
- Fitzgerald, D. (2006): "Towards a Theoretical Ethnography of Migration", *Qualitative Sociology*, vol. 29, n. 1.

- Flanquart, H. (1999): "Un desert matrimonial. Le célibat des jeunes femmes d'origine maghrébine en France", *Terrain. Revue d'Ethnologie de l'Europe*, Vol. 33, pp. 2-18.
- Foucault, M. (1976): *La volonté de savoir*, Paris, Éditions Gallimard. [Trad. It. *La volontà di sapere. Storia della sessualità*, Milano, Feltrinelli, 2013].
- (1982): "Michel Foucault, an Interview: Sex, Power and the Politics of Identity" [Trad. It. "Sesso, Potere e Politica di Identità" in Vaccaro, S., Coglitore, M. (a cura di), *Michel Foucault e il divenire donna*, Milano, Mimesis, pp. 205-215.
- (1984a): *L'usage des plaisirs*, Paris, Éditions Gallimard. [Trad. It. *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Milano, Feltrinelli, 2011].
- (1984b): *Le souci de soi*, Paris, Éditions Gallimard. [Trad. It. *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Milano, Feltrinelli, 2010].
- Frisina, A. (2007): *Giovani Musulmani d'Italia*, Roma, Carocci.
- Gallo, E. (2010): "The Unwelcome Ethnographer, Or What 'our' People (May) Think of Multi-sited Research", in Coleman S. and P. von Hellerman (eds), *Multi-sited Ethnography. Problems and Possibilities in the Translocation of Research Methods*, London, Routledge, pp. 54-72.
- (2009): "In the Right Place at the Right Time? Some Reflections on Multi-Sited Ethnography in the Age of Migration", in Falzon, M. A. (ed), *Multi-sited Ethnography. Theory, Praxis and Locality in Contemporary Social Research*, Farnham, Ashgate, pp. 87-102.
- (2005): "Unorthodox Sisters: Gender Relations and Generational Change in Malayali Transnational Marriages", *Indian Journal of Gender Studies*, vol. 12(1-2), pp. 217-251.
- Giacalone, F. (2002): *Marocchini tra due culture. Un'indagine etnografica dell'immigrazione*, Milano, Franco Angeli.
- Ginatempo, N. (1994): *Identità e corsi di vita femminili nelle città del Sud*, Milano, Franco Angeli.
- Grillo, R. (2011): "Marriages, arranged and forced: The UK debate", in Kraler, A., Kofman, E., Kohli, M., Scholl, C. (eds), *Gender, Generations and the Family in International Migration*, Amsterdam University Press, pp. 75-95.
- (2008): "The Family in Dispute: Insiders and Outsiders", in Grillo, R. (ed), *The Family in Question. Immigrant and Ethnic Minorities in Multicultural Europe*, Amsterdam University Press.
- Guessous, S. (2001): *Printemps et automne sexuels. Puberté, ménopause, andropause au Maroc*, Casablanca, Editions EDDIF.
- (1991): *Au-delà de toute pudeur. La sexualité féminine au Maroc*, Paris, Karthala.
- Gunaratnam, Y. (2003): *Researching 'Race' and Ethnicity. Methods, Knowledge and Power*, London, Sage.
- Hamel, C. (2006): "La sexualité entre sexisme et racisme: les descendantes de migrantes du Maghreb et la virginité", *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 25, n. 1, pp. 41-58.
- Haraway, D. (1988): "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", *Feminist Studies*, vol. 14, n. 3, pp. 575-599.
- Hari, T. (2012): "Villes minières, un massacre environnemental", *LaKome. Média marocain indépendant*, <http://fr.lakome.com/index.php/societe/133-villes-minieres-un-massacre-environnemental>
- Hellgren Z., Hobson B. (2008), "Intercultural Dialogues in the Good Society: the Case of Honour Killings in Sweden", *Ethnicities*, vol. 8, n. 3, p. 385-404.
- Hendrickx et al. (2002): "Sexual behaviour of second generation Moroccan immigrants balancing between traditional attitudes and safe sex", *Patient Education and Counseling*, n. 47, pp. 89-94.

- Herzfeld, M. (1980): "Honour and Shame: Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems", *Man*, vol. 15, n. 2, pp. 339-351.
- Hooghiemstra, E. (2001): "Migrants, Partner Selection and Integration: Crossing Borders?", *Journal of Comparative Family Studies*, n° 32, pp. 609-626.
- Inowlocki, L. (1993): "Grandmothers, Mothers, and Daughters. Intergenerational Transmission in Displaced Families in Three Jewish Communities", in Bertaux, D., Thompson, P. (eds), *Between Generations. Family Models, Myths, and Memories*, Oxford, Oxford University Press.
- Kandiyoti, D. (1998): "Bargaining with Patriarchy", *Gender and Society*, vol. 2, n. 3, pp. 274-290.
- (1987): "Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish Case", *Feminist Studies*, vol. 13, n. 2.
- (1977): "Sex Roles and Social Change: A Comparative Appraisal of Turkey's Women", *Signs*, vol. 3, n. 1, pp. 57-73.
- Karlsson Minganti, P. (2010): "Matrimoni contestati: Giovani musulmani in contesti transnazionali", *Mondi Migranti*, vol. 11, n. 2.
- Khan, S. (1998): "Muslim Women: Negotiations in the Third Space", *Signs*, vol. 23, n. 2, pp. 463-494.
- Kofman, E. (2011): *Family Reunion Legislation in Europe: Is it discriminatory for Migrant Women?*, Bruxelles, The European Network of Migrant Women.
- , Meetoo, V. (2008): "Family Migration" in IOM, *World Migration Report*, Geneva.
- (2004): "Family-related migration: a critical review of European Studies", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 30, n. 2.
- Kopijn, Y. (1998): "Constructions of ethnicity in the diaspora. The case of three generations of Surinamese-Javanese women in the Netherlands", in Chamberlain, M. (ed), *Caribbean Migration. Globalised identities*, London and New York, Routledge, pp. 109-124.
- Kraler, A., Kofman, E., Kohli, M., Scholl, C. (eds) (2011), *Gender, Generations and the Family in International Migration*, Amsterdam University Press.
- (2010a): *Civic Stratification, Gender and Family Migration. Policies in Europe*, International Centre for Migration Policy Development (ICMPD).
- , Bonizzoni, P. (2010b): "Gender, civic stratification and the right to family life: problematising immigrants' integration in the EU", in *International Review of Sociology*, vol. 20, n. 1, pp. 181-187.
- , Kofman, E. (2009): "Family migration in Europe: policies vs. reality", *Policy Brief*, N. 16, IMISCOE-Amsterdam University Press.
- Laala Hafdane, H. (2003): *Les femmes marocaines. Une société en mouvement*, Paris, L'Harmattan.
- Lacoste-Dujardin, C. (1995): *Les jeunes filles issues de l'immigration maghrébine: une problématique spécifique*, Paris, La documentation française.
- (1996): *Des mères contre les femmes. Maternité et patriarcat au Maghreb*, Paris, La Découverte.
- (1992): *Yasmina et les autres. De Nanterre et d'ailleurs. Filles de parents maghrébins en France*, Paris, Éditions La Découverte.
- Lamlili, N. (2007): "Virginité. Est-ce encore un tabou?", *Tel Quel*, www.telquel-online.com
- Lather, P. (2001): "Working the Ruins of Feminist Ethnography", *Signs*, vol. 27, n. 1, pp. 199-227.

- Lazreg, M. (1988): "Feminism and Difference. The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria", *Feminist Studies*, vol. 14, n. 1, pp. 81-107.
- Leccardi, C. (a cura di) (2002): *Tra i generi. Rileggendo le differenze di genere, di generazione, di orientamento sessuale*, Milano, Guerini Studio.
- Le Espiritu, Y. (2003): "'We Don't Sleep Around Like White Girls Do'. Family, Culture, and Gender In Filipina American Lives", Hondagneu-Sotelo, P. (eds), *Gender and U.S. Immigration. Contemporary Trends*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, pp. 263-284.
- Leone, A. (1987): "Prefazione"; "Della famiglia. Sguardo etnologico sulla parentela e la famiglia", in Leone, A., *Storia universale della famiglia. Volume primo. Antichità, Medioevo, Oriente antico*, Milano, Mondadori.
- Lévi-Strauss, C. (1967): "La famiglia", in Lévi-Strauss, C., *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Torino, Einaudi, pp. 147-177.
- Lewis, G. (1996): "Situating Voices. 'Black Women's Experience' and Social Work", *Feminist Review*, n. 53, pp. 24-56.
- Lievens, J. (1999): "Family-Forming Migration from Turkey and Morocco to Belgium: The Demand for Marriage Partners from the Countries of Origin", *International Migration Review*, vol. 33, n. 3, pp. 717-744.
- Lodewijckx, E., Page, H., Schoenmaeckers, R.C. (1995): "Changes in Family Formation among Turkish and Moroccan Women in Belgium", *Genus*, vol. 51, n. 3/4, pp. 205-227.
- Lopez, G. G. (2003): "De madres a hijas. Gendered Lessons on Virginité across Generations of Mexican Immigrant Women", in Hondagneu-Sotelo, P. (eds), *Gender and U.S. Immigration. Contemporary Trends*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, pp. 217-240.
- Lorenzoni, E. (2009): "Appartenance identitaire en migration: Marocaines en France et en Italie", in Bertaux, D., Delcroix, C., "Transmissions familiales en migration", *Migrations Société*, vol. 21, n. 123-124.se
- Lovell, T. (2003): "Resisting with Authority: Historical Specificity, Agency and the Performative Self", *Theory Culture Society*, vol. 20, n. 1, pp. 1-17.
- Lutz, H., Herrera Vivar, M. T., Supik, L. (2011): "Framing Intersectionality: An Introduction", in Lutz, H., Herrera Vivar, M. T., Supik, L. (eds), *Framing Intersectionality. Debates on a Multi-Faceted Concept in Gender Studies*, London, Ashgate, pp. 1-22.
- (1998): "The legacy of migration: Immigrant mothers and daughters and the process of intergenerational transmission", in Chamberlain, M. (ed), *Caribbean Migration. Globalised Identities*, London and New York, Routledge, pp. 95-108.
- (1991): "Migrant Women of 'Islamic Background'. Images and Self-Images", *Occasional Paper, MERA, Middle East Research Associates*, n. 11, pp. 1-33.
- Maher, V. (2011): "Nuove parentele e memoria della migrazione marocchina in Italia", *L'Uomo*, n. 1-2, pp. 195-217.
- , Sacchi, P. (2007): "Introduzione all'edizione italiana. Riflessività e sentimenti nella ricerca etnografica", in Abu-Lughod, L. (2007): *Sentimenti velati. Onore e poesia in una società beduina*, Torino, Le Nuove Muse, pp. VII-XXXIII.
- (1997): "Il simbolismo ed i contesti sociali" in Balsamo, F. (a cura di), *Da una sponda all'altra del Mediterraneo. Donne immigrate e maternità*, L'Harmattan Italia, Torino, pp. 193-204.
- (1989): *Il potere della complicità. Conflitti e legami delle donne nordafricane*, Rosenberg & Sellier, Torino.

- (1984): "Work, Consumption and Authority within the Household: A Moroccan Case", in Young, K., Wolkowitz, C., McCullagh, R. (eds), *Of Marriage and the Market: women's subordination internationally and its lessons*, London, Routledge, pp. 117-135.
- Mahmood, S. (2001): "Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival", *Cultural Anthropology*, vol. 16, n. 2, pp. 202-236.
- Marazzi, A. (2006): "Seconde generazioni. Giovani o minoranze?" in Valtolina, G. G., Marazzi, A. (a cura di), *Appartenenze multiple. L'esperienza dell'immigrazione nelle nuove generazioni*, Milano, Franco Angeli, pp. 29-44.
- Marchetti, S. (2013): "Intersezionalità", in Botti, C. (a cura di), *Le etiche della diversità culturale*, Firenze, Le Lettere, pp. 133-148.
- Marcus, G. (1995): "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography", *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, pp. 95-117.
- Marx Ferree, M. (2008): "Inequality, Intersectionality and the Politics of Discourse", in Lombardo et al. (eds), *The Discursive Politics of Gender Equality: Stretching, Bending and Policy-Making*, London, Routledge.
- (1990): "Beyond Separate Spheres: Feminism and Family Research", *Journal of Marriage and the Family*, vol. 52, pp. 866-884.
- Maynes, M. J., Pierce, J. L., Laslett, B. (2008): *Telling stories. The use of personal narratives in the Social Sciences and History*, Ithaca and London, Cornell University Press.
- McCall, L. (2005): "The Complexity of Intersectionality", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 30, n. 3, pp. 1771-1800.
- McEwan, C. (2001): "Postcolonialism, feminism and development: intersections and dilemmas", *Progress in Development Studies*, vol. 1, n. 2, pp. 93-111.
- McNay, L. (1999): "Gender, Habitus and the Field: Pierre Bourdieu and the Limits of Reflexivity", *Theory, Culture, Society*, vol. 16, n. 1, pp. 95-117.
- Mdidech, J. (2007): "Relations sexuelles avant le mariage. Les jeunes en parlent", *La Vie éco*, www.lavieeco.com
- Mellakh, K. (2010): "De la *Moudawana* au nouveau Code de la famille au Maroc: une réforme à l'épreuve des connaissances et perceptions «ordinaires», *L'Année du maghreb*, II (2005-2006).
- Melucci, A. (2001): "Su raccontar storie e storie di storie", in Chiaretti, G., Rampazi, M., Sebastiani, C. (a cura di): *Conversazioni, storie, discorsi*, Roma, Carocci, pp. 123-134.
- (1998) (a cura di), *Verso una sociologia riflessiva. Ricerca qualitativa e cultura*, Bologna, Il Mulino.
- Mernissi, F. (1987): *Beyond the Veil. Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press.
- (1975): "Obstacles to Family Planning Practice in Urban Morocco", *Studies in Family Planning*, vol. 6, n. 12, pp. 418-425.
- Mghari, M., Fassi Fihri, M. (2010), *Cartografia dei flussi migratori dei Marocchini in Italia*, Progetto Mig-ressources, migrazione e ritorno, risorse per lo sviluppo, Cooperazione Italiana Sviluppo, Ministero degli Affari Esteri, Organisation Internationale pour les Migrations.
- Milewski, N., Hamel, C. (2010): "Union Formation and Partner Choice in a Transnational Context: The Case of Descendants of Turkish Immigrants in France", *International Migration Review*, vol. 44, n. 3, pp. 615-658.
- Modood, T. (1999): "Difference, Cultural Racism and Anti-Racism", in Boxill, M. (ed), *Racism: A Reader*, Oxford University Press.

- Mohanty, C. (2012): "Cartografie della lotta. Donne del Terzo Mondo e la politica del femminismo", in Mohanty, C., *Femminismo senza frontiere. Teorie, differenze, conflitti*, Verona, Ombre Corte, pp. 63-114.
- Muñoz, M.C., (1999): "Epouser au pays, vivre en France", *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 15, n. 3, pp. 101-123.
- Nader, L. (1989): "Orientalism, Occidentalism and the control of women", *Cultural Dynamics*, vol. 2, n. 3, pp. 323-355.
- Naldini, M., Solera, C., Torrioni, P. M. (2012): *Corsi di vita e generazioni*, Bologna, Il Mulino.
- Narayan, U. (2000): "Essence of Culture and a Sense of History: A Feminist Critique of Cultural Essentialism", in Narayan, U., Harding, S., (eds), *Decentering the center. Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, pp. 80-100.
- Notarangelo, C. (2007): "Il gioco delle appartenenze: giovani migranti fra Italia e Marocco", *Mondi Migranti*, n. 1, pp. 87-106.
- Olagnero, M. (2004): *Vite nel tempo. La ricerca biografica in sociologia*, Roma, Carocci.
- , Saraceno, C. (1993): *Che vita è. L'uso dei materiali biografici nell'analisi sociologica*, Roma, La Nuova Italia Scientifica.
- Olsson, E., Farahani, F. (2012): "Introduction. Gender, kin and generation in transnational spaces", *Nordic Journal of Migration Research*, vol. 2, n. 2, pp. 99-101.
- Ong, A. (1988): "Colonialism and Modernity: Feminist Representations of Women in Non-Western Societies", *Inscription*, vol. 3/4, pp. 79-93.
- Ozyegin, G. (2009): "Virginal Facades: Sexual Freedom and Guilt among Young Turkish Women", *European Journal of Women's Studies*, vol. 16, n. 2, pp. 103-123.
- Pahl, J. (2004): "Individualization and patterns of money management within families", *Paper presented at the 2004 ESPAnet conference, University of Oxford, Oxford*.
- (1996): "Sbarcare il lunario: le coppie sposate e il denaro", in C. Saraceno, S. Piccone Stella (a cura di): *Genere: la costruzione sociale del maschile e del femminile*, Bologna, Il Mulino, pp. 157-173.
- (1995): "His money, her money: Recent research on financial organisation in marriage", *Journal of Economic Psychology*, vol. 16, pp. 361-376.
- Palriwala, R., Uberoi, P. (2008): "Exploring the Links: Gender Issues in Marriage and Migration", in Palriwala, R., Uberoi, P. (eds), *Marriage, Migration and Gender*, London, Sage, pp. 23-59.
- Panagakos, A. N. (2004): "Recycled odyssey: creating transnational families in the Greek diaspora", *Global Networks*, vol. 3, n. 4, pp. 299-311.
- Passerini, L. (1991): *Storie di donne e femministe*, Torino, Rosenberg&Sellier.
- (1988): "Diritto all'autobiografia", in Passerini, L.: *Storia e soggettività. Le fonti orali, la memoria*, Firenze, La Nuova Italia, pp. 1-30.
- (1987): "Storia orale: dalla denuncia dell'esclusione all'interpretazione della soggettività", in Marcuzzo, M. C., Rossi-Doria, A. (a cura di): *La ricerca delle donne. Studi femministi in Italia*, Torino, Rosenberg&Sellier, pp. 262-284.
- (1984): "Capitolo primo. La memoria di sé. Autobiografia e autorappresentazione", in Passerini, L.: *Torino operaia e fascismo*, Roma, Laterza.
- , Bravo, A., Piccone Stella, S. (1983): "Modi di raccontarsi e forme di identità nelle storie di vita", *memoria. rivista di storia delle donne*, n. 8, pp. 101-113.

- Patai, D. (1991): "U.S. Academics and Third World Women: Is Ethical Research Possible?", in Berger Gluck, S., Patai, D. (eds), *Women's Words. The Feminist Practice of Oral History*, New York and London, Routledge.
- Persichetti, A. (2003): *Tra Marocco e Italia. Solidarietà agnatica ed emigrazione*, Roma, CISU.
- Personal Narratives Group (eds) (1989): *Interpreting Women's Lives. Feminist Theory and Personal Narratives*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- Phoenix, A. (1994): "Practising Feminist Research: The Intersection of Gender and 'Race' in the Research Process", in Bhavnani, K.-K. (eds) (2001): *Feminism and 'Race'*, Oxford, Oxford University Press, pp. 203-219.
- Piazza, M. (1991): "Tempo per sé", in Balbo, L., *Tempi di vita. Studi e proposte per cambiarli*, Milano, Feltrinelli, pp. 121-126.
- Piccagli, C. (1998): "Madri marocchine: esperienze nuove e antiche", in Destro, A. (a cura di), *La famiglia islamica*, Bologna, Pàtron Editore.
- Piccone Stella, S., Saraceno, C. (1996): *Genere. La costruzione sociale del femminile e del maschile*, Bologna, Il Mulino.
- (1979): *Ragazze del Sud*, Roma, Editori Riuniti.
- Piselli, F. (1981): "La manipolazione della parentela come forma di aggregazione. I circuiti familiari", in Piselli, F., *Parentela ed emigrazione. Mutamenti e continuità in una comunità calabrese*, Torino, Einaudi.
- Pugliese, E. (1993): "Razzismo, antirazzismo e conoscenza", in Pugliese, E. (a cura di), *Razzisti e solidali. L'immigrazione e le radici sociali dell'intolleranza*, Roma, Ediesse, pp. 11-62.
- Ranci, C. (1998): "Relazioni difficili. L'interazione tra ricercatore e attore sociale", in Melucci, A. (a cura di), *Verso una sociologia riflessiva. Ricerca qualitativa e cultura*, Bologna, Il Mulino, pp. 33-54.
- Revelli, N. (1985): *L'anello forte*, Einaudi, Torino.
- Riccio, B. (2010): "Exploring Senegalese translocal spaces: Reflections on a multi-sited research", in Coleman, M., von Hellerman, P. (eds), *Multi-sited ethnography. Problems and Possibilities in the Translocation of Research Methods*, London, Routledge.
- Riessman, C. K. (2008): *Narrative Methods for the Human Sciences*, London, Sage.
- (1987): "When Gender is not Enough. Women Interviewing Women", *Gender & Society*, vol. 1, n. 2, pp. 172-207.
- Rinaldini M. (2011): "Le famiglie marocchine" in Tognetti Bordogna, M. (a cura di) *Famiglie ricongiunte. Esperienze di ricongiungimento di famiglie del Marocco, Pakistan, India*, Novara, UTET Università.
- Rossi Doria, A. (1998): "Postfazione", in Revelli, N. (1985): *L'anello forte. La donna: storie di vita contadina*, Einaudi, Torino, pp. 505-523.
- Ruspini, E. (2009): *Le identità di genere*, Roma, Carocci.
- Sadiqi, F. (2012): "Moroccan Women and Migration", in Ennaji, M. (sous la direction de), *Migration et Mondialisation*, Rabat, Centre Sud Nord.
- (2008): "Facing Challenges and Pioneering Feminist and Gender Studies: Women in Post-colonial and Today's Maghrib", *African and Asian Studies*, n. 7, pp. 447-470.
- , Ennaji, M. (2006): "The feminization of public space: women's activism, the family law, and social change in Morocco", *Journal of Middle East Women's Studies*, vol. 2, n. 2, pp. 86-157.
- (2003): *Women, Gender and Language in Morocco*, Brill, Leiden-Boston.

- Saint-Blancat, C. (1995): *L'Islam della diaspora*, Roma, Edizioni Lavoro.
- Salih, R. (2008): *Musulmane rivelate. Donne, islam, modernità*, Roma, Carocci Editore.
- (2003): *Gender in Transnationalism. Home, longing and belonging among Moroccan migrant women*, London, Routledge.
 - (2000): "Shifting Boundaries of Self and Other: Moroccan Migrant Women in Italy", *European Journal of Women's Studies*, vol. 7, pp. 321-335.
- Santelli, E., Collet, B. (2003): "Comment repenser les mixités conjugales auhourd'hui? Modes de formation des couples et dynamiques conjugales d'une population française d'origine maghrébine", *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 19, n. 1.
- Santero, A. (2008): "Traiettorie di migrazione e apprendimento al femminile: madri marocchine a Torino", *Quaderni di Donne e Ricerca*, n. 12, Torino, CIRSDE.
- Saraceno, C., Naldini, M. (2001): *Sociologia della Famiglia*, Bologna, Il Mulino.
- (1992): "Le donne nella famiglia: una complessa costruzione giuridica. 1750-1942", in Barbagli, M., Kertzer, D. I., *Storia della famiglia italiana. 1750-1950*, Bologna, Il Mulino.
 - (1991): "Ciclo di vita/corso di vita", in L. Balbo (1991), *Tempi di vita. Studi e proposte per cambiarli*, Milano, Feltrinelli.
 - (1988): "La famiglia: i paradossi della costruzione del privato", in Ariès, P., Duby, G., *La vita privata. Il Novecento*, Roma, Editori Laterza.
 - (1987): *Pluralità e mutamento*, Milano, Franco Angeli.
 - (1986): "Introduzione", in Saraceno, C. (a cura di), *Età e corso della vita*, Bologna, Il Mulino.
- Sayad, A. (1999): *La double absence*, Paris, Éditions du Seuil [Trad. It. *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Milano, Raffaella Cortina Editore, 2002].
- (1979): "Les enfants illégitimes. 1re partie", *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 25, pp. 61-81.
 - (1979): "Les enfants illégitimes. 2e partie", *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 26-27, pp. 117-132.
- Schmidt, G. (2011): "The powerful map of transnational families: Marriage, spaces and life trajectories", *Nordic Journal of Migration Research*, vol. 1, n. 2, pp. 80-87.
- Scott, J. (1991): "The Evidence of Experience", *Critical Inquiry*, vol. 17, n. 4, pp. 773-797.
- Selmi, G. (2011): "Nuove soggettivazioni: appunti sulla costruzione dell'identità di genere dei/le giovani di origine marocchina residenti in Italia", *La camera blu. Rivista di studi di genere*, n. 7, pp. 185-194.
- Sen, P. (2005), "Crimes of honour: Value and meaning", in Welchman, L., Hossain, S. (eds), *'Honour': Crimes, Paradigms and Violence Against Women*, London, Zed Books, pp. 42-63.
- Siebert, R. (2007): "La costruzione sociale delle differenze", in Grande, T., Giap Parini, E. (a cura di), *Studiare la società. Questioni, concetti, teorie*, Roma, Carocci Editore.
- (1991): *É femmina però è bella. Tre generazioni di donne al Sud*, Torino, Rosenberg&Sellier.
- Silva, E. (2005): "Gender, home and family in cultural capital theory", *The British Journal of Sociology*, vol. 56, n. 1, pp. 83-103.
- Skrbis, Z., Baldassar, L., Poynting, S. (2007): "Introduction-Negotiating Belonging: Migration and Generations", *Journal of Intercultural Studies*, vol. 28, n. 3, pp. 261-269.
- Strasser, E., Kraler, A., Bonjour, S., Bilger, V., (2009): "Doing family. Responses to the constructions of 'the migrant family' across Europe", *The History of the Family*, vol. 14, pp. 165-176.

- Tarabusi F. (2012): "Figli dell'Italia, figli dell'immigrazione. Percorsi etnografici tra gli adolescenti di origine straniera", *Educazione Interculturale. Culture, Esperienze, Progetti*, vol. 10, n. 1, Edizioni Erickson, pp. 21-41.
- Terrab, S., Saadi, M. (2009): "Explosion sexuelle au Maroc", *Tel Quel*, n. 372.
- Tersigni, S. (2001): "La virginité des filles et l'honneur maghrébin' dans le contexte français", *Hommes et Migrations*, n. 1232, pp. 34-40.
- Thapar-Bjokert S. (2007): *State policy, strategies and implementation in combating patriarchal violence, focusing on "honour related" violence*, Integrationsverket.
- Thorne, B., Orellana, M. F., Lam, W. S. E., Chee, A. (2003): "Raising Children, and Growing Up, across National Borders. Comparative Perspectives on Age, Gender, and Migration", in Hondagneu-Sotelo, P. (eds), *Gender and U.S. Immigration. Contemporary Trends*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, pp. 241-262.
- Timera, M. (2002): "Righteous or Rebellious? Social Trajectory of Sahelian Youth in France", in Bryceson, D., Vuorela, U. (eds) (2002): *The Transnational Family. New Europeans Frontiers and Global Networks*, Oxford, Berg, pp. 147-154.
- Timmermann, C. (2008): "Marriage in a 'Culture of Migration'. Emirdag Marrying into Flanders", *European Review*, vol. 16, pp. 585-594.
- Tognetti Bordogna, M. (a cura di) (2011): *Famiglie ricongiunte. Esperienze di ricongiungimento di famiglie del Marocco, Pakistan, India*, Novara, UTET Università.
- Torab, A. (1996): "Piety as Gendered Agency: A Study of Jalaseh Ritual Discourse in an Urban Neighbourhood in Iran", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 2, n. 2, pp. 235-252.
- Trilla, C.C., Esteve, A., Domingo, A. (2008): "Marriage Patterns of the Foreign-Born Population in a New Country of Immigration: The Case of Spain", *International Migration Review*, vol. 42, n. 4, pp. 877-902.
- Valtolina, G. G. (2006): "Modelli di integrazione e sviluppo dell'identità" in Valtolina, G. G., Marazzi, A. (a cura di), *Appartenenze multiple. L'esperienza dell'immigrazione nelle nuove generazioni*, Milano, Franco Angeli, pp. 105-123.
- Vianello, F. A. (2009): *Migrando sole. Legami transnazionali tra Ucraina e Italia*, Milano, Franco Angeli.
- Vives, L. (2012): "Fragmented Migrant (Her)Stories: Multi-sited Ethnography and Feminist Migration Research", in Bonifacio, G. T. (ed), *Feminism and Migration. Cross-Cultural Engagements*, London, Springer, pp. 61-77.
- Yuval, Davis, N. (2011): *The politics of belonging. Intersectional contestations*, London, Sage.
- (2006): "Intersectionality and Feminist Politics", *European Journal of Women's Studies*, vol. 13, n. 3, pp. 193-209.
- Welchman, L., Hossain, S. (2005): *Honour: Crimes, Paradigms and Violence Against Women*, London, Zed Books.
- Werbner, P. (2007): "Veiled Interventions in Pure Space: Honour, Shame and Embodied Struggles among Muslims in Britain and France", in Raymond, G. G., Modood, T. (eds), *The Construction of Minority Identities in France and Britain*, Palgrave Macmillan, London, pp. 117-138.
- (1996): "Essentialising the Other: A critical response", in Ranger, T., Samad, Y., Stuart, O. (eds), *Culture, Identity and Politics*, Avebury, Aldershot, pp. 67-76.
- Wessendorf, S. (2013): *Second-Generation Transnationalism and Roots Migration. Cross-Border Lives*, Aldershot, Ashgate.
- Wikan, U. (1984): "Shame and Honour: A Contestable Pair", *Man*, vol. 19, n. 4, pp. 635-652.

Williams, C. H. (2013): "Heteronormativity", in Evans, M., Williams, C. H. (eds), *Gender. The Key Concepts*, London, Routledge, pp. 117-123.

Wolf, D. (1996): "Situating Feminist Dilemmas in Fieldwork", in Wolf, D. L. (ed), *Feminist Dilemmas in Fieldwork*, Westview Press, pp. 1-55.

Zontini, E. (2009): *Transnational Families, Gender and Local Contexts: The experiences of Moroccan and Filipino women in Bologna and Barcelona*, New York and Oxford, Berghahn.