

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

FRANCESCA SCARSELLI*

Abstract ITA

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

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

Abstract ENG

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

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

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

* francesca.scarselli@unisi.it

Intrecciando due cornici. Diaspora e matrifocalità¹.

Il quadro della diaspora somala si presta come un buon terreno di sperimentazione dell'intreccio fra due cornici di lettura dei fenomeni migratori contemporanei, quello che si rifà al *framework* teorico degli studi sulle diaspore e quello che riflette sulle forme di matrifocalità transnazionali attuali (Giuffrè 2016). Il contesto somalo è stato da sempre interessato da una notevole mobilità di persone, merci e simboli. Affacciata sull'oceano Indiano e caratterizzata da una maggioritaria (ma non esclusiva²) società pastorale nomade, la Somalia ha da sempre visto le sue genti in movimento (Kleist 2004) fino ad arrivare alla mobilità forzata di massa conseguente allo scoppio della guerra civile degli anni Novanta e agli anni di violenza diffusa e instabilità politica che ne sono seguiti e che in certa misura perdurano³. In una sorta di laboratorio di analisi di comunità transnazionali in provetta quella somala è sicuramente una di quelle più pienamente caratterizzate da indicatori di "diasporicità", sia basandosi su definizioni più strette come quella proposta da Safran (1991) fino a quelle più sfumate, ma per questo a mio avviso più interessanti per gli scopi che mi prefiggo (Brubaker 2005)⁴.

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

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

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

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

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

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

plexità e della durata del fenomeno migratorio, riconoscono l'importanza della migrazione somala e delle sue molteplici implicazioni. Questo fenomeno ha portato a definire la migrazione somala come una “*contemporary diaspora*” (Zeleza 2005) che riflette le dinamiche globali e locali di dispersione e mobilità transnazionale⁵. La produzione scientifica sulle ramificazioni della diaspora tocca vari focus, che in questa sede sarebbe troppo lungo ripercorrere, ma tutte evidenziano come quella somala si possa definire una “*nation unbound*” a tutti gli effetti (Bash *et. al.* 1994)⁶.

Una parte di questa riflessione scientifica è legata alle letture dei percorsi migratori attraverso la lente di genere (Dahir 2024, Hopkins 2010, Kleist 2010, Sales, Gregory 1998); fra questi si trovano studi sulle forme di strutturazione familiare transnazionale somala (Al-Sharmani 2010, Degni *et al.* 2006), che nel caso del contesto di riferimento assumono in molti casi le caratteristiche che possono essere indagate tramite la lente della matrifocalità nelle sue varie declinazioni (Salvucci 2022). In questo lavoro, basandomi sulle storie di tre donne somale, Iman, Layla e Fardowsa⁷, madri sole in diaspora, in Europa da lungo periodo, mi prefiggo di intersecare la dimensione diasporica con quella matrifocale per riflettere su come le esperienze di maternità diano forma all'esperienza di diaspora e viceversa.

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

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

6 A titolo esemplificativo si veda Kleist (2004).

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

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

In particolare, lavori come quelli di Kleist (2010) e Abdi (2014) riflettono sui cambiamenti nelle relazioni di genere legati ai decenni di migrazioni dalla Somalia e ai differenti contesti di approdo. Abdi problematizzando la dicotomia *empowering/disempowering* che caratterizza alcune delle letture dei percorsi migratori femminili, evidenzia come questi creino tensioni di genere e conflitti familiari in base ai contesti di provenienza e di approdo e soprattutto come questi percorsi migratori contestino ma al contempo mantengano la struttura e le relazioni di genere precostituite. In particolare, Abdi (2014, p. 461) ci ricorda che una visione dei processi migratori come esclusivamente emancipatori per le donne si basa sull'assunto aprioristico che le società di approdo siano portatrici di opportunità e valori "migliori" rispetto a quelle di appartenenza⁹. In questo processo vengono oscurate le *agency*, o meglio le forme di presenza (Beneduce, Taliani 2021), delle persone migranti e le gerarchie di genere presenti nelle società di approdo come in quelle di partenza¹⁰. Il rischio è quello di creare una "*average third-world woman*", caratterizzata da: "una vita essenzialmente tronca, basata sul suo genere femminile (leggi: costretta sessualmente) e sul suo essere "terzo mondo" (leggi: ignorante, povera, non istruita, legata alle tradizioni, domestica, orientata alla famiglia, vittima, ecc.)" (Mohanty 1984, p. 337, traduzione mia).

Proprio nell'ottica di mantenere il focus sulle agentività/presenze delle donne somale in diaspora, non mi addenterò in questo scritto in una riflessione sui percorsi e sulle fratture con i sistemi di accoglienza di donne madri migranti rifugiate in Europa, per cui rimando alla letteratura esistente¹¹. Mi concentrerò sulle articolazioni nell'immaginario diasporico dell'esperienza matrifocale, intesa come legata ad un passato e un presente in forte dialogo. Nelle esperienze qui incontrate le gerarchie di genere che si riflettono in una struttura parentale patrilineare e patriarcale come quella somala, sono spesso intersecate da pratiche matrifocali diasporiche che si riallacciano ad un contesto di partenza in realtà già fortemente tale. A dispetto della visione esterna, queste donne sole con figli e figlie non si percepiscono come una anomalia nel panorama della cultura di diaspora somala. Anzi, per certi

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

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

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

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

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

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

Sin dai primi passi nella diaspora somala¹³ sono stata colpita dalla presenza di nuclei parentali, anche transnazionali, che ruotavano intorno a figure femminili, madri, nonne o sorelle. Che fossero nuclei monoparentali in migrazione con capo-famiglia¹⁴ donna, che fossero reti parentali sorrette da donne imprenditrici in diaspora, le strutture familiari che andavo conoscendo si caratterizzavano per il ruolo centrale delle donne, a dispetto di (quasi) tutto quello che avevo letto sulla struttura patrilineare e patriarcale delle famiglie e delle ideologie genealogiche somale. Nei movimenti migratori secondari¹⁵ che portavano le donne a essere spesso beneficiarie di sistemi di accoglienza come quelli del Nord Europa in cui queste, in quanto madri,

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

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

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

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

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

La struttura della parentela somala è stata classicamente descritta come basata su clan patrilineari¹⁷. All'interno di questa monolitica lettura del sistema parentale somalo, convivono da sempre nelle pratiche strutturazioni eccentriche connesse all'importanza delle figure legate al ramo femminile della famiglia, materializzate per esempio nell'importanza della *habaryar* (letteralmente madre piccola, termine che si riferisce alla zia materna) come figura di riferimento nella crescita di molte persone provenienti dalla Somalia. A dimostrazione del ruolo centrale delle donne nelle articolazioni familiari in Somalia sono state studiate, per esempio, forme di imprenditoria familiare legate al ramo materno che evidenziano come le alleanze spesso possano incarnare declinazioni della parentela diverse rispetto alla narrazione *mainstream* (Besteman 1995).

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

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

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

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

Iman e Layla, le titanic.

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

Ho conosciuto Iman e Layla quando erano arrivate da pochi anni in Italia, attraverso la rotta libica. Erano due rifugiate somale, due titanic¹⁹. Vivevano fuori dai progetti di accoglienza. Estremamente diverse per tipo di percorso in Italia e scelte lavorative e abitative, condividevano una forte amicizia nata per caso in una città toscana. La loro frequentazione e l’amicizia nata fra di noi in seguito, mi hanno permesso una approfondita riflessione sugli snodi dei percorsi diasporici negli spostamenti secondari delle titanic in Europa dopo la *refugee experience* italiana. Entrambe sono due donne al centro di nuclei familiari matrifocali.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Molti dei nuclei familiari che ho conosciuto negli anni di frequentazione della diaspora possono essere definiti come nuclei matrifocali caratterizzati da una vera e propria assenza delle figure paterne²⁰ per questioni legate ai lunghi anni di conflitto e migrazione che hanno interessato la Somalia. Iman definisce la “matrifocalità” come un tratto distintivo caratteristico della “famiglia somala”:

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

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

Fardowsa, la vecchia lira.

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

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

Mogadiscio abituata alla mobilità e al plurilinguismo. Fin qui il confronto fra le esperienze di queste donne rispetta il canovaccio della frammentazione in chiave generazionale della diaspora somala, cosa che Fardowsa evidenzia molto bene quando descrive il motivo dei numerosi divorzi sopraggiunti fra i suoi coetanei dopo l'impossibilità di rientrare in Somalia²¹:

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

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

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

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

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

il grande numero dei divorzi a due motivi essenziali: lo scompaginamento degli equilibri locali generato dopo la guerra civile che ha portato a grandi movimenti migratori interni ed esterni per cui “non ci si conosce più” e le scelte matrimoniali non vengono quindi ben ponderate,²² e all’aumento del capitale economico delle donne madri che risiedono in paesi europei dal welfare forte²³:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Per tirare le fila

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

sato che nel presente, caratterizzi l'immaginario del *diaspora space*²⁷ somalo, dove l'essere madre, in particolare sola, è parte della memoria collettiva (Candidatu 2021, p. 48). Queste narrazioni che contrappongono la forza delle donne allo smarrimento degli uomini e la capacità delle madri di costruire un nucleo e legami familiari al di là della presenza di uomini/mariti, finiscono per porre la matrifocalità come uno dei discorsi dominanti del *somalino* diasporico, al pari di altre narrazioni forti. Queste narrazioni, seguendo una idea di cultura come spazio narrativo costruito in cui dialogano diversi elementi della memoria e posizionamenti identitari più o meno contestati (Hall 1990, 1991), costruiscono un repertorio discorsivo e mitico del *somalino*. Un repertorio discorsivo che si rifà tanto a elementi comuni "classici" come il background nomade della cultura *mainstream*, l'appartenenza all'Islam e la struttura clanica, quanto ormai alla mobilità transnazionale, alle memorie della guerra e alla *refugee experience* (Horst 2006b, Lewis 1994). Accanto a queste rappresentazioni, alla luce di quanto descritto nelle pagine precedenti, mi sento di porre la matrifocalità come uno degli ideali che normalizzano l'esperienza della migrazione transnazionale, riallacciandola a un passato rievocato in moltissime narrazioni delle donne incontrate. Tendere a un ideale matrifocale, visto come naturale conseguenza dei decenni di guerra e mobilità, ma anche come tratto distintivo della struttura familiare somala, diviene un elemento della cultura di diaspora. Nel dialogo con le memorie e i presenti delle donne che ho incontrato, la matrifocalità diviene l'arena in cui le complessità delle relazionalità parentali del presente dialogano con le forme della memoria e dell'immaginazione (Carsten 2007). Con questo, non voglio sostenere ingenuamente che le madri sole somale²⁸ decostruiscono i sistemi parentali patrilineari e le ideologie patriarcali, ma rendere la dimensione complessa che la *relatedness* assume nel dialogo fra memorie e attualità diasporica in un contesto di migrazioni transnazionali. La lente matrifocale mi permette di allacciarmi all'idea di diaspora come concetto che "disturba attivamente la meccanica storica e culturale dell'appartenenza" (Gilroy 2003, p. 37), e intenderla non come mera riproduzione di una "essenza custodita nei gusci protettivi di una parentela o di un'affiliazione originaria" (Mellino 2005, p. 171), ma come mezzo per descrivere una "rete relazionale" di rapporti (*ibid.*, p. 170).

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

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

Bibliografia

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

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

- Religious Socialization Among Young Muslims in Scandinavia and Western Europe*, Taylor & Francis, pp. 39-55.
- Hall, S., (1990), Cultural identity and diaspora, in Rutherford, J., ed., *Identity Community, Culture, Difference*, London, Lawrence and Wishart.
- (1991), Old and new identities, in King, D., ed., *Culture, globalisation and the world system*, London, Macmillan.
- hooks, b., (1998), *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, Milano, Feltrinelli.
- Hopkins, G., (2010), A changing sense of somaliness: somali women in London and Toronto, *Gender, place and culture: a journal of feminist geography*, 17, 4, pp. 519- 538.
- Horst, C., (2006a), *Transnational Nomads: how Somalis cope with refugee life in the Dadaab camp*, Oxford, Berghahn Books.
- (2006b), Buufis amongst Somali in Dadaab: the transnational and historical logics behind resettlements dreams, *Journal of Refugee Studies*, 19, 2, pp. 143-157.
- Kleist, N., (2004), Nomads, Sailors and Refugees: A Century of Somali Migration, *Sussex Migration Working Paper*, 23, Brighton, Sussex Centre for Migration Research.
- (2010), Negotiating Respectable Masculinity: Gender and Recognition in the Somali Diaspora, *African Diaspora*, 3, pp. 185-206.
- Koshen, A. H., (2007) Strengths in Somali Families, *Marriage & Family Review*, 41, 1-2, pp. 71-99,
- Lewis, I.M., (1994), *Blood and Bone: The Call of Kinship in Somali Society*, Lawrenceville, The Red Sea Press.
- (2002), *A modern history of the Somali. Revised, updated & expanded*, Oxford, J. Currey L.t.d.
- Liberatore, G., (2016), Imagining an Ideal Husband: Marriage as a Site of Aspiration among Pious Somali Women in London, *Anthropological Quarterly*, 89, 3, pp. 781-812.
- Lindley, A., (2010), Leaving Mogadishu: Towards a Sociology of Conflict-Related Mobility, *Journal of Refugee Studies*, 23, 1, pp. 2-22.
- Marabello, S., (2023), Nascere madri in migrazione. Pratiche inaspettate di libertà?, *Antropologia*, 10, 1, pp. 113-130.
- Mellino, M., (2005), *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*, Roma, Meltemi.
- Mohamed, H.A., (2017), The triple consciousness of black Muslim women: The experiences of first generation somali-canadian women activists, *Journal of Somali Studies*, 4, 1-2, pp. 9-42.
- Mohanty, C.T., (1984), Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses, *boundary 2*, 12, pp. 333-358.
- Pinelli, B., (2017), Salvare le rifugiate: gerarchie di razza e di genere nel controllo umanitario delle sfere di intimità, in Mattalucci, C., a cura

- di, *Antropologia e riproduzione. Attese, fratture e ricomposizioni della procreazione e della genitorialità in Italia*, Milano, Raffaello Cortina Editore, pp. 155-186.
- Quagliariello, C., (2019), Salute riproduttiva, genere e migrazioni. Il continuum di violenze nei vissuti di donne e madri 'dalla pelle nera', *Mondi Migranti*, 1, pp. 195-216.
- Rosaldo, M.Z., Lamphere, L., Bamberger J., eds., (1974) *Women Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press.
- Safran, W., (1991), Diasporas in modern societies: myths of homeland and return, *Diaspora*, 1, pp. 83-99.
- Sales, R., Gregory, J., (1998), Refugee Women in London: the experiences of somali women, *Refugee*, 17, 1, pp. 16- 20.
- Salvucci, D., (2022), Matrifocalità contemporanee. Famiglie e parentele al femminile tra normalità, subalternità e prassi alternative, *Rivista di antropologia contemporanea*, 2, pp. 307-330.
- Samatar, A., (1994), *The Somali Challenge: from catastrophe to renewal?*, Colorado & London, Lynne Rienner Publishers.
- Sayad, A., (2002), *La doppia assenza*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Taliani, S., (2019), *Il tempo della disobbedienza. Per un'antropologia della parentela nella migrazione*, Verona, Ombre corte.
- Tanner, N., (1974), Matrifocality in Indonesia, Africa and among Black Americans, in Rosaldo, M.Z., Lamphere, L., Bamberger, J., eds., *Women Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, pp.129-156.
- UNHCR, (2009), *Global Trends 2008: Refugees, Asylum-seekers, Returnees, Internally Displaced and Stateless Persons*, Geneve, UNHCR.
- Vignato, S., (2020), Motherly Landscapes: Matrifocality, Marriage, Islam and the Change of Generation in Post-Conflict, Post-Tsunami Aceh, *East and West*, 1, 60, pp. 31-59.
- Zezeza, P. T., (2005), Rewriting the African diaspora: Beyond the black Atlantic, *African Affairs*, 104, pp. 35-68.