

# Donne venute da Edo. Servitù prostitutiva come macchina astratta di seduzione e cattura

## Autori

Sergio Zorzetto<sup>1</sup> e Salvatore Inglese<sup>2</sup>

1 Psicologo e psicoterapeuta, Phd in Antropologia ed Epistemologia della Complessità, Firenze

2 Psichiatra e psicoterapeuta. Dirigente medico – Coordinamento Dipartimento Salute Mentale e Dipendenze ASP Catanzaro. BD Filosofia e Storia

---

## Riassunto

L'articolo focalizza la sua attenzione sui fenomeni psicopatologici a carico delle donne provenienti principalmente – ma non esclusivamente – dalla Nigeria ed inserite in circuiti di servitù prostitutiva. Viene indagato l'asservimento di queste donne attraverso tecniche magico-religiose espressione e sostanza di una macchina astratta capace di assemblare e connettere – influenzandoli – elementi umani e non-umani, materiali ed immateriali. Viene così individuato un ulteriore ambito dell'attività umana in cui si riconosce una capacità di rendere folle l'altro (Searles).

---

## Abstract

The authors focus their attention on the psychopathological phenomena observed in women coming mainly – but not exclusively – from Nigeria and captured in prostitution servitude. They aim to investigate the women's enslavement through magical-religious techniques. These techniques constitute the core of an abstract machine assembling and connecting human and non-human, material and immaterial elements in order to influence sex conducts of these women. From the article's perspective, a dark human activity has the power to drive the other person crazy (Searles).

---

Les Haïtiens, trop souvent morfondus de honte d'être accusés de garder en plein XXe siècle des croyances soi-disant « délirantes », peuvent montrer à leurs détracteurs l'universalité de certaines croyances qui ont cours en Haïti.

L. Mars, "Le symbolisme dans la religion vodouique et les philosophes de l'Occident", in *Psychopathologie Africaine*, VI, 1, 1970, p. 68

Colui che vi domina così tanto ha solo due occhi, due mani, un corpo;  
[...] Come oserebbe attaccarvi se voi stessi non foste d'accordo?

Ha forse un potere su di voi che non sia il vostro?

E. de la Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*,  
Milano, Chiarelettere, 2011, p. 13

## 1. Frammenti dislocati di religioni

A compendio della sua esperienza di ricerca e lavoro etnopsichiatrico in Ghana, Margaret Field scriveva: “*L’Africa Occidentale ha sempre vissuto in uno stato di flusso; nessuna delle sue comunità è stata così stabilmente radicata da non poter accettare e valutare con equanimità un altro nuovo frammento di religione*” (1, p. 49). Field ha studiato la comparsa di nuovi altari, parallelamente al declinare del prestigio dei precedenti, nel corso delle tumultuose trasformazioni economiche e sociali sperimentate dalla Costa d’Oro, almeno a partire dai primi anni del ‘900. Flussi umani confluivano in quella regione, producendo nuove tensioni sociali, relazionali e personali; essi erano accompagnati dalla migrazione incessante di divinità invocate per rispondere agli effetti psicologici e psicopatologici di quelle stesse tensioni. Mentre umani e non-umani circolavano sulla superficie della terra ghanese, la ricercatrice si assumeva il compito di ricostruire i nessi che univano vicende psicopatologiche, processi sociali e incontri/scontri culturali (religiosi). Dal suo lavoro – fra gli altri – ci deriva un insegnamento quanto mai rilevante in etnopsichiatria: spostandosi nel mondo, gli esseri umani non migrano mai da soli, parafrasando il titolo di un libro di Tobie Nathan (2).

In questo articolo si cercherà di approfondire in cosa consista questa “non-solitudine” dei migranti, assumendone un caso particolare: quello della servitù di mercato, a fini di sfruttamento sessuale, di donne provenienti dalla Nigeria (e non solo da questo stato). L’interesse per questo oggetto di studio deriva dal fatto che i clinici, preposti alla cura degli scompensi psicopatologici delle donne circolanti in un tale sistema, si trovano di fronte a sintomi e configurazioni sindromiche di difficile decifrazione e al cospetto di un “*altro nuovo frammento di religione*”. Nuovo per il contesto italiano, s’intende. A ben vedere è proprio questo l’aspetto problematico sia dal punto di vista diagnostico che da quello dell’irriducibile *controtransfert culturale* (3). Cosa pensare di questi sintomi che rinviano alla rottura – più o meno intenzionale – di precedenti “giuramenti”, recitati di fronte ad altari dove le donne si sono vincolate al pagamento di un debito attraverso le loro prestazioni sessuali? Quale considerazione assegnare a mondi religiosi apparentemente privi di orizzonti di redenzione? Come valutare le influenze esercitate sulla mente e sul corpo da parte di forze *umane e non-umane*?

L’intelligenza del sistema clinico stenta a venire a capo di simili interrogativi. Innanzitutto perché gli operatori interagiscono direttamente con la paziente e *indirettamente* con un nuovo frammento di religione. Si proverà a concettualizzare come *macchina astratta* questo doppiofondo eziopatogenetico capace di ordinare i vissuti corporei, le emozioni ed i pensieri (4).

## 2. La tratta come macchina astratta

Il concetto di *macchina astratta* è proposto da Deleuze e Guattari (5) per indicare la rete delle specifiche relazioni estrinseche che tengono insieme una serie di elementi umani e non umani, materiali e immateriali (6). Nel caso specifico, la macchina astratta “*servitù nigeriana*” tiene insieme: le *assoggettate* (nella loro interezza psicosomatica e nelle specifiche parti corporee – sessuali) e le loro *famiglie*; le *madam* con gli *altari* delle *divinità* su cui viene pronunciato il *giuramento*; i *native doctors*; le *parti del corpo* delle vittime appositamente conservate; le *azioni tecnicamente efficienti* (stregoneria); il *denaro* e le *persone* attraverso cui esso circola (finanziatori, intermediari, genitori, mariti, fidanzati, clienti); i *luoghi* di reclutamento, transito ed esercizio della prostituzione (dalle metropoli e dai villaggi nigeriani fino ai quartieri ed alle strade delle città europee); i *modi di fare* e le *pratiche* che vi si dispiegano, oscillando ambigualmente fra *emancipazione* e *assoggettamento*.

Bisogna provare ad immaginare una situazione per la quale quanto appare dal lato delle assoggettate – comportamenti, attitudini, scelte, sintomi – sta in relazione con tutti gli elementi componenti della macchina astratta invocata. Una relazione che può essere pensata in termini di *influenzamento reciproco* fra elementi, le cui risultanti tuttavia derivano dai rapporti di forza esistenti fra quegli stessi elementi. Questa macchina è

astratta perché *non è un oggetto*, con una sua “estensione” nel mondo, non è una cosa visibile (non va concepita come una forma di “organizzazione”, come potrebbe intendersi pensando alla struttura di un'*organizzazione criminale*). Essa consiste in relazioni che dispongono e connettono fra loro elementi e attori: *diventa* qualcosa che si *avverte* e *produce effetti reali*. D'altra parte, la rottura dello specifico quadro di relazioni, costituito come condizione dell'assemblaggio degli elementi evidenziati, non comporta la scomparsa o la “morte” dei singoli elementi che continuano a esistere nell'ambito di altri assemblaggi, attraverso l'azione di altre macchine astratte (confraternite, sette, movimenti politico-religiosi).

### 3. Conflitti macchinici

La fuoriuscita dalla rete della *servitù sessuale mercificata* può essere concettualizzata come il passaggio da una macchina ad un'altra e comporta necessariamente un conflitto fra le macchine coinvolte: ciascuna impegnata nella “cattura” della persona. Il conflitto si manifesta direttamente nelle mosse e nelle contromosse dell'una e dell'altra: da un lato, la produzione normativa degli Stati per individuare il problema e configurarlo come reato, l'attività investigativa per individuare le reti criminali operanti, i progetti di fuoriuscita delle vittime dalla tratta (7, 8); dall'altro, le manovre di sviamento e occultamento del fenomeno, così come di *adeguamento* ai mutamenti legislativi in materia di ingresso per ottenere un permesso di soggiorno (9, 10). Il conflitto si manifesta in modo indiretto nelle parole e nei silenzi, nei vissuti e nei pensieri delle vittime: sia quando tutto ciò indica una strategia o una tattica di resistenza (cioè di fedeltà alla macchina del *traffico*), sia quando esprime – con modalità sofferenti o francamente psicopatologiche – il passaggio alla macchina statale contrapposta a quella criminale.

Questa osservazione empirica comporta – per i clinici – la necessità di staccarsi da una concettualizzazione esclusivamente giuridica del fenomeno. Nel momento in cui si interviene con intenti terapeutici, bisogna constatare che non si incontra un *soggetto di diritto*, in grado di riconoscere il vantaggio di un sistema che garantisce tutele rispetto ad uno incline all'oppressione. Si entra in relazione con un essere umano vivente il quale può esprimere una molteplicità di posizioni rispetto all'una e all'altra macchina, tutte potenzialmente intrise di ambivalenze e contraddizioni.

Il *traffico* delle donne che prestano servizi sessuali si unisce ad altri domini dell'attività umana in cui la possibilità di *rendere folle l'altro* non è una capacità accessoria o un evento improbabile (11). L'autore citato si concentra sugli sforzi continui di alcuni genitori per rendere folli i figli all'interno di una dinamica di relazioni simbiotiche precoci, ponendo in relazione questi processi con quelli riscontrabili nelle tecniche di *lavaggio del cervello* (12). In termini più attuali, Sironi (13) ha analizzato la tortura come insieme di tecniche in grado di far impazzire le vittime.

Più avanti si cercherà di approfondire questa visione della tratta. Per il momento è sufficiente un'analogia con quanto sottolineato da Searles rispetto al concetto fallace di “madri schizofrenogene”. L'errore messo in evidenza è relativo al fatto che il termine tende ad evocare una relazione infernale da cui non si può che desiderare di fuggire e liberarsi, mentre questa stessa madre presenta aspetti così gratificanti da generare un desiderio di mantenersi nelle sue spire simbiotiche.

L'espressione *tratta a fini di sfruttamento sessuale* incorre nello stesso errore, mettendo in evidenza solo gli aspetti negativi ed oppressivi del fenomeno ed occultando quelli di gratificazione o attrazione (*seduzione*) che rendono agevole la cattura delle donne adescate con promesse e lusinghe. Bisognerebbe quindi denominare diversamente la *schiavitù*, riconoscendola piuttosto come effettiva *servitù volontaria* oppure forzata e ricordando che il rapporto fra volontarietà e costrizione muta nel tempo e si trasforma parallelamente all'evoluzione delle dinamiche interne degli assemblaggi macchinici e di quelle esterne fra macchine in conflitto (14, 15, 16). In alternativa, si potrebbe parlare di *sistemi di dipendenza* personale, fondati sull'accensione di un debito da estinguere per mezzo di un qualche tipo di lavoro (17). Il termine stesso di tratta andrebbe cambiato e bisognerebbe anche farne decadere la connotazione nazionale (nigeriana). Il fenomeno è soprattutto

transnazionale non solo perché diffuso in molti paesi, ma perché capace di assimilare ed asservire persone di diversa appartenenza nazionale (18). L'aspetto saliente – il suo *cuore di tenebra* – è dunque da rinvenire nel meccanismo di cattura della persona, di mantenimento della sua fedeltà oltre che, eventualmente, nella modalità di punizione per la mancata restituzione del debito che si configura come tradimento del *patto* sacralizzato di fronte agli altari di potenze terribili.

## 4. Figure prototipiche

La macchina astratta di cui vogliamo comprendere struttura e funzionamento costituisce un dispositivo complesso – strumentale, ideologico e di governo dei corpi – attraverso cui le donne sono preparate per il piacere sessuale degli uomini. In questo senso, essa esplicita una particolare organizzazione delle relazioni di potere fra generi, classi, popoli, disegnando un quadro complessivo di rapporti sociali che prevede convergenze e divergenze radicali. Uno sguardo comparativo permette di conferire ad un simile quadro una profondità storica, attraverso cui rimontare fino all'epoca precoloniale, mettendo in evidenza la costante interazione fra forme particolari di assoggettamento e strategie – per lo più infrapolitiche – di emancipazione, di riduzione o di ribaltamento del potere dell'altro maschile e dell'altro (geo)politico.

In questa sede si può mettere in evidenza come lungo questa linea analitica si delineino una serie di figure prototipiche, inserite in specifiche pratiche sociali, culturali e politiche. Ad un polo dell'arco temporale delineato, si ritrovano figure come quella della *concubina* dei califfati ed emirati della Nigeria settentrionale (19), o dell'*abrakree* della Costa d'Oro precoloniale (20); al polo opposto, si incontra la pratica del *mbaraan* nell'odierna Dakar (21, 22).

### 4.1 Concubina

Nella concubina si riconosce la schiava utilizzata a scopo sessuale dall'aristocrazia e dai grandi commercianti hausa del califfato di Sokoto e dell'emirato di Kano (19). Frutto delle razzie, delle guerre o del commercio schiavistico (23), la concubina è una giovane o giovanissima donna a cui la legge islamica conferisce una peculiare collocazione nell'ambito della famiglia hausa. I servizi sessuali che prodiga al padrone le consentono una particolare vicinanza al potere domestico e le riconoscono qualche privilegio rispetto a quelli rifiutati agli schiavi destinati ai lavori di fatica, ma essa rimane proprietà indiscussa del capofamiglia. D'altra parte, vivendo nel contesto domestico, si affianca alla moglie o alle mogli di casa che la istruiscono all'assimilazione cognitiva (conoscenza delle istituzioni sociali) e all'esercizio operativo (modalità di adempimento dei lavori domestici) dei principi culturali del suo nuovo gruppo familiare.

Il programma acculturativo non rimuove il fatto che la concubina è assoggettata sul piano relazionale (doppia subordinazione: etero- ed omosessuale), *subordinata* su quello sociale (disparità di classe) e *oppressa* su quello politico (deriva da gruppi di popolazione contrapposti su scala regionale a quello a cui appartiene il padrone). La sua posizione strutturalmente conflittuale appare evidente se si prendono in considerazione alcuni fenomeni. Per un verso, la società hausa struttura alcuni luoghi e momenti in cui la relazione di potere e la differenza di classe fra concubina e moglie viene a ridursi, quando non a scomparire. Ciò accade nel culto di possessione (*bori*), essenzialmente femminile, in cui l'irruzione degli spiriti sovverte le relazioni tra le adepti cristallizzate dall'organizzazione sociale. In questo ambito, schiava e donna libera possono scoprire una temporanea comunanza e costruire una parziale cultura di genere capace di proiettarsi al di fuori dello spazio domestico fino ad acquisire visibilità pubblica (19). Per altro verso, il culto costituisce il luogo in cui, per mezzo della possessione, le donne competono fra loro per l'ottenimento di beni e privilegi dall'uomo (24). La conflittuale posizione delle concubine è testimoniata oltretutto dalla loro fuga di massa all'arrivo degli inglesi. Queste donne cercarono di profittare della sovversione coloniale del potere per tornare alle loro comunità di origine o comunque per sottrarsi ai loro padroni. Interessi politici (necessità del governo indiretto, contenimento

delle tensioni con l'aristocrazia hausa) e logiche maschiliste dei governanti britannici consentirono comunque l'acquisizione di nuove concubine, in via ufficiale e poi clandestina, almeno fino agli anni Venti del Novecento (19); quindi molto più a lungo di quanto prefigurato dalla legislazione coloniale sulla fine della schiavitù. È interessante osservare come l'abolizione della schiavitù e del concubinaggio, in particolare nell'Emirato di Kano, si siano associati – almeno temporalmente – con un allarme sociale per i presunti rischi connessi alla presenza di donne non attaccate, cioè non soggette al controllo maschile (esercitato dal padre, dal marito o dai fratelli). La donna indipendente, in quanto fuoriuscita dai confini di rispettabilità assicurati dalla dipendenza da un uomo e dal confinamento domestico, veniva immediatamente equiparata alla prostituta (*karuwa*). La donna autonoma era assimilata ad un *sottomondo* problematico abitato da criminali, schiave liberate ma senza radici, partecipanti al movimento *bori*, uomini effeminati e devianti in generale (25). L'autore evidenzia come la preoccupazione fosse giunta a tale livello da fungere da giustificazione ideologica del provvedimento con cui, nel 1923, l'emiro Usman escluse le donne dall'eredità di case e poderi agricoli. Il fantasma da esorcizzare era quello di una donna non controllata dall'uomo e quindi disponibile o propensa alla lascivia sessuale, di cui Pierce documenta anche oggi giorno la permanenza nelle opinioni dei suoi informatori rispetto a quella decisione peraltro annullata dall'emiro Muhammadu Sanusi nel 1954.

## 4.2 *Abrakree*

L'*abrakree* (o *abelcre*) rappresenta una “donna pubblica”, spesso una schiava, acquistata dalle élite politiche delle città e villaggi akan della Costa d'Oro con lo scopo di offrire servizi sessuali ai giovani celibi. La sua presenza è attestata dai viaggiatori e mercanti europei già a metà del XVII secolo (20). Si tratta di un'istituzione rurale connessa con la regolazione delle relazioni politiche fra i capi e gli anziani (*caboceroes*), da un lato, ed i giovani uomini (*mancevos*), dall'altro. Contribuiva cioè a stabilizzare l'assetto patriarcale e gerontocratico della società akan. I *mancevos* infatti dipendevano dall'autorizzazione dei *caboceroes* – detentori della terra e controllori della produzione agricola – per ambire all'autonomia economica (ottenimento di lotti agricoli) e conseguentemente per “accedere” alle donne (mogli), il cui numero testimoniava della ricchezza e del potere raggiunti. Le varie descrizioni dell'*abrakree* presentano differenze da cui, però, emerge una figura istituzionalizzata che non poteva accumulare ricchezza con la propria attività ed alla quale era consentito di sopravvivere solo con la concessione di un “diritto” di prendere possesso di merci e cibo dalle case o al mercato, senza essere esposta a conseguenze punitive. Solo i celibi potevano godere del suo corpo e gli uomini sposati – se scoperti a farlo – dovevano pagare una multa elevata (equivalente alla sanzione per adulterio). In alcuni casi viene descritto un servizio obbligatoriamente gratuito (salvo la possibilità di accettare regali), in altri, le prestazioni prevedevano una minima remunerazione che l'*abrakree* doveva girare al suo padrone. Akyeampong evidenzia come alla capacità stabilizzante delle relazioni di potere fra anziani e giovani, facesse da contraltare il rischio di destabilizzazione di quelle fra uomini e donne. La figura dell'*abrakree* costituiva un'esplicita svalutazione dell'istituto matrimoniale nonostante questo rappresentasse il valore più elevato per la donna akan e il più efficace strumento di controllo della sua sessualità. La neutralizzazione spirituale della promiscuità introdotta dall'*abrakree* avveniva attraverso la ritualizzazione della sua instaurazione nello spazio sociale. L'*abrakree* si configura come “donna sacrificata” (secondo la probabile etimologia del termine), attraverso rituali religiosi volti a conferirle uno specifico status nell'ambito comunitario. L'autore sottolinea le similitudini e i parallelismi fra l'iniziazione della donna pubblica, quella delle sacerdotesse degli altari e i riti matrimoniali akan. Similitudini e parallelismi rituali instauravano una complessa articolazione sociale fra una sessualità diffusa ma coartata (*abrakree*), una sessualità promiscua ed imposta all'uomo (alle sacerdotesse akan era interdetto il matrimonio ma non gli atti sessuali; i celibi non si sottraevano alle loro profferte per paura di ritorsioni magiche), una sessualità *monogama* e *controllata* nell'ambito familiare. Detto in altri termini, la moglie era sposata al marito, la sacerdotessa alla divinità e l'*abrakree* agli scapoli della comunità.

Durante l'epoca *precoloniale*, queste forme istituzionalizzate di regolazione della sessualità femminile non estinguono la prostituzione, esercitata da donne escluse dai legami familiari (es., rinnegate dal padre per aver rifiutato il marito proposto dallo stesso genitore) e costrette a diventare autonome. In *epoca coloniale* – perturbata dai relativi processi di urbanizzazione, mercificazione delle relazioni sociali, immigrazione significativa in alcune città della Costa d'Oro – fra le nuove classi proletarie dei contesti urbani e nelle zone rurali, si verifica una consistente diffusione della prostituzione, insieme al cambiamento del ruolo e delle possibilità assertive della donna akan. Inizialmente, la prostituzione riguarda le donne immigrate: le Hausa dal nord, quelle appartenenti ai gruppi nigeriani sud-orientali, le Kru della Liberia. Grazie alla loro capacità di vivere autonomamente e di accumulare ricchezza, esse diventano un modello attraente anche per le donne akan della città e della campagna, poiché non indicano solamente una via di successo economico, ma attualizzano la possibilità di generare figli al di fuori di matrimoni imposti e di scegliere in modo indipendente i propri compagni di vita.

Nei contesti urbani, matrimonio e prostituzione non sono più percorsi alternativi di vita. I cambiamenti negli atteggiamenti descritti sono testimoniati, a distanza di tempo, da Margaret Field quando documenta la richiesta di protezione e successo, avanzata devotamente ad un altare rurale, da parte di una donna pronta a partire per la città come prostituta. Cercando di scoprire gli atteggiamenti generali nei suoi confronti, "...mi fu detto in modo realistico 'è il suo lavoro. Quando un uomo deve stare in una città come Kumasi, una delle cose di cui può aver bisogno è una donna...'" (1: 123-124). Se l'assertività e l'autonomia economica conferiscono alla prostituta di epoca coloniale qualità del tutto opposte a quelle dell'*abrakree* precoloniale, appare come significativa l'osservazione di Akyeampong, secondo cui alcuni caratteri della seconda figura tendono a ripresentarsi nella prima: importanza dei rituali religiosi (di protezione spirituale, purificazione, reintegrazione nelle comunità di origine, ecc.), necessità o comunque aspirazione al riconoscimento politico da parte delle autorità tradizionali e coloniali, modalità di auto-presentazione come servizio rivolto ai celibi, concentrazione in determinate zone periferiche degli aggregati urbani.

### 4.3 *Zawara*

Tensioni sociali e culturali fra zone rurali e urbane, insieme alle aspirazioni al benessere economico delle donne, si ritrovano in *epoca postcoloniale* anche in altre regioni dell'Africa Occidentale. Le une e le altre si incontrano, ad esempio, nelle analisi di Monfouga-Broustra (26, 27, 28) riguardanti la "*donna libera*" (*zawara*, eufemismo per *karuwa*: prostituta, donna-bordello) del contesto hausa a nord di Sokoto, ma in territorio nigerino. Nella cittadina di Birnin Koni, il termine *zawara* è adoperato (a partire dagli anni '50 del Novecento) per indicare donne che assumono la doppia funzione di adepta del culto bori e di *karuwa*. In questo caso, le logiche locali piegano il significato di un termine introdotto inizialmente dal governo nigerino con l'intenzione di designare ufficialmente la donna emancipata, aperta al progresso e liberata dalle antiche superstizioni. La figura della *zawara* mette così in forma un ulteriore conflitto, questa volta imperniato sui poli contrapposti di tradizione e modernità. Nel contesto considerato dall'autrice, la donna-libera viene a costituirsi come l'interpolazione fra la donna-bori di campagna e la *karuwa* di città. Nel contesto rurale, il culto di possessione è essenzialmente femminile e gestito dalle donne. Si diventa donna-bori dopo un'iniziazione (*girka*) ed un lungo apprendistato che rende possibile ricevere il proprio spirito nel corso delle sessioni pubbliche di possessione e consente di svolgere funzioni divinatorie, terapeutiche e magico-religiose. Queste attività parallele al culto di possessione conferiscono alla donna-bori rurale *autonomia economica e rispetto* – venato di *timore e sospetto* – da parte del contesto comunitario. Presente unicamente nei contesti urbani, la *karuwa* – una donna che non ha o non ha più legami coniugali, perché vedova o divorziata – svolge la propria attività in gruppo, all'interno di concessioni rette da una *magajiya*, a cui ciascuna gira una parte dei propri guadagni. Si tratta di luoghi dall'atmosfera rilassata e giocosa, affatto diversa da quella rigida e controllata dello spazio familiare, in cui gli uomini si recano per passare il tempo oltre che per ricevere piaceri sessuali.

Nel passaggio alla città, Monfouga-Broustra registra una serie di cambiamenti nel culto *bori*. Innanzitutto a Birnin Koni la direzione del culto è affidata ad un uomo (*sarkin bori*: capo del *bori*) che è anche il capo delle donne-libere (*sarkin mata*: capo delle donne). In quanto capo del culto e delle donne, il *sarkin bori* svolge una funzione di protezione delle proprie “figlie” che svolgono la funzione di *karuwa* (es., protezione da clienti violenti o che non vogliono pagare), ricevendo da esse una remunerazione. Le donne-libere non si sottopongono all’iniziazione ed all’apprendistato caratteristici del culto rurale. Pertanto non sono in grado di svolgere le funzioni divinatorie, terapeutiche e magico-religiose delle donne-*bori*. In assenza di iniziazione, le sessioni pubbliche acquistano per lo più un carattere teatrale ed esibizionistico giungendo ad assumere finalità seduttive. La cerimonia vede espandersi il tempo dedicato alle danze ed il momento epifanico di comparsa degli spiriti diventa aleatorio oltre che indotto con l’assunzione di una pianta allucinogena (*datura metel*). “Così le adeptes del *bori* di città assumono anche, nella grande maggioranza dei casi, le funzioni di *karuwa*. Il loro comportamento in quanto adeptes si discosta molto da quello delle iniziate rurali. Queste ultime, seppure si impongono con una personalità molto autonoma ed estroversa, si mantengono nell’ambito di un contesto relativamente tradizionale ... In città la situazione di ‘acculturazione’ (nella sua accezione più triste) è evidente e influenza fortemente il comportamento delle donne-*bori*. Esse fumano, bevono alcol, vanno al cinema. Più o meno consciamente, cercano di imitare l’immagine di donna europea che vedono nei film ‘americani’ di basso livello...” (28: 205) e così assumono la postura di donne fatali, seduttrici, venali, finanche sentimentali. Esibizioniste, appariscenti, spendaccione, provocanti, sboccate, trasgressive non solo nella sessualità ma anche nelle pratiche quotidiane (es., mangiano insieme agli uomini), queste donne – fuoriuscite dai vincoli coniugali o non ancora da questi “catturate” – rappresentano l’esatto opposto dell’ideale femminile patriarcale, sono marginalizzate e soggette a pubblica riprovazione. D’altra parte, acquisiscono una certa autonomia economica (inferiore comunque a quella delle donne-*bori* rurali), sono fatte sfilare sotto la direzione del *sarkin bori* nelle manifestazioni politiche, gli uomini le cercano e le incontrano più o meno di nascosto. Tuttavia, agli occhi della ricercatrice appaiono più alienate che liberate.

In esse, Monfouga-Broustra intravede una potenzialità di emancipazione che viene in realtà abortita. In città, non sembrano esistere strumenti di traduzione di una potenzialità liberatrice che trova il suo modello storico e un esempio attuativo nel *bori* rurale; esempio che affonda le proprie radici nell’esperienza matrilineare, libidica e sensoriale, dell’adolescenza così come configurata nella società hausa (26). Si tratta di un fugace momento di passaggio fra la fanciullezza (con la sua dipendenza dai genitori) e la maturità di donna sposata (sottomessa alle regole della famiglia di destinazione). Questa adolescenza si costituisce come breve fase di sperimentazione ludica del proprio e dell’altrui corpo da parte delle donne. Le ragazze scoprono la seduzione e la competizione erotica, avendo come unico interdetto quello dell’atto sessuale completo. Designate col termine di *tsarence* (letteralmente: *astenersi dal coito*) queste pratiche adolescenziali sono tollerate dalla società, che finge di ignorarle, e costituiscono la fonte delle dinamiche messe in campo più tardi nelle relazioni con gli uomini (seduzione, piacere sessuale, ricerca di attenzioni e regali, acquisizione di un’indipendenza comparabile a quella maschile, acquisizione di prestigio e potere), con le altre donne (competizione fra donne-libere e fra co-spose per sedurre o conservare l’uomo, anche attraverso la magia e la stregoneria) e infine con gli spiriti (trasgressione velata e tuttavia pubblica della catarsi mistica; 29).

#### 4.4 Donne-libere, tante...

Monfouga-Broustra rimane sostanzialmente critica verso l’effettiva emancipazione della donna-libera del *bori* cittadino, riconoscendo caso mai una maggiore indipendenza ed un effettivo prestigio nella donna-*bori* delle zone rurali. Al contrario, una filiera di autori sostengono ed analizzano in modo più convinto la natura innovatrice e le potenzialità emancipatrici delle varie figure di “donna libera” che iniziano a comparire in Africa a partire dagli anni ’40-50 del secolo scorso: la *mama mokôzi* di Brazzaville descritta da Georges Balandier o le *bana* di Kinshasa descritta da Charles Didier Gondola (22). La diffusione del fenomeno è tale che, negli anni ’50, simili cortigiane (*ndumba*) arrivano a rappresentare un decimo della popolazione di Kinshasa. Si tratta di “giovani donne ‘che vivono da sole o in gruppi (da 2 a 3 persone) esclusivamente femminili’... la cui ‘solitudine’

è sottoposta a tassazione...donne allo stesso modo indipendenti: rispetto agli uomini in primo luogo ed all'economia coloniale a seguire, poiché le loro entrate derivano da attività non controllabili e/o da unioni libere con europei ed *evoluti* [africani]. Donne libere infine perché hanno del tempo libero che mettono a profitto attraverso attività ricreative e ludiche" (30: 98). Viene delineata una potenzialità contestatrice della festa notturna che, in quegli anni, dalla strada entra nei bar dove "Musicisti e donne libere vivono in simbiosi, nell'angolo cieco delle regole che reggono l'ordine coloniale urbano, rifiutando di sottomettersi ad un modo di vita che giudicano paternalista. Queste cortigiane, alle quali si interdice l'accesso agli edifici pubblici e commerciali della città bianca ed alle chiese cattoliche, si infatuano dell'indipendenza finanziaria spesso acquisita attraverso relazioni scandalose intrecciate con i *mindele* (europei). Tale indipendenza accresce l'attrazione che queste *bana* ('bambine') esercitano sui giovani lavoratori della città coloniale. La donna libera diventa una sorta di *ersatz* della donna bianca, inaccessibile 'vergine coloniale'...che cristallizza le passioni ed eccita i sogni più erotici dell'uomo nero" (31: 119). Queste figure femminili mettono così in evidenza la tensione conflittuale irriducibile e pervasiva fra colonizzatori e colonizzati.

La filiera delle donne libere e quella delle prospettive analitiche che enfatizzano il loro potenziale contestativo convergono nella descrizione etnografica della pratica del *mbaraan* a Dakar (21, 22). La *mbaraaneuse* si presenta come una giovane senegalese in "movimento", contrapposta al modello femminile "tradizionale" che enfatizza la domesticità, il pudore, il ritegno ed il contegno. Si tratta di una *trickster* che abita la città senegalese contemporanea, interpretabile come esempio di riciclaggio della strategia tradizionalmente adottata dalle divorziate per condurre la propria vita e sopravvivere (Thioub, in 22), ma che comunque cerca sempre di rimarcare la propria differenza di natura e di stile dalle prostitute (*caga*). La *mbaraaneuse* realizza la propria indipendenza economica e la propria autonomia valoriale attraverso la proliferazione delle relazioni sessuali e sentimentali con i *toubab* (bianchi), anche se non intrecciate esclusivamente con questi ultimi. La fuoriuscita da una relazione di dipendenza dall'uomo (padre, marito...) avviene attraverso la moltiplicazione degli amanti che, sedotti con arte, destrezza ed inganno, accrescono il numero e il valore dei "regali" per raggiungere l'agognato traguardo della conquista: presentato e sottratto dalla donna, sempre dilazionato il più possibile. "Vi possiamo vedere una strumentalizzazione della dipendenza come modo di elaborazione della sovranità individuale (cioè del governo autonomo di sé)...Queste giovani donne elaborano una redistribuzione strategica che qualifico come esilio immaginario: disinvestire fisicamente e/o simbolicamente certi tempi, luoghi, spazi, beni e modalità di consumo, ecc., giudicati come arcaici e considerati come alienanti, e sovrainvestire correlativamente quelli che di più e meglio appaiono ai loro occhi come esemplificativi dello 'stile di vita' occidentale" (21: 111, 116). Questo studioso delinea una figura di donna che si muove abilmente fra diverse forme di transazione intima più o meno stigmatizzate dalla morale corrente. Nella necessità di saltare dalla vita diurna (assoggettata e controllata) a quella notturna (festosa e fuori controllo), queste donne diventano acrobate spericolate nella giostra del mostrare e nascondere. Sono attratte dall'autonomia, dalla velocità, dallo sperpero ostentatorio, dalla possibilità della "vita facile" (*yomb-life*), ma sempre esposte al rischio di essere smascherate e condannate moralmente. Il funambolismo, l'arte dell'improvvisazione, il gioco sociale azzardato conferiscono un'estrema intensità alla pratica del *mbaraan*: ne fanno una fonte notturna di eccitazione e piacere che continuamente si rinnova nei racconti di sé e delle proprie prodezze. Si rinforza in tal modo un'opposizione con la piatta ed irreggimentata vita diurna.

Fouquet mostra come queste donne si muovano secondo una logica "stregonesca" o – se si preferisce – "occultamente persuasiva": suscitare negli uomini il desiderio, stimolare in loro una volontà inconsapevole di gratificarle ed omaggiarle continuamente con denaro e regali. L'obiettivo è di indurre tutto ciò senza necessariamente concedere la contropartita sessuale. Le relazioni che instaurano sono più complesse della semplice compravendita di sesso: "L'equazione può alla fine essere formulata in modo assai semplice: più si padroneggiano i codici linguistici, discorsivi, di abbigliamento, comportamentali – culturali e relazionali, insomma – più si sarà capaci di sviluppare le proprie strategie con discrezione, nell'ambito di luoghi poco o per nulla vettori di stigmatizzazione... Meno il luogo che si frequenta è specializzato, più esige delle competenze sociali e relazionali acute e generali, più diventa possibile per le attrici di auto-valorizzarsi come radicalmente differenti dalle comuni lavoratrici del sesso... Secondo il giudizio delle giovani donne incontrate ... la 'vera caga [prostituta]' è quella che non sa e non conosce niente" (22: 242-244). Le competenze e le conoscenze di cui



occorre disporre possono appartenere in partenza alla *mbaraaneuse*, in virtù del contesto sociale di provenienza, oltre che dell'educazione familiare e scolastica ricevuta, oppure – più comunemente – costituiscono il frutto di un apprendistato o di una vera e propria carriera, in senso sociologico. La frequentazione dell'altro in carne ed ossa (dell'africano socialmente evoluto e, più ancora, dei *toubab*) o in forma mediata (cinema, internet, riviste, ecc.) costituisce l'occasione per un vero e proprio processo acculturativo volto all'affinamento delle capacità seduttive che non riposano solo sul "capitale fisico" della donna (*capitale fisso* tendente al decadimento) ma anche su un "capitale immateriale" capace di coinvolgere l'uomo sia sentimentalmente che intellettualmente. "Le mie interlocutrici dicevano di 'lavorare l'anima' o 'il cervello' dei loro partner maschi, in modo letterale: *liggéey xelam*, secondo le loro parole. Il termine *liggéey*, in wolof, significa lavorare, nel senso principale di realizzare un compito, remunerato o no; ma anche fare un sortilegio... Si tratta così di designare l'azione strategica che tende a circonvinare un compagno 'lavorandogli l'anima' fino a fargli soddisfare ogni loro domanda e, in senso figurato, stregare un uomo, fargli perdere il senno. Per quanto ne so, la maggior parte non ricorre ai servizi di uno stregone né ad un qualunque tipo di pozione, ma tenta piuttosto di inventarsi come 'giovane donna ammaliante'" (22: 251). Lo sviluppo di simili capacità implica o presuppone un precedente spaesamento a domicilio: la giovane donna senegalese deve acquisire modi e competenze cosmopolite ed ibridarle con la propria cultura in modo da coniugare sapientemente familiarità ed esotismo, vicinanza e impenetrabilità. Eventualmente, questo spaesamento a domicilio potrà portare ad un effettivo matrimonio col bianco e ad un'effettiva migrazione verso il nord del mondo.

Queste trasformazioni sono solo quelle più recenti registrate nello scenario sociale senegalese, attraversato da un ingente flusso prostitutivo di africane ed europee che emerge periodicamente come problema di ordine pubblico e salute collettiva. Flusso peraltro inarrestabile e insensibile ai mutamenti storico-politici, rimanendo persistente e significativo dall'epoca coloniale a quella postcoloniale (32).

La sessualità non è solo una faccenda di corpi e movimenti pulsionali che arrivano a farsi desiderio di un qualche tipo (dal lato della donna e da quello dell'uomo). Corrispondentemente, essa non è solo una faccenda di ordine morale. La sessualità è anche pratica istituzionalizzata, regolata socialmente, connotata culturalmente nelle sue possibilità e modalità di attuazione. Essa è strutturata dai rapporti di potere che organizzano un dato assetto sociale, dalle economie materiali e dalle possibilità di soggettivazione *prescritte o proscritte*.

L'exkursus effettuato in vari contesti e momenti storici dell'Africa Occidentale, mostra che intorno alla figura della prostituta si possono individuare altre configurazioni caratterizzate dalle modalità multiformi con cui la sessualità femminile è messa a disposizione degli uomini.

Le analisi storiche hanno messo in evidenza che la prostituzione africana può essere inquadrata come un fenomeno auto-imprenditoriale femminile, sostanzialmente estraneo a processi di sfruttamento ed eminentemente connesso alle occasioni di emancipazione attraverso le faglie aperte nei sistemi sociali tradizionali dai processi innescati o derivati dalla colonizzazione, dall'urbanizzazione e dalla globalizzazione (33, 34, 35, 22). Grazie all'allentamento delle maglie del controllo sociale – operato dagli anziani, dalla famiglia e dagli uomini – e nonostante l'esclusione dal lavoro salariato, le donne africane scoprono opportunità di indipendenza o di maggiore autonomia nell'economia informale: dal commercio di strada, alla vendita di servizi sessuali, alle varie modalità di transazione sessuale. Si diffondono così varie figure di donne libere, espressione di possibilità esistenziali al di fuori del matrimonio e del rapporto di subordinazione all'uomo e alla famiglia. Nei confronti di queste donne si sviluppano tutta una serie di politiche (maschili) di tipo restrittivo e limitante le loro possibilità di autonomia economica, spesso con la giustificazione ideologica che la loro indipendenza, il loro non essere "attaccate", costituisca l'anticamera o il sinonimo di una dedizione alla prostituzione.

## 5. Passaggio in Nigeria

Nelle varie forme istituzionalizzate di sesso praticato al servizio dell'uomo si possono osservare diversi livelli di complessità organizzativa per differenziazione di ruoli e funzioni, dove la donna si colloca al *grado zero* di volontà e autonomia (concubina, *abrakree*) o, al contrario, accedendovi volontariamente (*mbaraaneuse*). Si può discutere se, nell'espressione di piena volontarietà da parte della donna, ci si trovi di fronte a una effettiva manifestazione di libertà o a più sottili determinazioni e condizionamenti sociali, economici o ideologici. Tuttavia, si può osservare un gradiente fra pratiche che confermano e riproducono lo *status quo* esistente, con i corrispettivi modelli femminili valorizzati, e posizioni che lo contestano, proponendo modelli alternativi (donna-*bori* di città vs. *mbaraaneuse*). Queste pratiche si intrecciano, fanno parte o sono al confine con sistemi religiosi più o meno tradizionali, variamente deformati, diversamente formulati in risposta o in funzione dei più generali processi di urbanizzazione e modernizzazione. Esse possono prevedere il ricorso alle logiche, se non alle tecniche, dell'influenzamento interpersonale "tradizionale" (magia e stregoneria).

Il quadro comparativo tracciato permette in ogni caso di accostarsi all'analisi della tratta prostitutiva nigeriana potendo basarsi su casi paradigmatici capaci di illuminarne aspetti particolari o puntuali, di metterne in evidenza convergenze e divergenze. È possibile in questo modo evitare l'adozione di quadri di riferimento e logiche analitiche eccessivamente rigide. Le analisi delle figure storiche prese in considerazione hanno posto in evidenza diverse polarità conflittuali da cui sono attraversate: liberazione e asservimento, maschio e femmina, tradizionale e moderno, colonizzatore e colonizzato, classi dominanti e subalterne. Per accostarsi ai fenomeni contemporanei quanto meno è necessario comprendere come agiscono quelle medesime polarità – o loro versioni aggiornate.

La capacità di cogliere sfumature e interconnessioni complesse sembra imprescindibile per un fenomeno – quello della tratta nigeriana appunto – che dimostra una notevole capacità di resistenza e di diffusione metastatica. È infatti necessario sottolineare come essa sia attestata in una forma sostanzialmente identica e ben sviluppata a partire dagli anni Venti del Novecento (36). Nel 1937, l'Ufficiale di distretto dell'Obubra Division scriveva: "Il clan Nta sta ovviamente morendo principalmente per la ragione che le sue giovani donne migrano con lo scopo di prostituirsi, portando con sé i giovani uomini per agire come loro sfruttatori e c'è molto poco sviluppo dell'area" (36: 60).

## 5.1 Primo '900: emancipazioni femminili...?

Naanen, studiando il fenomeno nell'Obubra Division (zona sudorientale della Nigeria), mette in evidenza come la diffusione della prostituzione nei primi decenni del secolo scorso vada messa in relazione sia con fattori esogeni apportati dalla colonizzazione, sia con processi endogeni. Rispetto ai primi, sottolinea la monetizzazione delle relazioni sociali, delle transazioni economiche (commercio e lavoro salariato) e dell'imposizione fiscale. Il colonialismo, parallelamente, favorisce la diffusione di nuovi gusti, valori, *status symbol* di derivazione occidentale insieme alla circolazione dei flussi internazionali di beni e persone. Considerando anche la facilità, la velocità, l'accresciuta sicurezza dei viaggi e dei trasferimenti di denaro, si crearono le condizioni per spostamenti umani continui che contribuirono in modo diretto o indiretto al fenomeno prostitutivo. Nel 1930 la prostituzione dal Cross River State raggiungeva la Gold Coast (Accra ed altre città del Ghana), il Camerun e la Guinea Equatoriale e nel 1939 il *Nigerian Youth Movement* (sezione locale della Gold Coast) denunciava il fenomeno, scrivendo agli amministratori coloniali: "Le donne e gli uomini della Costa d'Oro che non hanno viaggiato al di fuori della loro area credono che tutte le donne nigeriane si prostituiscano e che questo sia un costume riconosciuto in Nigeria" (36: 61). Il Movimento faceva presente che non vi erano coinvolte solo le donne adulte e che le minorenni venivano rapite, portate nella Costa d'Oro e abusate sessualmente.

L'apertura di stazioni commerciali portò all'arrivo di commercianti dalle città hausa del nord e questo favorì la diffusione del concubinaggio. Quando queste stazioni chiusero, le concubine, abbandonate, si spostarono altrove per offrire le loro prestazioni sessuali. D'altra parte, le fasi iniziali del governo coloniale furono

contrassegnate dall'imposizione del lavoro forzato che costrinse i giovani alla fuga. Questo produsse un eccesso demografico di donne disponibili od obbligate allo scambio sessuale con i soldati.

Secondo Naanen, la comparsa e la diffusione del fenomeno prostitutivo non possono essere spiegati *solo* come effetto e prodotto del colonialismo. Occorre prendere in considerazione anche fattori endogeni. In primo luogo, la condizione di maggiore povertà rispetto ad altre zone della Nigeria: l'Obubra Division in particolare e la Ogoja Province in generale rimasero marginali e sottosviluppate rispetto alle altre province della Nigeria (es., quelle Occidentali legate alla produzione di cacao). Le donne rappresentavano la quota di popolazione maggiormente esposta al rischio di povertà e dipendenza economica a causa della divisione del lavoro basata sul genere. Nell'Obubra Division, gli uomini controllavano le più rilevanti fonti di reddito (produzione e vendita di patate dolci – alimento di base – e di olio di palma). Le donne, invece, dovevano accontentarsi delle entrate più scarse ed occasionali legate al piccolo commercio alimentare.

I fattori endogeni comunque non si riducono a quelli di ordine economico. Naanen considera anche quelli di ordine latamente culturale: in primo luogo, gli atteggiamenti "tradizionali" nei confronti della sessualità e della prostituzione (es., scarsa stigmatizzazione delle prostitute, rispetto e invidia riservate a quelle di "successo"). Questi atteggiamenti si accoppiano con le specifiche forme locali dell'istituto matrimoniale (discendenza ed eredità matrilineari) e con la loro eventuale "fragilità". I dati storici sembrano indicare una maggiore diffusione della prostituzione in quei gruppi non retti da costumi matrimoniali rigidi. L'istituto matrimoniale fu, peraltro, ulteriormente minato dalla monetizzazione della dote che produsse un innalzamento repentino del suo valore. Si creò una riserva di celibi e nubili che iniziarono a scambiare prestazioni sessuali e beni materiali a causa della difficoltà di contrarre un rapporto coniugale.

La vedovanza o il divorzio potevano parimenti modificare il destino di queste donne. In osservanza delle norme ereditarie matrilineari, alla morte del marito, la vedova veniva privata delle risorse necessarie a sostenere se stessa ed i figli, senza la certezza di un aiuto da parte dell'erede o degli eredi principali. Alla vedova spettava inoltre contribuire in modo sostanziale alle spese per il funerale. In queste condizioni, la prostituzione finiva facilmente per rappresentare una possibilità per far fronte a tutte le incombenze economiche. In caso di divorzio, sulle donne e le loro famiglie ricadeva l'obbligo della restituzione del *prezzo della sposa*. La prostituzione, praticata in altre città della Nigeria o della Costa d'Oro, finiva spesso per costituire il mezzo attraverso cui queste donne riuscivano ad onorare il debito (37).

Naanen mette in evidenza l'esistenza di un istituto matrimoniale non rispondente agli auspici ideologici del sistema coloniale e dei poteri locali. Mentre l'istituto non riusciva a porsi come baluardo della "moralità sessuale", il sistema di potere fortemente patriarcale cercava comunque di mantenere la propria presa sulle donne, limitandone le aspirazioni emancipative. Gli uomini reagirono alla "via di fuga" o alla "uscita di sicurezza" rappresentata dalla prostituzione con provvedimenti restrittivi, simbolici e materiali (divieto di tagliarsi i capelli e di raccogliere noci di palma con cui alimentare i propri commerci; tentativo fallito di imporre esazioni sugli introiti della prostituzione).

Lo studioso sottolinea: "La prostituzione, dal punto di vista economico, era enormemente più vantaggiosa di qualunque lavoro disponibile alle donne a livello locale e non richiedeva grandi capitali iniziali, se non un corpo presumibilmente in salute e l'abilità di impegnarsi in relazioni sessuali senza coinvolgimento emotivo. La prostituzione sembra essere stata per le donne non solo più redditizia ma anche maggiormente attrattiva rispetto al lavoro nei campi. Un ufficiale del governo coloniale descrisse le prostitute come 'miniere d'oro ambulanti' per la loro capacità di guadagno" (36: 64). Ed ancora: "Così, in un senso vero, la prostituzione nell'Upper Cross River può essere vista come una forma di protesta sociale delle donne contro la povertà, gli sfruttamenti più vari e la dominazione da parte degli uomini. Ma sarebbe scorretto asserire che la rivolta contro l'egemonia e lo sfruttamento maschili era la forza trainante principale. La necessità intenzionale di guadagnare soldi al di là delle possibilità locali spiccava chiaramente ed era probabilmente tra i fattori motivanti più grandi per la maggior parte delle prostitute" (36: 69). Sicuramente la prostituzione permise a molte donne di ribaltare i rapporti di forza con l'altro sesso, permettendo loro introiti enormemente superiori a quelli degli uomini.

## 5.2 ...oppure ulteriori oppressioni?

Se Naanen rimane sostanzialmente aderente ad una visione auto-imprenditoriale della prostituzione nigeriana, altri autori sostengono che essa costituisca un'eccezione nel panorama africano (37). Se le prime prostitute dal Cross River State possono essere immaginate come libere imprenditrici di se stesse, per buona parte di loro si instaura ben presto un sistema di tratta, in particolare attraverso il sistema del prestito contro pegno. In almeno una quota di casi, non andrebbe neppure sottovalutato il ruolo degli uomini (mariti compresi) nello sfruttamento della prostituzione. L'autore sottolinea la nascita parallela e contemporanea, fra la fine del XIX secolo e la prima metà del XX, sia del mercato della prostituzione (nelle principali città nigeriane), sia della pratica del prestito garantito da un pegno.

Ancora nei primi anni del '900 la schiavitù è diffusa in Nigeria. A Kano declina intorno agli anni '30; a Ibadan, a metà '800, un centinaio di famiglie controlla circa 50.000 schiavi. Donne e minori in schiavitù sono impiegate in agricoltura ma anche per servitù domestica e prestazioni sessuali.

A partire dai primi del '900, nel sud della Nigeria, il lavoro salariato tende a rimpiazzare il lavoro servile, ma si mantengono o diffondono – anche a causa delle periodiche carestie e delle ricorrenti guerre civili – altre forme di dipendenza personale: in particolare, il prestito contro pegno. La persona data in pegno garantisce il prestito ed il suo lavoro viene imputato al pagamento degli interessi. Spesso il debitore *dà in pegno il figlio*. Almeno in teoria, la persona impegnata è protetta e tutelata da una serie di norme consuetudinarie (es., la presenza della figura del “guardiano”, la perdita del credito in caso di violenze o abusi sessuali). Le persone sono costrette a ricorrere a tale fonte di credito quando si trovano a dover pagare matrimoni, funerali, cure, imposte.

Nel 1927, l'amministrazione coloniale emana un primo provvedimento contro il pegno, vietando di coinvolgere i minori di 16 anni. Viene regolato anche il rapporto fra il lavoro prestato dalla persona data in pegno e la restituzione del debito (in quota capitale). Questo sistema di approvvigionamento creditizio resta tuttavia diffuso per tutti gli anni '30. Successivamente tende a camuffarsi come *prezzo della sposa*: il prestito viene presentato come pagamento della dote della figlia per un matrimonio a venire la cui celebrazione ufficiale viene lasciata in sospeso. La futura sposa non resta presso la propria famiglia fino alle nozze, come da costume, ma si trasferisce subito presso il creditore o la creditrice che ne diventa il “guardiano”.

Molte segnalazioni di polizia indicano la rivendita di bambine da parte di questi presunti guardiani/e o comunque sottolineano l'assenza di mariti reali, presenti o futuri. La pratica declina negli anni '40/'50 anche grazie allo sviluppo di un sistema creditizio gestito dalle banche, ma viene ancora utilizzata negli anni '60 dalle famiglie più povere, impossibilitate ad offrire le garanzie richieste.

Quella nigeriana sembra costituire un'eccezione rispetto all'auto-imprenditoria prostitutiva descritta in molti stati africani. Quella del Cross River ha ben presto dismesso l'aspetto auto-organizzato per costituirsi in *sistema di tratta*. Se una quota di prostituzione è condotta in autonomia da donne adulte, un'altra quota è costituita da ragazze portate in altre città della Nigeria o del Ghana con il pretesto di trovare un marito o un impiego.

Nel caso delle donne adulte, alcune fonti coloniali chiamano in causa i mariti nel ruolo di sfruttatori: questi prestano alle mogli i soldi per il viaggio in Ghana e se li fanno restituire attraverso i proventi dell'attività prostitutiva. Altre fonti assegnano agli uomini una funzione marginale. Le fonti coloniali e di polizia individuano un traffico gestito da prostitute “anziane” che favoriscono o inducono il mercimonio sessuale giovanile (finanche minorile) attraverso *prestiti contro pegni travestiti da pagamenti del prezzo della sposa*.

Le figlie dei debitori sono condotte in Ghana da prostitute anziane che ne diventano le *guardiane*. Il debito familiare costituisce il fattore di sottomissione delle ragazze e l'esercizio prostitutivo il mezzo per ripagarlo, ma si registra una tendenza alla prosecuzione dell'attività sessuale mercificata anche dopo l'estinzione

dell'ammontare dovuto.

Il contrasto del fenomeno da parte dell'amministrazione coloniale è stato sempre difficile anche dopo l'istituzione di servizi sociali. Secondo i rapporti amministrativi, le famiglie erano consapevoli di cosa attendesse le giovani nella Costa d'Oro ma spesso, quando contattate, non le riconoscevano per paura di dover restituire il prezzo della sposa pattuito. Nel 1939 viene segnalata una delle rare denunce da parte di una ragazza, di nome Céline, contro la *maman* Basse Assor che l'aveva costretta a prostituirsi dopo averla illusa con la promessa di un matrimonio.

In sintesi, fin dagli anni '20/'30 si registra in Nigeria una forma di tratta prostitutiva caratterizzata da: a) contrazione di un debito che lega la persona impegnata al creditore; b) arruolamento prostitutivo della figlia impegnata fino alla completa restituzione del debito; c) ruolo strategico delle prostitute "anziane" (per quanto supportate da uomini); d) importanza delle rimesse da parte delle prostitute; e) specializzazione territoriale nelle varie fasi storiche: Cross River Basin negli anni '30; distretto di Owerri negli anni '40; Benin City a partire dagli anni '80 (37).

## 6. Cuore di Tenebra

Rispetto alla ricostruzione storica del fenomeno delle nigeriane asservite allo sfruttamento sessuale, le attuali osservazioni multidisciplinari sottolineano il legame con istituzioni e processi di natura religiosa o magico-religiosa: culti vudù e stregoneria (9, 10, 18, 38, 39, 40, 41, 42).

Tali evidenze sono importanti poiché richiamano l'attenzione su religioni tradizionali e neoformate (finanche inclinate verso derive antisociali) che si spostano insieme alle popolazioni o ai gruppi stranieri lungo le più recenti traiettorie europee. Attingere a questo livello analitico è determinante, dato che la sofferenza delle donne ingaggiate nel traffico delle servitù sessuali appare correlata con la dimensione religiosa, dove sono in tumulto i poteri taumaturgici delle chiese cristiane più bizzarre, le predicazioni islamiste, i culti di possessione tradizionali e sincretistici.

Un ulteriore ragionamento dovrebbe essere riservato alla dimensione politica locale e internazionale da sempre avidamente interessata all'utilizzo delle ricchezze mobili, volatili e continuamente rinnovabili prodotte dalla prostituzione nigeriana su scala mondiale. Riflessioni ancora più complesse, infine, dovranno sciogliere l'intreccio serrato e insistito tra queste diverse dimensioni che generano l'esito in corso: avviamento di un numero ingente di giovani vite alle forme di servitù volontaria o coatta descritte. Il risultato sociale, morale e psicologico di queste influenze eccede comunque la *matrice criminale* a cui si vorrebbe ascrivere la spiegazione delle servitù sessuali contemporanee.

Nei paragrafi successivi ci limiteremo a scattare alcune istantanee in chiaroscuro del soggetto problematico che, in futuro, richiederà una nostra ulteriore focalizzazione euristica. Già da adesso, comunque, tentiamo di contemplare in una stessa trama esplicativa, ancorché critica, la puntualità analitica con un'istanza applicativa. Quest'ultima si indirizza verso la prevenzione e la cura dei disturbi mentali delle giovani la cui *servitù volontaria*, determinata da fattori sociali e culturali attivi *sul lungo periodo*, *trapassa* puntualmente in *cattività coatta*.

### 6.1 Lualaba-Kasai – Congo – 1901

Leopoldo del Belgio, vagheggiando una sovranità imperiale, acquisisce un vastissimo regno privato, in Africa periequatoriale, pregno di febbri letali. In esso invia mercanti, medici, sacerdoti e soldati per sfruttare le ricchezze naturali (es., caucciù) di un territorio immenso e inesplorato, riducendo in schiavitù e torturando quotidianamente popolazioni indomite.

Nella prima leva di colonizzatori europei si distingue un giovane medico italiano, Marco Levi Bianchini (destinato a diventare un influente psichiatra e psicoanalista; 43, 44) che ha bisogno di un primo incarico professionale ben remunerato, ma non sembra pienamente consapevole dei rischi incombenti in quelle contrade.

Dopo qualche mese di permanenza, un capotribù gli domanda di individuare i segni di un atto di stregoneria nel corpo morto della propria figlia. Il medico temerario procede ad un'autopsia in piena foresta che gli permette di diagnosticare una *meningite cerebro-spinale fulminante*. La verità autoptica non incontra i favori del committente nativo che aizza i propri uomini contro gli sparuti, isolati e inermi stranieri, obbligandoli a fuggire nottetempo (45).

In questo episodio, storicamente minore, si agita il conflitto che accompagna costantemente ogni problema sociale, clinico e psicologico (una disgrazia, una morte improvvisa, un'epidemia) quando su di esso si misurano metodi ed ideologie estranee concorrenti e tendenzialmente antagoniste.

La *stregoneria*, in Africa e altrove, è un sistema ideologico e tecnico che perturba la vita e il destino degli uomini, degli esseri viventi, degli ambienti naturali e sociali in cui essi vivono (46). La sua pratica, intenzionale o involontaria, deriva da un sistema di pensiero e di azione reputato efficace, costantemente operativo nello spazio sociale di un ascoso villaggio così come in quello di una grande città multi-etnica.

Nel corso del Terzo millennio l'ideologia stregonesca non è arretrata, né si è estinta e neanche è stata superata dal pensiero razionale, tecnologico e scientifico esportato dall'Occidente. Essa non è tanto una *concezione* ma una *concrezione* ideologica su cui si depositano vari elementi della modernità informatica post-industriale modificandone le metodiche operative. Al tempo stesso, la stregoneria riesce a parassitare le confessioni e le professioni di fede ispirate alle religioni monoteiste (Cristianesimo e Islam) e a quelle orientali, politeiste o senza divinità riconoscibili. Essa manifesta una forza di assimilazione, integrazione, ibridazione e ricombinazione di concezioni, tecniche e metodi provenienti dalle tradizioni culturali più eterogenee (47).

La stregoneria è il "cuore di tenebra" di una potenza tecnica in grado di attaccare e distruggere le proprie vittime, scelte con l'intenzione di provocare sempre nuove forme di soggiogamento e schiavitù spirituale, ma anche con quella di scatenare malattie (incomprensibili e invalidanti), morti (misteriose e improvvise), disgrazie terribili e odio inestinguibile nel mondo sociale. Questa potenza tecnica più generale viene definita dagli antropologi come una *forza magico-rituale* effettiva ma priva di spiegazioni razionali o scientifiche sufficienti a imbrigliarne l'energia distruttiva (48). Essa esiste quale prodotto essenziale, istituzionalizzato e costitutivo degli universi culturali più diversi, rappresentando un *invariante* antropologico permanente, capace di nascondersi a lungo, salvo poi ricomparire con un rinnovato potere di diffusione, soprattutto in momenti di crisi storico-sociale generalizzata (49). La sua diffusività sociale equivale a una sorta di epidemia ideologica con impronta persecutoria durante la quale *tutti* temono di diventare vittime di streghe e stregoni, attivi nell'ombra e di notte: il sospetto di stregoneria non risparmia i bambini, gli anziani, i marginali, i parenti e gli affini (50).

Nei mondi culturali in cui esiste una concezione ideologica di tipo magico-rituale, si dice che l'operatore magico (es., un guaritore tradizionale) capace di esercitare il bene può finanche generare il male. Pertanto, in tali ambienti culturali gli esseri umani nutrono sentimenti ambivalenti nei confronti degli operatori magici (guaritori tradizionali, sciamani). In questi mondi ideologici altrettanto si sostiene che il miglior *cacciatore di stregoni* è colui che lo sia stato egli stesso e abbia esercitato le sue tecniche in modo esperto ed efficace fino ad essere scoperto e punito per questa sua inclinazione malevolente (51).

## 6.2 Juju – Calabria – 2001

*Juju* è una denominazione generale e generica, di uso popolare ma adottata anche in sedi specialistiche, riscontrabile in un'ampia area del Golfo di Guinea. Questo termine tradizionale segnala l'esistenza di un mondo culturale pervaso da ideologie e pratiche di natura magico-rituale. Tale espressione non va pronunciata incautamente, ad alta voce o durante una conversazione pubblica, ma deve essere impiegata con precauzione

e circospezione perché la parola stessa è carica di potenza. Essa può richiamare l'attenzione minacciosa e attivare l'intenzione malevolente di un operatore magico in grado di influenzare la vita delle persone esistenti nel suo raggio d'azione (ridotto o esteso in relazione alla sua forza magica acquisita e affinata nel corso del tempo).

Già alla fine del Novecento, in Italia, il termine *Juju* rimbalza tra i letti dei piccoli reparti di psichiatria all'interno degli ospedali generali, sussurrato con reticenza o tradotto con espressioni vaghe e contorte dalle mediatrici linguistico-culturali di origine ghanese o nigeriana, evidentemente preoccupate dall'emergere di un incubo culturale che ritenevano di essersi lasciato alle spalle, confinandolo oltremare. Le persone che pronunciavano la parola terribile, lo facevano tra furia e spavento, rabbia e terrore: ragazze nigeriane, provenienti quasi sempre da Benin city, ma anche ghanesi. Tutte in preda ad allucinazioni terrifiche e in stato confusionale, apparentemente deliranti di giorno e di notte. Agitate e insonni, venivano classificate dagli psichiatri come sofferenti di psicosi acute che necessitavano di dosi generose di neurolettici sedativi e di un energico contenimento fisico, vista la loro reattività aggressiva, di certo difensiva ma scossa da parossismi violenti. Le crisi si risolvevano spesso in una progressiva perdita di coscienza fino a eclissarsi, talvolta, in stati simil-comatosi da cui riemergevano con un senso penoso di spossatezza fisica e psichica, oltre che di dolore somatico e mentale, profondo e inesprimibile. Dolore in ogni caso incomprensibile per chiunque non appartenesse al loro mondo culturale e non condividesse i valori ideologici dei loro gruppi sociali (Inglese, osservazioni personali).

Caratteristica comune di queste donne era l'esercizio prostitutivo, esposto al rischio della violenza quotidiana da parte dei clienti occasionali e dei padroni. Il ruolo padronale, in questo caso, viene esercitato da donne – cosiddette *madam* – un tempo prostitute professionali, adesso dedite a gestire il corpo e, soprattutto, a dirigere e governare la volontà di altre donne, assoggettate al loro potere (cfr. 52). L'assoggettamento definitivo è preceduto da una *servitù volontaria* iniziale con la quale le ragazze si mettono a disposizione della loro "signora", la quale promette un lavoro e un'esistenza migliori dopo che il mestiere e la vita di strada abbiano prodotto tangibili frutti monetari.

Queste schiave effettive vengono guidate da una volontà dispotica, granitica e fatale, esercitata anche sotto forma di educazione e addestramento all'esercizio del "lavoro", *sporco e cattivo (bad & dirty job)*. Tale espressione si riferisce agli atti sessuali di strada, ripetuti ogni giorno in numero significativo se la donna è *caricata* di potere attrattivo e seduttivo ed è capace di sprigionarlo su uomini sconosciuti.

Questa stessa espressione si riferisce anche all'azione rituale ("sacra") a cui vengono esposte *prima* di essere gettate in strada a caccia di clienti. Il rito, infatti, suggella il patto con cui la contraente impegna se stessa a rifondere cifre elevatissime, di cui spesso nemmeno comprende l'immensità, immaginando di partecipare in modo significativo alla divisione degli utili derivanti dalla loro professione.

### 6.3 Ritualità finalizzata

L'atto rituale si svolge in ambienti scenograficamente organizzati in modo da condizionare lo stato emotivo delle giovani donne. Un sacerdote o una sacerdotessa le mettono in presenza di idoli, feticci, amuleti, maschere, oggetti bizzarri ed eterogenei (porzioni di animali sacrificati, liquidi vegetali odorosi, parti minerali), in ambienti illuminati da fuochi tremuli che modificano la fisionomia e la forma dei corpi, pervasi da un'atmosfera misteriosa, sacrale e terribile, dove incombe la presenza di esseri sovrumani (spiriti, divinità, forze naturali primigenie, trapassati). All'interno di questa scenografia stereotipata, alla donna – resa sempre più simile all'adepta di un culto religioso che ad una provocatrice di piaceri sessuali in cambio di valuta corrente – vengono prelevati fluidi corporei (sangue mestruale o distillato da ferite superficiali ma dolorose) e parti somatiche (capelli, peli, unghie). Queste materie vengono confezionate in contenitori che diventano proprietà di coloro a cui la donna è

stata affidata (in genere dalla sua stessa famiglia, bisognosa o avida di denaro) e su di esse viene minacciata un'attività magica e stregonesca se la ragazza non rispetta il patto garantito da un suo assenso generico (Inglese, osservazioni personali).

Tale attività è ritenuta capace di provocare malattia, follia e morte della vittima coinvolta nel piano prostitutivo o di qualche suo familiare, spesso presente alla stipula del contratto ritualizzato.

In questo momento capitale e anche in quelli successivi, soprattutto nella fase di addestramento della *sex worker* novizia (ma spesso si tratta di professioniste che hanno già lavorato sulle strade e nei mercati africani), possono essere impiegate sostanze psicoattive in grado di modificare anche solo temporaneamente lo stato di coscienza dell'adepta di un culto religioso "innominabile" che garantisce il corretto svolgimento del lavoro prostitutivo professionale (di certo la *professione più antica del mondo* ma anche quella tra le più pericolose, cruenta e mortali).

Questa scena rituale può subire variazioni infinite, ma tutte organizzate allo scopo di far comprendere materialmente, direttamente sul piano sensorio-percettivo, l'esistenza di *potenze benevole*, capaci di assicurare la realizzazione dei desideri e il successo della giovane donna, oltre a garantire il benessere della famiglia che la cede al sistema prostitutivo. Questa stessa scena, dotata della forza influenzante di un rito di iniziazione a svolgimento complesso, apre la porta a *forze malevoli* che possono distruggere la vita di colei che ne ha permesso la convocazione intenzionale, avvenuta con la richiesta iniziale di benessere, successo e ricchezza. La malevolenza viene scatenata dall'eventuale rifiuto della vittima di sottomettersi integralmente, e per un tempo indefinito, allo sfruttamento sessuale di strada a cui viene avviata dopo che la padrona temporanea le ha crudamente insegnato come sedurre gli uomini per estorcerne il denaro, ma senza ammalarsi né rimanerne gravide.

Il potere ideologico del sistema prostitutivo si avvale della leva sacrale e religiosa (soprattutto culti sincretistici o neoreligioni fondate sull'esperienza mistica dell'ennesimo sedicente "profeta" o di una robusta "profetessa"). Quest'ultima conferma che la salute mentale e fisica, oltre che la salvezza morale della prostituta, sono garantite dall'intervento della potenza immateriale (spirituale) convocata nel corso del rituale.

L'impasto ritualistico è molto potente perché formato da autentiche potenze primordiali e impersonali: avidità per i beni materiali, brama di potere sociale, godimento sessuale illimitato, morte incombente.

Quasi nessuno è in grado di resistere a tali potenze, ancorché integralmente umane, che vengono trasfigurate, per via tecnica e scenografica (messa in scena rituale), in entità non umane. Queste ultime impongono l'intercessione da parte di un personale specializzato nel dialogo e nella negoziazione politica con loro stesse, interessate ai beni umani. Paradossalmente, esse dipendono da questi ultimi (in primo luogo dal denaro) per mezzo dei quali acquisiscono il rango di forze spirituali maggiori, ovvero riconosciute da un numero sempre più elevato di adepti.

## 6.4 Minaccia rituale e tratta prostitutiva

Il fenomeno prostitutivo che interessa ghanesi e nigeriane – i confini nazionali non sono una barriera alla loro espansione (es., Sudafrica, 18) – è in perenne movimento lungo le direttrici secolari delle grandi migrazioni femminili africane (lavoratrici domestiche, commercianti, professioniste sessuali, concubine). Nei territori compresi tra la *Costa degli schiavi* e la *Costa d'oro*, ovvero entro i limiti terrestri di entità geopolitiche che condividono un preciso retaggio culturale, politico e ideologico, la funzione sociale della prostituzione, professionale o temporanea, è da sempre posta direttamente sotto la sovranità morale di esseri *spirituali*. Le testimonianze storiografiche di questa peculiare modalità della prostituzione africana risalgono almeno al XVI° secolo, ma esse rinviano a secoli precedenti, ovvero a quelli trascorsi senza la presenza dei dominatori arabo-islamici o dei colonialisti europei. I documenti storici confermano che la prostituzione femminile è spesso



finalizzata ad accumulare la dote matrimoniale, grazie alla quale la donna riesce a contrarre un successivo matrimonio regolamentare non soggetto a squalifica morale, anzi sostenuto dal riconoscimento rispettoso della sua forza sessuale, indizio della sua stessa capacità generativa.

Le ascendenze spirituali del fenomeno prostitutivo permettono di rinviarlo alla cosiddetta *prostituzione sacra* (ierodulia), dove la pratica erotica rappresenta una modalità di accumulo della ricchezza per promuovere il riconoscimento sociale del tempio o della divinità a cui la prostituta consacra la sua capacità di catturare le energie erotiche e seminali maschili.

## 6.5 Traffici umani e chiese

Il rito iniziatico a cui viene esposta la donna da avviare al commercio sessuale, interpone tra i protagonisti umani un'entità *non umana* e non condizionabile da un soggetto umano.

Questa interposizione permette il trasporto della candidata nel suo luogo di esercizio professionale (Europa) mentre il patto commerciale si sovraccarica di valori morali e spirituali incontestabili. Questi vengono condivisi entro una stessa matrice etica, che lega indissolubilmente coloro che credono nell'onnipotenza e nell'onniscienza della entità spirituale convocata a garanzia del contratto. La donna percepisce che tale entità si incarna in un sistema organizzato capace di farle attraversare confini e percorrere distanze enormi, mentre le fornisce protezione, cura e ospitalità per quanto spesso offerti in modo capriccioso e contraddittorio, magari dopo aver minacciato o inflitto una punizione traumatizzante alla vittima recalcitrante. La forza diventa violenta e coercitiva se il patto non viene rispettato secondo modalità prescritte, che si rivelano appieno solo durante l'esperienza migratoria, oltre che in quella di addestramento, avviamento ed esercizio dell'attività prostitutiva.

Sulla scena prostitutiva intervengono entità spirituali sconosciute o richiamate a nuova vita: in loro favore sacerdoti eccentrici, ancorché dotati del carisma necessario a fondare confraternite pittoresche e inquietanti, celebrano riti antichi e recenti. Le funzioni religiose vengono officiate in luoghi di culto strabilianti, durante le quali i convenuti indossano abbigliamenti sgargianti o fantasiose divise da parata militare.

Proprio in questo punto si innestano le chiese cristiane popolari che attingono alle tradizioni del *pentecostalismo*, dove si sviluppano fenomeni comportamentali rumorosi e spettacolari (glossolalia, carisma di guarigione, potenza esorcistica, manifestazioni di transe; Inglese, osservazioni personali).

Se un culto deve affermarsi, se un tempio deve essere costruito, se una confraternita deve cercare adepti numerosi, se esose cerimonie devono essere periodicamente praticate, allora tutto questo può accadere solo grazie all'accumulazione di un ingente tesoro monetario.

La prostituzione giovanile – esercitata in patria e, soprattutto, all'estero – diventa lo strumento efficace, più rapido e inesauribile, con cui realizzare un primo deposito di ricchezza materiale che permetta il riconoscimento del culto e del suo *leader*.

A sua volta, la dimensione religiosa non rimane indifferente al fiancheggiamento del potere politico o all'acquisizione diretta di quest'ultimo: le chiese sincretistiche, ibridate, contaminate dalle tradizioni spirituali più eterogenee si impegnano direttamente o indirettamente in acrobatiche scalate parlamentari, funzionando spesso da trasmettitori o da cacciatori del consenso di questa o quella fazione politica, spesso coincidente con una *lobby* affaristica. Tali confessioni popolari diventano i *grandi elettori* di personalità politiche affini, alleate o complici dell'impresa di sfruttamento generalizzato della prima *servitù volontaria*, dettata dal bisogno o dall'avidità di ottenere un riconoscimento di status o di rango. Tale riconoscimento viene raggiunto attraverso un'iniziale sottomissione all'autorità carismatica del sacerdote (*spirito eletto*, traboccante di carisma generoso) o, addirittura, del *profeta* o della *profetessa*. Il potere morale, grondante di attributi spirituali, si annette il potere politico o si lascia assorbire in quest'ultimo poiché ambedue lavorano intorno allo stesso scopo: determinare la conversione degli esseri umani alla dottrina sociale, politica o religiosa professata dalla chiesa locale o dalla fazione ideologica.

In Ghana e Nigeria, i legami tra dimensione politica, religiosa e mercantile dell'attività prostitutiva organizzata non sono recenti. Essi annodano i secoli che abbracciano le monarchie native fino a soffocare le repubbliche decolonizzate: anche nei decenni precedenti, le prostitute organizzate in associazioni d'impresa aprono o chiudono le campagne elettorali regionali e nazionali, acquisiscono e condizionano il potere degli attori politici, infiltrano l'organizzazione dello stato, si rendono disponibili ad attività di *intelligence*, fino a portare la propria pervasività corruttiva nel cuore delle ambasciate internazionali.

Questo sfondo storico-sociale, tratteggiato a grandi linee, serve a impedirsi di semplificare la complessità del fenomeno prostitutivo, oltre che quello della tratta schiavistica e torturatrice in costante accrescimento intorno ad esso. Bisogna infatti evitare di ridurla a un fenomeno criminologico di cui si pensa di possedere già la chiave interpretativa assimilandolo al meretricio occidentale convenzionale.

## 6.6 Ritualismo patologico

In Italia abbiamo conosciuto il fenomeno prostitutivo nigeriano e ghanese all'interno dei reparti di psichiatria. Qui esso si esprime come disturbo mentale apparentemente grave e multiforme, al punto da sollevare grandi incertezze diagnostiche sulla natura stessa del fenomeno psicopatologico principale. Appare comunque significativo il fatto che la psichiatria italiana riformata non abbia conosciuto prima e trattato la virulenza psicopatologica correlata all'esercizio prostitutivo di strada (nonostante la sua pratica diffusa tra le tossicodipendenti italiane dei decenni precedenti).

Altrettanto significativo è il fatto che il disturbo psicopatologico riscontrato nelle prostitute africane non è sostenuto da agenti patogeni di natura biologica e a bersaglio encefalico (modello classico: lue; 32). Estremamente specifica, invece, è la prevalenza di disturbi mentali ispirati a un universo magico, mitico e rituale dimenticato o del tutto ignoto ai medici europei (53).

Buona parte dei disturbi può essere spiegata e curata come conseguenza di attacchi psicotraumatici al benessere mentale delle donne vittimizzate nel corso della loro esperienza di vita, intesa a offrire piaceri sessualizzati in cambio di denaro, potere e promozione sociale. Il processo psicotraumatico manifesta un'intensità grave ed è difficilmente trattabile. Superata la fase acuta, in assenza di un lavoro di sostegno psicoterapeutico e psicosociale, insistito e culturalmente orientato, la forma psicopatologica iniziale tende a cronicizzarsi e a ripresentarsi in modo acuto, rendendo necessari ricoveri ripetuti e ravvicinati. Il lavoro clinico da svolgere in questi casi deve avvenire nelle lingue d'origine delle donne africane, in piena conoscenza delle dinamiche magico-religiose in movimento e in continua trasformazione o aggiornamento all'interno dei loro universi socioculturali (54).

Questi stessi universi esistono come entità reali e concrete. Se ne può fare esperienza diretta e drammatica: dal reclutamento nel paese d'origine, alla negoziazione familiare, all'iniziazione rituale, alla stipula fatale del patto, al pericoloso viaggio migratorio, alla tortura quotidiana nelle case di reclusione, di condizionamento e indottrinamento mentale, nelle strade di esercizio carnale umiliante, violento e tossico.

Curare una donna soffocata dalle spire della prostituzione "sacralizzata", oltre che da forme di psicosi determinate dalla sua stessa origine socio-culturale, richiede il riconoscimento di dimensioni sociali troppo a lungo ignorate. In queste dimensioni, l'*inverosimile* e l'estremo sono i caratteri ordinari dell'esperienza di vita condivisa da migliaia di donne africane. Non bisogna escludere, inoltre, che la relazione clinica possa essere traumatizzante per gli stessi curanti. Si richiede loro l'immersione in abissi ideologici dove non si riesce a distinguere nessuna figura sociale se prima non si indossano le lenti dell'antropologia critica, in grado di restituire profondità storica a fenomeni che si ritenevano improbabili o del tutto scomparsi (55).

Oltre alle condizioni psicotraumatiche, un posto centrale deve essere riservato alle giovani prostitute già sofferenti di disturbi mentali nei paesi d'origine e ancora prima di essere avviate all'esercizio della professione. In questi casi, le malate vengono destinate alla produzione di valori economici proprio in ragione di una loro

presunta eccedenza sociale riconducibile al disturbo mentale originario.

## 6.7 Discendenze complicate

Un'ulteriore conseguenza del fenomeno prostitutivo in esame si manifesta quando intervengono gravidanze indesiderate, con le loro nascite conseguenti, in donne affette da un disturbo mentale grave. Il fenomeno interessa puntualmente i tribunali italiani, spesso chiamati a decidere sulle competenze genitoriali di queste madri particolari. In simili casi il Diritto è obbligato a intervenire sul nodo strategico dei fenomeni migratori internazionali, volontari o coatti, costituito dalla disputa intorno all'appartenenza del neonato in quanto bene più importante di ogni trapianto socioculturale, individuale o collettivo (cfr., 56). La catena migratoria viene irrimediabilmente spezzata e deprivata di senso se lo straniero trasferito in un mondo diverso dal proprio deve alienare la propria discendenza in favore di altri radicalmente estranei (stranieri a loro volta, ai suoi occhi, ancorché ospitanti nel proprio territorio geopolitico un analogo straniero).

## 7. Macchine astratte a matrice stregonesca

Da quanto fin qui messo in evidenza emerge come la servitù prostitutiva, istituita con un giuramento di fronte ad un altare vuduista, costituisca un sistema nel cui ambito si attualizza la possibilità di *rendere folle l'altro*. Questa forza potenziale si aggiunge a quelle già messe in evidenza da Searles (11), rispetto ai legami familiari di tipo simbiotico e da Sironi (13), rispetto alla tortura. In questi casi, la verità della follia non risiede nel soggetto, quantomeno non interamente. Al contrario, è necessario chiamare in causa un sistema esterno al soggetto, di natura essenzialmente sociale e dunque in una qualche misura obiettivabile: famiglia patologica; stato totalitario o comunque persecutore; reti prostitutive istituite intorno al *Juju* o attraverso esso.

Bisogna approfondire la comprensione di una simile potenzialità eziopatogenetica, contenuta nel cuore di tenebra della servitù prostitutiva, confrontando i suoi effetti sintomatologici con quelli prodotti dalla macchina influenzante di tipo schizofrenico, descritta già agli albori della psicoanalisi. "La macchina influenzante schizofrenica possiede una natura mistica. I malati possono indicarne la struttura solo per allusioni... Con la progressiva divulgazione di tali conoscenze [tecniche] è accaduto che, per spiegare il funzionamento della macchina, piano piano siano state chiamate in causa tutte le forze naturali sfruttate dalla tecnologia, fermo restando che tutte le umane scoperte non bastano a spiegare le strane prestazioni di tale macchina, da cui i malati si sentono perseguitati" (57: 151).

I fenomeni di influenzamento (schizofrenico) si riferiscono a un corredo sintomatologico in cui il pensiero o la percezione vengono alterati, modificati, aggiunti o sottratti da un qualche tipo di persecutore: furti del pensiero, deliri di sottrazione di organi o di trasformazione corporea, lettura del pensiero, allucinazioni. Finanche i fenomeni fisiologici (es., erezioni, polluzioni) o i cambiamenti corporei (es., eruzioni cutanee) possono essere attribuiti all'influenza di un persecutore. Tutta una serie di pensieri, sensazioni, processi fisiologici o fisiopatologici vissuti come estranei e avversi vengono sussunti sotto un'idea di influenzamento esercitata da un persecutore direttamente o tramite una "macchina" influenzante.

Victor Tausk individua una precisa *precessione* nella fabbricazione psichica di una simile macchina: *da* semplici sensazioni di cambiamento prive di causa (prima *senza*, poi *con estraniamento* vissuto) *fino* ad arrivare a sensazioni di mutamento attribuite all'azione di una macchina influenzante manovrata da nemici, passando *attraverso* fasi intermedie e progressive dello sviluppo schizofrenico (modificazioni inizialmente attribuite ad un agente che è il malato stesso, poi assegnate ad un agente dentro il malato ma che non è lui, infine proiezione

con imputazione ad un soggetto esterno, ecc.). Al contrario del processo paranoico “classico”, in cui la vittima è una sola (il soggetto) mentre i persecutori possono espandersi indefinitamente (gruppo di persecutori), in questo caso il numero di perseguitati e di influenzati si espande esponenzialmente (gruppi, villaggi, città, stati).

Nella macchina influenzante schizofrenica si produce un auto-influenzamento: la macchina mistica ed i suoi precursori sintomatologici sono prodotti patologici della persona. Al contrario, la clinica etnopsichiatrica con donne inserite nella servitù prostitutiva a matrice stregonesca pone di fronte a condizioni psicopatologiche in cui il concetto di influenzamento compare in modo affatto diverso. Queste donne presentano forme di sofferenza psichica dalla composita sintomatologia, ma per le quali esiste un *persecutore culturalmente definito e socialmente obiettivabile*. Tale persecutore è dotato di tecniche di influenzamento la cui conoscenza diventa essenziale per la comprensione degli effetti psicopatologici (58).

A differenza della macchina influenzante *tauskiana*, non siamo solo in presenza di idee di influenzamento insorgenti nella mente di un individuo particolarmente esposto. Questo dispositivo è costruito da una pratica sociale a impatto globale, il cui motore è costituito da una cultura *infiltrata e interstiziale* dell'influenzamento distillata per via surrettiziamente traumatica. I vissuti patologici discendono dall'interazione fra l'azione influenzante e un circuito individuale di resistenza che, a certe condizioni, intende *opporsi* e desidera *sottrarsi* a tale influenzamento (furto d'anima, di corpo, di vita, di famiglia, di società).

Finché le donne rimangono inguainate dalle pellicole invisibili di una servitù morale e corporea del tutto peculiare, la loro condizione *subalterna e ambivalente* tende a conservarsi e a riprodursi su vasta scala (emulazione transculturale). Occorre contemplare la possibilità che i processi psicopatologici possano essere innescati, fino a esplodere in forme spettacolari, anche quale effetto collaterale del sistema di contrasto al traffico di esseri umani. Il sistema, infatti, facilitando la rottura soggettiva e unilaterale del giuramento *nel paese ospitante* non mette al riparo la persona asservita dallo scompenso minacciato *nel paese d'origine* – minaccia equivalente a una *tecnica terroristica* in assenza di obiettivo politico (49).

La potenza dispiegata di questa macchina di influenzamento, astratta ed eteroclita, obbliga a preparare contromisure immunitarie (cliniche, giuridiche, sociali) dotate di efficacia reale. Esse devono essere energicamente mobilitate proprio quando le vittime intendono riscattarsi dalla loro iniziale posizione servile ereditata, scelta o imposta.

## Bibliografia

- 1) Field M. Search for security. An ethnopsychiatric study of rural Ghana. London: Faber and Faber; 1960.
- 2) Nathan T. Non siamo soli al mondo. Torino: Bollati Boringhieri; 2003.
- 3) Devereux G. Saggi di etnopsichiatria generale, nuova edizione a cura di Inglese S. Roma: Armando; 2007.
- 4) Inglese S., Peccarisi C. Psichiatria oltre frontiera. Viaggio intorno alle sindromi culturalmente ordinate. Milano: UTET; 1997.
- 5) Deleuze G., Guattari F. Mille piani. Capitalismo e schizofrenia (1980), a cura di Guareschi M. Roma: Alberto Castelvechi Editore; 2006.
- 6) Nail T. What is an assemblage?. SubStance. 2017; 46(1): 21-37
- 7) Lavaud-Legendre B. Autonomie et protection des personnes vulnérables : le cas des femmes nigériennes se prostituant en France. 2012 : <halshs-01050850>; <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01050850>
- 8) Lavaud-Legendre B., Plessard C., Laumond A., Melan G., Pinaud B. Analyse de réseaux criminels de traite des êtres humains : méthodologie, modélisation et visualisation. 2017 : <hal-01380339>; <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01380339v5>

- 9) van Dijk R. 'Voodoo' on the doorstep. Young Nigerian prostitutes and magic policing in the Netherlands. *Africa*. 2001; 71(4): 558-586
- 10) Baarda C.S. Human trafficking for sexual exploitation from Nigeria into Western Europe: the role of voodoo rituals in the functioning of a criminal network. *European Journal of Criminology*. 2016; 13(2): 257-273.
- 11) Searles H. L'effort pour rendre l'autre fou. Un élément dans l'étiologie et la psychothérapie de la schizophrénie. *Champs. Psychopathologies et clinique sociale*. 2008; 4(8): 51-88 [ed. orig. The effort to drive the other person crazy. An element in the aetiology and psychotherapy of schizophrenia. *British Journal of Medical Psychology*. 1959; 32: 1-18].
- 12) Lifton R.J. *Thought Reform and the Psychology of Totalism. A Study of "Brainwashing" in China (1961)*. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press; 1989.
- 13) Sironi F. *Bourreaux et victimes. Psychologie de la torture*. Paris: Éditions Odile Jacob ; 1999.
- 14) la Boétie E. *Discorso sulla servitù volontaria*. Milano: Chiarelettere; 2011.
- 15) Emmenegger C., Gallino F., Gorgone D. Tra emancipazione e autoritarismo. Chiarificazioni sulla categoria di servitù volontaria. *Teoria politica. Nuova serie*. 2013; III: 343-363.
- 16) Zanardi P. Liberi pensatori e inganni politici: da la Boétie a Toland. I castelli di Yale – online. 2013; I(1): 47-58.
- 17) Solinas P.G. (a cura di). *La vita in prestito. Debito, lavoro, dipendenza*. Lecce: ARGO; 2007.
- 18) van der Watt M., Kruger B. Exploring 'juju' and human trafficking: toward a demystified perspective and response. *South African Review of Sociology*. 2017; 48(2): 70-86.
- 19) Lovejoy P.E. Concubinage and the Status of Women Slaves in Early Colonial Northern Nigeria. *The Journal of African History*. 1988; 29(2): 245-266.
- 20) Akyeampong E. Sexuality and Prostitution among the Akan of the Gold Coast c. 1650-1950. *Past & Present*. 1997; 156: 144-173.
- 21) Fouquet T. De la prostitution clandestine aux désirs de l'Ailleurs: une 'ethnographie de l'extraversion' à Dakar. *Politique africaine*. 2007; 3(107): 102-123. DOI: 10.3917/polaf.107.0102.
- 22) Fouquet T. Compétences cosmopolites: sur quelques savoirs en jeu dans la prostitution clandestine et le mbaraan à Dakar. In Gary-Toukara D. e Nativel D. (dir). *L'Afrique des savoirs au sud du Sahara (XVI<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles). Acteurs, supports, pratiques*. Paris: Karthala; 2012: 226-261.
- 23) Meillassoux C. *Anthropologie de l'esclavage*. Paris: Presses Universitaire de France; 1986.
- 24) Onwuejeogwu M. The cult of the Bori spirits among the Hausa. In Douglas M. and Kaberry P.M. (eds). *Man in Africa*. London: Tavistock Publications; 1969: 279-305.
- 25) Pierce S. Farmers and 'Prostitutes': Twentieth-Century Problems of Female Inheritance in Kano Emirate, Nigeria. *The Journal of African History*. 2003; 44(3): 463-486.
- 26) Monfouga-Broustra J. La 'femme libre' de Birnin Koni (Niger) ou la parole des lieux intermédiaires. *Ethnopsychiatria*. 1979; 2(1): 7-36.
- 27) Monfouga-Broustra J. Phénomène de possession et plante hallucinogène. *Psychopathologie africaine*. 1976; XII(3): 317-348.
- 28) Monfouga-Broustra J. Approche ethnopsychiatrique du phénomène de possession. Le Bori de Konni (Niger), étude comparative. *Journal de la Société des Africanistes*. 1973 ; 43(2) : 197-220,  
[http://www.persee.fr/doc/jafr\\_0037-9166\\_1973\\_num\\_43\\_2\\_1712](http://www.persee.fr/doc/jafr_0037-9166_1973_num_43_2_1712)

- 29) Gualtieri M., Inglese S. Sexwar. Trasmutazioni traumatiche del corpo sessuato. In Inglese S. e Cardamone G. Déjà vu 2. Laboratori di etnopsichiatria critica. Paderno Dugnano: Colibri; 2017: 317-340.
- 30) Gondola C.D. 'Bisengo ya la joie'. Fête, sociabilité et politique dans la capitale congolaise. In Georg O. (dir.). Fêtes urbaines en Afrique. Espace, identité et pouvoirs. Paris: Karthala; 1999: 87-111
- 31) Gondola C.D. Ô, Kisasa makambo! Métamorphoses et représentations urbaines de Kinshasa à travers le discours musical des années 1950-1960. Le Mouvement Social. 2003; 3(204): 109-129. DOI 10.3917/lms.204.0109.
- 32) Diop M.-C. Quelle approche des fléaux sociaux?. In d'Almeida L. (sous la direction de). La folie au Senegal. Dakar: ACS; 1987: 55-83.
- 33) Bujra J.M. Women Entrepreneurs, of Early Nairobi. Canadian Journal of African Studies. 1975; 9(2): 213-234.
- 34) Bujra J.M. Production, Property and Prostitution: Sexual Politics in Atu. Cahiers d' Etudes Africaines. 1977; 65: 13-39.
- 35) Coquery-Vidrovitch C. Les africaines. Histoire des femmes d'Afrique noire du XIXe au XXe siècle. Paris: Dejonquères; 1994.
- 36) Naanen B.B.B. 'Itinerant Gold Mines': Prostitution in the Cross River Basin of Nigeria, 1930-1950. African Studies Review. 1991; 34(2): 57-79.
- 37) Fourchard L. Prêt sur gage et traite des femmes au Nigeria, fin 19ème – années 1950. In Lavaud-Legendre B., Prostitution nigériane, entre rêves de migration et réalité de la traite. Paris: Karthala; 2013. <hal-01079625>.
- 38) Calderoli L. Riti magici e prostituzione nigeriana: l'esperienza di una consulenza antropologica per un tribunale italiano. In Solinas P.G. (a cura di). La vita in prestito: debito, lavoro, dipendenza. Lecce: Argo; 2007: 257-280.
- 39) Lavaud-Legendre Bénédicte, Peyroux Olivier, «Mineur(e)s nigérian(e)s et originaires des Balkans en situation de traite en France. Regards pluridisciplinaires sur les processus d'asservissement et les échecs de la protection», Revue européenne des migrations internationales, 2014/1 (Vol. 30), p. 105-130. URL: <https://www.cairn.info/revue-europeenne-des-migrations-internationales-2014-1-page-105.htm>
- 40) Taliani S. Coercion, fetishes and suffering in the daily lives of young Nigerian women in Italy. Africa. 2012; 82: 579-608. DOI: 10.1017/S0001972012000514.
- 41) Taliani S. Calembour de choses dans le vaudou italien: Corps-fétiche et principes d'inegalité devant le dieux. Social Compass. 2016; 63(2): 163-180.
- 42) Taliani S., Vacchiano F. Altri corpi. Antropologia ed etnopsicologia della migrazione. Milano: Edizione Unicopli; 2006.
- 43) Cappelli V. Alle origini di un'avventura. Marco Levi Bianchini in Congo (1901). Daedalus. 1995-1996; 12: 9-25.
- 44) Inglese S. Marco Levi Bianchini in Calabria (1903-1907). Daedalus. 1995-1996; 12: 27-45.
- 45) Cappelli V., Inglese S. Marco Levi Bianchini in Congo e in Calabria: le prime esplorazioni scientifiche di un pioniere della psicoanalisi italiana (2001). In Conforti R. (a cura di). La psicoanalisi tra scienze umane e neuroscienze. Soveria Mannelli: Rubbettino; 2006: 95-113.
- 46) Evans-Pritchard E.E. Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande. Milano: Franco Angeli; 1976.
- 47) Comaroff J., Comaroff J.L. (eds). Modernity and Its Malcontents, Ritual and Power in Postcolonial Africa. Chicago: The University of Chicago Press; 1993.

- 48) Eriksen T.H., *Small places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology*, Pluto Press, London, 2015
- 49) Taussig M. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study on Terror and Healing*. Chicago: The University of Chicago Press; 1987.
- 50) Ginzburg C. *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*. Torino: Einaudi; 1999.
- 51) Zempléni A. *L'interprétation et les thérapies traditionnelles du désordre mental chez les Wolof et les Lébou du Sénégal*. Paris : Thèse III<sup>ème</sup> Cycle en Psychologie ; 1968.
- 52) Mancuso M. Not all madams have a central role: analysis of a Nigerian sex trafficking network. *Trends in Organized Crime*. 2014; 17: 66-88.
- 53) Nathan T., Hounkpatin L. *La Parole de la forêt initiale*. Paris: Odile Jacob; 1996.
- 54) Inglese S., Cardamone G. *Déjà vu. Tracce di etnopsichiatria critica*. Paderno Dugnano: Colibrì edizioni; 2010.
- 55) Inglese S., Cardamone G. *Déjà vu 2. Laboratori di etnopsichiatria critica*. Paderno Dugnano: Colibrì edizioni; 2017.
- 56) Zorzetto S. Il posto dei bambini. Divagazioni etnopsichiatriche sui dilemmi relativi ai figli nel contatto fra culture. *Quaderno dell'Istituto di Psicoterapia del Bambino e dell'Adolescente*. 2017; 45: 142-155.
- 57) Tausk V. Sulla genesi della 'macchina influenzante' nella schizofrenia (1919). In Tausk V. *Scritti di psicoanalisi*. Roma: Astrolabio; 1979: 150-180.
- 58) Nathan T. *L'Influence qui guérit*. Paris: Odile Jacob; 1994.