

## Assoggettamento da *juju*?

Decostruire le categorie della dipendenza tra le giovani migranti dalla Nigeria

Alessandra BRIVIO

Università di Milano Bicocca

---

### ***Juju* subjugation? Deconstructing the categories of dependence among young migrants from Nigeria**

**ABSTRACT:** The article aims to discuss the role of the magical-religious dimension in the subjection and sexual exploitation of the women Nigerian migrants in Italy, and the resonance that this dimension has in public discourse. Drawing on my involvement in a court case against a woman accused of trafficking and enslavement, the article aims to provide an Africanist perspective to the discussion on Nigerian women migration. It develops on two main issues. First, I reconstruct the frame that produced what is commonly called *juju*; then I analyze the correlation between dependence and debt in the frame of the Atlantic and colonial history. The purpose of the article is to give a historical and political dignity to migrants and to question the *juju* as a device that in Italy contributes to strengthening gender discriminations, individual suffering and to produce racist discourses.

**KEYWORDS:** DEBT; JUJU; PROSTITUTION; REFUGEES; NIGERIA.

---

---

This work is licensed under the Creative Commons © Alessandra Brivio

*Assoggettamento da juju? Decostruire le categorie della dipendenza tra le giovani migranti dalla Nigeria*

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 1, GIUGNO 2021: 161-185.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-4893



Lo sfruttamento sessuale delle migranti, che da Edo State, nel sud della Nigeria, si muovono verso l'Europa, è un fenomeno che coinvolge l'Italia da più di due decenni<sup>1</sup>. Tra le molteplici questioni che emergono nel dibattito pubblico e accademico su questo tema vi è l'asservimento prodotto dalle forze mistiche. Prima di partire e talvolta dopo l'arrivo in Italia, molte delle migranti nigeriane sono costrette a stipulare un patto con delle entità invisibili che le costringono per mesi o per anni, sotto il ricatto della morte, a prostituirsi per restituire il debito contratto, sempre spropositato rispetto al costo effettivo della loro migrazione. L'indebitamento è parte integrante di ogni progetto migratorio, ma nel caso nigeriano la condizione di asservimento che esso produce appare amplificata dallo sfruttamento sessuale delle donne e dalla presenza di una misteriosa forza dell'invisibile, nota in Italia come *voodoo* e in Nigeria come *juju*.

I media italiani hanno contribuito all'esotizzazione delle pratiche legate al *juju* e, ponendole al centro dei discorsi sulla malavita nigeriana, le hanno trasformate da consuetudini comunitarie a dato costitutivo del fenomeno migratorio, facendo quindi del *juju* anche un argomento di interesse giuridico<sup>2</sup>. Entrambi i termini – *juju* e *voodoo* – evocano rituali esoterici, mentre una lettura d'impronta africanista può aiutare a svelare come si tratti di prassi determinate da precise condizioni storiche e politiche. Fare chiarezza sul dispositivo di assoggettamento *juju* consente di sgretolare gli immaginari esotizzanti e connettere ciò che l'opinione pubblica considera usanze arcaiche alle violenze e ai disequilibri della modernità. Si tratta però di un lavoro non privo di contraddizioni, soprattutto per il rischio di culturalismo, cioè dell'inversione del senso antropologico della nozione di cultura. Come ci ri-

---

1. Questo articolo è stato possibile grazie al contributo del progetto PRIN 2017 – *Genealogies of African Freedoms* – coordinato dall'Università di Milano Bicocca e del progetto *ME-SAO, Missione Etnologia in Senegal e Africa Occidentale*. Ringrazio, inoltre, i revisori anonimi di *Anuac* per il loro lavoro e i loro preziosi suggerimenti.

2. I media italiani esasperano la dimensione terrificante dei rituali, ponendo l'accento sul sangue, i sacrifici, gli intrugli, e restituendo al pubblico un immaginario infantile di stregoneria e magia nera. La produzione è sterminata; come mero esempio si possono citare titoli come: "Cuore di gallo, cenere e sangue" (su *Vision* nel 2015), oppure "Voodoo e prostituzione, il traffico delle schiave dai "santuari" nigeriani. Sacrifici animali per terrorizzare le donne" (sul *Corriere della sera* nel 2016) e decine di altri ancora che evocano sangue e magia nera. Negli ultimi anni il *voodoo* e delle non meglio precisate usanze cannibaliche sono diventati parte dei discorsi sulla mafia nigeriana, stimolando le fantasie anti immigrazione della destra sovranista; Giorgia Meloni, ad esempio, ha scritto a sei mani un volume dal titolo: "Mafia nigeriana. Origini, rituali, crimini".

cordava Ugo Fabietti, nello spazio pubblico la cultura anziché essere oggetto di analisi è utilizzata per spiegare altro: “il comportamento, i gusti, le idee politiche, quelle relative al rapporto tra i sessi, e naturalmente l’economia, l’organizzazione sociale e le visioni del mondo, sia del mondo sensibile che di quello ultrasensibile” (Fabietti 2004: 10). Analogamente il *juju* non è oggetto di analisi, ma è utilizzato dai media, dalla magistratura, dalle forze dell’ordine, dai politici italiani e talvolta anche dai servizi sociali per spiegare l’assoggettamento e lo sfruttamento dei corpi femminili, rafforzando i pregiudizi nei confronti della comunità nigeriana e reificando la cultura secondo una visione esotizzante, colonialista e razzista già pericolosamente pervasiva in Italia<sup>3</sup>. Inoltre, insistere sulla centralità dei rituali significa da una parte creare un paravento dietro al quale trincerarsi per non indagare le responsabilità politiche delle violenze subite dalle donne nigeriane e dall’altra rischia di spingere, anche chi vuole in tutti i modi sottrarsi, nell’angusto spazio delle differenze culturali e dell’insuperabile alterità.

Analizzare la migrazione nigeriana verso l’Europa significa confrontarsi con differenti prospettive teoriche e disciplinari. I corpi martoriati e feticizzati delle donne sono stati messi al centro dell’indagine, interrogando le forme di violenza cui sono sottoposti e le possibili cure per alleviare le conseguenze dei traumi subiti (Giordano 2008; Taliani 2012, 2016, 2018, 2019). Date le peculiarità del fenomeno migratorio, la riflessione sull’opportunità o meno di utilizzare categorie come quelle di nuove schiavitù e di traffico di esseri umani, è stata particolarmente feconda (Testai 2008; Peano 2013; O’Connell Davidson 2013; Baarda 2016; Ikeora 2016). Come ha evidenziato Testai (2008), in Italia la definizione di schiavitù è apparsa strettamente legata alla relazione storica che il paese ha avuto con l’Africa come luogo di dominazione culturale e coloniale, e con la donna nera come spazio di conquista sessuale (Stefani 2007). La nozione di schiavitù si è consolidata anche per assecondare le narrazioni dominanti secondo cui l’unica possibilità per assolvere le migranti è che siano state ingannate e forzate alla prostituzione. Come vedremo, la loro buona fede è costantemente messa in dubbio e la possibile consapevolezza del lavoro che svolgeranno in Europa quasi annulla lo spettro delle violenze cui sono comunque sottoposte (Vanderhurst 2017; Mai 2016; Peano 2013).

---

3. Già nel 2001 l’antropologa Lidia Calderoli (2007) era stata chiamata dal tribunale di Bergamo per una perizia sui riti “vodu” a cui le nigeriane dicevano di essere state sottoposte. L’obiettivo in quel caso era attestare la veridicità delle dichiarazioni rilasciate dalle donne che denunciavano la loro *madame* e quindi la congruenza dei riti con la “cultura popolare nigeriana”. Negli stessi anni anche in Olanda, il panico del “voodoo” si era diffuso tra le forze di polizia coinvolte nei casi di tratta dalla Nigeria (van Dijk 2001).

Gli studi sulle politiche della protezione internazionale sono stati fortemente influenzati dall'antropologia e dalla filosofia femministe, riuscendo a far emergere le gerarchie prodotte dal discorso giuridico e umanitario (Freedman 2015; Pinelli 2013, 2019). Nel caso della prostituzione nigeriana, tale approccio ha consentito di denunciare le violenze di genere prodotte dai sistemi di protezione e dalle politiche dei confini (Rigo 2016, 2017; Serughetti 2018).

In questo quadro, la letteratura africanista offre un contributo fondamentale per la comprensione di alcune dinamiche, che aiutano sia la contestualizzazione del fenomeno migratorio, sia la storicizzazione dell'esperienza dei singoli soggetti. Di particolare interesse sono quei lavori che hanno osservato la tratta nei luoghi di partenza, evidenziando tra l'altro le affinità delle politiche umanitarie (Vanderhurst 2017; Plambech 2014). La destoricizzazione della figura umanitaria ha fatto sì che l'esperienza reale abbia ceduto il posto a un ideale di vittima assoluta e sofferente, spogliata di ogni dimensione sociale e politica (Malkki 1996; Agamben 1995; Fassin 2005; Pinelli 2017, 2019: 165). Questo appiattimento ha inoltre generato una certa uniformità nelle deposizioni dei rifugiati, che per tale motivo, in un perverso cortocircuito, producono sempre il sospetto di una scarsa buona fede (Beneduce 2016). Ciò che in parte manca alla letteratura è proprio l'Africa, lasciata in controluce e quasi accessoria ai discorsi prodotti. L'intero continente è stato a lungo privato della sua storia a favore di un immaginario che l'ha visto, a seconda degli interessi delle parti coinvolte, come minaccioso e oscuro oppure disperato e bisognoso di aiuto (Calchi Novati, Valsecchi 2005). Restituire alle persone coinvolte la dignità di un possibile agire politico all'interno di un discorso storico è quindi anche una via per decolonizzare lo sguardo con cui l'"occidente" continua a guardare l'altro (Mohanty 1984).

A partire da queste prospettive, l'articolo si sviluppa su due principali livelli analitici. Nel primo cercherò di ricostruire il quadro all'interno del quale le credenze e le pratiche che si rifanno al *juju* si sono consolidate; nel secondo analizzerò in una prospettiva storico-sociale la correlazione tra dipendenza e debito. La questione del debito è, infatti, centrale alla comprensione delle forme di assoggettamento cui i migranti sono sottoposti; si tratta di un tema che ha profonde radici nella storia delle relazioni tra Africa ed Europa e che sottende una riflessione sull'idea di dipendenza e libertà (Losurdo 2005; Graeber 2011; O'Connell Davidson 2013).

### *Il caso di Mama Adela*

Quest'articolo è nato dal mio coinvolgimento in un processo a carico di una *madame*<sup>4</sup>. Nel maggio del 2019, su indicazione di un amico antropologo, il GIP milanese Guido Salvini mi chiese di fare una perizia per un caso di traffico per prostituzione dalla Nigeria all'Italia. Il quesito a cui avrei dovuto rispondere riguardava proprio i riti; il giudice voleva capire se per la modalità in cui erano avvenuti e per le credenze condivise nell'ambiente di partenza i riti fossero in grado di condizionare le donne che decidevano di migrare e di favorire situazioni di dipendenza e di soggezione una volta che queste giungevano in Italia.

Al tempo della richiesta di collaborazione, la *madame* era in detenzione preventiva da alcune settimane in seguito alle denunce di due ragazze che avevano lavorato in strada per lei. La possibilità che i rituali producessero una condizione di assoggettamento fisico e mentale avrebbe portato all'applicazione degli articoli 600 e 601 del Codice penale italiano – rispettivamente “riduzione o mantenimento in schiavitù o in servitù” e “tratta di persone” – e quindi a una pena molto severa<sup>5</sup>. Il dott. Salvini voleva intervenire in modo deciso nel caso, per correlare definitivamente i rituali con la messa in schiavitù e quindi, attraverso condanne più severe, porre un freno a un fenomeno che sembrava fuori controllo. La relazione tra *madame* e migranti raramente è fondata sulla coercizione fisica, per cui il riconoscimento di quella psicologica è fondamentale per l'applicazione degli artt. 600 e 601. Come mi spiegò il giudice, la giustizia non può proteggere le persone dalle loro credenze, ma può capire come queste siano capaci di agire e quindi punire i reati che grazie a esse si commettono. Il processo poteva quindi essere un'occasione per rendere noto a chi sfruttava le migranti che il giuramento sul *juju* era in qualche misura divenuto un reato in sé e convincere le migranti che la via di uscita dalla loro condizione di soggezione poteva essere il ricorso alla giustizia, che si dimostrava più potente del *juju* stesso. L'accusata occupava una posizione cruciale benché non apicale in una rete più ampia, che si sperava in tal modo di indebolire. Secondo gli avvocati delle ragazze coinvolte, alcune educatrici e i funzionari dell'antimafia da cui fui in seguito contattata, il fenomeno stava mutando. Le *madame* avevano sempre meno potere e il controllo delle ragazze stava passando in modo deciso in mani maschili, quindi in una rete più ampia e meno controllabile.

---

4. Termine utilizzato dalle migranti nigeriane per definire colei che sfrutta il loro lavoro di prostitute.

5. Gli artt. 600 e 601 prevedono una pena che va da otto a venti anni.

La richiesta del GIP mi aveva gettato in un profondo sconforto di ordine etico, intellettuale ed emotivo. Il risultato della mia perizia avrebbe molto probabilmente fatto condannare una donna che ai miei occhi, per quanto colpevole, era comunque a sua volta vittima o almeno era coinvolta in un sistema di sfruttamento e mercificazione molto più ampio di quello che si voleva giudicare<sup>6</sup>. Lei era solo un tassello di un mosaico la cui violenza era esasperata dalle politiche migratorie europee e dalla chiusura delle frontiere<sup>7</sup>.

Le norme chiedono che vi sia una cesura netta tra la vittima e il carnefice, quindi tra le ragazze indotte alla prostituzione e vittime di tratta da un lato e le donne che le sfruttano dall'altro. Le prime ottengono, infatti, la protezione internazionale solo se denunciano la loro sfruttatrice<sup>8</sup>. Le zone d'ombra, le sfumature e le molte ambiguità del rapporto che s'instaura tra ragazze e *madame* non sono ammesse (Peano 2013). Bene e male si devono opporre senza sbavature perché ogni incertezza trasforma le vittime in complici, spesso con conseguenze dirette sull'espulsione dal territorio nazionale. I rapporti tra le persone coinvolte sono invece intrisi di un'ambiguità, la cui accettazione non ridurrebbe il portato della violenza subita, ma consentirebbe di meglio comprendere le contraddizioni che aumentano la sofferenza delle vittime e le forme di dipendenza che l'intimità può produrre (Gribaldo 2014).

Un secondo ostacolo era rappresentato dal quesito della perizia la cui risposta avrebbe prodotto quel processo di reificazione culturale che, come suggeriva Fabietti (2004: 10), spinge a guardare gli altri come una totalità, senza "specificare quelle differenze e disomogeneità di prospettive, di potere, di interessi", di genere e di classe che esistono all'interno della cultura stessa.

Questi dubbi sono rimasti in buona parte senza risposta e nel condurre il mio lavoro non sono riuscita a risolvere le contraddizioni o a evitare le ulteriori violenze che la disciplina giuridica allo stato attuale può produrre. Ho accettato di mettermi dalla parte delle vittime, scelta rafforzata dalla loro vi-

---

6. Sulle difficoltà e le contraddizioni che l'etnografia deve affrontare quando decide di uscire dall'ambito accademico per dialogare con la sfera pubblica, di veda Fassin 2017.

7. Si vedano Ciabarrì (2020: 21-43) e Serughetti (2018: 17-18).

8. In base all'articolo 18 del D.Lgs. 286/98 e ai protocolli di Palermo del 2000 e di Varsavia del 2005, le donne nigeriane possono ottenere un permesso di soggiorno per motivi umanitari in quanto vittime di tratta e di sfruttamento sessuale. La loro possibilità d'integrazione e di protezione dipendeva quindi da un procedimento giudiziario che doveva iniziare con la denuncia della *madame* (Giordano 2008). Negli ultimi anni la situazione è in parte cambiata; molte donne presentano la domanda di asilo politico al momento dello sbarco (Taliani 2019: 12-13), domanda che sempre più spesso è oggetto di diniego (Rigo 2017).

tale rabbia nei confronti dell'ingiustizia subita, cercando di non dimenticare anche le vulnerabilità del "carnefice". Il mio tentativo è stato quello di spiegare una visione del mondo sensibile e ultrasensibile non come conseguenza di una disposizione culturale, ma come frutto di squilibri socio-economici, comprensibili solo ponendo attenzione alla processualità e alla storicità della condizione umana. Ho incontrato e parlato con Eva e Felicity, le due ragazze già sotto protezione, che si erano alleate e avevano denunciato la loro *madame*, con le educatrici e gli avvocati, con il pubblico ministero e il GIP. Durante le fasi del processo ho poi avuto modo di incontrare la *madame*, Mama Adela e il suo avvocato<sup>9</sup>.

### *Nuove soggettività: chiese pentecostali e associazioni segrete in Nigeria*

La ricca letteratura sullo stato postcoloniale africano (Bayart, Ellis, Hibou 1999; Mbembe 2001; Bayart 2009) ha raccontato di un sistema politico e istituzionale parassitario e che sopravvive grazie allo sfruttamento dei più. Un sistema di potere che, secondo una definizione ormai entrata nel linguaggio comune, fonderebbe la propria esistenza su una "politica del ventre" (Bayart 2009) vorace ed egoista. In Nigeria, la popolazione non si aspetta molto dalle istituzioni e dal governo; per contro è pronta ad affrontare la corruzione diffusa a tutti i livelli, i continui errori e le molte manomissioni (Smith 2007; Vanderhurst 2017: 197).

Lo stato oggi è parte attiva di un sistema "policefalo" articolato attorno a diversi attori, quali le organizzazioni internazionali, le compagnie private e le comunità locali, che partecipano a una complessa dinamica di ingerenze, collaborazioni e controversie (Bierschenk, de Sardan 2014). In questa rete di poteri trovano una loro collocazione anche le organizzazioni religiose e le chiese; la religione è diventata uno strumento attraverso cui i soggetti hanno imparato a costruire e a dare un senso al proprio stare nel mondo, spostando i processi di significazione dal piano dell'immanenza sempre più verso quello della trascendenza, che quindi permea la vita quotidiana degli individui (Mbembe 2002: 269; Marshall 2009: 209). Le forze dell'occulto sono quindi diventate un importante alleato di chi cerca di riappropriarsi di quelle espressioni del potere che agiscono attraverso un violento controllo della società. Nella Nigeria del sud, dopo quindici anni di regimi dittatoriali, finiti nel 1998 con la morte di Sani Abacha, sono riemerse molte comunità morali, composte soprattutto da giovani che, attraverso un'idea di giustizia e di legge differente da quella ufficiale, si propongono di difendere la popolazione e di controllare il territorio. A metà strada tra le gang armate e le società se-

---

9. Tutti i nomi delle persone coinvolte sono di fantasia.

grete – queste ultime tradizionalmente già radicate nelle strutture sociali del sud del paese – tali organizzazioni combinano l’uso della violenza fisica con la manipolazione delle forze dell’occulto; attraverso l’appropriazione dello spazio pubblico, producono e incorporano pratiche capaci di distinguere tra chi aderisce al loro ordine morale e chi ne resta al di fuori (Gore e Pratten 2003; Harnischfeger 2006; Obadare 2007; Pratten 2008). La sfiducia nello stato ha prodotto un generale ritorno alle pratiche consuetudinarie anche per la cura e la protezione individuale (Core 1998), e un imponente potenziamento di quelle divinità oracolari ritenute capaci di suggellare gli accordi e di punire chi non li rispetti, agendo in modo più efficace rispetto ai corrotti tribunali nigeriani (Ellis 2008; Idumwonyi, Ikhidero 2013; Baarda 2016).

Anche le chiese forniscono un sistema morale all’interno del quale risolvere le negoziazioni psichiche e realizzare nuove costruzioni del sé e delle relazioni con gli altri (Frahm-Arp 2010). Le istituzioni religiose in molti contesti sociali forniscono, rendendosene al contempo responsabili, la struttura e il significato della vita di tutti i giorni (Marshall 2009; Vanderhurst 2017: 201). Anche le chiese, come le gang armate, mettono in atto discorsi di violenta contrapposizione; i loro nemici non sono i ladri o i criminali di strada ma le forze demoniache e i loro rappresentanti. Ciò produce un panorama religioso effervescente e un’imponente offerta di risposte religiose, chiese, movimenti e associazioni.

Le chiese di maggiore successo oggi sono quelle di ispirazione pentecostale<sup>10</sup>. Sin dal loro nascere hanno condotto una violenta battaglia contro le religioni tradizionali, accusate di essere espressione del demonio e di agire attraverso la stregoneria. La distruzione dei “feticci” e degli “idoli” e di tutti i “falsi dei” è quindi un tema centrale della loro predicazione da almeno un secolo.

In Nigeria, la parola *juju* indica proprio l’insieme di tutte le entità spirituali ritenute malefiche<sup>11</sup>. Secondo la retorica pentecostale, il fedele, se vuole emanciparsi dalle catene della tradizione e accedere alla modernità, deve

---

10. Per quanto riguarda il successo e la diffusione delle chiese pentecostali in Nigeria si veda il lavoro di Ruth Marshall (2009). Le chiese, soprattutto quelle neo-pentecostali (*born again*), sono oggi perfettamente integrate nelle dinamiche del sistema politico nigeriano, condizionando, ad esempio, in modo determinante, la vittoria dei candidati alla presidenza (Obadare 2018).

11. *Juju* è un termine di derivazione francese (*joujou* significa piccola bambola o giocattolo e oggetto scherzoso). Probabilmente fu attribuito dagli europei alle divinità del sud della Nigeria; si diffuse solo nel 1926, grazie all’opera di Talbot. Si tratta quindi di una parola di recente acquisizione, non derivata da una delle lingue parlate localmente, il cui uso, come nel caso del termine “feticcio”, denunciava l’ignoranza e il pregiudizio nei confronti dei culti locali (Osei Bonsu 2016).

liberarsi da questo pesante legame con il passato e imbracciare un nuovo stile di vita e una nuova concezione del sé. Il continuo riferimento al passato, al centro delle pratiche di “*deliverance*”, cioè di liberazione dal male, ha prodotto una sorta di cortocircuito per cui, nella loro declinazione più negativa e mortifera, le divinità locali sono restate al centro delle preoccupazioni degli uomini (Gifford 1998; Meyer 1999). La credenza nell’esistenza di forze demoniache è alimentata, oltre che dalle parole dei predicatori, anche da un’ampia circolazione di letteratura confessionale popolare e da una sconfitta produzione cinematografica, capace di dare corpo e immagine a concetti che altrimenti resterebbero molto più astratti (McCall 2002; Meyer, Moors 2006). Si tratta di un passaggio cruciale per comprendere la presa che, a prescindere dall’affiliazione religiosa individuale, il *juju* ha sulla popolazione. Non a caso, Felicity, pur dichiarandosi estranea ai culti tradizionali, affermava che, come tutti in Nigeria, credeva nell’efficacia del *juju*. Secondo le sue stesse parole: “lo sanno tutti che può uccidere perché si vede anche nei film”<sup>12</sup>.

### *Religioni “tradizionali” e rituali juju*

Le chiese e la cultura popolare diffondono quindi un’immagine demoniaca dei culti tradizionali. Si tratta di un processo iniziato dai primi missionari europei e che, con la nascita delle chiese spirituali e l’introduzione di quelle pentecostali, ha assunto una dimensione completamente africana. Le donne nigeriane che arrivano in Italia spesso in Nigeria non frequentavano gli “*shrine*” (i santuari dei culti tradizionali) e ignorano i nomi delle entità spirituali a cui sono asservite; non sono però al riparo dai fantasmi che il violento incontro religioso ha prodotto. Felicity, originaria del Delta State, sembrava conoscere il *juju* solo attraverso la finzione filmica, mentre per Eva, di Benin city (capitale di Edo State), la religione tradizionale era presente nei ricordi d’infanzia. Questa ignoranza delle pratiche religiose non deve però stupire, perché anche laddove i rituali vengono eseguiti con maggiore consapevolezza, il fedele resta all’oscuro del significato delle azioni compiute dagli specialisti rituali (Maupoil 1943; Augé 1988; Gore 1998; Brivio 2012).

In tutta l’area geografica che si affaccia sul Golfo di Guinea, i culti locali sono ancora oggetto di devozione. Si tratta di una religione politeista, organizzata in ordini e congregazioni, ognuna delle quali è legata a una o più divinità. Una delle caratteristiche salienti di queste forme culturali è la loro frammentazione, per cui ogni sacerdote pur attenendosi a regole condivise ha libertà di azione all’interno del proprio santuario. Uomini e donne cari-

---

12. Sulle reazioni ai film di nollywood da parte delle migranti nigeriane, rimando all’articolo di Jedlowski (2018).

smatici sono in grado di assemblare in modo personale il loro spazio rituale, perché in certa misura sono proprio gli esseri umani a costruire quegli dèi da cui poi si fanno guidare (Barber 1981; Gore 1998). La divisione tra bene e male, pur essendo a tutti chiara, è scivolosa. Le divinità sono capaci di proteggere e guarire ma allo stesso tempo, se non se ne rispettano le regole, sono vendicative e possono indurre quelle stesse malattie che sanno curare. Rispettare le regole significa mantenere aperto un dialogo, praticare il culto, prendersi cura delle divinità, alimentarle attraverso i sacrifici e mantenere la parola data. La pratica religiosa è intrisa di materialità – gli oggetti, le sostanze sacrificali, le libagioni, gli ornamenti rituali, etc. – e il corpo, attivo e passivo al contempo, ne è il fulcro. Segnato, scarificato, o disegnato, è sempre il corpo che danza e che partecipa alla possessione (Brivio 2012).

Le ragazze coinvolte nella tratta, durante i rituali in cui giurano di rispettare il patto stabilito tra le parti, lasciano parte di sé al *native doctor* (il sacerdote del santuario): i capelli, le unghie o i peli pubici; talvolta sui loro corpi vengono praticate piccole incisioni per prelevare del sangue o per inserire sotto la pelle delle sostanze misticamente attive<sup>13</sup>. Così facendo vengono incorporate all'interno della comunità morale che si crea attorno al santuario, consentendo al sacerdote di ottenere un controllo a distanza su di loro. Il principio all'opera è di tipo metonimico, per cui il sacerdote, attraverso quei resti corporei, può agire sull'intero individuo e, secondo le credenze locali, materializzarlo al suo cospetto. Questo funzionamento è perfettamente illustrato da Pietz (1985: 10), autore di uno studio ormai classico sulla nozione di feticismo. Tra gli elementi che caratterizzano il funzionamento del “feticcio” vi è proprio “l'assoggettamento del corpo umano (come luogo materiale dell'azione e del desiderio) all'influenza di certi oggetti materiali significanti che, anche se separati dal corpo, funzionano come organi di controllo in determinati momenti”.

Tale credenza è comprensibile secondo una concezione dell'essere umano che trascende il dualismo corpo/spirito per lasciare il posto all'articolarsi di diverse componenti capaci di agire anche indipendentemente l'una dall'altra. Le unghie e i capelli, ad esempio, sono considerati un condensato della vitalità di ciascun individuo; dopo la morte, ad esempio, se un corpo non può essere sepolto nel suo luogo di origine, è buona consuetudine che almeno queste estremità corporee lo siano. Il sacerdote ha quindi a sua disposizione una sintesi delle ragazze, talvolta anche una fotografia, e con questi elementi, come ben spiegava Felicity, può agire a distanza su di loro<sup>14</sup>.

---

13. Ad esempio nel caso di Felicity.

14. “Se un *juju man* ha la tua foto e i tuoi capelli, può chiamare il tuo nome, il tuo intero nome, e ti vedrà in un specchio come se fosse un film, per quello può vedere dove sei e cosa stai facendo” (Intervista con Eva del maggio 2019).

Eva mi raccontò che Mama Adela credeva fermamente nel *juju* e in occasione di ogni viaggio in Nigeria si recava al santuario. Secondo Felicity, era una “juju woman”, cioè una donna capace di manipolare le forze dell’invisibile, in altri termini una sacerdotessa o una strega<sup>15</sup>. Nel traffico di donne dalla Nigeria all’Europa tutte le parti implicate appaiono in diversa misura imbrigliate nella rete del *juju*. Uno studio condotto in Olanda tra il 2006 e il 2009 su una rete criminale di sfruttamento della prostituzione mostrava come anche gli operatori, che si trovavano dislocati a svolgere la loro funzione di connessione in diverse parti del mondo, fossero soggetti al controllo del *juju* oppure ne chiedessero la protezione (Baarda 2016). Le intercettazioni ambientali che la polizia aveva a sua disposizione, confermavano un quadro simile, anche nel caso di Mama Adela<sup>16</sup>. Costei, dopo che Felicity era scappata, aveva cercato, grazie al potere performativo e incantatorio delle parole, di vendicarsi. “Avrai il fuoco addosso, avrai il fuoco addosso...” ripeteva, alternando queste parole a invocazioni a Gesù e ad altre divinità. Voleva affidare le preghiere di vendetta a un pastore di cui si fidava e che ne avrebbe potuto amplificare l’efficacia.

La presenza di molte donne nigeriane, la cui psiche era stata minata dalle violenze subite, veniva additata da Mama Adela come prova del potere del *juju*, capace di indurre la follia in chi non rispettava il giuramento. Di ritorno dai suoi viaggi in Nigeria, dava alle ragazze creme e talchi trattati dal sacerdote. Eva aveva avvisato Felicity di questa consuetudine, consigliandole di sostituire il contenuto dei flaconi con altre creme comprate in Italia. I cosmetici incantati, infatti, avevano il potere di aumentare i guadagni ma erano molto pericolosi perché facevano penetrare il *juju* dentro il corpo, che ne restava completamente posseduto<sup>17</sup>. Si perdeva il controllo della propria volontà e si lavorava forsennatamente fino a impazzire, come era accaduto ad alcune di loro<sup>18</sup>. Il *juju* continuava in tal modo ad agire su corpi già pesantemente segnati durante la cerimonia del giuramento ma soprattutto dalle violenze fisiche e morali subite dall’inizio del loro percorso. Sia Eva sia Felicity, giunte ad Agadez, avevano affrontato il deserto: il viaggio era stato terribile e durante quei giorni i “guerrieri” le avevano picchiate e stuprate ripetutamente. Dopo si erano fermate al confine tra Niger e Libia per circa due settimane, dove Eva aveva espresso il desiderio di tornare a casa perché, come mi spiegò, il viaggio era diventato troppo duro; la sua richiesta non aveva però

---

15. Intervista a Felicity del maggio 2019.

16. RegISTRAZIONI messe a disposizione per la perizia. Si trattava di registrazioni in lingua edo, poi tradotte in inglese.

17. Lidia Calderoli (2007: 264) riferiva di “pozioni” che venivano sciolte negli alimenti.

18. Intervista con Felicity, maggio 2019.

avuto seguito. Da qui erano state portate fuori Tripoli, dove avevano atteso per alcuni giorni in un campo l'imbarco. Il gommone su cui era Eva, dopo due giorni di navigazione aveva dovuto lanciare l'SOS; erano stati tratti in salvo da una nave che li aveva poi sbarcati in Sicilia.

Nei ricordi di questi momenti drammatici, il *juju* non emergeva come una minaccia, e anche il tentativo di Eva di abbandonare il suo progetto migratorio non era stato contrastato dalla forza mistica ma dall'opposizione di chi la stava accompagnando. Giunte a casa di Mama Adela e poi sulla strada, il *juju* pareva invece avere preso corpo. Felicity mi raccontò anche che Mama Adela si era fatta fare un amuleto per tenere lontana la polizia, la cui presenza infastidiva i clienti; si trattava di un piccolo sacchetto di stoffa rossa attaccato a un ferro (all'interno del quale vi erano delle sostanze mistiche) che le ragazze avrebbero dovuto seppellire lungo la strada nel punto dove erano solite lavorare<sup>19</sup>.

La forza di questo dispositivo di oppressione era amplificata dalla sua pervasività ma anche dall'isolamento sociale in cui le ragazze erano costrette a vivere. Non conoscevano la lingua e le consuetudini locali, non sapevano orientarsi negli spazi e ignoravano il funzionamento delle istituzioni. La loro realtà era chiusa tra le verità raccontate dalla *madame* e la vita di strada. Il *juju* per assurdo era in grado di ricondurle a un ambiente familiare.

Il giuramento è il punto da cui si inizia a costruire il dispositivo di asservimento alle forze mistiche. Esso prevede la ripetizione ad alta voce di alcune formule che possiedono un "potere causativo" (Fabietti 2015: 101-102), valido anche, come nel caso di Felicity, se non se ne comprende il significato. Eva, al contrario, pur consapevole di ciò che le stava accadendo, non era riuscita a sottrarsi<sup>20</sup>. Spesso, le donne non sono nelle condizioni di rifiutare il giuramento perché il "trafficante" si è introdotto nelle loro vite come un amico disposto ad aiutarle, una specie di salvatore, inducendo in tal modo un sentimento di rispetto e fiducia, che si trasformerà poi in senso del dovere (Opara 2007: 230).

Nel marzo 2018, l'Oba Ewuare II di Benin City, durante una cerimonia pubblica, aveva giurato sulle sue divinità che tutte le attività di traffico di essere umani e quelle dei cosiddetti "cultisti" si sarebbero dovute interrompere e che chi avesse sfidato le sue parole sarebbe incorso nell'ira delle sue stesse divinità<sup>21</sup>. Aveva inoltre affermato che i giuramenti delle donne che si trovavano in Italia non avevano più alcun valore. Questo evento avevano avuto molta risonanza in Italia e la decisione di Eva di denunciare la *madame* era

---

19. Intervista a Felicity, maggio 2019.

20. Verbale relativo alla denuncia di Eva, maggio 2018.

nata proprio dall'aver sentito le parole dell'Oba su internet. Egli aveva giurato su un *juju* che si trovava in una posizione gerarchicamente superiore rispetto a tutti gli altri, per cui chi non lo avesse rispettato, secondo Eva, sarebbe impazzito<sup>22</sup>.

### *Il debito e la dipendenza*

Per comprendere la relazione tra dipendenza e debito, è utile ricordare che, diversamente da una visione prevalente in parte del mondo “occidentale”, nelle aree qui considerate, l'individuo non è pensato come una monade, ma come parte di una rete di relazioni di dipendenza (quella familiare ne è la base) che ne consentono anche la sopravvivenza. Come ricordava Kopytoff (1982: 221), in molte società africane l'opposto della schiavitù non era, infatti, la libertà, cioè la non dipendenza, ma l'inclusione e l'appartenenza a una struttura sociale, condizione che mancava proprio allo schiavo. Essere parte di un sistema implicava però degli obblighi che erano più o meno gravosi a seconda della posizione che si occupava al suo interno. I giovani erano i più vulnerabili perché debitori nei confronti dei genitori, dei parenti, e di chiunque li avesse aiutati a vivere, crescere, andare a scuola etc. Questa situazione, che oggi può essere percepita come claustrofobica dai giovani, consentiva di accedere a quella forma di *welfare* che la dipendenza offriva. Essere senza legami, quindi indipendenti, significava rimanere soli di fronte alle avversità.

Le donne vittime di tratta hanno una rete sociale molto debole, appartengono a famiglie disgregate o con forti difficoltà economiche. Le generazioni più giovani in Africa sono sempre più lasciate al loro destino, con il carico di occuparsi dei fratelli più piccoli o di sostenere l'invecchiamento degli anziani. La rete di reclutamento che avviluppa i giovani più vulnerabili, perché desiderosi di trovare una soluzione alle incertezze economiche ed esistenziali, s'insinua inizialmente come un palliativo all'assenza della famiglia, ri-

---

21. Benin City, la capitale di Edo State, è una città di quasi due milioni di abitanti, costellata da diverse centinaia di villaggi. Un tempo l'insieme di queste località formava il Regno del Benin. Il capo politico e religioso era l'Oba di Benin, discendente del fondatore della dinastia. Nel 1897 il regno fu violentemente assorbito dai britannici, il palazzo reale distrutto e l'Oba destituito. Nel 1914 la funzione fu però ristabilita e la carica assunta dal figlio. L'Oba è oggi a capo di un'istituzione politica che si è modificata nel tempo ed è il risultato delle relazioni con i governi coloniali e poi con i regimi militari e i governi democratici che si sono susseguiti dall'indipendenza a oggi (Core 1998).

22. I giuramenti rispettano una logica gerarchica e di potere ferrea (Olufade 2018: 9; Idumwonyi, Ikhidero, 2013: 129). Per un approfondimento delle strutture politiche del regno del Benin si veda Bradbury (1957; 1969). Intervista con Eva dell'aprile 2019

producendone anche le condizioni di dipendenza. È sempre una persona nota e apparentemente affidabile come la datrice di lavoro, il pastore della chiesa, un amico di un parente lontano o l'amica di una vicina di casa che identifica la ragazza e le offre un lavoro in Italia. Eva nella prima telefonata con Mama Adela, accettando la proposta di lavorare in un negozio, le aveva chiesto: “prendimi come fossi una tua figlia”<sup>23</sup> e di fatto questa ambiguità era continuata, nonostante l'inganno, per tutto il tempo del loro rapporto<sup>24</sup>.

Il legame di fiducia che si può instaurare tra estranei ricalca in parte un'istituzione molto diffusa in questa regione che è quella dell'affidamento infantile (*fosterage*), il cui presupposto è un rapporto di scambio tra parenti ricchi e poveri. Alla base della socializzazione dei bambini vi è l'idea di una forma di reciproco aiuto, in cui la parte ricca della famiglia fornisce un'assistenza immediata ai bambini in difficoltà, oppure la possibilità di accedere a un apprendistato o alla formazione scolastica e, a sua volta, riceve un aiuto nel lavoro domestico o dei campi. Si tratta di un rapporto che instaura anche una relazione gerarchica e una forma di sottomissione che, in momenti di crisi sociale, si può trasformare in aperto sfruttamento, uscendo anche dalla sfera familiare per trasformarsi in reclutamento di manodopera a basso costo o non remunerata (Viti 2007: 180-184). L'apprendistato può rientrare in questa seconda tipologia di relazione, dove i bambini sono affidati a sconosciuti, presso i quali lavorano gratuitamente, vincolati da un complesso rapporto di dipendenza da debito. La struttura alla base della rete di traffico tra Nigeria e Italia ricalca queste consuetudini, ormai snaturate perché il tessuto sociale è attraversato da forti violenze, le relazioni hanno assunto una dimensione transnazionale e soprattutto perché il corpo delle donne è violentemente mercificato.

L'affidamento presenta delle forti continuità con il pegno (*pawning*), una forma di dipendenza da debito, che è stata presente in Africa occidentale fino ai primi decenni del Novecento. Il pegno consisteva nel dare un familiare come garanzia per l'ottenimento di un prestito; fino a che il debito non fosse stato ripagato la persona prescelta era obbligata a restare a servizio di chi aveva concesso il prestito. Si creava una condizione di dipendenza che poteva durare anche tutta la vita, perché, almeno dall'Ottocento, al debitore

---

23. Verbale relativo alla denuncia di Eva, maggio 2018.

24. Le ragazze erano terrorizzate all'idea di vedere Mama Adela. Felicity, quando l'aveva incontrata dopo la denuncia, era stata male: “mi sentivo ammalata, mi veniva da vomitare, sentivo la rabbia dentro di me, ero molto arrabbiata. Se dormivo, tutti i sogni erano occupati dai ricordi della *madame*. In quel periodo la mia testa era piena con le cose brutte, con le cose che ero solita fare prima. Riempiva tutta la mia memoria e non ero più in grado di concentrarmi. Il mio cervello, la mia mente erano distratti” (Intervista a Felicity, maggio 2019).

venivano chiesti anche gli interessi e il debito diventava spesso inestinguibile. Se da un lato anch'esso era un meccanismo di assicurazione sociale che poteva aiutare le famiglie più povere a superare una difficoltà momentanea, dall'altro il pegno non faceva che aumentare le disparità sociali. Si trattava, infatti, di un istituto che aiutava i ricchi a diventare sempre più ricchi, perché il loro capitale si trasformava in forza lavoro gratuita, mentre i poveri ne restavano spesso schiacciati. Le persone date in pegno erano sempre le più vulnerabili, quindi i giovani, le donne, gli schiavi, o chi già si trovava in condizioni di dipendenza, cioè quelle categorie che avevano meno possibilità di esercitare potere e quindi di difendersi dai bisogni degli anziani.

Nel momento dell'abolizione della schiavitù domestica in Africa, che coincise in molti casi con l'inizio dei regimi coloniali, il pegno divenne lo strumento grazie al quale prolungare la condizione di assoggettamento e assunse una spiccata connotazione di genere, andandosi anche a nascondere nelle pieghe dei contratti matrimoniali (Klein, Robertson 1983). La dimensione economica di questa istituzione stringeva le maglie della coercizione e l'emancipazione effettiva dipendeva sempre più dalla capacità o meno di regolare i conti (Falola, Lovejoy 1994, 2003). Se una persona si rivolgeva al tribunale per liberarsi dal pegno, doveva elencare al giudice i servizi svolti e gli anni passati alle dipendenze; il padrone a sua volta recitava la precisa contabilità delle spese sostenute e del debito ancora insoluto (Brivio 2019: 89-134). Si trattava di una mercificazione molto simile a quella di cui mi parlava Eva che, dal suo primo giorno di lavoro, aveva dovuto annotare su un quadernetto tutti i soldi che settimanalmente dava alla *madame*, la quale a sua volta teneva la contabilità delle spese sostenute, in modo da poter verificare la progressione del debito.

Nei momenti di maggiore instabilità politica, come dopo la metà dell'Ottocento, il *pawning* fu affiancato e in parte sostituito dal *pannyaring*. A differenza del *pawning* dove vi era un accordo tra le parti, il *pannyaring* rappresentava il fallimento di ogni negoziazione e prevedeva un indiscriminato uso della violenza, che ancora una volta colpiva le persone più vulnerabili. Il creditore si rivaleva sul debitore, rapendo un membro della sua famiglia e chiedendo un riscatto; poiché spesso era difficile ottenere i soldi chiesti, la vittima era costretta a lavorare gratuitamente, ceduta a terzi oppure venduta in schiavitù. Le merci, come le persone, erano considerate beni collettivi, della famiglia, per cui aver contratto un debito non era mai un problema esclusivamente individuale. In questa prospettiva si può comprendere perché, quando le ragazze si sottraggono ai loro doveri, le *madame* cerchino di rifarsi sui parenti in Nigeria: il debito è socializzato e quindi non può mai essere eluso.

È stato dimostrato come la pratica del pegno sia stata adottata dai capitani delle navi negriere britanniche che, all'epoca della tratta Atlantica, potevano anticipare i soldi e le merci ai loro fornitori locali di schiavi perché, avvalendosi e distorcendo questa consuetudine, tenevano come garanzia altri esseri umani, spesso familiari o dipendenti dei fornitori. In caso di mancato rifornimento di schiavi, i capitani portavano con sé e vendevano nelle Americhe le persone avute in pegno (Lovejoy, Richardson 1999). Secondo Olatunji Ojo (2007) il *panyaring* nell'area yoruba aumentò dalla metà dell'Ottocento in concomitanza con l'intensificarsi dei commerci internazionali che basavano il loro funzionamento sul prestito e il credito. Vi erano diversi modi per garantire la sostenibilità di un commercio su ampia scala, che a cascata si affidava su rifornitori sempre più piccoli e privi di merci da scambiare, di denaro e di garanzie; il giuramento sul "feticcio" divenne una misura preventiva che si praticava ai più alti livelli, mentre il rapimento veniva messo in atto quando il debito restava insoluto per lungo tempo e di solito tra piccoli e medi commercianti. I più importanti mercanti erano sempre legati al culto di un *orisha* (divinità) che proteggeva i loro interessi. Il santuario era il luogo dove si sancivano gli accordi e si trascinarono i traditori. Anche gli europei furono coinvolti in queste pratiche e negli ultimi anni dell'Ottocento vennero accolti anche in un'associazione segreta a sfondo religioso formata dall'*élite* yoruba, quella degli Ogboni, che aveva un ruolo importante nel giudicare i reati, sancire gli accordi e punire i colpevoli (Ojo 2007: 41)<sup>25</sup>.

Falola e Lovejoy (2003) hanno mostrato come la questione del debito sia di fondamentale importanza per comprendere le connessioni tra accesso e controllo del lavoro, povertà, differenze di genere e flussi di capitale in quelle società che furono integrate ma in modo imperfetto nel sistema di scambio mondiale. La dipendenza da debito fu sfruttata e amplificata dagli europei che in tal modo ebbero a disposizione un enorme bacino di manodopera sottopagata. Il meccanismo è poi sopravvissuto alle indipendenze e oggi continua a trovare ragione d'essere nei sistemi economici neoliberali e nei disequilibri socio-politici mondiali, come mostrano appunto le forme di dipendenza da debito che la migrazione può produrre.

Ogni migrante sa che per partire è necessario trovare uno *sponsor*, cioè una persona in grado di anticipare i soldi. Chi vuole lasciare il proprio paese può decidere in modo consapevole e autonomo di contrarre un debito, darsi in pegno, perché "anche se l'indebitamento può produrre una grave e pro-

---

25. Sempre più la tratta dalla Nigeria all'Italia, soprattutto quella che coinvolge gli uomini, pare svolgersi secondo le regole della società segreta degli Ogboni, che implica quindi l'ingresso nella società e il giuramento secondo le sue regole.

lungata restrizione della libertà, è comunque il mezzo attraverso cui molte persone cercano di costruire e assicurare le loro future libertà” (O’Connell Davidson 2013: 177). Si può quindi comprendere perché molte migranti, nonostante le violenze subite, siano riluttanti a rompere il circolo dell’indebitamento e a denunciare chi le sfrutta. Non si tratta tanto del timore di rapresaglie mistiche, ma della paura che ciò potrebbe decretare la loro “deportazione”, la fine del loro soggiorno in Europa e del loro progetto migratorio (Guillemaut 2008).

Il migrante può quindi attivamente cercare chi gli presti i soldi o essere adescato e tratto in inganno. In entrambi i casi non si può parlare di una scelta realmente volontaria, perché sono le politiche migratorie che, in modo proporzionale a quanto le frontiere complicano le pratiche del loro attraversamento, producono il suo indebitamento. Il debito è oggi “una tecnologia fondamentale della governamentalità biopolitica” (Athanasiou, Butler 2016: 12) che consente di ottenere lavoro sottopagato proprio grazie alle politiche migratorie.

Non si tratta quindi solo di mostrare la continuità tra il passato e il presente, evidenziando le eredità della tratta atlantica o di stigmatizzare anche storicamente la categoria dell’altro, quanto piuttosto di evidenziare come la dipendenza da debito, esasperata dai disequilibri prodotti nel lungo corso della storia dall’economia mondiale, si accanisca da secoli sulle categorie più vulnerabili, amplificando le discriminazioni di genere.

### *Conclusioni*

Per liberare le donne nigeriane dalla condizione di asservimento non è ovviamente sufficiente eliminare la loro dipendenza dal *juju*. Eva e Felicity, nonostante asserissero di credere fermamente nell’efficacia del *juju*, erano riuscite a denunciare la *madame* perché si erano alleate tra di loro e forse perché il loro progetto migratorio non era ben delineato e i legami familiari in patria erano molto sfilacciati. Entrambe avevano accettato la proposta della reclutatrice senza parlarne con la famiglia, perché la loro decisione di partire era frutto di una scelta impulsiva prodotta dalla disperazione ma soprattutto dal desiderio di cambiare.

Gli assi che producono le forme di discriminazioni cui le donne sono soggette hanno radici profonde da rintracciare nella storia delle relazioni tra l’Africa e l’Europa. Non so quale esistenza vorranno e potranno scegliere Eva e Felicity, dopo che il percorso in comunità sarà concluso. Sul loro corpo si sono intersecate e stratificate differenti forme e relazioni di potere: prima in Nigeria, poi lungo la strada verso il Mediterraneo e infine in Italia. Ognuno di questi passaggi ha lasciato traccia della propria disciplina: la violenza del-

la modernità nigeriana, le sofferenze fisiche e morali inflitte dall'anomia libica e dai "guerriglieri del deserto" e infine quella della strada e delle istituzioni italiane. In Libia e in Italia all'asse delle discriminazioni di genere e di classe, che già in Nigeria aveva rafforzato la loro posizione di subalternità, si è aggiunto quello della "razza". A nord del Sahel e poi in Italia il loro colore e la loro provenienza sono divenuti sinonimo di prostituzione, sfruttamento sessuale e di appartenenza a una cultura ancestrale e minacciosa.

Decostruire gli stereotipi che le schiacciano e liberare i loro corpi sofferenti è un'impresa molto difficile. Il *juju* in cui molte sono avvilluppate non è espressione di un mondo atavico, ma il risultato di una lenta distillazione storica, il cui obiettivo è stato quello di snaturare le religioni locali per evidenziarne la dimensione perversamente malefica. Il *juju* è oggi, in un contesto di razzismo e discriminazione di genere, un moderno dispositivo che genera sofferenza e la cui efficacia in Europa non pare svanire, anche grazie all'attenzione che suscita nelle istituzioni e a una certa morbosa curiosità da parte dei media. Continua inoltre a produrre discorsi di stampo coloniale e un'associazione quasi deterministica tra le donne africane e la magia nera; le donne coinvolte vengono rinviate verso un mondo da cui forse volevano allontanarsi, che talvolta neppure conoscevano e che plasma sempre più profondamente la loro soggettività.

Il *juju* è poi divenuto un capro espiatorio capace di oscurare le responsabilità politiche, sociali e umane; la sua apparente alterità, coniugata al vocabolario della "messa in schiavitù" sospinge la sofferenza delle donne verso un mondo talmente distante da alleggerire i cittadini del Nord Globale da qualsiasi senso di responsabilità.

Oltre a un ripensamento della disciplina giuridica e delle politiche delle frontiere, appare sempre più urgente un'analisi della genealogia delle discriminazioni che producono sofferenza nel presente. L'imposizione di un sistema di mercato mondiale ha dato avvio alla mercificazione globale degli individui, e a molti degli squilibri contemporanei, attraverso successivi processi di spossessamento. Non si è trattato solo della sottrazione dei beni materiali, ma anche del senso di appartenenza a una comunità, della perdita di possesso della propria persona, proprio come durante la schiavitù, e dell'assoggettamento prodotto dalla violenza dei regimi militari, imperiali ed economici, dalla povertà neoliberale e dalla precarizzazione. Athanasiou e Butler (2013: 12) hanno evidenziato come il contemporaneo sistema economico d'impronta neoliberale abbia perfezionato le tecniche passate amplificando le tradizionali accezioni di razzismo e trasformando la vita umana in capitale, dove il debito è divenuto "un'economia politica e morale della vita stessa".

Il debito è un accordo tra uguali che li vincola per un periodo in una logica gerarchica, molto simile a quella che unisce il lavoratore salariato al suo datore di lavoro. Il debito non è in sé una cosa negativa, anzi si trova alla base della socialità umana; sono le condizioni del suo realizzarsi che ne modificano le implicazioni (Graeber 2011). Mama Adela, come spesso accadeva, era arrivata in Italia e aveva lavorato come prostituta; estinto il suo debito era riuscita a ottenere il permesso di soggiorno e a crescere tre figli. Per continuare a garantire i propri diritti aveva però dovuto trasformare la vita di altre donne in capitale e, grazie alla logica del debito, sfruttarne il lavoro. Il riprodursi di questo meccanismo era stato possibile grazie alla costruzione politica della migrazione clandestina. L'esclusione di una parte della popolazione è la condizione che consente all'altra parte di continuare a definirsi libera (Losurdo 2005), ed è un processo che viene messo in atto anche da chi a sua volta è stato escluso, perché in tal modo potrà acquisire i privilegi a cui prima non aveva diritto. Un tempo erano gli schiavi, poi i lavoratori coatti e oggi sono gli immigrati e gli esclusi che garantiscono il perpetuarsi di un sistema di privilegi destinato a pochi. La migrazione delle donne nigeriane è uno dei risultati dei processi di spossessamento che hanno coinvolto con maggior insistenza alcune parti del mondo rispetto ad altre, esasperando le discriminazioni di genere, razza e classe.

Il giorno successivo la sentenza, i giornali scrivevano di come i riti avessero reso schiave le due ragazze. Non vi era altro colpevole se non il *voodoo*, dietro la cui carica esotica tutto il resto sbiadiva.

### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Agamben, Giorgio, 1995, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi.
- Athanasiou, Athena, Judith Butler, eds, 2013, *Dispossession: The Performative in the Political*, Cambridge, Polity.
- Augé, Marc, 2002, *Il dio oggetto*, Roma, Meltemi.
- Baarda, Charlotte S., 2016, 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*, 13, 2: 257-273.
- Barber, Karin, 1981, How man makes God in West Africa: Yoruba attitudes towards the "Orisa", *Africa*, 51, 3: 724-745.
- Bayart, Jean Francois, Stephen Ellis, Beatrice Hibou, 1999, *The criminalization of the state in Africa*, Bloomington, Indiana University press.
- Bayart, Jean François, 2009, *The state in Africa: the politics of the belly*, Cambridge, Polity press.
- Beneduce, Roberto, 2015, The Moral Economy of Lying: Subject craft, Narrative Capital, and Uncertainty in the Politics of Asylum, *Medical Anthropology*, 34, 6: 551-571.
- Bierschenk, Thomas, Jean-Pierre Olivier de Sardan, eds, 2014, *States at Work. Dynamics of African Bureaucracies*, Leiden, Brill.
- Bradbury, Raymond, 1957, *The Benin Kingdom and the Edo-speaking peoples of South-Western Nigeria*, London, International African Institute.
- Bradbury, Raymond, 1969, Patrimonialism and gerontocracy in Benin Political culture, in *Man in Africa*, Mary Douglas, Phyllis M. Kaberry, eds, London, Tavistock Publications: 17-37.
- Brivio, Alessandra, 2012, *Il vodu in Africa. Metamorfosi di un culto*, Roma, Viella.
- Brivio, Alessandra, 2019, *Donne, emancipazione e marginalità. Antropologia della schiavitù e della dipendenza in Ghana*, Milano, Meltemi.
- Calchi Novati, Gian Paolo, Pierluigi Valsecchi, 2005, *Africa: La storia ritrovata. Dalle prime forme politiche alle indipendenze nazionali*, Roma, Carrocci.
- Calderoli, Lidia, 2007, Riti magici e prostituzione nigeriana: l'esperienza di una consulenza antropologica per un tribunale italiano, in *La vita in prestito. Debito, lavoro, dipendenza*, Pier Giorgio Solinas, eds, Lecce, Argo: 257-280.
- Ellis, Stephen, 2008, The Okija shrine: death and life in Nigerian politics, *The Journal of African History*, 49, 3: 445-466.
- Fabietti, Ugo, 2015, *Elementi di antropologia culturale*, Milano, Mondadori.
- Fabietti, Ugo, 2004, Da idoli della tribù a idolo del foro: riflessioni sul concetto di cultura, *Achab*, 3: 9-13.
- Fassin, Didier, 2005, Compassion and repression: the moral economy of immigration policies in France, *Cultural Anthropology*, 20, 3: 362-387.

- Fassin, Didier, ed, 2017, *If truth be told. The politics of Public Ethnography*, Durham, Duke University press.
- Frahm-Arp, Maria, 2010, *Professional Women in South African Pentecostal Charismatic Churches*, Leiden, Brill.
- Freedman, Jane, 2015, *Gendering the International Asylum and Refugee Debate*, New York, Palgrave MacMillan.
- Geschiere, Peter, 1995, *Sorcellerie et politique en Afrique*, Paris, Karthala.
- Gifford, Paul, 1998, *African Christianity. Its Public Role*, London, Hurst&Co.
- Giordano, Cristiana, 2008, Practices of Translation and the Making of Migrant Subjectivities in Contemporary Italy, *American Ethnologist*, 35, 4: 588-606.
- Gore, Charles, 1998, Ritual, performance and media in urban contemporary shrine configuration in Benin city, Nigeria, in *Ritual, performance, media*, Felicia Hughes-Freeland, ed, London, Routledge: 66-84.
- Gore, Charles, David Pratten, 2003, The politics of plunder: The rhetorics of order and disorder in southern Nigeria, *African Affairs*, 102, 407: 211-240.
- Graeber, David, 2011, *Debt: The First 5000 Years*, New York, Melville House.
- Gribaldo Alessandra, 2014, The paradoxical victim: Intimate violence narratives on trial in Italy, *American Ethnologist*, 41, 4: 743-756.
- Guillemaut, Françoise, 2008, Sexe, juju e migration. Regard anthropologique sur les processus migratoires de femmes africaines en France, *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 39, 1:11-26.
- Harnischfeger, Johannes, 2006, State Decline and the Return of Occult Powers: The Case of Prophet Eddy in Nigeria, *Magic, Ritual, and Witchcraft*, 1, 1: 56-78
- Ikeora, May, 2016, The Role of African Traditional Religion and “Juju” in Human Trafficking: Implications for Antitrafficking, *Journal of International Women’s studies*, 17, 1: 1-18.
- Idunwonyi, Itohan Mercy, Solomon Ikhidero Ijeweimen, 2013, Resurgence of the Traditional Justice System in Postcolonial Benin (Nigeria) Society, *African Journal of Legal studies*, 6: 123-135.
- Jedlowski, Alessandro, 2018, Moral Publics: Human Trafficking, Video Films and the Responsibility of the Postcolonial Subject, *Visual Anthropology*, 31, 3: 236-252.
- Klein, Martin, Claire C. Robertson, eds, 1983, *Women and Slavery in Africa*, Madison, University of Wisconsin pPress.
- Kopytoff, Igor, 1982, Slavery, *Annual Review of Anthropology*, 11: 207-230.
- Losurdo, Domenico, 2005, *Controstoria del liberalismo*, Bari, Laterza.
- Lovejoy, Paul, David Richardson, 1999, Trust, Pawnship and Atlantic History: The Institutional Foundations of the Old Calabar Slave Trade, *American Historical Review*, 104, 2: 347-352.
- Lovejoy, Paul, Toyin Falola, eds, 2003, *Pawnship, Slavery and Colonialism in Africa*, Trenton, NJ, African World Press.
- Lovejoy, Paul, Toyin Falola, eds, 1994, *Pawnship in Africa. Debt bondage in historical perspective*, Boulder, Westview Press.

- Mai, Nicola, 2013, Embodied cosmopolitanisms: The subjective mobility of migrants working in the global sex industry, *Gender, Place and Culture*, 20, 1: 107-124.
- Mai, Nicola, 2016, "Too Much Suffering": Understanding the interplay between migration, bounded exploitation and trafficking through Nigerian sex workers' experiences, *Sociological Research Online*, 21, 4.
- Malkki, Liisa, 1996, Speechless emissaries: refugees, humanitarianism and dehistoricization, *Cultural Anthropology*, 11, 3: 377-404.
- Marshall, Ruth, 2009, *Political Spiritualities: The Pentecostal Revolution in Nigeria*, Chicago, University of Chicago Press.
- Maupoil, Bernard, 1943, *La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, 42, Paris, Instiute d'Ethnologie, Université de Paris.
- Mbembe, Achille, 2001, *On the Postcolony*, Berkeley, University of California Press.
- Mbembe, Achille, 2002, African modes of self-writing, *Public Culture*, 14, 1: 239-273.
- McCall, John, 2002, Madness, money, and movies: Watching a Nigerian popular video with the guidance of a native doctor, *Africa Today*, 49, 3: 79-94.
- Meyer, Birgit, 1999, *Translating the Devil : religion and modernity among the Ewe in Ghana*, Edinburgh, Edinburgh University Press
- Meyer, Brigit, Annalies Moors, 2006, *Religion, Media, and the Public Sphere*, Bloomington, Indiana University Press,
- Mohanthy, Chandra, 1984, Under western eyes. Feminism scholarship and colonial discourse, *Boundary 2*, 12, 3: 333-358.
- Obadare, Ebenezel, 2018, *Pentecostal Republic: Religion and the Struggle for State Power in Nigeria*, London, Zed Book.
- Obadare, Ebenezel, 2007, White-Collar Fundamentalism: Interrogating Youth Religiosity on Nigerian University Campuses, *The Journal of Modern African Studies*, 45, 4: 517-537.
- O'Connell Davidson, Julia, 2013, Troubling Freedom: Migration, debt, and modern slavery, *Migration Studies*, 1, 2: 176-195
- Ojo, Olatunji, 2007, Èmú (àmúyá): The Yoruba institution of panyarring or seizure for debt, *African Economic History*, 35: 31-58.
- Olufade, Cinthia, 2020, *Oath taking and the transnationalism of silence among Edo female sex workers in Italy*, Master Thesis, University of Ibadan.
- Opara, Victor Nnamdi, 2007, Emerging issues in the trafficking of African women for prostitution, in *The Human Cost of African Migrations*, Toyin Falola, Niyi Afolabi, eds, London, Routledge: 165-220.
- Osei Bonsu, Nana, 2016, African Traditional Religion: An Examination of Terminologies Used for Describing the Indigenous Faith of African People, Using an Afrocentric Paradigm, *Africology, The Journal of Pan African Studies*, 9, 9, 108-121.

- Peano, Irene, 2013, Bondage and Help: Genealogies and hopes in trafficking from Nigeria to Italy, in *Slavery, Migration and Contemporary Bondage in Africa*, Joel Quirk, Darshan Wigneswaran, eds, Trenton, NJ, Africa World Press: 225-249.
- Pietz, William, 1985, The problem of the Fetish I, *RES: Anthropology and Aesthetics*, 9: 5-17.
- Pinelli, Barbara, 2013, Silenzio dello stato, voce delle donne. Abbandono e sofferenza nell'asilo politico e nella sua assenza, *Antropologia*, 11: 85-108.
- Pinelli, Barbara, 2017, Salvare le rifugiate: gerarchie di razza e di genere nel controllo umanitario della sfera intima, in *Antropologia e riproduzione. Attese, fratture e ricomposizioni della procreazione e della genitorialità in Italia*, Claudia Mattalucci, ed, Milano, Edizioni Librerie Cortina: 155-186.
- Pinelli, Barbara, 2019, *Migranti e rifugiate. Antropologia, genere e politica*, Milano, Edizioni Librerie Cortina.
- Pinelli, Barbara, Marchetti Chiara, eds, 2017, *Confini d'Europa. Modelli di controllo e inclusioni informali*, Milano, Edizioni Librerie Cortina.
- Plambech, Sine, 2014, Between "victims" and "criminals": Rescue, deportation, and everyday violence among Nigerian migrants, *Social Politics*, 21, 3: 328-402.
- Pratten, David, 2008, "The Thief Eats His Shame": Practice and Power in Nigerian Vigilantism, *Africa*, 78, 1: 64-83.
- Serughetti, Giorgia, 2018, Smuggled or Trafficked? Refugee or job seeker? Deconstructing rigid classifications by rethinking women's vulnerability, *Anti-trafficking review*, 11: 16-35.
- Stefani, Giulietta, 2007, *Colonia per maschi. Italiani in Africa Orientale: una storia di genere*, Verona, Ombre Corte.
- Rigo, Enrica, 2016, Donne attraverso il Mediterraneo. Una prospettiva di genere sulla protezione internazionale, *Politeia*, 32, 124: 82-94.
- Rigo, Enrica, 2017, Re-gendering the border: Chronicles of women's resistance and unexpected alliances from the Mediterranean border, *An International Journal for Critical Geographies*, 18, 1: 173-186.
- Talbot, Percy Amaury, 1926, *The peoples of southern Nigeria*, Enugu, OUP.
- Taliani, Simona, 2012, Coercion, fetishes and suffering in the daily lives of young nigerian women in Italy, *Africa*, 82, 4: 578-608.
- Taliani, Simona, 2016, Calembour de choses dans le vaudou italien: Corps-fétiche et principes d'inégalité devant les dieux, *Social Compass*, 63, 2: 163-180.
- Taliani, Simona, 2018, Du dilemme des filles et de leurs réserves de vie, *Cahiers d'études africaines*, 58, 231-232: 737-761.
- Taliani, Simona, 2019, *Il tempo della disobbedienza. Per un'antropologia della parentela nella migrazione*, Verona, Ombre Corte.
- Testai, Patrizia, 2008, *From metaphor of slavery to metaphor of freedom: article 18 and the incorporation of migrant prostitutes into Italian society*, Thesis submitted to the University of Nottingham for the degree of Doctor of Philosophy.
- Vanderhurst, Stacey, 2017, Governing with God: Religion, Resistance, and the State in Nigeria's Counter-Trafficking Programs, *Polar*, 40, 2: 194-209.

- Van Dijk, Rijk, 2001, "Voodoo" on the Doorstep: Young Nigerian Prostitutes and Magic Policing in the Netherlands, *Africa*, 71, 4: 558-586.
- Viti, Fabio, 2007, *Schiavi, servi e dipendenti. Antropologia delle forme di dipendenza personale in Africa*, Milano, Cortina.

**Alessandra Brivio** is Associate Professor of Cultural Anthropology and Anthropology of Religion at the University of Milano Bicocca. Her research topics are African religions, slavery and dependence in West Africa. She is author of *Il vodu in Africa. Metamorfosi di un culto* (Viella, 2012) and *Donne, emancipazione e marginalità. Antropologia della schiavitù e della dipendenza in Ghana* (Meltemi, 2019).

[alessandra.brivio1@unimib.it](mailto:alessandra.brivio1@unimib.it)

---

This work is licensed under the Creative Commons © Alessandra Brivio

*Assoggettamento da juju? Decostruire le categorie della dipendenza tra le giovani migranti dalla Nigeria*

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 1, GIUGNO 2021: 161-185.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-4893

