



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova
Dipartimento di Sociologia

Dottorato di Ricerca in:

Sociologia: processi comunicativi ed interculturali

Ciclo XXIII

**IL RISO E L'ACQUA.
PRATICHE E PERFORMATIVITA' IN UN
NEGOZIATO CULTURALE TRA
SUB-CONTINENTE INDIANO
E AUSTRALIA**

Coordinatore: Ch.mo Prof. Salvatore La Mendola

Supervisore: Ch.mo Prof. Maria Carla Bertolo

Dottoranda: Giulia Minoia

Abstract

The present work aims at bridging the gap between practices and culture while exploring life trajectories of four transnational families with an Indian background, living in Sydney, Australia.

The ethnographic methodology aimed at identifying, analyzing and interpreting processes of intercultural negotiation and conflict in the daily life. Fieldwork has been conducted from July 2009 to November 2010, shadowing the actors in the daily routine.

The theoretical background lays on transnational studies as well as everyday multiculturalism, looking at the daily life as the arena of conflict resolution and negotiation. Observing bodies through the senses, we cast light on rituals where roles and hierarchical orders can be put aside, giving room to dialogue.

Those forms of negotiation have been investigated following three main paths in the actor's situated interaction: the intercultural relation within the couple, the relation with the host culture, the relation with the culture of the motherland.

Research population has been selected with the inclusive criteria of the involvement in entrepreneurial activities of one member of the couple. Another criteria has been represented by the Indian background of one partner. All of the four couples were part of a 'love marriage'.

Main findings are shading light on the links between the historical background of the Indian subcontinent and the daily life practices and negotiation rituals of the actors. We suggest that 'doing business', religion, and cultural consumption, are representing means to the actors bargaining options. On those resources they can build trajectories, feeding the imagination and orienting

themselves in the host cultures and the relation with their motherland.

Questo lavoro mira a costruire un percorso di ricerca che tenga conto della relazione tra pratiche e cultura, nell'esplorare le traiettorie di vita di quattro famiglie transnazionali con un background indiano che vivono a Sydney, Australia.

Svolta con metodologia etnografica, l'indagine vuole identificare, analizzare e interpretare processi di negoziato interculturale e conflitti del quotidiano. Il lavoro sul campo è stato condotto tra Giugno 2009 e Novembre 2010, usando lo shadowing come metodo di osservazione.

Il background teorico della ricerca si posiziona all'intersezione tra l'approccio transnazionale e il multiculturalismo quotidiano, guardando alla vita di tutti i giorni come arena del conflitto, dove i ruoli e le componenti gerarchiche possono, tuttavia, essere superate, per lasciare spazio al dialogo.

Le forme del negoziato interculturale sono state investigate in tre ambiti: nella coppia, nella relazione tra gli attori e la cultura ospite, nella relazione con la terra e la cultura dei padri.

Il campione è stato selezionato rispettando il prerequisito che uno dei due membri della coppia fosse coinvolto in attività imprenditoriali e che vi fosse un elemento di provenienza indiana. Una terza caratteristica, inclusiva dei quattro casi, è data dalla decisione degli attori di contrarre un matrimonio 'romanticamente' fondato su una scelta estranea alla legge endogamica, rompendo la riproduzione della gerarchia castale.

Nel corso della ricerca si pone in rilievo la connessione tra le pratiche del quotidiano e il background storico delle famiglie, che

si radica nel sub-continente. Sugeriamo che il 'fare business', la religione e le pratiche legate al consumo culturale alimentare l'immaginario degli attori, consentendo ad essi una relazione molteplice con i contesti situati del paese in cui vivono e con la cultura dei padri, che hanno lasciato e a cui periodicamente fanno ritorno.

INDICE

INTRODUZIONE	1
1. LE PERFORMANCES DEL QUOTIDIANO: OGGETTO EMPIRICO DELLA RICERCA E METODO	6
1. OGGETTO E CONTESTO EMPIRICO DELLA RICERCA	6
1.1 Etnografia dei sensi. <i>Shadowing</i> ed exotopia	8
2. LE PRATICHE DEL CORPO E IL NEGOZIATO INTERCULTURALE.....	9
2.1 Dalla cultura alle pratiche	9
2.2 Pratiche trasversali nei luoghi del quotidiano	12
2.3 Performances. Processi che emergono	14
3. LE PRATICHE DEL QUOTIDIANO E IL CIBO	15
3.1 Dal cibo al pasto. Una costruzione culturale	16
3.2 Performatività del pasto	19
4. ACCESSO AL CAMPO	19
4.1 Il cibo e lo straniero	20
2. RACCONTI ETNOGRAFICI	23
1. RACCONTI DI RACCONTI E RACCONTI DI PRATICHE	23
2. GLI ABORIGENI E IL CARBONE	25
2.1 “In Australia they encourage you to do well”	28
2.2 Come zittire i parenti di Erum	29
2.3 Cina, India, gli aborigeni e il carbone	30
2.4 “You are here on a mission”	33
2.5 Una mente orientata al <i>business</i>	35
2.6 “Whatever I wished for, I got it”	37
2.7 Rappresentazioni	38
3. BOLLIWOOD E LE POLPETTE	41
3.1 “Nobody judges you”	42
3.2 “We are the same, the only difference is religion”	44

3.3	La fine del Ramadan	44
3.4	Rappresentazioni	48
4.	SALTARE SULLA STESSA BARCA	51
4.1	Vetro e acciaio	51
4.2	“Both our mothers are God ladies”	53
4.3	Buddha, India e malattie	54
4.4	“Family values”	55
4.5	Rakshabandan	56
4.6	Rappresentazioni	59
5.	SAHRI E SUIT	62
5.1	Aspettative	64
5.2	“I want to set myself to a certain level”	66
5.3	“I don’t drink milk, I drink tea”	67
5.4	“I don’t care about my relatives”	68
5.5	“My focus has changed”	69
5.6	“I knew there wasn’t going to be any vegetarian food”	70
5.7	Rappresentazioni	71
6.	LE TOMBE E I PESCATORI	74
6.1	“All Asia is very alive except Japan”	74
6.2	Mappatura e memoria	76
6.3	“Always I feel”	77
6.4	Bilanciamento del corpo e bilanciamento della mente	80
6.5	“The Brithsh have done good to India”	81
6.6	Rappresentazioni	83
7.	NOTE CONCLUSIVE	87
3.	PROCESSI: ROTTURA E REINTEGRAZIONE NELLA CULTURA DEI PADRI	89
1.	PARTIRE DA UNA ROTTURA	89
2.	ATTORI IN MOVIMENTO	89
3.	ROTTURA	92
3.1	Displacement come premessa al cambiamento	93
3.2	Rituale negativo e distacco dalla cultura dei padri	95
4.	CRISI	99
4.1	<i>Breakdown position</i>	99
4.2	Rappresentazioni del matrimonio e cambiamento	102
5.	AZIONE RIPARATRICE: LE PERFORMANCES E LE PRATICHE TRASVERSALI	105
6.	REINTEGRAZIONE: PELLEGRINAGGIO ALLA TERRA DEI PADRI	108

4. RISORSE AD USO DELGI ATTORI NEL NEGOZIATO INTERCULTURALE	112
1. MEMORIA E <i>KARMA</i>	112
2. IMMAGINAZIONE E <i>CAPABILITY APPROACH</i>	114
3. PRATICHE COME RISORSA NELLA NEGOZIAZIONE INTERCULTURALE	118
4. “FARE <i>BUSINESS</i> ” COME PROPENSIONE AL RISCHIO	119
5. <i>BRITISHNESS</i> E DETERRITORIALIZZAZIONE DELLA CLASSE MEDIA INDIANA	126
6. BOLLIWOOD NEL DIALOGO INTERCULTURALE	132
7. INDIA DIALOGICA. CONFLITTO RELIGIOSO E SINCRETISMO: SE “ <i>PUJA</i> NON È UNA PAROLACCIA”	138
8. IMMAGINARIO COME SUPPORTO NELLA GESTIONE DEL RISCHIO	141
CONCLUSIONE	146
BIBLIOGRAFIA	150

Introduzione

Il presente lavoro si posiziona nell'area degli studi etnografici svolti nei contesti del quotidiano, che mirano ad indagare i processi di trasformazione della cultura nel suo farsi, attraverso l'osservazione delle pratiche di interazione, che possono prendere la forma del conflitto, nei luoghi della casa e del vicinato.

Obiettivo del lavoro è stato identificare, analizzare ed interpretare i processi di negoziazione interculturale che accompagnano, sorreggono e minano la costruzione delle traiettorie di vita e del percorso migratorio di quattro famiglie transnazionali con un *background* indiano, residenti a Sydney, Australia.

Il contesto empirico della ricerca si posiziona, dato l'oggetto di studio, al crocevia tra la prospettiva transnazionalista e il multiculturalismo quotidiano. Dove la prima offre strumenti utili alla lettura dei progetti migratori dei singoli e dei gruppi, in relazione a dinamiche di carattere macro (Tognetti Bordogna 2011, Ambrosini 2008, Werbner 2002) e il secondo è impegnato nell'osservazione degli incontri e scontri tra le alterità nei contesti metropolitani (Wise, Velajutham 2009).

Le forme del negoziato interculturale sono state indagate in tre direzioni: nella relazione con la cultura dell'altro nella famiglia, nella relazione con la cultura e con le culture del paese ospite, nella relazione con la cultura della terra madre.

I quattro casi che hanno composto il campione sono stati selezionati rispettando il prerequisito che uno dei due membri della coppia fosse coinvolto in attività imprenditoriali e che vi fosse un elemento di provenienza indiana. Una terza caratteristica, inclusiva dei quattro casi, è data dalla decisione degli attori di contrarre un matrimonio 'romanticamente' fondato su una scelta estranea alla legge endogamica, che regola la riproduzione della gerarchia castale.

Sono quindi giunta a selezionare due coppie intercastali e due coppie interculturali, che permettessero di organizzare similarità e

differenze seguendo un'analisi speculare (Eisenhardt 2008). Nelle coppie intercastali entrambi i membri sono indiani, nelle coppie interculturali vi è una composizione indo-pakistana e indo-giapponese

La definizione di 'intercasta', che ho utilizzato nel testo, è derivata dalla descrizione delle leggi che regolano il matrimonio in India, di Louis Dumont (1991 p. 240): "dal punto di vista dell'India indù, l'endogamia è soltanto, in epoca moderna, un risultato medio e generale del principio gerarchico". Gli attori della ricerca, che provengono da segmenti diversi della stessa casta, sono portatori di *varna* differenti, ma interni ad uno stesso *jati*, hanno quindi status simile ma diversa attribuzione d'onore.

Le quattro famiglie sono così composte:

Intercastali:

Swati e Vishal sono in Australia da 7 anni. Appartengono entrambi alla casta *kshatriya*, ma a sottogruppi situati in regioni differenti e considerati inadatti a sposarsi. Vishal è originario di Jammu, Kashmir e Swati è dello stato dell'Haryana. Si sono conosciuti all'università, a Nuova Delhi. Provengono da un *background* familiare *hindu*. Hanno un figlio maschio, nato nel 2009.

Vivono a Westmead, nei sobborghi a Nord Ovest di Sydney. Vishal è parte di una società immobiliare che lavora in India, Dubai, Singapore. Swati è impiegata nel settore delle risorse umane della *Commonwealth Bank*.

Garima e Vivek sono in Australia da 7 anni. Sono entrambi di casta *brahmanica*, ma provenienti da segmenti differenti e quindi inadatti al matrimonio. Si sono conosciuti all'università, a Nuova Delhi. Hanno due figlie, di tre e cinque anni. Provengono da un *background* familiare *hindu*.

Garima lavora come *social worker* nel Community Center di Wentworthville, il sobborgo a Nord Ovest di Sydney dove vivono. Vivek investe nell'importazione di mobili e gioielli dall'India, nel frattempo, lavora nella sezione *marketing* di *Indian Link*, un

magazine di riferimento per la comunità indiana di Sydney (<http://www.indianlink.com.au>).

Interculturali:

Erum e Nasser sono in Australia da 10 anni. Lei è indiana e lui Pakistano. Si sono conosciuti a Dubai, dove vivevano con le famiglie. Sono migrati in Australia dopo il matrimonio. Hanno una figlia di tre anni. Erum proviene da un *background* familiare *hindu*, si è convertita all'Islam prima di sposare Nasser, musulmano.

Vivono a Blacktown, nei sobborghi a Nord Ovest di Sydney, dove Nasser ha una piccola impresa edile. Erum lavora come tecnico informatico nella *Commonwealth Bank*.

Hiroko e Raimond sono in Australia da 9 anni. Lei è Giapponese, lui è Indiano. Si sono conosciuti a Manila, dove entrambi lavoravano, lui come giornalista, lei come insegnante. Dopo il matrimonio sono migrati da Manila in Nuova Zelanda, per raggiungere, dopo un anno, Sydney. Hanno un figlio di quattordici anni. Si dichiarano entrambi cristiani. Hiroko proviene da un *background* familiare *buddhista* e Raimond *hindu*.

Vivono a *Dundas Valley*, nei sobborghi a Nord Ovest di Sydney. Hiroko lavora come infermiera *part time*. Raimond ha creato una Organizzazione Non Governativa in Tamil Nadu, da cui importa in Australia oggetti e mobili. Nel frattempo prosegue il suo lavoro di giornalista per *SBS (Special Broadcasting Service)*, una radio a finanziamento pubblico e privato che si occupa di intercultura e trasmette programmi in lingua.

Le quattro coppie da cui è stato composto il campione sono state incluse nella ricerca durante fasi differenti, che si sono sovrapposte in un periodo di tempo di quindici mesi. L'accesso al campo è avvenuto grazie ad un attore chiave: Pawan Luthra. Imprenditore egli stesso, indiano, vive a Sydney dal 1984 ed è proprietario di *Indian Link*: una *holding* composta da una radio e un giornale, entrambi finanziati dalle inserzioni di investitori e piccoli imprenditori del sub-continente in Australia (<http://www.indianlink.com.au>).

Seguendo la vocazione imprenditoriale delle famiglie che hanno preso parte alla ricerca ed osservando i loro frequenti viaggi tra India, Asia, Oceania, il testo tesse un doppio filo narrativo. Vi sono le pratiche del corpo, osservate nel quotidiano, in cui la fisicità dell'esperienza etnografica ha nutrito la 'situazione riflessiva' del ricercatore, dando la possibilità di interpretare, attraverso i sensi, le negoziazioni trasversali, l'annullamento delle posizioni gerarchiche e le ricadute dell'*habitus* (Capitoli 1 e 2).

Inoltre, la vita nella casa e nel vicinato, la partecipazione ai rituali religiosi e ai momenti di socievolezza, ha consentito, arricchita dalle narrazioni degli attori, di conoscere ed indagare le pratiche che partecipano alla negoziazione con la 'cultura dei padri', dando accesso al campo della storicità (Capitoli 3 e 4). Questa operazione analitica si è svolta mutuando dalla ricerca di Daniel Bertaux sulle *life stories*. Le narrazioni degli attori sono, secondo tale solco empirico, portatrici di un punto di vista oggettivo, anche se assolutamente soggettivo sulla storia. Tale salto interpretativo è possibile considerando l'oggettività delle narrazioni come data dal riconoscimento dell'oggetto da parte del soggetto (Mensch 1981). Tuttavia, come rileva Bertaux (1981), le *life stories*, (cioè il racconto che un attore fa della propria vita o di una sua parte, e che come tale possiede una sua verità intrinseca), non sono da considerare al pari delle *life histories* (cioè la ricostruzione tendenzialmente oggettiva di quella stessa vita a partire sia dal racconto autobiografico, sia da materiali e testimonianze diverse, estranee alla memoria dell'attore in questione).

Il Capitolo 1 mira ad introdurre il lettore al contesto empirico della ricerca e alla prospettiva analitica con cui sono state interpretate le pratiche, lette attraverso un'etnografia dei sensi. Si pone in evidenza la natura performativa dei rituali quotidiani, atti drammatici in cui il corpo diviene portatore di un duplice significato: esso è culturalmente e socialmente costruito e fenomenologicamente capace di esprimere le rotture e le istanze di cambiamento, espresse dalla sua voce limbica.

Il Capitolo 2 presenta cinque racconti etnografici dal campo, in cui si assiste a pratiche di cura situazionale, a rituali religiosi che si caricano di una veste funzionalista e si spogliano del sacro, a performances culinarie che fanno da negoziato tra la coppia e a crisi cognitive date dalla prossimità tra vegetarianesimo e carnivorismo.

Il Capitolo 3 offre una lettura processuale del distacco e del ritorno degli attori dalla/alla terra e dalla/alla 'cultura dei padri', in relazione alla scelta di contrarre un matrimonio estraneo al meccanismo di cooptazione familiare. La traiettoria degli attori è rappresentata con le fasi di rottura, crisi, riparazione e reintegrazione, derivate dallo schema rituale di Victor Turner.

Il Capitolo 4 traccia un ventaglio di pratiche che accompagnano gli attori nel quotidiano e che si sono delineate nel corso della ricerca come luoghi della negoziazione diacronica. Vi si sintetizzano le risorse e gli elementi conflittuali che emergono dall'osservazione e dalle narrazioni raccolte: il 'fare *business*', la de-territorializzazione, il cinema (Bollywood in particolare), le pratiche religiose, rappresentano un paniere di beni per attingere alla 'cultura dei padri'.

1. Le *performances* del quotidiano: Oggetto empirico della ricerca e metodo

1. Oggetto e contesto empirico della ricerca

L'oggetto principe della presente trattazione è dato dalle pratiche quotidiane, legate al corpo, al cibo, ai sensi, osservate nel contesto empirico di quattro famiglie transnazionali residenti a Sydney, Australia.

Il criterio di selezione dei quattro casi studio è dato dal coinvolgimento di un membro del gruppo familiare in attività di carattere imprenditoriale, economicamente connesse al sub-continente indiano. In ognuna delle quattro famiglie è l'uomo a fare *business*, andando così a richiamare la figura dello straniero di Simmel e la letteratura sulle relazioni tra il sub-continente, l'eredità britannica ed il viaggio (Sen 2005, Bruni, Gherardi, Poggio 2004).

L'iscrizione del campo della ricerca nel fare *business* ha aperto l'indagine ai movimenti di beni materiali e simbolici che accompagnano l'imprenditoria e la sua contemporanea interdipendenza con i processi transnazionali, un panorama globale in cui l'India gioca un ruolo dominante oggi, a seguito dell'apertura dei suoi mercati ad investimenti esteri e all'afflusso dei capitali provenienti dai molti *non residential Indians*, in Canada, Inghilterra, Stati Uniti, Australia, che sostengono, collaborano e partecipano alle dinamiche sociopolitiche della madrepatria (Inglis 2007, Werbner 2002, Sanjek 2003).

I quattro casi studio, selezionati in base alla loro appartenenza al campo sociale del 'fare *business*', hanno lasciato emergere, nel corso della ricerca etnografica, una componente biografica che ha contribuito a disegnare il processo di migrazione e le pratiche di transnazionalismo degli attori. In una fase immediatamente successiva all'accesso al campo è emerso, infatti, che il campione

era composto da coppie che avevano contratto un matrimonio di scelta, basato sull'iniziativa dei singoli, ed estraneo quindi alla pianificazione strategica del *network* familiare del paese d'origine (Tognetti Bordogna 2011 p. 219). Nello specifico, due coppie rappresentano un matrimonio intercasta tra attori indiani e due coppie rappresentano un matrimonio interculturale tra attori che vengono, in un caso, da India e Pakistan e, nell'altro, da India e Giappone.

Questo elemento biografico, emerso durante la ricerca sul campo, è stato approfondito attraverso le narrazioni degli attori, nate dal dialogo tra essi e il ricercatore durante i mesi di etnografia. Tali racconti sono stati trattati come accounts storici per costruire un disegno del processo dialogico che gli attori hanno instaurato con le culture d'origine e con le culture ospiti (l'eredità britannica e il contesto australiano), nella definizione, costruzione e continua negoziazione della propria traiettoria di vita (Bertaux 1981).

E' tuttavia nei luoghi del quotidiano che ho intrapreso una osservazione della relazione situata tra gli attori e tra gli attori e il contesto. Nelle pratiche legate al cibo, al corpo, alle celebrazioni religiose, ho assistito a contrattazioni interculturali, che sono trasversali, situate e spaziali. Qui, le emozioni emergono, come atti incorporati storicamente codificati (Turner 1993) per mostrare i momenti di crisi dell'*habitus*: sono i rossori e i gesti inconsulti, che consentono di scorgere il processo di mediazione nel suo farsi, lo scontro e il conflitto tra le molte culture che partecipano alla vita quotidiana degli attori (Bourdieu 1998 p.178).

Il corpo, che ci racconta di un processo di mediazione e conflitto, lascia infine intravedere, nei rituali, la creazione di spazi di mediazione, dove la relazione tra gli attori è non gerarchica, ma posizionale (Komter 2005, Sarat 2002).

1.1 Etnografia dei sensi. *Shadowing* ed exotopia

Allo scopo di creare un processo di ascolto dell'altro fondato, non sull'empatia, ma sull'exotopia, ho utilizzato lo *shadowing* come metodo di indagine etnografica, per consentire all'osservazione e all'ascolto di prendere spazio in un contesto in grado di contenere la differenza (Sclavi 2003, La Mendola 2009). L'uso dello *shadowing* e dell'exotopia, in esso inscritta, ha come finalità ultima di riuscire a guardare all'altro con i suoi stessi occhi, considerando l'alterità come un elemento necessario e sostanziale per un'attività dialogica. Con le parole di Bachtin:

“Non si può intendere la comprensione come empatia e trasferimento di sé nel posto altrui (perdita del proprio posto). Ciò è necessario solamente per i momenti periferici della comprensione. [...] Ma la comprensione può essere e deve essere migliore. La creazione possente e profonda per molti versi è polisensa. Nella comprensione essa è completata dalla coscienza, e si rivela la varietà dei suoi sensi”. (Bachtin 1988 pp. 359-360)

Poiché l'osservazione sul campo ha fatto uso di un approccio etnografico che ha utilizzato i sensi quale strumento, anche riflessivo, dell'indagine del ricercatore (Pink 2009), l'uso dell'exotopia è volto al mantenimento dello spazio della differenza tra ricercatore e soggetti e può essere visto come una ulteriore svolta cooperativa poiché “lo *shadowing* consiste nell'intrusione del ricercatore in un ambiente estraneo e nell'uso delle difficoltà e degli incidenti che tale intrusione provoca per uno studio dell'ambiente stesso” (Sclavi 2003 p.165).

Allo scopo di scovare quei messaggi in codice attraverso cui, come mi suggerì l'antropologa Kuntala Lahiri Dutt¹: “le pratiche del corpo cambiano la mente”, ho seguito gli attori nei luoghi del quotidiano, convivendo nello spazio domestico, nei rituali e nelle celebrazioni religiose, in una relazione che, attraverso i sensi e il dialogo mi ha consentito di interpretare le pratiche quali oggetto della negoziazione culturale.

Nell'interpretare le pratiche ho utilizzato un approccio di carattere funzionalista, mutuato da Victor Turner (1993), che andrò a specificare nelle seguenti pagine, onde definire la relazione tra corpo e contesto e il carattere performativo che tale relazione incarna. Guardare alle pratiche del quotidiano, attraverso la prospettiva del rituale, consente di rappresentare i processi di crisi, trasformazione, restaurazione dell'ordine esercitati dagli attori, le resistenze e i giochi posizionali di incontro e scontro tra alterità.

Nell'indagare il corpo quale account storico, seguendo un suggerimento di Bryan Turner (1993), le pratiche alimentari hanno preso, sin dall'accesso al campo, un ruolo predominante, divenendo il terreno su cui si è giocata la negoziazione della relazione tra attori e ricercatore, fornendomi una ricca esperienza etnografica da cui ho tratto i racconti presentati nel secondo capitolo.

2. Le pratiche del corpo e il negoziato interculturale

2.1 Dalla cultura alle pratiche

L'attenzione del ricercatore, volta alle pratiche della vita quotidiana nel contesto di una metropoli quale Sydney, ha inizialmente

¹ L'antropologa Kuntala Lahiri Dutt, indiana e bengalese di nascita, è ricercatrice presso la *Crowford School of Economics and Government, Australian National University*, Canberra. Oltre al suo ruolo di ricercatrice e docente in *Gender Studies & Development* è parte, essa stessa, di un matrimonio interculturale.

indagato il filone di ricerca denominato *'everyday multiculturalism'*.² Nato per conoscere i luoghi di incontro tra le diversità, presenta una ricerca empirica dove l'altro può essere osservato senza, per questo, togliere *thickness* alla ricerca etnografica, ma, al contrario, arricchendola con la componente sensibile dell'esperienza, laddove l'azione situata, esperita attraverso il corpo, diventa commento metasociale sulla cultura, nei rituali messi in scena tra gli attori e tra gli attori e il ricercatore (Colombo 2006, Wise 2009, 2010).

Se, da un lato, la necessità di radicarsi nelle pratiche può nascere dall'urgenza della contemporanea sociologia di ovviare all'essere vista e descritta come *'soft'*, questa stessa urgenza avrebbe portato, secondo quanto sostengono Craig Calhoun e Richard Sennett, ad abbracciare una volontà di oggettivismo che ha spinto ai limiti l'insegnamento di Durkheim: *'to treat social facts as things'*. L'accanimento su questo precetto potrebbe portare la sociologia, sempre secondo i due autori, a divenire una scienza esplicativa più che interpretativa, perdendosi il ruolo di *'traduttore'* dei processi sociali e di interprete dell'agire collettivo (Calhoun, Sennett 2007 p. 2). E', d'altro canto, un diffuso lamento che aleggia nella sociologia contemporanea il diritto a esercitare la propria autonomia di scienza, di fronte alle scienze dure e semi-dure (Bovone 2010).

Riferirci alla cultura ed alle culture nelle pratiche del quotidiano ci consente di andare ad investigare in questa ricerca gli spazi in cui esse dialogano, rendendosi trasversali e flessibili. Torniamo alla

² Cfr., per una definizione del contesto di ricerca denominato *'everyday multiculturalism'* (multiculturalismo quotidiano), come spazio di osservazione della differenza, culturalmente costruita, che diviene strumento di azione politica e di argomentazione dialogica: Colombo (2006 p. 292): "Da questo punto di vista, la differenza non si dimostra essere un valore in sé (non è essenziale, ma socialmente costruita), di fronte al quale non è possibile e auspicabile alcun giudizio di valore, ma uno strumento argomentativo e strategico che può essere usato sia per rivendicare una maggiore giustizia sociale e un maggiore grado di partecipazione e inclusione, sia per ottenere privilegi e generare nuove forme di esclusione."

cultura poiché, con le parole di Clifford Geertz, è solo mantenendo la sensibilità interpretativa che possiamo descrivere i fatti sociali in maniera intellegibile, cioè in modo *'thick'* (Geertz 1998 p. 22):

"[...] si chiarisca questo: dire che la cultura consiste in strutture di significato socialmente stabilite, nei cui termini le persone fanno cose come lanciarsi dei segnali d'intesa e regolarsi di conseguenza, o percepire insulti e rispondere, non significa affermare che essa sia un fenomeno psicologico, una caratteristica della mente di qualcuno, o della sua personalità, della sua struttura cognitiva o qualunque altra cosa, più di quanto non significhi affermare lo stesso del tantrismo, della genetica, della forma progressiva del verbo, della classificazione dei vini, della *common law* o della nozione di maledizione condizionale". (Geertz 1998 p. 21)

Tuttavia, spostando la prospettiva del nostro sguardo, si scorge la componente rituale e performativa dell'atto corporeo, che apre possibilità di espressione e riflessività nella costruzione di processi di cambiamento accessibili e ad uso degli attori (Butler 1999, 1988). Pur essendo i rituali un ricettacolo di simboli, che, una volta spogliati del proprio significato religioso si prestano ad una funzione politica, essi si piegano, altrettanto, a calcare il palcoscenico dove avviene la messa in scena di quei 'giochi seri' attraverso cui gli esseri umani commentano i propri processi culturali, drammatizzando momenti di crisi, attraverso le strade dell'autorappresentazione, della riflessione e dell'osservazione (Turner 1993).

L'intento del lavoro sarà dunque indagare i processi di negoziazione tra le diversità nel gioco che gli attori instaurano nel quotidiano. Utilizzo il termine gioco, poiché mutueremo l'approccio alla *performance* da Turner (1993), considerando i rituali del

quotidiano in un'ottica svincolata dal sacro e puramente funzionalista. Seguendo questo intento, parleremo da qui in poi di performatività, seguendo il significato che Butler (1988, 1999) vi attribuisce: un' azione che agisce politicamente, grazie ad una reiterazione di atti corporei. La radice di questa visione della ritualità del quotidiano e dei suoi caratteri drammatici e performativi si ritrova, sia nella componente fenomenologica, che negli studi proto-femministi (Merleau-Ponty 1962, de Beauvoir 1974). Il corpo viene qui disegnato come una entità culturalmente e storicamente ascrivibile ed a questa descrizione noi ci atteniamo, considerando i drammi che si consumano attraverso le pratiche come potenziali atti di trasformazione.

E' necessario introdurre, a questo punto, il concetto di *performance*, esplicitando come intendiamo guardare alle pratiche del quotidiano per indagare l'agire degli attori sulla cultura attraverso l'azione situata. Intendiamo, infatti, con le parole di Calhoun e Sennett, guardare ai modi in cui gli attori negoziano nei processi sociali attraverso l'improvvisazione delle pratiche. Con le loro parole:

"Culture is practice: embodied, engaged, interactive, creative, and contested. Moreover, the production and reproduction of culture is not confined to a specialized realm of officially cultural artifacts, it is vital to all aspects of social life". (Calhoun, Sennett 2007 p.5).

Così, dimensione collettiva e individuale ritrovano un punto di contatto, un'interfaccia, nelle pratiche della vita quotidiana, e, allo stesso modo, le pratiche diventano manifestazione leggibile dell'esperienza del corpo.

2.2 Pratiche trasversali nei luoghi del quotidiano

L'imprevisto della vita quotidiana svolge da catalizzatore per attuare ciò che Amanda Wise (Wise 2009) definisce come "*quotidian*

transversality", riprendendo questa definizione ed adattandola al contesto del multiculturalismo dagli studi su conflitti e negoziazione e dalla teoria femminista (Yuval-Davis 1999, Cockburn 1998). La costituzione del panorama socio-culturale dei sobborghi di Sydney, in cui l'autrice ha svolto alcune ricerche etnografiche sui temi della convivenza multiculturale, permette di osservare ciò che Wise chiama *transversal practices*³ (Wise 2009, 2010). La trasversalità emerge qui come categoria in grado di arginare le componenti gerarchiche presenti nella relazione tra la cultura ospite e la cultura aliena, laddove i luoghi del quotidiano assumono il ruolo di spazi di negoziazione e scambio, aprendo, attraverso interazioni agite corporalmente, possibilità di dialogo e di superamento di emozioni di rifiuto e conflitto.⁴

Nel guardare agli attori, in una fase della ricerca in cui il corpo diviene oggetto dello sguardo etnografico, concentrare lo sguardo sul 'come', ha aiutato chi scrive ad esplorare il processo attraverso cui il 'cosa', la negoziazione e il dialogo della cultura nell'interazione del quotidiano, prende forma.⁵

Per ovviare alla presunta leggerezza dell'esperienza, la ancoriamo ai luoghi del quotidiano, dove le emozioni connettono gli individui agli oggetti della cultura materiale, dando senso agli spazi e agli

³ "Quotidian transversality is different to hybridity or code-switching. Nor is it an assimilationist or ingregationist notion of exchange across difference where the guest culture merges with the dominant culture over time. Instead it highlights how cultural difference can be the basis for commensality and exchange; where identities are not left behind, but can be shifted and opened up in moments of non-hierarchical reciprocity, and are sometimes mutually reconfigured in the process." (Wise 2009 p. 23)

⁴ Come emerge da un riferimento costante alla sociologia dei sensi di Simmel nel lavoro di ricerca di Wise, ma non solo, le componenti sensoriali, vista e olfatto, sono determinanti nella manifestazione di emozioni di attrazione e repulsione nelle relazioni in contesti di intercultura. Cfr. Brah (1996), Saint-Blancat (1997).

⁵ Osservare il corpo quale oggetto etnografico ci consente qui di indagare un duplice movimento: il corpo come entità storicamente e culturalmente ascritta si mostra, 'visibilmente' al ricercatore, 'parlando' attraverso la propria voce limbica (Mubi Brighenti 2008, Turner 1991) e tale discorso permette di accedere alla visione delle crisi e delle restaurazioni di quel sistema di mantenimento dell'ordine concettuale, che protegge dalla schizofrenia e che ci regala la sicurezza di un mondo che possiamo chiamare 'realtà' (Shutz 1979).

artefatti (Soja 1980, Rafeli, Vilnai-Yavetz 2004), dove l'attore e la soggettività dell'esperienza vivono in relazione con la dimensione collettiva attraverso i percorsi circolari della migrazione e attraverso il panorama di ricordo e storia che è ancorato ai luoghi.

Il quartiere, la casa e lo spazio che in essa gli attori occupano assumono valore, anche in quanto connessi ad una dimensione di riproduzione di potere e ad una dimensione politica, che attiva emozioni ancorate al cordone della memoria (De Certeau 1985, hooks 1998). La dimensione locale è, inoltre, inevitabilmente connessa alla dimensione translocale, globale e mediata dell'esperienza:

"the everyday arena is open to and connected to dimensions which go above and beyond the here and now of the immediate context, transforming banal, ordinary relations and practices in a new way".
(Camozzi, Colombo, Frisina, Semi 2009).

Questo ci riporta al duplice sguardo sulla migrazione che chiede, ancora, di scegliere tra strade, percorsi e radici, tra *'roots'* e *'routes'* (Clifford 1991).

2.3 Performances. Processi che emergono

Osservare l'interazione situata con l'alterità nella vita di tutti i giorni attraverso le pratiche consente di accedere ai codici della cultura per poter leggere le sue trasformazioni, gli aspetti di resistenza, traduzione, ritualità. Scegliendo una grande metropoli come luogo dell'analisi etnografica è stato inoltre *'naturale'* trovarsi in un *frame* di negoziazione interculturale. Città come Sydney e New York sono il perfetto palcoscenico per assistere agli incontri e ai conflitti tra culture che danno vita ad un dialogo che prende la forma di un rituale e di una *performance*. Butler (1988) ci descrive di essa la funzione pedagogica: rendere esplicite le regole sociali, pur

lavorando al loro interno attraverso l'azione espressiva e riflessiva del corpo.⁶

Se nell'interazione situata il *self* ha diritto di cittadinanza, il potere creativo del rituale diventa commento metasociale prendendo quello che Turner (1993) definisce come 'dramma'.

Vedremo che l'osservazione etnografica ha portato chi scrive ad assistere e partecipare a *performances* rituali accadute nella vita quotidiana degli attori. L'agire intenzionale degli attori, quindi la svolta riflessiva, ha poi permesso di indagare e ricostruire un *pattern* che narra dei processi sociali di allontanamento e ritorno alla cultura dei padri, che hanno accompagnato la costruzione delle traiettorie degli attori.

3. Le pratiche del quotidiano e il cibo

L'accesso ai luoghi della casa da parte del ricercatore è avvenuto attraverso lo spazio della cucina, in cui gli attori hanno condiviso con chi scrive *performances* di preparazione di cene, pranzi, in occasione di rituali religiosi e giornate di quotidianità. Sempre il cibo, o meglio il senso che al cibo si attribuisce nella sua valenza culturale, ha consentito di interpretare la produzione di pratiche di negoziazione situata tra gli attori, grazie ai dialoghi e alle narrazioni riflessive, che intorno a queste situazioni sensibili si sono generate (Pink 2009).

⁶ Sulla relazione tra genere e *performance* agita nei ruoli sociali, Judith Butler riferisce direttamente a Victor Turner. Cfr. (Butler 1988 p. 527) : "As anthropologist Victor Turner suggests in his studies of ritual social drama social action requires a performance which is repeated. This repetition is at once reenactment and reexperiencing of a set of meanings already socially established; it is the mundane and ritualized forms of their legitimation. When this conception of social performance is applied to gender, it is clear that although there are individual bodies that enact these significations by becoming stylized into gendered modes, this "action" is immediately public as well. There are temporal and collective dimensions to these actions, and their public nature is not inconsequential; indeed, the performance is effected with the strategic aim of maintaining gender within its binary frame. Understood in pedagogical terms, the performance renders social laws explicit".

Nella relazione con gli attori, che si è trasformata lungo i mesi trascorsi a Sydney, ho potuto assistere ad interazioni di scambio, apertura e disgusto verso l'altro. Dedichiamo, quindi, alcuni cenni, alla definizione sociologica del cibo, per definire e descrivere lo scenario in cui la ricerca etnografica di osservazione 'sensibile' e 'gustativa' si è svolta e assistere all'ingresso del ricercatore nello spazio quotidiano agli attori, che attraverso il cibo comunicano, seducono, producono e riproducono distinzione.

3.1 Dal cibo al pasto. Una costruzione culturale

I *cultural studies* ci suggeriscono che gli individui hanno una comprensione del pasto considerato "*proper meal*" come una occasione sociale, in cui la famiglia o il gruppo di riferimento organizza una situazione, dove ci si siede insieme ed avviene una conversazione che accompagna il cibo. Tale descrizione ci introduce alla netta dicotomia tra cibo e pasto e ci dice che il pasto viene definito dalle relazioni sociali con cui è preparato, cotto e mangiato (Ashley, Hollows, Jones, Taylor 2004).⁷

Secondo un flusso di ricerca che parte dai *cultural studies*, gli attori transnazionali del mondo globalizzato vivono e creano un immaginario sociale: '*a constructed landscape of collective aspirations*' (Appadurai 1996 p. 31) che permette loro di essere riconosciuti, esercitare *agency* ed agire in relazione ad un mondo transnazionale creato e ricreato nella vita quotidiana. Il cibo, nella sua accezione culturale e simbolica, è parte della creazione di questo universo immaginativo, poiché, come recita Appadurai, riferendosi al celebre Levi-Strauss, 'anche nel più elementare dei

⁷ Elspeth Probyn propone una ricerca sulla relazione tra cibo ed etica attraverso un'etnografia svolta in alcune aree della città di Sydney in cui indaga il ruolo del cibo nel riarticolare un'identità nazionale. Essa ricorda che una rappresentazione dell'esistenza contemporanea è implicata nella consapevolezza che noi abbiamo di ciò che mangiamo, poiché il cibo ha la tendenza 'costante' a trasformarsi in situazione. Cfr.: (Probyn 1999)

pasti è iscritto un racconto cosmologico'.⁸ Il cibo diventa quindi, in questa accezione, racconto del mondo, laddove con il complessificarsi delle società, degli scambi e dei commerci, aumenta la sua portata nel veicolare messaggi, comunicare e smuovere emozioni (Appadurai 1981).

Altra caratteristica della dicotomia tra cibo e pasto riguarda la distanza che separa il più individuale degli atti dal più sociale dei rituali, di cui Simmel ci parla, citando la natura egoista ed allo stesso tempo sociale di tale pratica: vi è una netta differenza tra lo stare a tavola e condividere un pasto e il primitivismo del consumare cibo seguendo lo stimolo biologico della fame. Nutrirsi è, tuttavia, il più individuale dei gesti, poiché nessuno potrà avere lo stesso boccone dell'altro. Si tratta inoltre di un atto fortemente egoista e funzionale alla sopravvivenza, ma gli esseri umani si riuniscono, tra perfetti sconosciuti, riuscendo a condividere la natura universale di questo interesse e costruendo su esso occasioni di socievolezza. Con le parole di Simmel:

“Persons who in no way share any special interest can gather together at the common meal – in this possibility associated with the primitiveness and hence universal nature of material interest, there lies the immeasurable sociological significance of the meal”. (Simmel 1910 p. 130)

Nel celebrare il pasto come veicolo di cultura, memoria ed emozioni non va tuttavia dimenticata la sua natura assolutamente fisica a cui riporta Mary Douglas (1972), offrendo una vera e propria tassonomia del pasto. Anche Douglas ci parla del carattere culturale, oltre che biologico del pasto e della sua

⁸ Appadurai si riferisce al celebre saggio di Levi-Strauss (1966), da cui costruisce: “With the elaboration of cuisine and its socio-economic context, the capacity of food to bear messages has increased. [...] food in its varied guises, contents and functions can signal rank and rivalry, solidarity and community, identity or exclusion, and intimacy or distance. Cfr.: (Appadurai 1981 p. 494)

funzione nella scansione del tempo. Nel suo lavoro di classificazione, Douglas suggerisce, inoltre, che, nella grammatica del pasto e nella sua decifrazione, esista una componente di differenziazione ed una costruzione gerarchica attribuita alla struttura ed alla composizione del pasto. Si può parlare di pasto solo laddove la parte richiama il tutto e dove vi è un susseguirsi di portate, un crescendo. Così pure vi è una distinzione netta tra il grado di intimità e vicinanza che si crea tra chi consuma un pasto e tra chi condivide un *drink*:

"As to the social dimension, admission to even the simplest meal incorporates our guest unwittingly into the pattern of solid Sunday dinners, Christmases, and gamut of life cycle celebrations". (Douglas 1972 p. 42)

Come si evince dai gesti di accoglienza, curiosità e disgusto che si sono generati durante la ricerca etnografica, oltre alla sua componente culturale, il cibo è, prima di tutto atto del corpo. Esso viene annusato, quindi desiderato o rifiutato, poi, forse, assaggiato e infine introiettato ed assimilato attraverso le interiora. Il suo potere di cambiamento passa da un viaggio interno, che modifica lo stato di chi partecipa al rituale. Inoltre, I piatti, gli utensili da cucina, dove, come e se si sta a tavola, se si mangia in terra, con le posate o con le mani, sono tutti tratti distintivi che ci raccontano ciò che Elias narra nella costruzione di cultura materiale in un processo di civilizzazione.⁹

⁹ Cfr. (Elias 1982 p. 226): "Nei modi di comportarsi a tavola non vi è nulla che sia immediatamente ovvio, che sia per così dire il prodotto di un 'naturale' senso del decoro. Cucchiaino, forchetta, tovagliolo non sono stati inventati da qualcuno come un utensile tecnico con un obiettivo evidente e chiare indicazioni sul loro uso; al contrario, per secoli la loro funzione si è via via precisata attraverso i rapporti e gli usi sociali, così come la loro forma si è delineata e consolidata. Qualsiasi consuetudine, per quanto insignificante, del mutevole rituale, si impone con infinita lentezza, e ciò vale anche per certi comportamenti che a noi appaiono semplicemente elementari o 'ragionevoli'".

3.2 Performatività del pasto

Il dialogo di Derrida sull'ospitalità e sulla prossimità si accompagna alla figura dello straniero di Simmel ed è stata altra fonte di ispirazione per quanto riguarda l'analisi di pratiche legate al consumo e alla produzione di cibo come pratiche di negoziazione nell'incontro con l'altro e con il ricercatore (Dufourmantelle 2000, Simmel 1908).

In questa luce giunge lecito richiamare Simmel nella definizione della condivisione del pasto come di una pratica che accomuna, tanto da poter trasformare un mortale nemico in un amico, riportando alla nozione biblica della natura del pasto, che ha il potere di trasformare in 'un solo corpo' chi partecipa al rituale, diventando stessa carne e stesso sangue: "eating together and creating common flesh and blood" (Simmel 1908 p. 131).

4. Accesso al campo

Nel contesto sud-asiatico e in India, in particolare, il cibo svolge una funzione comunicativa, che, nell'atto del mangiare, modifica la costituzione stessa e l'ethos dei partecipanti alla *performance*. I cibi, esattamente come i corpi, sono portatori di determinate qualità: purezza, desiderio, letargia e le stesse caratteristiche si ritrovano negli esseri umani. La scelta di un alimento, piuttosto che un altro sta quindi ad indicare un sistema di classificazione che riconduce il particolare all'universale. Per questo motivo, in alcuni stati fisici o psichici e in alcune fasi dell'anno, cibi considerati riscaldanti (*rajas*, portatori di desiderio) come le cipolle, vengono evitati (Appadurai 1981).

Durante i mesi di etnografia, il cibo ha rappresentato una parte principe nello stabilire relazioni con le famiglie di cui ho coabitato il quotidiano. E' stato un tramite, un mezzo per entrare nella casa, per stabilire una relazione ed instaurare una pratica. Sulla questione dell'uso degli spazi legati alle pratiche di consumo di

cibo si apre un lunga parentesi. Esistono infatti gli spazi dedicati alla sua preparazione, dove si vede l'interazione tra me ricercatore/straniero e i soggetti e tra i soggetti stessi ed altri attori appartenenti alla cerchia della famiglia o degli amici. In questo secondo caso, si assiste ad una negoziazione e competizione per gli spazi, mentre, nel primo caso, io mi muovo come un ospite, cercando, attraverso la pratica, di guadagnare legittimità.

4.1 Il cibo e lo straniero¹⁰

L'accesso allo spazio della cucina ha permesso alla relazione tra ricercatore e attori di prendere piede. Il luogo, gli utensili, la copresenza dei corpi ed il calore sprigionato dai fuochi hanno fatto qui da palcoscenico ad un rito di passaggio che ha permesso lo sviluppo dell'etnografia e ha consentito che la presenza del ricercatore nella casa degli attori divenisse parte di una *routine*.¹¹

Tornando a Simmel, sono i sensi che consentono il primo contatto in un processo di conoscenza dell'altro e le peculiarità delle relazioni sociali dipendono, spesso, proprio dalle impressioni che i sensi esercitano nel contatto tra gli individui:

“The development of the sense impression extends in the other direction as soon as it becomes a means of knowledge of the other: what I see, hear or feel of the person is now only the bridge over which I get to them as my object”. (Simmel 1907 p. 111)

¹⁰ Identifichiamo qui il ricercatore con lo straniero di Simmel (1908) poiché egli rappresenta colui che pur diventando parte della comunità, porta con se dei tratti che lo distinguono e smuovono i codici del dato per scontato di chi si pone in relazione con lui/lei. Hassan rivolgendosi a me/ricercatore raccontò della sua esperienza di separazione dal Pakistan e della sua decisione di stabilirsi in Australia e disse, in ciò che può essere un invito o un augurio ad unirmi a tale destino: “*You might even decide to jump on the same boat!*”.

¹¹ Prendendo spunto dagli studi di Turner sui riti di passaggio e dalla sociologia dei sensi di Simmel, il luogo della cucina viene qui identificato con uno spazio rituale in cui, attraverso la pratica, il ricercatore passa di stato (Turner 1991, Simmel 1907). A proposito della relazione tra processo rituale e passaggio di stato dell'etnografo emerge la figura del *practitioner* quale ruolo che il ricercatore assume nel diventare parte di una comunità di pratiche ed accedere al campo. Cfr.(Bruni 2006).

Dopo un primo contatto sensibile, la cucina ha rappresentato dunque il luogo della *performance* di accesso del ricercatore al campo, ma non si può non menzionare ciò che essa incarna nella letteratura: uno spazio di resistenza al patriarcato e al capitalismo da parte delle donne, tanto che 'la cucina', da luogo situato nella memoria, diviene categoria concettuale per narrare dinamiche di genere e di potere (hooks 1998, Blunt, Dowing 2006 pp. 20-21).

Nonostante sia stato in questo luogo che si è stabilito il mio 'passaggio di stato', il primo contatto è avvenuto attraverso il rituale del the, poiché, come ci dice Douglas, vi è una netta differenza tra il sedersi con qualcuno per consumare un pasto ed il condividere un *drink*. Il consumo di bevande, accompagnato da cibi che non possono essere definiti un pasto serve, ci dice Douglas, a mantenere una linea di confine ed una demarcazione tra gli attori che partecipano al rituale (Douglas 1972). In questa prima fase, il the ha dunque assunto il valore simbolico di una relazione che sancisce la distanza, una distanza che definisce che lo straniero è invitato a restare, ma per breve tempo.

La pratica del the rappresenta un rituale di iniziazione allo spazio della casa, ma accade, in una fase successiva, che io mi separi dagli attori, dopo un secondo colloquio, con cibi dati in dono da portare a casa. Una pratica che richiama la tradizione dell'economia domestica indiana, dove si conserva un pasto per i viandanti e che apre la danza dello scambio tra attori e ricercatore (Komter 2005, Appadurai 1981).

E' stato, tuttavia, nell'invito a cena e nella preparazione di questa, che il passaggio di stato da straniero a *practitioner* è avvenuto, poiché ciò ha fatto sì che il ricercatore fosse riconosciuto come membro di una comunità di pratiche (Bruni 2006). La condivisione degli utensili, il racconto delle ricette, il dover diventare *performer* io stessa, hanno contribuito, attraverso le relazioni tra i corpi e i sensi coinvolti, alla creazione di un circolo di reciprocità, di doni e

ritorni che si è protratto nel tempo. Come ricorda Komter, essere invitati a cena apre a una dinamica di scambio ed è improbabile che esso si esaurisca dopo un solo giro:

“Nothing is more obliging than being invited to dinner. It is therefore very unlikely that the cycle of gift and return gifts is closed after one round”. (Komter 2005 p. 83)

2. Racconti etnografici

1. Racconti di racconti e racconti di pratiche

Nelle pagine che seguono questa breve introduzione presento cinque racconti etnografici che provengono dalle note dal campo, raccolte tra il 2009 e il 2010 nei sobborghi di Sydney, in cui seguì, attraverso lo *shadowing*, quattro coppie intercastali ed interculturali, attori di questa ricerca.

A seguito della svolta riflessiva dell'etnografia e delle sue rielaborazioni a partire da una ricerca che ascolti il corpo ed i sensi delle alterità in dialogo (La Mendola 2009, Navarini 2001) e della triangolazione di metodi che hanno accompagnato la ricerca (Silverman 2000), queste pagine riportano una narrazione in cui le descrizioni delle pratiche, vissute attraverso i sensi e il *flirting* (Bruni 2011) tra attori e ricercatore e tra attori e contesto, sono accostate alle narrazioni dei primi.

Ogni racconto etnografico è accompagnato da un paragrafo conclusivo, che racchiude l'interpretazione delle pratiche e delle narrazioni. Tali interpretazioni di chiusura di ogni segmento etnografico hanno lo scopo di fornire una rappresentazione delle negoziazioni inter-culturali, performate dagli attori nel quotidiano. Dalle pratiche e dalle narrazioni fornite dai *performers* si evincono, inoltre, i nodi concettuali che rappresentano risorse e conflitti aperti, che hanno accompagnato la migrazione e accompagnano le traiettorie degli attori.

Il lettore troverà riportate le note dal campo del ricercatore sotto forma di narrazione, in cui sono inclusi 'racconti di racconti' degli attori. Laddove vi sono *accounts* degli attori in presa diretta, essi si trovano trascritti in corsivo.

Il primo episodio (Par. 2.2) riprende una mattinata nella cucina di Erum e Nasser durante a quale si assiste alla preparazione

mattutina della figlia da parte del padre. La *performance* viene rappresentata come un caso di 'pratiche di cura situazionale' (Choo 2004), che riportano ad una negoziazione relazionale e non gerarchica dei ruoli nella coppia.

Il secondo episodio (Par. 2.3) si svolge, nella stessa casa, durante la nottata che conclude il Ramadan. Vi si racconta di un episodio di crisi cognitiva, o crisi dell'*habitus* verso il carnivorismo da parte di Erum. Nella stessa notte si assiste, inoltre, ad una felice ambiguità nella convivenza della *pardah*¹² con il ruolo economicamente produttivo delle donne durante il giorno, rappresentazione di una negoziazione dietro le quinte tra i due membri della coppia (Sarat 2002).

Nel terzo episodio (Par. 2.4) si assiste alla rappresentazione di un gioco sacro a casa di Swati e Vishal, con regole metacomunicare tra attori e ricercatore. Il rituale di *Rakhi* viene qui performato con lo spoglio dei simboli della componente sacra. L'appartenenza religiosa degli attori è qui secondaria, poiché funzione della *performance* è stabilire la prossimità morale della piccola comunità dei quattro amici indo-pakistani in diaspora. Le pratiche legate al cibo, che si verificano durante la serata, lasciano assistere lo spettatore alla deregolamentazione del gusto della classe media indiana.

Il quarto episodio (Par. 2.5) ritrae, prendendo spunto da (Wise 2009) un rituale di 'trasversalità fallita' che si svolge nel *compound* della casa di Garima e Vivek. In occasione di una festa data dai vicini di casa carnivori, Garima, abbandona il palcoscenico della *performance* di buon vicinato, per ritirarsi alla vista del consumo di carne da parte degli altri ospiti.

¹² *Purdah* significa letteralmente tenda o cortina. Essa definisce la limitazione nell'interazione tra uomini e donne che è parte importante della vita di molte comunità del Sud-Asia, sia tra gli hindu che tra i musulmani. Cfr., per una trattazione socio-storica della *purdah*: (Papanek 1973).

Il quinto episodio (par. 2.6) ritrae una giornata nel sobborgo dove Hiroko e Raimond vivono. Qui si assiste ad una *performance* di mappatura del territorio da parte di Hiroko, che associa l'appropriazione dello spazio ad una relazione sensoriale: con la cultura asiatica, che abita l'area in cui fa shopping abitualmente, con la cultura anglo del suolo australiano e con la cultura del marito, attraverso la visita al negoziante indiano da cui si rifornisce. Il successivo passaggio, nello spazio della casa e della cucina, permette di assistere ad un incontro culturale: tra Maya, indiana, amica e ospite della coppia, e Hiroko. Entrambe si cimentano nella preparazione di piatti indiani a cui Hiroko associa, rispetto al purismo di Maya, la fascinazione per l'esotismo di chi sperimenta la cucina dell'altro (Narayan 1997).

2. Gli aborigeni e il carbone

Mi trovo nella casa di Erum e Nasser poco dopo il risveglio, in una mattina di un giorno lavorativo. Erum è uscita in fretta ed in ritardo, come sempre, verso una riunione che la aspetta in ufficio. Raggiungere il distretto finanziario, dove lavora, richiede circa un'ora dalla stazione dei treni di Blacktown, il sobborgo a Nord-Ovest della città di Sydney dove lei e Nasser risiedono.

Frequento questa casa in veste di ricercatore ormai da alcuni mesi e, nella stessa cucina in cui ora mi trovo, ho assistito molte volte alle *performances* culinarie di Kulsum, sorella di Nasser, che si occupa di cucinare e curare i bambini, quando Erum e il marito sono fuori per lavoro.

Erum mi dice spesso che non ha il tempo e le forze di pensare alla cucina e che è una fortuna che ci sia Kulsum, arrivata da circa un anno con il marito ed il figlio. In cambio del suo aiuto, Kulsum riceve un supporto economico per pagare il visto e la scuola di inglese, che le saranno necessari a rimanere in Australia.

Nei mesi trascorsi in questa casa ho condiviso spesso gli spazi ed i tempi di queste donne, a volte in presenza delle altre, che frequentano abitualmente la casa. I dialoghi con Nasser sono stati invece sporadici, anche in virtù delle sue continue assenze, per volare in Cina e a Dubai e per le visite compiute alla famiglia in Pakistan. Tali visite sono sempre accompagnate dai timori di Erum per potenziali attacchi terroristici, avvenuti, effettivamente, nel 2009, proprio mentre Nasser era dai genitori. A fronte di ciò, nonostante l'intimità e la reciproca fiducia nata dalla continuità della relazione con Erum, tale confine non è stato ancora varcato con Nasser.

Nelle mattine in cui Erum esce in fretta, costretta dagli orari dell'ufficio, è Nasser ad occuparsi di preparare Aalia, la bimba di tre anni, per portarla all'asilo.

E' stata Erum ad organizzare l'incontro di oggi, sapendo che Nasser sarebbe stato libero nella mattinata e che la casa sarebbe stata vuota. Tale condizione avrebbe reso secondo lei più facile, per il marito, aprirsi. In un precedente incontro è infatti lei stessa a mettermi in guardia sulla timidezza di Nasser: *"Nasser is very shy, I don't know how much he will open up with you, but you should try and talk to him"*.

Ci ritroviamo quindi in cucina, Nasser ed io, durante la vestizione di Aalia per la scuola e la preparazione della colazione per lui e per me, ed è in questo ambiente che si snocciola il racconto della migrazione, del matrimonio con Erum, dell'ambizione imprenditoriale, della relazione con India, Cina e Pakistan, del significato che lui attribuisce al sistema capitalistico ed alla cultura aborigena.

Quando ci troviamo in cucina, mi invita a sedermi e mi dice che preparerà delle omelette per colazione. "Ti vanno bene?" mi chiede e proseguendo: *"Eggs, milk are superfood, you need*

nothing more than eggs and milk to survive. What is more pure?'. Nasser è una presenza nuova ai fornelli poiché, fino ad oggi, avevo visto unicamente le donne di questa casa muoversi in cucina.

Mentre io sono seduta al tavolo, è lui a pormi domande sulla possibilità di restare in Australia o di tornare in Europa. Intanto gira nella cucina, facendo più cose contemporaneamente: sbatte le uova, taglia la verdura, prepara il pranzo che la figlia porterà a scuola con sé. Esce e rientra nella stanza parlando con Aalia un po' in inglese ed un po' in urdu, mentre la veste e le dice di vestirsi, le spazzola i capelli, con il sottofondo della radio di *SBS*, che trasmette canzoni in urdu.¹³

Mentre Erum svolge il suo ruolo di procacciatrice del margine fisso di sostenibilità della famiglia, con un lavoro di specialista di *Internet Technologies*, Nasser segue lo sviluppo del progetto imprenditoriale di una piccola compagnia di costruzioni edili, in cui ha coinvolto anche il marito di Kulsum, Shahed.

Contemporaneamente al suo ruolo di imprenditore, mentre Erum si reca nella *city* e Kulsum segue i suoi corsi di inglese mattutini, Nasser si occupa quotidianamente di far arrivare Aalia a scuola, dove la bimba segue lezioni di cinese, spinta da Nasser e dalla sua ammirazione per la Cina. La bimba canta e conta in cinese, orgogliosa del suo sapere, aiutata da un recente viaggio, compiuto con i genitori, tra Cina ed Europa. Nasser stesso racconta, durante la colazione, che farà presto ritorno a Shanghai, per prendere parte ad una fiera e rifornirsi di materiali a basso costo per la sua impresa edile.

¹³ *Spacial Broadcasting Service* (SBS) è una radio pubblica australiana finanziata dal governo e da pubblicità commerciali, trasmette programmi multilingua di intrattenimento ed informazione.

2.1 “In Australia they encourage you to do well”

Nasser mi chiede prima di tutto dei miei progetti, vuole sapere se intendo rimanere in Australia e provare a prendere la cittadinanza o se ho intenzione di tornare in Europa. Mi dice subito che per lui il passaggio in Australia ha aperto la possibilità di vivere con una burocrazia leggera, in un ambiente dove si respira il cosmopolitismo. Mentre a Dubai si sentiva uno straniero, qui, da quando ha ottenuto la *permanent residency*, non deve più preoccuparsi di rinnovare visti e permessi.

Mi racconta che per lui ed Erum, la scelta di migrare è stata principalmente dovuta alle restrizioni che il regime politico di Dubai, dove entrambi vivevano, impone:

“We were living in Dubai, but we were foreigners, always. Once we came to Australia and Erum finished her studies we didn’t know they were going to give us permanent residency as well. Once you become a permanent resident then you don’t have to worry about all the visas and stuff.

Here is good for normal, simple people like us, and it is very cosmopolitan as well, which is a good thing.

In Dubai you have to go to get permissions from your employer for everything, Dubai restricts you in many ways, but here they encourage you to do well”.

Mentre Nasser esce per accompagnare la bimba a scuola, Erum mi chiama dall’ufficio. Piangendo, si lamenta dei colleghi che le danno responsabilità non sue. Mi dice anche di non dire nulla a Nasser della nostra conversazione della sera prima, durante la quale, parlandomi di Kulsum e di ciò che lei e il marito devono pagare per farla studiare e per farle avere il visto, ha espresso la sua insofferenza per questa situazione protratta da mesi.

2.2 Come zittire i parenti di Erum

Nasser torna e si rimette ai fornelli, controlla le *omelettes* e intanto racconta. Racconta della propria autonomia nella scelta di sposare Erum, in cui dice di aver agito senza incorrere in sanzioni o implicazione da parte della propria famiglia, tornata in Pakistan da Dubai.

E' invece nella relazione con il *background* familiare di Erum che emerge la necessità, secondo Nasser, di riparare all'affronto che questo matrimonio ha rappresentato. Aver sposato un musulmano, soprattutto un pakistano, potrebbe portare Erum ad essere un potenziale bersaglio per i parenti indiani, divisi tra Dubai e Mumbai, nel caso in cui le condizioni economiche di Nasser declinassero e non fossero quindi considerate accettabili.

Per ovviare a tale minaccia, l'allontanamento da Dubai, la migrazione in Australia e la messa in opera di un progetto imprenditoriale, fungono da barriera protettiva e da rappresentazione vincente, che non può essere attaccata fintanto che si mantiene all'altezza della promessa fatta:

“The good thing about this marriage was that when we got married my parents new about Erum. I said ‘I am going to marry her. She is a Hindu girl, but she converted to Islam’. But her family as well, they could do nothing, because we went to the court and then we went back and we said... ‘Oh! we got married!’. So they said: ‘What shall we do? Live your life and be happy’.

You have met her parents, they are very nice people, so, once we got married, I wanted to do well for her, for us. I didn't want to give her family a chance to talk bad about us. Pakistani people are not business oriented or educated... They are, but most of them are not... So, you know, we have to do well otherwise, you know, they will say: ‘Oh, you got married to a Pakistani guy and he is not doing well, he is not very well educated’.

Slowly, slowly I started thinking 'we have to study, we need to provide a better education for Erum'. Because in Dubai if you have foreign education you can do better and you can earn more money. We looked into different countries: North America, Canada, India, U.K. We decided to come to Australia because at that time it was the best and cheapest option.

When I got married to Erum I wanted to do something good, I didn't want people to come back and say: 'Erum, you see, you are struggling in life. You see it is all bad happening to you'.

But since we moved to Australia and we are doing our things, nobody complains now. See ...

Erum was at high school, so we were not having a high education...so she was a receptionist, I was working as a courier. We worked hard but it was not a hardship. Still the end result was good. If you work hard and you do not get the result you want than you can say it was a hardship. People in Irak or in Afghanistan, they can say it is a hardship, bombs everywhere, land mines.

I won't call my life as hard. Working 14 hours a day it's not hard, you have a job, you work, that's it, what is hard in it?

E aggiunge: "Don't think I make omelettes like this, I can do better omelettes than this".

2.3 Cina, India, gli aborigeni e il carbone

Nasser mi chiede se prendo il *chai*, il the con latte che si beve in India e Pakistan, rispondo di si. Mangiamo la nostra colazione e beviamo il the che lui ha preparato. Lui commenta di nuovo: *"Nature's superfood: eggs and milk. You cannot go wrong with it isn't it? When you eat it, you have everything, all the energy your body requires is within one egg".*

Nasser sta per compiere un viaggio in Cina per affari ed allo stesso tempo sta aspettando di ottenere il visto per andare in India ad assistere al matrimonio del fratello di Erum. Poche sere fa, in presenza dei genitori di Erum, la madre di lei ironizzava sulla possibilità che il visto non gli fosse concesso, dicendogli, ridendo, che poiché lui è un 'terrorista pakistano', il governo indiano non l'avrebbe mai lasciato atterrare a Mumbai. Nasser risponde in *hindi* alla provocazione dicendo che lui è un nonviolento, che lui 'è come Gandhi': "Mami, me Gandhiji se, me aimsa". Tuttavia, entro poche settimane, si saprà che il visto non gli sarà concesso.

La nostra conversazione mattutina intorno al tavolo della cucina prosegue, parlando del processo di modernizzazione di Cina e India. Infatti, anche se Nasser non è mai stato nel paese natale di sua moglie a causa delle relazioni politiche tra i due stati confinanti del sub-continente, è invece un amante della Cina, di cui parla, dipingendone in tono entusiastico la modernità e la pulizia delle grandi città come Shanghai. Allo stesso tempo, pur esprimendo la propria ammirazione per la velocità, le luci, la bellezza delle metropoli cinesi, Nasser è fortemente critico rispetto al processo di modernizzazione ed all'influenza della cultura americana sulle pratiche alimentari, sui consumi, sul processo di globalizzazione e parla del suo recente avvicinamento ai principi ecologici della cultura aborigena. Mi spiega che, poco dopo essere migrato in Australia, si è trovato ad incontrare alcuni aborigeni di cui trovava la religione, il modo di vivere e di pensare molto antiquato ed improduttivo, non riuscendo a capire come si potesse evitare di compiere alcun progresso in migliaia di anni. Tuttavia, con il tempo, dice di aver cambiato idea. Ora pensa che prendere solo ciò che serve dalla terra può essere 'la giusta via', perché espropriare più del necessario porterà alla distruzione 'di tutto'. Nasser porta come esempio negativo, l'Australia, uno dei paesi che vivono dell'esportazione di carbone che lui descrive essere: 'così nocivo per l'ambiente':

“China is going to be the most obese nation in the world. Can you imagine that? Chinese people are very traditional, they want to eat their own food, but they are going to be the most obese people in the world because of that international influence. It is the modernization thing.

India is the same, they are becoming more westernized, they are going to the same part of America, and the American part is a disaster, it is not a sustainable way of life.

Gli dico che l'India è cambiata molto negli ultimi dieci anni, da ciò che io ho visto e lui mi risponde parlandomi della Cina, dove si reca spesso per partecipare a fiere sulla fornitura di materiali e per il *business* dell'impresa edile.

Have you been to India before? This is going to be my first time. After 13 years of marriage, it is going to be a good time.

You cannot stop it, you cannot stop globalization, the tv is everywhere, they show to everybody big houses in America, big cars in America, advertising is putting all those things.

When I came to Australia I met few aborigines guys and they say their religion tells them: you take from the land what is needed, you don't take more than what you need. They worship the land, as well they think it's a holy thing. That is why they didn't progress. What did they do in thousands of years? Just some boomerangs and digiridoos, that's it.

'You take only what is needed': I thought 'that is a very backward ideology'. But later on, with time, I realized that is the right one, I think, don't you think?

People are taking everything out of the land, which is going to destroy everything. They are needing more than what they require.

Australia is one of the biggest exporters of coal in the world and coal is such a bad thing for the environment”.

2.4 “You are here on a mission”

Nasser e Erum stanno investendo tutto ciò che guadagnano in una piccola attività imprenditoriale. Si tratta di una impresa di costruzioni e di carpenteria in cui Nasser ha coinvolto il marito della sorella, Shahed. Mi mostra i lavori fatti nella loro cucina da Shahed, facendomi vedere ciò che manca e lamentandosi per il ritardo dell’arrivo delle materie prime che hanno ordinato a Dubai, dove i materiali costano meno. So dai racconti di Erum che hanno chiesto un prestito alla banca, Nasser sembra però non preoccuparsi quanto la moglie della riuscita del progetto. Mentre lei avrebbe voluto aspettare ancora qualche anno, per avere una base economica più solida su cui appoggiarsi, lui sostiene che sia stato giusto mettersi in affari, senza avere esitazioni: ‘se non è questo il momento, allora quando?’. Nasser parla del suo *business* definendolo come un ‘buon affare’, dicendo che ora si metterà a fare pubblicità online e che le lezioni di guida lo aiuteranno ad arrotondare le entrate. Afferma che c’è un margine di rischio, certo, ‘ma fare *business* non è forse sempre un rischio?’. E lui è, d’altro canto, pronto ad affittare il magazzino e a cambiare attività nel caso andasse male. Mi dice però che nel sobborgo di Blacktown, dove vive e dove ha la sua base, stanno vendendo molte case e questo dovrebbe consentire di mantenere buoni ritmi di lavoro, con almeno una casa o una cucina da rimodernare al mese, consentendogli quindi di rientrare nei debiti con la banca.

“Erum was saying not to buy this warehouse, but if you don’t do it now, when is it going to be the time? Now I will put stuff online and I will sell online as well.

The driving lessons are going to help as well. It is not bad, if you advertise and you make it properly...Business is always a risk, but

there are good chances to do this business good. If we do a house or a kitchen a month, like we do now, this is going to be good. In Blacktown they are selling a lot of houses. And then, if this is not going to work, we will rent it!

Nasser parla di un suo conoscente che ha mandato il figlio a studiare in Australia. Secondo lui, il distacco dalla famiglia è importante per acquisire autonomia e perché avvenga un processo di crescita e di maturazione. Tale processo viene descritto come una 'missione' da portare a termine. Per spiegarmi l'importanza che il processo di distacco dalla famiglia rappresenta, Nasser porta ad esempio un parente di Erum, che ha mandato le proprie figlie a studiare in Australia, perché imparino a vivere e a cavarsela da sole. Secondo Nasser, il sistema educativo in India e in Pakistan, dove i figli restano a casa dei genitori fino a 25-26 anni, è totalmente sbagliato. Approva, al contrario, il metodo anglosassone, dove i ragazzi lavorano part-time nelle grandi catene di fast-food e nei centri commerciali, sin dall'adolescenza. Parlando di sua figlia Aalia, dice che organizzerà per lei un tavolo nel suo ufficio, così che impari, sin dall'infanzia, che cosa significa lavorare, poiché questa risorsa le sarà utile in futuro.

"You have to go through a process...If he misses his family, better, you cannot rely on your mom and dad.

You are here on a mission, and then you move on with your life. You have to be physically there to work.

You know, Erum's cousin works on a very good position in Dubai and he sent his three daughters here. He sent his daughters here so that they can live by themselves, to be independent, to see how things work. When you work by yourself you have to do it, isn't it?

I am totally against the system back home in India or Pakistan. 'How old is your son? '25-26' 'what does he do?' 'He is studying'. And if he is studying he does nothing else. He is treated like

something big in the house and what else? You have to learn something.

Here, if you are sixteen and a half you work in MacDonald's, in KFC, in Kmart, or in Woolworth's. You see here so many young kids working.

You have been travelling; you have been living in many different countries. If I put you in Antarctica, you'll know how to survive.

If I get this warehouse going, inshallah, there will be one big table for me, and there will be a small table, a small chair, for whom? For Aalia, because once she comes and visit me I will say 'this is your chair, this is your office'. I will give her that knowledge from her very early age, because those skills are important in the long run".

2.5 Una mente orientata al *business*

Per poter vivere in un sistema capitalistico è necessario, secondo Nasser, che si abbiano chiare le regole per gestire un *business*: il sistema tributario ed il sistema finanziario sono, a suo avviso, le colonne che sorreggono una mente in grado di muoversi in modo efficiente.

Egli attribuisce le difficoltà economiche di un paese come il Pakistan all'incapacità delle persone nel saper gestire una qualsiasi attività imprenditoriale, poiché, secondo lui, è solo una questione di scala ciò che separa la gestione di una nazione da quella di una economia domestica. Tale incapacità deriverebbe, secondo lui, dal non possedere gli strumenti intellettuali necessari a gestire un'attività economica, su qualsiasi scala e portata: 'Se non so gestire l'economia della mia casa, come potrò gestire l'economia della mia nazione?' Ed ancora, il nostro dialogo torna alla famiglia di Erum, poiché, per Nasser, riuscire nel proprio progetto imprenditoriale assume valore al fine di evitare che sua

moglie possa sentirsi dire: 'Hai visto? Hai sposato un pakistano, loro non sono educati a fare *business*, sono dei violenti, ed ora la tua vita sta andando male!'

Per lui, avere successo è necessario, sia per mantenere uno standard di vita adeguato alle attese della famiglia di Erum, che per poter sostenere la sua famiglia in Pakistan, che per poter dare una educazione adeguata ai suoi figli.

"In Pakistan the economy is doing very bad. Pakistan's economy is struggling because people's minds are not trained to look after the economy. Economy can be big or small. My home is my economy. If I cannot manage this one, how can I manage the country's economy. So, it means the education system doesn't prepare them for the financial intelligence. If you are not equipped with the knowledge of finance, you will struggle. The business is the backbone of your nation. If your backbone is not strong, how are you going to survive? How are you going to stand up? In this country people are more aware of how the business system works. They are more educated to deal with all sorts of things.

Here you have lots of room to expand and grow. Australia and New Zealand are two countries where doing business is like that."
(Schiocco delle dita)

"You walk into the fair trading, you get your number on line, you get you name on the spot and you are in business. That's it.

In Dubai is very hard to set up a business. You have to go through such a big process. So, yes, making business easy will be beneficial.

You see, since my family didn't teach me all the financial skills, when I came here, I realized those things are important. If you know those things, your decisions are going to be well informed.

If you want to live in a capitalistic society than you have to know two things: taxes and finance.

I have to do well because I support my family in Pakistan, if I won't do well how will I send my kids to a proper school?

If I won't do well Erum's family will think: 'Ah, you see, you got married to a Pakistani guy and Pakistani people are bad, they fight, they don't do any business'. That is what Indian people think of Pakistani people, and to some extent it is true as well. I will try so that Erum won't have to listen those things from her family. Because in her family everybody is educated, everybody is doing business; some people are in Dubai, some people are managers in banks and airports.

There are two types of people employer and employee. Why do you have to work for somebody else when you can work for yourself?"

2.6 "Whatever I wished for, I got it"

Prima di concludere la nostra conversazione, Nasser torna a parlarmi della Cina e del viaggio che farà a breve, per visitare una fiera a Shanghai. Parla con toni entusiastici delle città cinesi e della loro organizzazione perfetta.

"When we go to India, I might try to squeeze in that China trip as well.

There is a world expo in Shanghai there is six hectares of a permanent pavilion fair. It will be any type of business. All the companies from all over the world will showcase their products. They have been working on this project for years now and Shanghai will be a beautiful place to go and visit... lots of lights...

I think Chinese people are very easy people, very open hearted people.

Have you been to Sydney CBD? Shanghai is ten times better. All clean, no rubbish, cities are in Cina very clean, very organized”.

Abbiamo finito la nostra colazione, Nasser sta per andare a prendere un cliente per fare lezione di guida.

La discussione si sposta sulla scelta di un luogo da chiamare casa, quando Nasser mi chiede di spiegargli ‘come è possibile che tanta gente che lui ha incontrato in giro per il mondo dica di non sentire mai la necessità di sposarsi’. Per lui, mi dice, ‘è necessario avere una persona su cui potersi appoggiare, dice, esattamente che è necessario potersi appoggiare sulla spalla di qualcuno: “*It is necessary to lay on somebody’s shoulder*”. E’ conclude dicendo che i suoi desideri sono stati esauditi: voleva Erum e l’ha avuta, voleva una bimba femmina e l’ha avuta, ed ora stanno per avere un altro figlio, un maschio, proprio come desiderava. Questo, mi dice è ciò che lui dice ad Erum: ‘tutto ciò che ho desiderato l’ho avuto’.

“Tell me something, you have been living all around the world, and I met many people travelling, they say they never want to get married, do you want to get married?”

Whatever I wished for, I got it. I said Erum, I wanted you, I got you.

First we wanted to have a baby girl and we had and now we wanted to have a baby boy and we have it, what else, I wanted to start a business and I had it”.

2.7 Rappresentazioni

L’incontro con Nasser nella cucina della sua casa rappresenta una pratica di interazione situata in cui l’attore ha dato vita ad una *performance* che consente di osservare, da un lato, il grado di fluidità nella negoziazione dei ruoli all’interno della coppia, dall’altro l’apertura alla creazione di vicinanza e prossimità

(Simmel 1907, 1908, Dufourmantelle 2000) nei confronti dello straniero/ricercatore.

Grazie alla condivisione di un pasto, di cui Nasser performa la creazione, in previsione di una nostra condivisione, possiamo, *in primis*, allontanarci dall'ipotesi di una predeterminazione femminile per le pratiche di cura e per il dono. Essendo queste culturalmente e storicamente derivate, vengono messe in discussione e riformulate dalla *performance* di Nasser in cucina. Preparando la colazione a base di uova, egli vive socialmente uno spazio la cui attribuzione non gli appartiene 'tradizionalmente'. A questo proposito, Komter (2005) sottolinea che gli attori non detengono ruoli di dominanza, ma semplicemente li mettono in pratica:

"It is not that agents create the asymmetry; they enact it. In summary: being active and passive are relative and momentary positions; in so far as the relevant categories of actors are "male" and "female" the either sex may be held to be the cause of the other's acts; and the condition is evinced in the perpetual possibility of the one being vulnerable to the exploits of the other, or able to encompass the other. The conclusion must be that these constructions do not entail relations of permanent domination". (Komter 2005 p. 76).

Nonostante la rigidità delle regole formali che vengono rispettate in presenza di ospiti, dove una vera e propria *purdah* viene performata da Erum, Kulsum e dalle altre donne che sono presenti in casa, Nasser svolge pratiche di cura che tradizionalmente non gli spettano, come prendersi carico della figlia di tre anni nelle fasce orarie mattutine. Questo dimostra che, all'interno della coppia, esiste uno schema di reciproco sostegno, espresso chiaramente dallo stesso Nasser quando dichiara che per lui il matrimonio significa potersi appoggiare su qualcuno, potersi fare affidamento. I ruoli tra gli attori emergono quindi come negoziati in base a 'pratiche di cura situazionale' (Choo 2004), che si

trasformano e trasformano le relazioni ed i ruoli a seconda del contesto. L'aspetto gerarchico della relazione perde dunque la sua persistenza lasciando spazio ad un aspetto relazionale (Wise, Velayutham 2007).

Dalla narrazione di Nasser emergono i nodi concettuali dell'esperienza della migrazione e del matrimonio interculturale, che ci forniscono le rappresentazioni delle risorse simboliche e materiali e degli elementi di conflitto che accompagnano la traiettoria dell'attore. Entrambe le categorie vanno a lavorare sulla formazione dell'immaginario sociale che guida l'agire degli attori nel quotidiano, categorie che sarà nostro obiettivo illustrare nel prossimo capitolo.

Si delinea, quale elemento di conflitto, la difficile relazione tra India e Pakistan, che prende forma qui, sia come background storico e politico delle vite di Erum e Nasser, che come relazione di conflitto con la famiglia di lei, indiana e *hindu*. Le dinamiche familiari tra la frangia indiana dei parenti di Erum e il background pakistano di Nasser, riflettono una costruzione identitaria ad ampio spettro, che coinvolge il disegno storico degli ultimi cinquant'anni del sub-continente (Pace 2008). La religione entra in questo quadro con i tratti di una risorsa di carattere identitario: da quando Erum si è convertita all'Islam non vi sono stati ostacoli al suo riconoscimento da parte della famiglia di Nasser, ma la costruzione dell'immaginario indiano, operata dal disegno politico del post-indipendenza, si ritrova nella narrazione di suo marito. I pakistani verrebbero infatti dipinti, dai parenti indiani di Erum, come violenti, non scolarizzati, non orientati al *business*.

Nasser applica dunque una strategia di negoziazione che vuole rispondere a tale costruzione immaginata con un progetto imprenditoriale. Essere imprenditore diventa rappresentazione di un modello economico vincente (Bruni, Gherardi, Poggio 2004), laddove una mente orientata al *business* deve aver acquisito le

competenze per gestire l'incertezza, ed un paese di stampo capitalistico, come l'Australia, offre le condizioni legali e burocratiche perché il margine di rischio possa essere affrontato.

Nel nostro dialogo egli esprime inoltre la propria ammirazione per la componente cosmopolita della cultura australiana e per i principi della tradizione aborigena, portando alla luce l'elemento di de-territorializzazione che caratterizza la classe media del sub-continente in diaspora (Mawdsley 2004). Nasser porta criticamente il proprio giudizio sulle culture, le molte culture a cui appartiene e tra le quali si muove, senza imbarazzo. Esprime, nel modello dell'imprenditore, fascinazione per la Cina, per tutto ciò che è *clean*, pulito. La rappresentazione di Nasser costruisce un ponte tra la cultura capitalistica e occidentale e la cultura aborigena, che lo riporta, come succede anche per altri attori di questa etnografia, a sentirsi legittimato nel suo stare in Australia, a non sentirsi ospite e straniero.

3. Bolliwood e le polpette

E' stata Erum ad invitarmi alla serata di rottura del digiuno rituale protratto durante le giornate del Ramadan. Ci siamo incontrate pochi giorni prima, nell'arco di tempo di una pausa pranzo, per definire i dettagli della mia partecipazione alla serata. Lei arriva trafelata dall'ufficio, che si trova a pochi isolati dal cuore del centro finanziario di Sydney. Erum lavora in una squadra di *Internet Technologies*. Commenta il suo lavoro confessando che suo marito Nasser più volte le ha assicurato che, per quanto riguarda lui, sarebbe felice che lei restasse a casa, invece di lavorare otto o dieci ore al giorno e che lui potrebbe occuparsi del mantenimento della famiglia. Lei dice di essere combattuta, poiché ama il suo lavoro. Camminiamo e attraversiamo un centro commerciale, lei mi chiede se vogliamo sederci, poiché, nonostante il Ramadan, ha deciso di rompere il digiuno per i giorni del ciclo.

3.1 “Nobody judges you”

Ci sediamo e lei mi parla del marito e della sua ambizione imprenditoriale, dicendo che Nasser possiede una forte personalità, oltre ad avere un sogno che lo guida. Erum descrive il marito come un filantropo, poiché, una volta che ha provveduto al proprio nucleo familiare, pensa ad aiutare le sorelle ed i fratelli in Pakistan.

Nasser viene narrato da Erum come un uomo con delle caratteristiche di orientamento imprenditoriale, anche se le aspirazioni della coppia, lei dice, si devono quotidianamente scontrare con i bilanci. Mi parla delle aspirazioni, spiegando che sono cresciute, con il crescere della famiglia. Nasser viene da un *background* umile, eppure nel loro progetto esiste una sorta di luce che li guida, poiché conclude la frase con l’invocazione “*Inshallah*”. Erum dice che devo assolutamente parlare con suo marito, anche se è timido e ci metterà un po’ ad aprirsi.

Il discorso di Erum si sposta sulla tradizione e sulla necessità che essa conviva con la cultura australiana, sul bisogno di trovare un punto di incontro, una via di mezzo, perché, se si rimane troppo attaccati alla tradizione, lei mi dice, ‘non può funzionare’, ma se si diventa troppo ‘moderni’, il rischio è quello di perdere i tuoi valori’. La conclusione di Erum è, tuttavia, che il contesto australiano consente che l’ambito privato della casa sia estraneo a qualsiasi giudizio:

“Nasser is very entrepreneurial, he is not somebody that is happy, he is coming from a very humble background.

He wants to do well so that he can provide for everybody, he is very philanthropic, he wants to do well for his sisters in Pakistan, but of course there are money constraints and there are time constraints.

There are always things such as balancing and stuff, as a family you always have big aspirations, and we have achieved a lot.

My parents are very easy going and contempt by nature, so we try to do our best, but still if we can't, we still have bought a house and we have a family, but if you catch up with Nasser he will have a chance to explain you better.

I don't think he wants to open up, but he is just a kind of shy.

He will probably find it difficult to open up, but then he will become more chatty and he will open up!

We have done our best, Inshallah, you cannot plan everything.

We have a kind of light that is guiding us a little bit, but still you have to put up with the western culture and with the Australian culture.

We have tradition and values but still we have to put up with the Australian culture as well.

Sometime, we dress up and we go visiting each other, but some other time we just make a barbeque and kids have a space to play, you just find a middle ground.

I think that if you become too strict to tradition it is not going to work if you live out of Pakistan, but if you become too modern you pretty much loose what you have in terms of values. You will see when you come to visit us, it will be just few families of friends.

I think the good thing about Australia is that nobody judges you. Back home your private affairs are open for public scrutiny, but here nobody judges you. Here nobody knows what is going on within the four walls of your house".

3.2 “We are the same, the only difference is religion”

Ci alziamo, la sua pausa pranzo è finita e lei deve tornare in ufficio. Lasciando il tavolo mi parla però della sua famiglia e della relazione tra India e Pakistan. Inizia il discorso accennando al the di Nasser, che è, come da tradizione pakistana, mi dice Erum, molto scuro. Prosegue dicendo che l'unica differenza tra India e Pakistan è la religione, poiché 'culturalmente sono lo stesso'. Erum parla, mentre camminiamo verso il suo ufficio, del disonore che il suo matrimonio ha rappresentato per la famiglia Indiana di lei, aprendo la frase con un commento sulla partizione tra India e Pakistan, dicendo che fu un affare 'disordinato e sanguinario.' Prima di salutarci dice ridendo che a volte chiede a suo marito: 'Non sarebbe stato tutto più semplice se tu fossi stato indiano?'

“This tea is not very good, I’ll make you a good chai when you come home. It is Nasser’s recipe. You know, after we got married, my family accepted me, but the Indian-Pakistani issue is still there, you know, culturally we are the same, food same, clothes same, the only difference is religion. You know, this Indian-Pakistani thing, it all comes from the partition; it was very messy, very bloody.

My parents accepted me, but the extended family thought it was a matter of honor. You know, sometimes I tell Nasser: ‘wouldn’t it be easier if you were not a Pakistani, why aren’t you Indian?’”

Ci accordiamo per vederci a casa sua per la celebrazione della fine del digiuno, dove, mi dice, ci saranno solo alcune famiglie di amici.

3.3 La fine del Ramadan

Arrivo a casa di Erum e Nasser nel tardo pomeriggio, per festeggiare la rottura del digiuno del Ramadan. Nonostante Erum

mi abbia dato indicazioni precise sull'orario a cui presentarmi a casa loro, quando arrivo, lei non c'è ancora.

Kulsum, sorella di Nasser, mi apre la porta, la seguo in cucina con suo figlio Abdullah, dove la osservo mentre lavora alla preparazione di massicci quantitativi di riso e pollo per la serata. Mi dice che Erum e Nasser arriveranno presto. Mi ricordo che Erum mi ha accennato che lei non cucina e che è la sorella del marito ad occuparsene. Il giorno dopo, al risveglio, mi dirà che 'per fortuna c'è Kulsum', perché lei non si metterebbe mai a fare i *chapati* (il pane tradizionale indiano). A quanto mi dice Erum 'più l'uomo di casa è tradizionale, più è richiesto alla donna di fargli trovare *chapati* freschi tutti i giorni'.

Kulsum è incinta. In un inglese stentato mi parla della sua decisione di allattare la bambina, una volta che sarà nata, mi dice che 'farà bene alla salute della figlia ed è ciò che il Corano dice di fare': *"it is good for the baby because it makes you stronger, this is what the Coran sais"*.

Erum entra in casa, dice di essere molto stanca per via della faticosa giornata in ufficio. Si dirige in camera e si cambia d'abito immediatamente, toglie i pantaloni scuri e la camicia, che indossa, come una divisa, per andare nella *city* e infila una casacca lunga e di un tessuto leggero, con il taglio e le proporzioni di una *kurta*. Parla un po' con Aalia, è preoccupata del suo raffreddore, le dice che deve stare bene, perché presto faranno un viaggio in Cina.

Seguo Erum in cucina, tra poco arriveranno gli invitati alla cerimonia ed è il momento di cominciare a cuocere ciò che Kulsum ha preparato durante la giornata. Erum mi ha parlato, in un nostro precedente incontro, della sua conversione al carnivorismo, dicendo che Nasser l'aveva lentamente 'educata' a mangiare carne, nonostante lei sia di origine vegetariana. Erum racconta che ha cominciato questo processo, inizialmente, con

l'assaggiare la carne di pollo, riuscendo, infine, a mangiare anche la mucca. Nonostante questo, quando non vi sono ospiti e siamo sole, Erum non tocca cibo con presenza di carne, né nei centri commerciali, dove compra il pranzo, né in casa, dove preferisce verdura e legumi.

Siamo insieme davanti ai fornelli e le polpette di carne sono in una grossa padella che frigge, Erum comincia a girarle, poi mi guarda e chiede, senza spiegazioni, se lo posso fare io per lei *“can you do this for me?”*.

Quando arrivano gli ospiti, le coppie entrano, salutano, compiono un breve passaggio in soggiorno attraverso la cucina, poi uomini e donne si separano e si ritroveranno solo al momento di tornare a casa. Erum mi dice che, ogni volta che ci sono degli ospiti, si organizzano così: gli uomini da una parte e le donne dall'altra. Mi fornisce due motivazioni per questo comportamento: la prima è che ognuno dei due gruppi, uomini e donne, ama parlare dei propri argomenti, per questo, spiega, anche quando verranno dei vecchi amici a trovarli il prossimo fine settimana, le donne staranno da una parte, gli uomini dall'altra. Una seconda ragione, mi dice, è che in una situazione come quella di stasera, dove non tutti si conoscono, è più confortevole per le donne stare tra di loro, perché così non si creano imbarazzi ed ognuno si può sentire rilassato e a proprio agio.

In soggiorno il tavolo è stato spostato dalla sua posizione originaria e si trova ora in fondo alla stanza, cosicché lo spazio, reso disponibile, possa essere occupato da una trapunta, con sopra una tovaglia cerata. Lo stesso allestimento è stato eseguito nella stanza che si trova in fondo al corridoio, dove è presente anche un letto e dove tappeto e tovaglia sono in formato più piccolo.

Dopo poche parole e l'organizzazione delle vivande per la cena, le donne si muovono verso la stanza in fondo al corridoio, mentre gli uomini si siedono nel soggiorno. Io seguo le donne.

Gli uomini intanto si sono spostati in giardino a grigliare la carne su una graticola, mentre le donne restano a occupare la stanza che è originariamente una camera da letto, in cui dorme Kulsum, con il marito Shahed.

Nella stanza delle donne, che sono una decina, si parla soprattutto di matrimoni. Una delle donne, un medico, mi dice di essersi fidanzata con il marito attraverso un matrimonio combinato dalle famiglie. Mi dice che *"it was not a big deal"*. Lei si trovava in Pakistan e lui in Australia, si sono fidanzati al telefono e poi hanno celebrato il matrimonio a Islamabad, dopodiché, lei è migrata in Australia per seguirlo. Aggiunge: *"Pakistani women are very flexible"*.

Anche le altre donne cominciano a raccontare del proprio matrimonio ed Erum è l'unica che non ne parla, mi ricordo, allora, che lei si è sposata con un rito civile ed all'insaputa della famiglia. Erum narra, infine, di un matrimonio, quello di suo fratello, che si sposerà in India, narra del cavallo, della presenza dei bambini, di come i matrimoni indiani ricordino i film di Bollywood. Dice che è da tanto che manca da Mumbai e non vede l'ora di andarci. Anche lui si sposa con una ragazza che è stata scelta dalla famiglia.

Il tema dei matrimoni lascia il posto ai film di Bollywood ed una sola delle donne presenti, il medico, mi dice che a lei questi film non piacciono, perché odia i film sentimentali che parlano solo d'amore, le piacciono invece i film americani.

La serata prosegue nella stanza delle donne, tra cibo e chiacchiere. Kulsum fa *mehendi* a tutte, come si usa nei matrimoni: prende un tubetto di pasta di *henna* e disegna i palmi delle mani delle donne e delle bambine presenti.

3.4 Rappresentazioni

Il rituale, che si consuma nello spazio della casa di Erum e Nasser nell'arco di una lunga serata, ci permette di indagare lo scarto tra gli attori e i ruoli che essi coprono e di osservare i processi di *micromanagement* in cui il dialogo interculturale ed i conflitti ad esso sottesi vengono gestiti e messi in scena.

La notte del Ramadan ci consente di assistere ad una *performance* in cui le ambiguità vengono lasciate convivere. Tali ambiguità si possono osservare nel corpo di Erum e nel suo processo di avvicinamento ed al contempo di disgusto per il consumo di carne di mucca, che ha imparato a mangiare, educata dal marito, ma che tuttora rifiuta. Osserviamo anche una *performance* consapevole dell'ambiguità dei ruoli, che porta le donne a vivere in spazi separati dagli uomini, quando è un tacito accordo che alcune, come Erum, torneranno a vestire gli abiti da ufficio il mattino dopo, raggiungendo la *city* nell'ora di punta.

Nel caso di Erum, convertita a mangiatrice di mucca/islamica da *hindu*/vegetariana, assistiamo ad una un'interessante dinamica. Sono i primi due termini a formare un corto-cicuito cognitivo (mangiatrice di mucca/*hindu*) e non i secondi. Mentre la partecipazione al rituale musulmano viene vissuta dalla donna con assoluta naturalezza incorporata, le sue emozioni di disgusto verso la carne, che pure è stata abituata a mangiare, emergono in un gesto in cui lei se ne allontana, chiedendo al ricercatore di finire di cucinarla, sotto forma di polpette. Si potrebbe qui ipotizzare che si tratti di una crisi cognitiva, che viene però liberata dalle emozioni, espresse performativamente dal corpo. (Camozzi, Colombo, Frisina, Semi 2009, Sarat 2002, Butler 1999).

Osservando la chiusura del Ramadan, emergono, inoltre, alcuni aspetti che suggeriscono il ripristino delle barriere comunitarie, anche se temporanee: vi si mantiene la dimensione del sacro, le

donne e gli uomini occupano spazi ben determinati della casa, rispettando una formale *pardah*.

Si tratta di una *performance* in cui la dimensione del sacro si compenetra con l'esperienza del corpo, celebrando la fine del digiuno e allo stesso tempo rivivificando le barriere e i confini sanciti dalla cultura madre. Tali confini, spesso, nella vita quotidiana, vengono sfilacciati e sbiadiscono nell'incontro con le pratiche lavorative e interculturali e diviene compito del rituale riportarli alla memoria. Come ricorda Saint-Blancat (2002 p.147): in un contesto diasporico, i rituali limitano l'incertezza e l'eccessiva ibridità culturale e rimarkano l'appartenenza comunitaria attraverso processi in cui il corpo svolge un ruolo principe.

Le donne mantengono, durante la serata, un proprio spazio, felici della loro separatezza e della riservatezza che questo luogo protetto consente. Tuttavia, anche se questa appropriazione da parte delle donne fa pensare ai luoghi della resistenza della subalternità, descritti da bell hooks (1998) o agli studi etnografici sulla casa *kabila*, effettuati da Bourdieu (2003), ci troviamo di fronte ad una *performance* di carattere trasformativo, dove le ambiguità vengono fatte convivere con le pratiche della tradizione (Turner 1993). Tali pratiche diventano puri dispositivi per rivivificare la memoria, come lo è il racconto dei matrimoni e dei film di *Bolliwood*, come lo è la decorazione delle mani con *henna* operata da Kulsum.

Questa specificazione ci consente un ulteriore passaggio, riconoscendo che la *performance* della *pardah* nello spazio della casa, che avviene in contemporanea ad una vita familiare in cui la donna ha un ruolo attivo e di sostegno economico alla famiglia, corrisponde ad una negoziazione e ad una coabitazione di aspetti apparentemente contrastanti. Tale ambivalenza nasconde una consapevole "negoziatura dietro le quinte" tra Erum e Nasser, una "behind-the scene-negotiation" (Sarat 2002 p. 401). Erum,

performer della *purdah* nella serata conclusiva del digiuno del Ramadan, lascia infatti a Kulsum il compito di svolgere i ruoli tradizionalmente femminili, come fare i *chapati* per l'intera famiglia e confessa di essere felice di prendere parte all'etnografia poiché questo le darà modo di riflettere su dove lei e Nasser stanno andando.

Dalla narrazione di Erum emergono alcuni nodi concettuali, che sono al contempo risorse ed elementi di conflitto nella costruzione della traiettoria di questa famiglia.

Emerge l'elemento della guida di Nasser nella traiettoria verso la costruzione di un progetto imprenditoriale e la rappresentazione della vita in Australia come priva e liberata dal giudizio di coloro i quali sono estranei al nucleo familiare. Questo appare in contrapposizione alla descrizione della famiglia indiana, associata al termine 'disonore' in relazione al matrimonio di Erum e di Nasser.

La religione emerge nella narrazione di Erum con tratti, anche in questo caso di ambivalenza. Si delinea come risorsa nella rappresentazione e nel dispiegamento della propria cultura nei confronti di uno straniero/ricercatore e nel mantenimento e nella rivivificazione della memoria attraverso la *performance* rituale. La celebrazione della fine del Ramadan è stata, infatti, una possibilità di osservazione di ciò che Erum chiama 'tradizione', offerta al ricercatore. Allo stesso tempo, in quella casa, quella notte, si celebrava un rituale di ricostituzione dei legami comunitari, vissuti attraverso pratiche corporee, che hanno richiamato alla memoria immagini ed immaginari antichi, facendoli convivere con i contemporanei paesaggi immaginati dei migranti transnazionali del sub-continente. Ne è un esempio *Bolliwood*, che con le sue produzioni nutre i dialoghi di questo gruppo di donne in diaspora. Esiste un' ulteriore definizione della religione, o meglio del ruolo che essa svolge, nella narrazione di Erum. Tale ruolo ci riporta alla

costruzione dell'immaginario indiano del post-indipendenza ed all'uso politico della religione nella definizione della differenza tra i cittadini delle due nazioni, prima indivise.

4. Saltare sulla stessa barca

Swati mi ha chiamata per invitarmi a cena da lei e Vishal. Mi dice che sarà presente anche una coppia di amici pachistani e che si tratterà di qualcosa che io dovrei trovare interessante. Lei e Vishal hanno traslocato da un mese in un appartamento all'interno di un palazzo di recente costruzione, a Westmead, nella zona dei sobborghi a Ovest di Sydney, denominata, appunto, Western Suburbs.

4.1 Vetro e acciaio

Pochi giorni fa ho raggiunto Vishal nel suo ufficio che, come la casa della coppia, si trova nell'area dei sobborghi a Ovest del centro della città, a *Parramatta*, un'area dedicata a centro direzionale e commerciale.

Raggiungo l'indirizzo e l'interno dell'ufficio, in un palazzo di vetro e acciaio. Vishal non è ancora arrivato. Aspetto nell'anticamera. Le pareti sono spoglie, una porta si affaccia su un corridoio. Quando Vishal arriva, entriamo nella sua stanza, mi fa sedere su una poltrona di fronte a lui, la scrivania di vetro è tra di noi. La stanza è vuota, niente alle pareti, solo il suo *pc* portatile sul tavolo. Vishal ha creato, con altri tre soci, un'agenzia immobiliare che gestisce proprietà in India, Sydney e Singapore. Mi racconta del suo progetto e della sua visione del futuro lavorativo ed economico di India e non solo, dicendomi che, secondo lui, il mondo sarà presto svincolato da postazioni fisse, uffici. Vishal sostiene che tutto il lavoro si potrà fare attraverso postazioni mobili e che gli unici strumenti di cui avremo bisogno saranno un telefono cellulare e un computer portatile. La narrazione si sposta sull'India, in cui Vishal dice di voler mantenere una base, anche se, pur sentendo forti i

legami con il posto dove è cresciuto e con la sua città, è difficile per lui inserirsi nella vita delle persone dopo dieci anni di assenza ed è inoltre impossibile trovare, nella sua terra d'origine, la cultura cosmopolita *"the world culture"*, che invece vive in Australia. Tuttavia, grazie al suo *business*, che gli consente di lavorare ovunque, può permettersi di andare in India e proseguire con il proprio lavoro senza 'soffrirne'.

"To me more of the work has to be geographically independent.

I do have a base in India, but the world direction says that concrete offices and fix locations are going to go away. We are going to leave in a very fluid world of virtuality and you have to be there to catch the opportunities.

For the coming world you only need a mobile and a lap top

India especially is going to be very important for me, because of the growing economy and the growing population. It has been ten years that I have left India. So when you go there it is all 'moshi moshi' at the beginning, but then you cannot plug into other people's sockets.

What I am striving for is to build my social and emotional requirement. While the economy is growing in India, I want to be there for as much time as it requires to be.

I still have reminiscence of the time that I spent there. For example my birth city in india, I could not go back and live there. It does not exist that kind of world culture that I have here. I love Jammu. The thing is that you go back for a holiday and you need to have something to support you, not financially only, but mentally as well. Once you have met all your friends, you need to be able to work in that country. You need to do something. Ten to twelve hours a day, you spend it at work, and you spend three to four hours at home. So, a lot depends on what you do with the major part of

your time. So, you can take up a job and work in India and that is one option. But my options are limited.

It is quite fine for me to move to India now and not feeling the pain because I will be working as well”.

4.2 “Both our mothers are God ladies”

Dalla *growing economy* passiamo a discutere dei matrimoni in India, dove Vishal narra che la sorella sta per essere sposata ad un amico, con il benessere della famiglia. Mi dice che si tratta di un matrimonio organizzato, ma non del tutto, poiché lei conosce il futuro marito. Spiega questa scelta della famiglia, sostenendo che nel sub-continente si stiano verificando molti cambiamenti sui processi decisionali in merito ai matrimoni e che il caso della sorella sia una rappresentazione di ciò. Quando il racconto si sposta sul matrimonio con Swati, emerge che per Vishal si è trattato di pianificazione e strategia. Egli dice infatti di essersi accorto che lui e la futura moglie non avrebbero potuto convincere le famiglie senza il supporto dei rispettivi genitori. Così, furono inizialmente le rispettive madri di Swati e Vishal, unite dalla comune devozione per Dio (*“both are God ladies”*) a provare che le due famiglie potevano unirsi. Se il comune credo delle donne, come dice Vishal, è stato utile a creare una compatibilità tra i gruppi, egli sottolinea che il padre ed il fratello di Swati si sono recati a conoscere la sua famiglia per verificare che il sostegno garantito alla futura sposa fosse, non solo emotivo, ma pecuniario.

“I have a sister, she is working with me, in India. Now our parents are looking for a suitable marriage for her.

The person she is marrying is a friend, they are good friends already. That thing has changed in India.

But for me and Swati it was not easy, we had to do a bit of planning, a bit of strategy. Her family was thinking: “why? Who’s this guy? Why do you want to marry him?”

I met Swati’s parents a year before we got married and then our parents met. It was more logical than we kids trying to solve it.

Swati’s family...you know, the girls are a bit more protected. If it is your son that is going to get married it’s ok, but, if it is a daughter, you want to know whom she’s going to marry.

My mum had a conversation with Swati’s mother. They are both god ladies. You know, they believe in that sort of things and they found the families where quite suitable

At the end, Swati’s brother and Swati’s father came to our place because they wanted to check out if I could sustain Swati, not only emotionally, but financially as well. They wanted to check out if ‘this guy can sustain our daughter’, and at the end, we got married”.

In una successiva conversazione, Swati e Vishal mi spiegheranno, tuttavia, che, per non creare fratture con le famiglie allargate, hanno celebrato il loro matrimonio narrandolo come un matrimonio organizzato. Solo la famiglia ristretta era al corrente della ‘vera storia’ e Vishal racconta di essere arrivato a produrre una finta *birth chart* da mostrare ai parenti, per certificare che la loro unione era sotto l’influenza propizia degli astri.

4.3 Buddha, India e malattie

Raggiungo Swati nel primo pomeriggio, mi ha detto di arrivare presto, così avremo tempo di preparare per la serata. Lei è sola ed appare stanca, mi dice che Samir, il figlio di pochi mesi, l’ha tenuta sveglia tutta la notte. Lei si siede vicino alla grande finestra, in terra, con il bambino al fianco.

Sulla parete della stanza c'è un grande ritratto di un Buddha dormiente, un'altra immagine di un Buddha nella posizione del loto appare in forma di scultura su un tavolino di fianco al divano.

Swati comincia a raccontarmi della sua esperienza nella differenza tra avere la famiglia vicina e non averla, quando si ha un bambino piccolo. Dice che è felice di aver imparato a gestire il figlio da sola e che non può aspettarsi che i suoi genitori vengano ad aiutarla, perché non sono nelle condizioni di salute per farlo. Narra della relazione con il controllo della famiglia Indiana, dicendo che è impossibile non accettarlo, se vivi in India. Racconta di quanto ama il suo lavoro, dice che, anche se sta passando del tempo con il figlio e ne è felice, la vita dell'ufficio le manca. Passiamo il pomeriggio ad attendere di preparare la cena per la serata, a cui lei mi accenna vagamente, dicendo che si tratta di festeggiare una tradizione *hindu*. Swati mi spiega che la cerimonia di *Rakhi* prevede che la sorella leghi un nastro intorno al polso del fratello, in segno di devozione e come richiesta di protezione, ma, essendo suo fratello nell'esercito, in India, lei annoderà il braccialetto al polso di un amico di Vishal e suo, che è come un fratello, ma è pachistano.

4.4 “Family values”

Il pomeriggio prosegue con i racconti di Swati, che mi introduce alla sua rappresentazione della relazione tra Oriente e Occidente. Secondo lei sta avvenendo una occidentalizzazione dell'India ed una orientalizzazione dell'Occidente. Swati sostiene che l'Occidente cerchi nella cultura dell'Oriente i valori che non possiede. Lei sostiene che gli occidentali vogliano introiettare i valori della tradizione e della famiglia, ma allo stesso tempo mantenere l'indipendenza nelle proprie scelte e questo non è possibile:

“You know, if you want to have family values you have to accept that your family will influence your choices”.

Swati continua il suo racconto sull'India e sulla relazione con la famiglia allargata. A proposito della possibilità di tornarvi dice che il problema, per lei, è che se tu hai una *“mather in law”* dipendi totalmente da lei e dal suo giudizio e conclude: ‘lo qui posso fare ciò che voglio senza sentire il parere di nessuno, ma se vivi in India’ dice Swati, ‘rischi di perdere la tua identità, rischi che la tua famiglia prenda posizione su ogni tua minima decisione’.

Pochi mesi dopo, al suo ritorno dall'India, dopo un viaggio dedicato al rituale della prima rasatura dei capelli del figlio, che si compie dopo i primi sei mesi d'età, Swati appare molto dimagrita. Dice di aver sofferto la mancanza della propria casa e il sottostare alle regole dei genitori propri o di Vishal, senza poter gestire il tempo e gli spazi domestici, come è abituata a fare in Australia. Mi dice che era spaventata anche per le malattie, poiché suo figlio è un bambino australiano e poteva non avere gli anticorpi per affrontare l'India, dove tutti i parenti e gli amici volevano toccarlo o prenderlo in braccio.

In quel pomeriggio nell'appartamento, aspettando di celebrare *Rakhi*, Swati allatta il bambino. E lo fa prendendo un tessuto garza di cotone e mettendo la testa sotto di esso insieme al figlio, come le donne indiane quando viaggiano sui treni o si trovano ad allattare nei luoghi pubblici del sub-continente.

4.5 Rakshabandan

Swati mi dice che dobbiamo metterci a preparare la cena perché presto arriveranno Hassan e Zera. Mi chiede se voglio preparare una pasta, dice che ha tutto nel frigorifero, che lei e Vishal amano la cucina italiana e che anche i loro amici ne saranno felici. Io rispondo che lo posso fare, a patto di trovare gli ingredienti.

Lei riceve nel frattempo due telefonate, sento che dà indicazioni su come arrivare al nuovo appartamento.

Hassan arriva dopo una decina di minuti con i due bambini, mi stringe la mano, si versa un bicchiere di vino. Dopo poco ci raggiunge la moglie, Zera, vestita all'occidentale, come lui e i bambini.

Zera prende in mano la situazione per organizzare la cena, tira fuori piatti e bicchieri dai pensili della cucina. Swati mi dice che questa donna, per lei, è 'come una madre' e che quando sua madre è tornata in India, dopo una visita, ha detto che era tranquilla, perché sapeva che: 'anche a Sydney Swati ha una madre'.

Il dialogo nella stanza si concentra sul fratello di Swati, che è nell'esercito, come il fratello di Hassan. Entrambi sono stanziati sulla frontiera indo-pakistana, ma in due eserciti avversi. 'Siamo, eravamo India', è la prima dichiarazione di Zera, a proposito del conflitto tra i due paesi, creati dopo l'indipendenza e la spartizione dell'India.

Mangiamo seduti sui divani. Dopo la pasta, cucinata con gli ingredienti indiani e cinesi trovati in cucina, Hassan dice che vuole una *paranta*¹⁴. Si alza, prende una pallina di impasto già pronto in cucina. La moglie lo segue, mentre lui è già ai fornelli e sta scaldando la *tava*. Lei gli dice, "*let me make it for you*", prendendo il suo posto davanti al fuoco. Zera fa *parantas* per tutti ed in ultimo, anche per se stessa. Nel frattempo è arrivato Vishal, che ha fatto tardi in ufficio. Si siede, anche lui, intorno al piccolo tavolo da salotto e divide il piatto con la moglie.

Finiamo la cena, mentre Hassan parla dell'alimentazione dei figli, dicendo che mangiano solo *junk*, *nachos* e patatine. Quindi si

¹⁴ Si tratta di un pane tradizionale di tutto il Nord dell'India. Viene cotto, con burro chiarificato, su una piastra di metallo chiamata *tava*.

alza, mette i piatti in lavastoviglie e aiuta Swati a fare il the, che berremo dopo la cerimonia.

E' il momento della celebrazione di *Rakhi*. Swati si è cambiata prima che arrivasse la coppia di amici ed ha indossato una *kurta pijama* rosa, nonostante sia solitamente vestita con abiti occidentali. Hassan ride, chiedendole se si è vestita così per me, mentre io accendo la telecamera e riprendo la scena. Hassan è sul divano, Swati si avvicina con un vassoio su cui è riposto riso, dolci, fiori, candele, tutto ciò che viene utilizzato durante i rituali nei templi *hindu*.

Le candele sono accese sul vassoio, lei è in piedi davanti a lui, compie tre cerchi dal basso verso l'altro con il vassoio, fa un punto di polvere rossa tra le sopracciglia di Hassan, gli mette in mano un pezzetto di zucchero ed il riso, quindi lega il braccialetto di corda intorno al polso di lui, si tocca la fronte e con la stessa mano tocca il piede di lui. Hassan si alza, le pone una mano sulla fronte. Zera è commossa. Hassan si gira ironico verso la telecamera e dice: "*Thank you, it's all done, it's all over now*".

Durante il the chiedo a Zera del suo lavoro. Mi dice di essere un ingegnere civile, che ora insegna matematica nelle scuole. Spiega di aver abbandonato il suo lavoro perché voleva stare con gli adolescenti, nonostante tutti i problemi che danno. Mi parla di sicurezza, del perché hanno deciso di lasciare il Pakistan, raccontando che, nonostante lei avesse un ottimo lavoro per la *World Bank*, non si sentiva sicura per i suoi figli. E aggiunge: "*me and my brothers, we all left, now there is only my mother in that big, empty house*".

Hassan aggiunge: 'noi vogliamo dare ai nostri figli una narrazione del perché siamo venuti qui, per questo vogliamo che parlino la nostra lingua, per mantenere viva la nostra cultura'. Quando gli chiedo di raccontarmi di come hanno lasciato il Pakistan per

trasferirsi qui, lui si rifiuta di rispondere e mi consiglia di chiedere a Zera, aggiunge: 'lei ti darà la risposta che vuoi sentire'.

4.6 Rappresentazioni

Il giorno in cui raggiunsi la casa di Swati e Vishal per celebrare *Rakhi* mi fu detto, indirettamente, che avrei partecipato ad una *performance*. Vi furono tre momenti in cui il frame del gioco venne proposto e tacitamente accettato in un dialogo tra i *performers* ed il ricercatore. Swati, chiamandomi al telefono per invitarmi, mi aveva accennato che il rituale sarebbe stato 'qualcosa' che poteva essere interessante per la mia ricerca: "*we are going to have something that could be interesting for your research*". Tale accenno, non appena mi fu dato, andò a lavorare riflessivamente su un livello metacomunicativo che implicava che entrambe fossimo dentro il *frame* di un gioco e che entrambe ne conoscessimo, implicitamente, le regole (Bateson 1977 p.219).

Lo stesso *frame* venne confermato da Swati quando indossò una *kurta pijama*, sollevando l'ilarità di Hassan, che le chiese, indicandomi: "*Did you dress up like that for her?*", mettendo in chiaro che i costumi di scena erano presenti per via della comparsa di uno straniero/ricercatore.

In un terzo frammento temporale il frame del gioco viene reso esplicito. Accade mentre riprendo con una videocamera la sequenza degli atti in cui Swati si avvicina all'amico con un vassoio su cui sono riposte candele, fiori, dolci. E' ancora Hassan, che, una volta compiuto il rituale, si gira verso l'obiettivo dicendo: "*it's all over, thank you!*", confermando che si tratta di un dramma teatrale, un gioco sacro, ma pur sempre un gioco.

Rakhi (originariamente *Rakshabandhan*) diventa qui una *performance* messa in scena nella casa di Swati e Vishal. La celebrazione di *Rakhi* riveste diversi livelli di significato, tra cui, il più comune, è la rivivificazione del legame di protezione e affetto

tra fratello e sorella.¹⁵ Tuttavia, in questo contesto, il rituale diventa commento metasociale volto a costituire e rigenerare i legami di gruppo tra le due famiglie e a mantenere viva la memoria della migrazione. La fede religiosa dei *performers* e degli astanti diviene quindi secondaria, mentre acquista importanza la condizione di diaspora che avvicina i partecipanti al rito. Ogni forma di interazione culturale e di dono viene accettata ed il ricercatore viene implicitamente ammesso al circolo di prossimità morale generato dal rituale. Tale prossimità viene confermata da una frase di Hassan, che, rivolgendosi allo straniero/ricercatore, in merito alla decisione di migrare dichiara: “*you might even decide to jump on the same boat!*”, definendo una prossimità di stato tra di noi.

E' Zera, l'amica pakistana di Swati, che mi introduce alla metanarrazione della *performance* a cui sto assistendo, che si trasforma, scoprirò poi, in un metadialogo tra la coppia pakistana, Swati e Vishal ed il ricercatore. Presentandosi e raccontandomi della sua storia, Zera mi dice, enfatica: “*we are all from the sub-continent*”. E' così che vengo introdotta ad un tema che resterà come sfondo del dramma sociale della serata, ovvero la relazione tra India e Pakistan, che coinvolge le problematiche successive alla partizione, nate nel post-indipendenza, seguite dai conflitti tra *hindu* e musulmani.¹⁶

Nonostante il tema del conflitto sia presente, come sfondo, durante la serata, la religione viene usata in questo contesto come commento sulle vite degli attori e come pura rappresentazione della cultura madre, di cui essi ripropongono una messa in scena.

¹⁵ Cfr. (Sinha-Kerkhoff 2003 p.431) : “*The ethos of rakshabandhan not only emphasizes the commitment of brothers to protect their sisters (real and fictive), but also requires sisters to serve and love them. Rakshabandhan also legitimates interaction between the sexes, and at times love between this kind of brothers and sisters*”.

¹⁶ Per una trattazione della problematica relazione tra India e Pakistan e dell'uso politico che è stato fatto dei simboli religiosi Cfr. :(Pace 2004, Squarcini 2007)

Poiché gli attori hanno svolto un'analisi riflessiva sul ruolo della religione nelle proprie vite, decidono qui di attribuirvi una funzione rituale in cui i simboli si distaccano dalla dimensione del sacro, per molti degli officianti, ma mantengono attiva la rivivificazione della relazione tra i presenti e la ricostituzione del dialogo con la memoria, tanto che Zera si commuove durante la *performance* (Pace 2008, Geertz 1988 p.115). La dimensione sensibile dell'osservazione etnografica ci ricorda, inoltre, tornando a Simmel, che possiamo osservare attraverso la condivisione del cibo il mantenimento delle pratiche della tradizione, in convivenza con alcune assunte, forse, a posteriori della migrazione. Mi riferisco ad esempio, al bisogno espresso da Hassan di consumare una *parata* alla fine del pasto, accostato al consumo di vino da parte di un musulmano ed all'abitudine dei bambini di nutrirsi di cibo-spazzatura. Rimane, tuttavia, da indagare, la presenza delle stesse pratiche alimentari deregolate, come anche il consumo di piatti esotici, come la pasta, nella classe media che vive nel sub-continente, sia in India che in Pakistan (Ashley, Hollows, Jones, Taylor 2004 p. 69).

Alcuni nodi concettuali emergono, oltre alla rappresentazione del rituale, dalle narrazioni degli attori, quali risorse e conflitti che accompagnano il percorso migratorio.

Dalla narrazione di Vishal si possono trarre spunti per delineare un panorama immaginato dove *business, growing economy* dell'India e de-territorializzazione si incrociano, dando vita allo scenario del suo futuro. Sulla relazione con l'India, Vishal rappresenta un punto di vista che, pur riconoscendo la necessità dei ritorni nella madrepatria, per rispondere a bisogni che non solo materiali, ma anche emozionali, vede nel sub-continente l'assenza di cosmopolitismo (la "world culture") presente, invece, nella cultura australiana.

Swati stessa racconta di non poter tornare in India, accostando questo modo di sentire alla forma di controllo esercitato dalla famiglia. Eppure, lei ci fornisce un profilo della solidità morale delle norme della tradizione indiana, tanto che, a suo avviso, queste vengono ricercate dagli occidentali, che soffrono del vuoto lasciato dalla scomparsa dei dispositivi della struttura familistica. Tuttavia, proprio per liberarsi di tali vincoli normativi, ancora presenti nella società indiana, la coppia decide di mettere in scena il proprio matrimonio, fingendo che esso sia stato organizzato. Questa rappresentazione, dedicata alle famiglie allargate, ci conferma che i due attori in gioco scelgono di fare un uso della religione e della cultura a scopo comunicativo, scelta che viene a ritrovarsi anche nella relazione tra le due madri, donne di culto (*“God ladies”*), che svolgono il ruolo di facilitatori nella gestione della negoziazione tra i due giovani e i nuclei familiari.

Il sincretismo religioso presente nella casa, dove al rituale *hindu* si accompagna la presenza dei Buddha raffigurati alle pareti, vede, nella cura del figlio neonato, Samir, pratiche della tradizione accostate a dichiarazioni di australianità, esprimendo un'ambivalenza giocata da Swati nel quotidiano.

5. Sahri e suit

Sono stata con la famiglia di Garima e Vivek per molte giornate, serate e nottate lungo i mesi di etnografia. Loro hanno mostrato, sin dai primi incontri, un vivo desiderio di raccontarsi e di raccontare la loro storia e mi hanno coinvolta nella vita della comunità indiana di Sydney, portandomi al tempio *hindu* per le cerimonie e ai balli di beneficenza, con musiche di Bollywood ad ispirazione *bhangra*.¹⁷ Oggi li ho raggiunti a Wentworthville, nei Western Suburbs di Sydney, dove vivono con le due figlie. Mi hanno invitata alla festa dei vicini, una famiglia di Bangladeshi,

¹⁷ Danza originaria del Punjab, resa popolare nel sub-continente, grazie alla sua presenza in molti film di Bollywood.

che abita lo stesso isolato. E' il compleanno di uno dei loro figli, mi dice Garima al telefono e ci sarà una festa, lei è felice che vada anch'io e anche a loro fa piacere. Immagino che il bimbo abbia un'età vicina alle figlie degli attori, poiché è così che le famiglie si sono conosciute: i figli passano insieme il tempo dopo la scuola, giocando sull'area verde, con gli alberi di eucalipto, che circonda il *compound* di villette a schiera dove entrambi abitano.

Arrivo dalla stazione dei treni a casa loro, è un sabato mattina, quindi trovo tutti a casa, anche le bimbe di tre e cinque anni. Vivek mi chiede se intendo andare alla festa con sua moglie, lui dice che non verrà: "*So, you are going to go to the party right?*".

Poi mi mostra il nuovo campionario di gioielli che sta per importare sul mercato australiano. Per ora, li distribuisce, insieme ad alcuni mobili e prodotti per il corpo, a qualche negozio dei sobborghi di Sydney. Mi chiede di dirgli se penso che il gusto dei gioielli sia 'troppo indiano' o se credo che si possano vendere bene sul mercato australiano. Comincia mostrandone alcuni in rosso e oro, che Garima definisce come "*very Indian*". Vivek ha cominciato questo *business* di importazione da due anni, ora dice che gli investimenti sono ancora modesti, ma lui vorrebbe crescere la portata delle merci e del capitale, perché il mercato australiano è un buon mercato. I saponi, che importa dall'area himalayana, sono fatti a mano da un gruppo di donne dei villaggi e lui dice che questo gli piace, perché gli sembra un buon progetto. Nel frattempo, continua a lavorare per *Indian link*, un *magazine* di riferimento per la comunità indiana in Australia.

Mentre guardo i gioielli, Garima è in cucina che prepara il the e un *pudding* di lenticchie per le bimbe. Le due bambine stanno per fare colazione e intanto giocano intorno al padre e a me. Vivek parla con me e le bambine, con me in inglese, con loro in *hindi*. Nasce un dialogo a tre, con Garima, che dalla cucina, interviene di tanto in tanto, per poi raggiungerci in salotto con the e salatini. Il

tema è quello del matrimonio di scelta e dell'esperienza di questa coppia durante il processo di negoziazione con la famiglia d'origine, che portò poi alla migrazione ed alla conseguente impresa lavorativa e imprenditoriale del marito.

5.1 Aspettative

Vivek dice che la decisione di contrarre un matrimonio non organizzato, un *“love marriage”*, si porta dietro un carico di aspettative, perché essendo basata su una scelta, esso deve continuare a funzionare in un modo che sia accettabile per lo scenario indiano: *“in a way that is acceptable to the Indian scenario”*.

Da parte di Vivek viene messo in luce che la decisione di migrare comporta delle aspettative da parte di chi è rimasto in India. Queste sono di molto superiori verso chi ha lasciato il paese natale, rispetto a chi rimane. Si tratta, spiega l'uomo, di un atteggiamento tipico della classe media: dover dimostrare di avere una alta capacità di assumere rischi. Un aspetto che, lui dice, non gli interessa, poiché non vuole dover mostrare di saper correre dei rischi.

La decisione di sposarsi senza il consenso delle famiglie ha fatto sì che i genitori dei due subissero le pressioni dei parenti. Sia Vivek che Garima dicono che erano troppo giovani ed immaturi al tempo e la donna, che ha sofferto per il distacco dalla famiglia da cui è stata allontanata per sette anni, dice che questo matrimonio, il loro matrimonio, è stato 'contro natura'. Tuttavia, lei sottolinea che hanno avuto il coraggio di seguire le proprie passioni. Entrambi raccontano che, a seguito dei conflitti sorti tra i genitori e la famiglia allargata, il giorno del matrimonio il padre di Vivek si rifiutò di 'guardarli' dopo la cerimonia, mentre il padre di Garima, dopo averle detto *“God bless you”*, non la rivide per sette anni, poiché la madre le disse di non tornare mai più. Garima descrive

l'esperienza trascorsa a quel tempo come un 'grande stress' per i suoi genitori e come qualcosa di 'brutto' per se stessa. Inoltre, aggiunge il marito, l'isolamento a cui furono sottoposti dopo la loro unione, fece sì che ad entrambi si aprissero dei dubbi sulle altre opzioni che avrebbero potuto avere, scegliendo un matrimonio organizzato e con meno aspettative, sia interne, che esterne alla coppia.

Vivek: *"In the Indian scenario we had a love marriage so we have to keep the marriage going in a way that is acceptable to Indian scenario."*

We might be doing good, but I tell you the difference: when I got back to India for my business, and I met the friends and family, the kind of expectations we were exposed to, was far beyond what it could be if we were still in India. This is typical of the middle class, because they have to show the society that their capacity to take risk is high. I don't want to show the society that my capacity to take risk is high.

You know, many people think that love marriage cannot stand, although I still believe that they can be right. I have seen in lots of my friend's circles marriages collapsing after a couple of months. I still believe we were not mature enough. We were not exposed to other boys and girls"

Garima: *"It has been a struggle all the time since we were at college. When it all started I felt a kind of separation from my family. When you move out the all world is different. Our marriage was against nature. There were a lot of obstacles. I think god was showing us so many signs not to get married."*

All of us like young children are like this, but some of us have the courage to follow their passions, some do not".

Vivek: *“Our marriage... my father was against it, my mother was against it. My father was in great stress since he lost the respect of the family. The marriage was from midnight till morning and, at the end of the marriage I went to her father and didn't want to look at me and she went to her father and he didn't look at her”.*

Garima: *“My father said: ‘God bless you’, but my mother said: ‘do not come back again!’. For them it was a great stress, but it was a bad thing for my life too. They said: ‘you got married, now go!’”.*

Vivek: *“For seven years she never saw them, and that contributed to a sort of stress between us as well. If you are living together, you are too close, you face the problems together”.*

Garima: *“For seven years I was seeing his mother, his brother and all his family, I could not have a relief”.*

Vivek: *“You know there are some kind of pressures like, if you have a love marriage than you think, you might have had better options and there is a lot of expectations as well because you know the other person”.*

5.2 “I want to set myself to a certain level”

Aspettando che arrivi l'ora per raggiungere la festa, il dialogo tra noi tre continua, mentre le bimbe fanno colazione. Vivek racconta del proprio percorso lavorativo e migratorio, spiegando che, nella vita, ha perseguito un obiettivo dopo l'altro. In India lavorava come ingegnere, racconta, ed era un buon momento perché l'economia stava cominciando ad esplodere. Dice, tuttavia, che dopo la morte del padre si sentiva molto 'giù' e sentiva la necessità di fare qualcosa per se stesso. Aggiunge che la madre lo rispetta di più, ora che 'fa più soldi'. Sia lui che il fratello se ne son andati dall'India, uno è a Sydney, l'altro a Singapore. Questo è il suo modo di fare le cose, spiega, mettere un obiettivo dopo l'altro. Sposarsi prima, poi migrare in Australia ed ora è giunto per lui il

momento di posizionarsi ad un certo livello: *“I want to set myself to a certain level”*

Vivek: *“I am an engineer and, at that time, the Indian system was starting to boom, so... it was going well. When I got married and my father passed away I was very down and you know, I am an ambitious person. It is not that I need to make a lot of money, but I need to do something which is good for me. It was more for myself than for anybody else. My mother now respects me more because of the money I make, she respects me more than my brother. That is the reality on how she is. But later on, when my brother got married, he moved to Singapore, and seven years after, we got married we moved here.*

I do things target after target, getting married, moving to Australia and now I want to set myself to a certain level”.

5.3 “I don’t drink milk, I drink tea”

Garima racconta di quando viveva con la famiglia del marito, dopo il matrimonio. Dice che la madre di lui le chiedeva di bere latte, ma il latte è qualcosa che, Garima dice, solo gli uomini ed i ragazzi bevono, mentre una donna sposata non beve latte e poi lei preferisce bere the. Allo stesso modo, la madre di Vivek non le consentiva di lavorare e, quando acconsentì, le chiese di vestirsi in Sahrì per uscire di casa. Garima si rifiutò e cominciò, ogni mattina, ad indossare pantaloni e giacca per andare ad insegnare inglese e tedesco in una scuola privata. Vivek le dice, a questo proposito, che non era necessario essere così bruschi, così *“rough”* e che i cambiamenti possono essere fatti più gradualmente. Lo stesso avvenne con gli anelli ai piedi, che tradizionalmente le spose portano. Lei si rifiutò di metterli, scatenando le ire della *“mother in law”*.

Parlando dei chapati, il tradizionale pane indiano, che è il ‘simbolo’ in cui si incarna l’abilità della signora della casa nella tradizione

degli stati del Nord del sub-continente, Vivek dice che lui può fare chapati migliori di quelli che fa la moglie. Nonostante lei dica di cucinarli, ancora oggi, lui, ridendo, racconta che, subito dopo il matrimonio, era lui a cucinare per la madre malata, poiché Garima potrebbe vivere di solo the, ed ancora oggi, dice Vivek, lui fa chapati migliori di quelli della moglie.

Garima: *“His mother wanted me to drink milk, but I said I don’t drink milk, I drink tea. You know, when I got married, my mother in law asked me to drink milk, you know milk is something brides do not drink, if you got married you don’t drink milk and I don’t like milk as well. I said “I don’t drink milk, I like tea”, and I said: “that is the only thing I drink”, so I was making tea for myself all the time.*

Vivek: *“You know, I have stopped with chapattis”.*

Garima: *“But I do make chapattis three times a week. Chapatti is a symbol. How round it is, how big it is...how big is the balloon”* (ride).

Vivek: *“I make better chapattis than her. Still today, I can make, at anytime, better chapattis than her. You know, when my mother was sick, I was cooking, she can live out of tea, and that’s it”* (indicando la moglie).

5.4 “I don’t care about my relatives”

Raccontano poi della relazione con la famiglia, rimasta in India. Vivek dice di aver realizzato che tali rapporti sono importanti, ma che allo stesso tempo, ora che non ha più bisogno di denaro, non vuole ricevere niente dalla famiglia di Garima; dice che il tempo del matrimonio era il tempo dei regali e non ora. Allo stesso modo, improntando la relazione sullo scambio di beni, Garima racconta del fratello, che sta ora passando un momento di difficoltà economica, ma che rifiuta di un prestito da Vivek, pur avendoglielo lui offerto.

Vivek: *“I said, I don’t care about my relatives, why should I live there? After we got married I thought whom should I care about? After her father’s death her mother called us, she said: ‘you can get back now’.*

There are certain people in your life which are very important, so I don’t want to have a big ego. But I do not want gifts from her family. I do not want it, I am well off. The marriage was the time for that. I had Garima, that was what I wanted. We are not as comfortable with the family as we could be”.

Garima: *“My brother is now having a financial crisis, but he is not comfortable with me to ask for money”.*

Vivek: *“I asked him if he was needing money and he said, no I don’t need it”.*

Garima: *“That comfort level is not there, but now my mother calls and talk to the children and, when she is sad, she calls me, which is a good sign. When my father passed away she was alone and, at that time, she was needing me the most. But at that time I could not go there”.*

5.5 “My focus has changed”

Saliamo al piano superiore, Garima deve prepararsi per la festa e io e Vivek la aspettiamo, seduti sul loro letto, mentre lei si veste. Lui mi racconta dei cambiamenti che sono avvenuti, di come il suo *focus* sia cambiato negli ultimi anni, dopo essersi stabilito in Australia e aver comprato una casa, dice di necessitare ora di indagare altri aspetti della vita, come la spiritualità.

Vivek: *“My focus has changed. I want to satisfy my feelings, in talking, in having a family. My focus has entirely changed from money. I won’t say that money is not important. I have the luxury to be here, I can work, and then relax. My focus has shifted a bit. I*

came here in 2006, we bought a house, I have a very positive attitude towards life.

And there is the spiritual part as well; I want to explore all those aspects”.

5.6 “I knew there wasn’t going to be any vegetarian food”

Garima è pronta, veste una *kurta pijama*. Usciamo con le bambine e attraversiamo il piccolo parco su cui si distribuisce il *compound*. Arriviamo al cancello dei vicini, i bambini sono all’esterno della casa, è una bella giornata. Lasciamo le due bambine con i loro amici e loro mi presentano il festeggiato, che compie sei anni.

Entriamo all’interno della casa, salutiamo il padre del bimbo che è in cucina, impegnato a versare grandi quantità di riso su vassoi di plastica.

Al piano inferiore è stato addobbato un tavolo con cibi e bevande, si tratta di alimenti a base di carne. Ci presentiamo ai nonni e ci sediamo con loro; lei è un dottore, lui un ingegnere; aspettiamo, finché non arrivano altri invitati. Garima mi aveva avvisata, dicendomi che, come in India, anche in Bangladesh non ci si presenta mai senza un’ora o un’ora e mezza di ritardo. Noi abbiamo rispettato tale prassi, eppure siamo le prime ad arrivare alla festa. Comincia ad arrivare qualcuno e, dopo i saluti ai membri della famiglia, uomini e donne si separano.

Quando arrivano gli altri ospiti, le donne, alcune in *kurta*, altre in *sahri*, salgono lentamente al piano superiore, per far spazio ai nuovi arrivati. Garima ed io ci guardiamo, io cerco un suo segnale per muovermi, ma lei sembra indecisa sul da farsi, decidiamo di seguirle.

Ci ritroviamo in una grande stanza con un letto matrimoniale al piano superiore. Il numero di donne supera la capienza della stanza e il contatto tra di noi diventa inevitabile, donne di età

diverse siedono dovunque: sul letto, su sgabelli, sul pavimento. Di fianco a me c'è la nonna della famiglia, che ci ha raggiunte. Mi racconta del suo lavoro di medico all'interno di uno degli ospedali di Sydney, dove si occupa di prevenzione dei tumori.

Le donne cominciano ad alzarsi, per scendere al piano inferiore a prendere il cibo e la nonna mi incita a fare lo stesso. Garima non sembra molto a suo agio, mi dice che sapeva che non ci sarebbe stato nessun cibo vegetariano, ed infatti così è: *"I knew there wasn't going to be any vegetarian food"*. Scendo al piano inferiore, dove il tavolo è dominato da immense quantità di riso, polpette, carne, pollo. Restiamo ancora poco tempo, intanto Garima è riuscita a trovare del riso privo di carne e lo mette su un piatto. Torniamo nella stanza adibita a gineceo, dove le donne continuano a consumare cibo. Garima chiacchiera con le altre, a quanto posso vedere dal mio angolo della stanza. Dopo poco decide di andare via e mi chiede se mi va bene, io dico di sì e la seguo verso l'uscita, dopo aver salutato le signore nella stanza, il nonno, ed il padre del bambino, ancora impegnato in cucina tra pentole e vassoi. Le bimbe restano a giocare con i loro amici.

5.7 Rappresentazioni

Assistere alla visita di Garima ai vicini di casa, musulmani e carnivori, ci consente, di mettere in luce la relazione tra le pratiche del corpo, i sensi e la negoziazione interculturale. Nonostante Garima provi un incontrollabile disgusto per il consumo di carne, le regole del vicinato fanno sì che lei accetti di buon grado di presenziare alla festa di compleanno dell'amico delle due figlie. Garima decide, quindi, di tollerare la sua repulsione per il cibo non vegetariano in nome della *performance* di quello che chiameremo un 'rituale trasversale', costruendo su Wise e sulla sua definizione di *"quotidian transversality"* (Wise 2009). Tuttavia, nonostante la sua scelta di compiere un atto di avvicinamento, foriero di un processo di scambio reciproco e di creazione di solidarietà,

l'assenza di cibo vegetariano alla festa e la vista del consumo di carne risveglia l'*habitus* dell'indiana di casta brahmana, provocandone la fuga. La rigidità della codificazione della grammatica alimentare della tradizione indiana emerge, nell'improvviso disgusto di Garima, che decide di abbandonare la festa (Appadurai 1981, Bourdieu 1984). Il racconto etnografico consente di assistere ad un doppio movimento, compiuto dall'attrice nell'interazione con la famiglia dei vicini, migrati dal Bangladesh. Se, in un primo momento, essa si muove verso l'altro, nella condivisione di un rituale di passaggio che coinvolge la creazione di *communitas* e l'annullamento della distanza, i sensi, l'esperienza e la memoria delle sue cellule la portano a compiere una comunicazione limbica di ritrazione, rifiuto e fuga. Tale *performance* risulta, tuttavia, interessante nell'indagare il ruolo che il corpo ed i sensi esercitano nella negoziazione quotidiana, poiché ci fornisce un esempio di trasversalità fallita. Il cibo si presta qui a mantenere una demarcazione della differenza, a sancire ciò che ci rende diversi dagli altri, come ricorda (Morley 1995) il cibo che assumiamo ci rende ciò che gli altri non sono e, laddove la condivisione di cibo crea *communitas*, il rifiuto di tale condivisione sancisce e mantiene una distinzione (Simmel 1910).

Anche nel racconto di Garima, la dinamica del conflitto viene esperita attraverso il corpo, ad esempio nella descrizione della sua esperienza di giovane sposa. Essa narra di aver rifiutato la resilienza insita nelle prescrizioni sull'abbigliamento e la cura del corpo, tra cui l'uso di anelli ai piedi e la pratica di indossare quotidianamente il *sahri*. E' tuttavia proprio rifiutandosi di seguire la dieta che la madre del marito le proponeva, a base di latte, e scegliendo la sua alternativa, il the, che essa esercita una forma di resistenza, riecheggiando la regimentazione dell'alimentazione operata da parte delle mistiche del Medioevo, dove, in un'epoca di epidemie e carestie, senza la possibilità di sedare il dolore,

l'esperienza del cibo e della privazione del corpo da esso viene descritta come esperienza di libertà (Bynum 1987).

Alcuni nodi concettuali relativi al processo di migrazione emergono dalla narrazione degli attori, come risorse, conflitti e chiavi di lettura dell'evoluzione della loro storia.

Emerge il fare *business*, associato alla categoria del rischio, quale risorsa nella costruzione di una identità che possa essere riconosciuta da chi è rimasto nel sub-continente. La rappresentazione data da Vivek si identifica, da un lato, con la figura del *trader*, mercante e straniero, che riecheggia Simmel, dall'altro con la contemporanea rappresentazione della classe media indiana 'che rimane', oltre che dei suoi *Non Residential Indians* (Sen 2005). La duplice e ambivalente rappresentazione, che l'attore fornisce sulla relazione tra il proprio progetto imprenditoriale, l'India, la migrazione, si ritrova in altri punti cardine del nostro dialogo. Egli sostiene, infatti, di aver ottenuto il rispetto della madre da quando 'ha fatto i soldi', eppure, dice di essersi svincolato da qualsiasi relazione con la famiglia, in particolare con quella della moglie. E' proprio nell'interazione con questi ultimi che il denaro emerge, come potenziale scambio. Vivek, memore del non riconoscimento ottenuto al tempo del suo matrimonio, dice di non voler ricevere doni dai parenti di Garima, evitando la creazione di circoli di dipendenza e di solidarietà (Komter 2005). Ma, anche in questo caso, emerge l'ambivalenza della relazione, poiché egli si offre di prestare denaro al fratello di Garima, che si trova in difficoltà economiche, fornendo una possibile via per la messa in circolo di nuove dinamiche di interdipendenza.

Per Garima e Vivek si delinea il mantenimento delle pratiche religiose, tra cui la frequentazione del tempio, la partecipazione a momenti di socievolezza, le danze di beneficenza ispirate al cinema di *Bolliwood*. Tali pratiche si mostrano come prolungamento di legami di lealtà e appartenenza, ma anche

come avamposti di libertà e di costruzione di un percorso personale attraverso *performances* collettive che creano e ricreano la relazione con l'indianità in diaspora (Gielis 2009, Mar 2007). Nel caso della religione e della frequentazione del tempio, in cui le pratiche non sono legate al dogma, esse divengono un rituale, o un puro piacere speculativo, come nel caso di Vivek, che dice di voler investigare la spiritualità come 'bisogno personale'.

Bolliwood, il ballo e la musica rappresentano per Garima pratiche attraverso le quali ricostituire la propria relazione con la cultura e la tradizione e una risorsa per costruire legami con la comunità del sub-continente in diaspora. Il ballo, che contempla l'abbigliamento in *sahri*, rifiutato un tempo, poiché strumento coercitivo, simbolo del potere della madre del marito, diventa ora una risorsa per la riproduzione di memoria, come lo è la danza, a cui lei e le altre donne si abbandonano con trasporto (Desai 2003).

6. Le tombe e i pescatori

Sono arrivata alla stazione di Epping, nei sobborghi a Nord-Ovest di Sydney e Hiroko viene a prendermi in macchina. Mi parla di una *lecturer* indiana che vive a casa di Raimond e sua e assicura che devo assolutamente conoscerla, che è divorziata da poco e che aveva acconsentito a sposarsi con un matrimonio organizzato. Il tragitto in macchina prevede che, come spesso succede quando raggiungo la loro casa, ci si fermi nella zona coreana di Dundas Valley, per poi proseguire, dopo aver fatto delle spese per la cena. Hiroko lavora come infermiera *part-time*, una scelta che le permette, a quanto dice, di occuparsi della sua famiglia, dedicando al marito ed al figlio, Tamil, il tempo adeguato per avere una dieta sana.

6.1 "All Asia is very alive except Japan"

Come è già accaduto, il viaggio, dalla stazione di Epping, dove lei lavora, a casa, diventa un momento di racconto e di commento

sulle vicende della vita quotidiana e sulla storia che ha portato Hiroko in Australia, insieme ad un uomo indiano. Mentre siamo in macchina mi racconta degli spostamenti tra Filippine e Nuova Zelanda, per giungere poi a Sydney con il marito, indiano e giornalista, conosciuto a Manila, che ora lavora nella sezione di lingua tamil di SBS.¹⁸

Hiroko racconta del suo interesse per i paesi asiatici e lo fa parlando di un viaggio compiuto, ancora diciassettenne, tra la Corea e Parigi. Lei narra che allora, poiché il cinema francese era molto popolare in Giappone, la Corea fu per lei l'incontro con un mondo sconosciuto, mentre Parigi le sembrò molto più vicina ed era come se già la conoscesse. Lei trova che tutta l'Asia sia viva e vitale, eccetto il Giappone. Hiroko narra del suo lavoro come insegnante di educazione religiosa e come *speaker* radiofonica a Manila, spiegando che la religione ha sempre rappresentato per lei un valore.

"I like Asia, all Asia is very alive except Japan.

You know Japan is concentrated, too much concentrated. You know when I went back to Japan from Manila it was ok, but when I went back to Japan from New Zealand, everything was so narrow. You should go to New Zealand.

My husband still have more friends in New Zealand than here, but I didn't, and anyway, we now have the permanent residency here.

You know I have always been interested in Asian countries because when I was seventeen I went to Paris and I did a stop-over in Seoul. At that time, I could not understand anything, it was really a cultural shock for me. Then I went to Paris and it was looking much closer to me.

¹⁸ Cfr. nota 1 del presente capitolo.

I traveled to Filipin and I thought there was something attracting, I had a very positive feeling about that place. Then I had a job, I was a part time teacher at school and I was teaching religious education. You know, I was raised as a Christian and for me religious education is something very important, I like religious education it is something I really value. I then applied for a short wave radio and I had the job so I signed the contract”.

6.2 Mappatura e memoria

Attraverso le colline di quest’area di Sydney, siamo arrivate nella zona dei negozi coreani, un agglomerato di case basse, che forma un crocevia di viuzze colme di merci. Hiroko decide di fermarsi a fare le compere per la serata. Lei ferma la macchina, parcheggia e dice che dobbiamo comprare solo alcune cose per la cena. Passeggiamo per il quartiere.

Lei dice di amare molto questa zona per la sua prevalenza asiatica, che trova molto vivace e che le ricorda le Filippine, dove ha vissuto e dove ha conosciuto il marito. Dice, inoltre, che qui il cibo è fresco e che ciò è importante per mantenere una buona salute.

Andiamo verso la macelleria, passiamo poi da un supermercato e, infine, andiamo alla ricerca dei dolci al supermercato coreano. Hiroko, come me, non è in grado di leggere le indicazioni sui prodotti, ma ne conosce alcuni per averli provati in precedenza, e, mi dice, compra solo ciò che già conosce. Nessuna di noi può capire quali siano i dolci che stiamo cercando, quindi decidiamo di scegliere in base al loro aspetto. Ci allontaniamo dalla zona con alghe secche, verdura, pollo, dolci.

Poiché la serata prevede la presenza di una cuoca indiana, Maya, e di cucina del Tamil Nadu, decidiamo di raggiungere, a piedi, uno dei pochi alimentari indiani della zona. Hiroko dice che le mancano alcuni ingredienti fondamentali per il *sambar* (una zuppa a base di

verdure e spezie, molto comune nell'India del Sud). Il percorso, di circa venti minuti, viene impegnato da Hiroko per mostrarmi ciò che ancora non conosco del piccolo sobborgo e i negozi diventano per lei il punto di riferimento da cui far nascere il racconto: il *tea shop*, un mercatino di cinesi.

Il negozio indiano si presenta, sulla strada, con le vetrine tappezzate di locandine di film di Bollywood e corsi di Baratha Natyam (danza tradizionale del Sud dell'India). Entriamo, lei e il negoziante hanno una relazione di familiarità, si scambiano saluti e sorrisi, mi presenta come un'amica di famiglia. Hiroko dice che non conosce i prodotti esposti nei molti scaffali, compra, quindi, solo ciò che le serve e di cui ricorda il nome: tamarindo e foglie di *curry*, che servono come base per tutti i piatti del Sud. Hiroko racconta di aver imparato a cucinare alcuni cibi della regione indiana da cui viene il marito, durante i viaggi, compiuti in visita al villaggio di pescatori in cui lui è cresciuto. All'inizio la cucina dell'India era per lei molto difficile, narra, i sapori molto forti, ma, dice: 'anche Raimond è un uomo atipico', perché riesce a mangiare le prugne *umeboshi* (prugne essiccate e conservate in una salamoia di sale e aceto di riso), come se fosse un giapponese. Tuttavia, oltre alle sperimentazioni culinarie, Hiroko confessa che non ama trascorrere in India lunghi soggiorni, la sua spiegazione è che la società indiana si basa su una relazione che lei definisce: "*master-servant*".

"I do like Indian culture, but Indian society, master-servant relationship, I don't like".

6.3 "Always I feel"

Arriviamo a casa, sistemiamo la spesa e facciamo il the, intanto Hiroko prosegue i suoi racconti. Lei mi parla delle sue scelte, che seppur difficili da far convivere con la pressione che la famiglia e gli amici esercitano, tradizionalmente, in Giappone, si sono

rivelate la cosa giusta da fare per lei. Mi dice che lei sente (“*Always I feel*”) ciò che è giusto fare e che se non segue ciò che sente, ne soffre.

Hiroko racconta che, quando disse alla sua famiglia che voleva sposare un indiano, fu molto osteggiata, perché in Giappone la famiglia è importante, molto importante. Riporta, a questo proposito, un episodio legato al culto degli antenati. Narra che la cura della tomba dei genitori spetta, per tradizione, al figlio maggiore dello stesso sesso del parente morto. Sarebbe stato quindi suo compito curare la tomba della madre, mentre a un fratello spettava quella del padre. Lasciando il Giappone, cosa che avvenne un anno dopo che i suoi genitori ebbero conosciuto Raimond, Hiroko avrebbe spezzato la continuità della tradizione, e questo sarebbe stato vissuto dalla madre come un’offesa verso il culto dei suoi avi. Hiroko ne parlò con il futuro marito, che propose, ironico, di portare la tomba in India, dato che si trattava di qualcosa che aveva tanto valore. Questo ribaltamento di prospettiva viene descritto da Hiroko come un segnale che le fece capire che l’uomo che voleva sposare aveva un pensiero originale, descritto da lei come: “*a different way of thinking*”. Ora è il fratello più giovane, mi dice, che si occupa della tomba.

Hiroko aggiunge, raccontando di uno zio migrato a Madrid dopo aver sposato una spagnola, che può essere qualcosa nel suo sangue che l’ha spinto ad agire così, qualcosa che gira nella famiglia e si è manifestato in lei.

“When I see my life I always have the feeling I should go this way. Always I feel.

Once I decide something, it always happens.

When I go back to myself I always decide something according to what I really want, so I’m quite happy because I do what I really like.

But in Japan this is not very common.

You always take decisions on what friends and family think you should do. In Japan there is so much pressure.

When I said I was going to get married to an Indian boy my parents were really against it. For Japanese people family is very important, there is so much pressure.

My family has a tomb and usually the oldest of the family looks after the tomb.

So, my brother is going to look after my father's tomb and I was supposed to look after my mother's tomb. So, my mother told me: 'if you go away, who will look after my tomb?'

So I told my husband the story and he said if the tomb is so important, then bring the tomb to India. I thought it was a very different way of thinking. So, I told my mum and now my younger brother is looking after the tomb.

Actually I have an uncle who got married to a Spanish lady and he is now living in Madrid. So I think that there is something in the blood of the family, you know, and it did pop up with me. If I do not do what is right for me than I get sick, very sick".

A proposito della necessità di agire secondo ciò che lei 'sente' essere giusto, Hiroko mi consiglia la visione di un film giapponese: *Departures* (in giapponese Okuribito). E' lei stessa a darmi una copia in DVD di questa pellicola del 2008, del regista Yojiro Takita. Mi dice che il film è interessante perché le ricorda la storia di un amico del marito. Il protagonista del film, girato in Giappone, fa il truccatore di cadaveri nella celebrazione dei riti funebri, mentre l'amico di Raimond si occupava del processo di cremazione. Egli decise di lasciare il suo lavoro perché la moglie lo trovava improprio e imbarazzante, tuttavia, quando cambiò professione, le cose cominciarono ad andare male nella sua vita. Fu solo quando

tornò al suo originale impiego che i problemi si risolsero. Hiroko mi dice che forse quello era il suo destino, il suo “*karma*”. Anche la cremazione è interessante mi dice, in Giappone il culto dei morti è molto importante.

6.4 Bilanciamento del corpo e bilanciamento della mente

Arriva Maya. Ci presentiamo, lei racconta che era al *college* con Raimond a Madras e ora si è trasferita qui come *lecturer* da Melbourne. Negli ultimi dieci anni si è spostata molto tra India, Inghilterra e Australia, viaggiando per la sua carriera di accademica.

Mentre cerca una casa per sé, vicino all'università, è ospite da Raimond e Hiroko. Mi dice che si cambierà gli abiti e poi comincerà a cucinare, di aspettare, che le fa piacere che io resti a osservare. La cucina è costituita da uno spazio relativamente piccolo per le due donne, che si preparano a dividerlo, mi dicono che faranno una zuppa indiana vegetariana e pollo con salsa di soia.

Maya mi dice di essere una *pure vegetarian*. Mi spiega che, nella cucina vegetariana, le portate devono essere molto ben associate e bilanciate perché uno sbilanciamento tra gli alimenti presenti in un pasto porterebbe ad uno sbilanciamento del corpo e quindi della mente. Prepara una pentola con delle verdure, mentre a pochi centimetri, Hiroko frigge del pollo e prepara il riso al limone.

L'indiana mi parla della sua casa, mi dice che lei è una ragazza di città e che quando lei e sua madre si sono trasferite, ha eliminato tutti i mortai tradizionali di pietra, che prima usavano. Le chiedo se si tratta degli stessi mortai che si usano nei villaggi in India e lei mi risponde ridendo sardonica: “*I am a city girl, I have never been to a village.*”

La cucina di Hiroko è abitata da molti oggetti di provenienza orientale, prevalentemente utensili di legno per spremere, battere. Possiede inoltre il tradizionale recipiente di metallo che si usa per purificare l'acqua nelle case dei villaggi indiani, dove lei l'ha vista per la prima volta. Constato io stessa, il mattino seguente, che, da quando Maya è arrivata, è pratica di questa casa seguire la cura *ayurvedica* di spremere mezzo limone in acqua tiepida ogni mattina.

La cucina si riempie di odori. Entrambe le donne friggono i semi di mostarda e le foglie di *curry*, ciascuna per la preparazione del proprio piatto. Esiste tuttavia una netta differenza nella padronanza del gesto da parte di Maya, indiana di Madras, rispetto alla giapponese. Anche Hiroko dice a, questo proposito, che non riesce 'mai' a trovare il punto in cui l'olio frigge e fa "*popping*" con i semi di mostarda.

6.5 "The British have done good to India"

Ci sediamo a tavola, Maya e Raimond mangiano il riso con le mani, come è tradizione in India, lo stesso fa il figlio Tamil, Hiroko tuttavia non ha adottato questa pratica.

Il dialogo si muove intorno al tema dei matrimoni interculturali. Maya dice che i matrimoni intercasta sono molto comuni in questo momento, ma che tuttavia le problematiche legate al cibo restano un deterrente a queste unioni. Ci si sposa tra membri della stessa casta, poiché sposarsi con un partner proveniente da altre caste vuol dire acquisire costumi alimentari completamente diversi e spesso questa è la causa della rottura. Raimond racconta di quando si mise in viaggio verso il Giappone dalle Filippine per conoscere la famiglia di Hiroko. La coppia disse alla famiglia di lei che, colui che sarebbe diventato il futuro marito, era uno studente indiano in visita. Lui rimase una settimana a casa dei genitori di Hiroko, riuscirono a sposarsi un anno dopo. Raimond narra del

suo viaggio come pieno di terrore, perché i giapponesi erano un popolo così lontano dal suo immaginario da pensare che fossero dei 'terribili mostri'.

La conversazione si sposta sull'India e i due indiani presenti raccontano giochi e scherzi sulla dieta che dividono gli indiani del Sud, mangiatori di riso, dagli indiani del Nord, mangiatori di grano. Il senso del gioco rappresenta il Nord del sub-continente identificandolo con la forza fisica, mentre il Sud viene identificato con l'intelligenza. Chiedo allora della partizione e dell'Indipendenza e Raimond dice: *"we where lucky the British where there, otherwise we would be another Middle East with many different countries fighting one another"*. Secondo lui gli inglesi non sono poi così male, anzi, pensa che abbiano fatto bene all'India. Senza di loro, dice, sarebbe un altro Medio Oriente, composto da tanti piccoli stati in guerra tra di loro. Aggiunge, inoltre, a proposito della terra australiana, che qui, nessuno ti può cacciare, poiché gli unici che avrebbero il diritto di farlo sono gli aborigeni, ma tanto nessuno li ascolta.

Parliamo delle sorelle di Raimond, in Tamil Nadu, dove tra poco si terrà il matrimonio di una di esse, con la partecipazione ed il viaggio degli attori presenti. Raimond ha creato, negli ultimi tre anni, una Organizzazione Non Governativa per supportare le attività di pesca e di artigianato su cui tradizionalmente si sostiene l'economia dell'area e del suo villaggio natio. Dice che questa attività da imprenditore, rappresenta, da un lato, un investimento, poiché sta organizzando un'importazione di manufatti in legno e giunco da vendere in Australia, ma dice inoltre che è stato per lui un dovere occuparsi del posto dove è cresciuto, come lo è sostenere economicamente la sua famiglia, nonostante le sorelle femmine siano un peso, perché bisogna pensare alla dote.

6.6 Rappresentazioni

La partecipazione allo *shopping* quotidiano di Hiroko nel quartiere coreano di Dundas Valley consente di osservare la relazione tra attore a spazio urbano attraverso la pratica del camminare. Evocando la lezione narrativa di Benjamin (1966, 1982) sull'esperienza nell'epoca della riproducibilità tecnica, possiamo riconoscere nel muoversi della donna per le strade del piccolo quartiere, colmo di merci e di negozi, una *performance* di mappatura del territorio urbano attraverso la memoria dei sensi. Seguendo una suggestione di De Certeau (1984) osserviamo che gli stessi percorsi del cammino quotidiano diventano anche attribuzione di 'senso', che nasce nella messa in relazione tra gli spazi e tra questi e l'attore che vi si muove.

Durante i tempi trascorsi con Hiroko e Ramon, capita spesso che la donna giapponese si lasci accompagnare lungo i percorsi tra i negozi dove abitualmente fa spese. Giro con Hiroko per il quartiere, accompagnandola in quelle che sono le sue attività quotidiane, chiedendole spiegazioni laddove per me non è comprensibile il significato di una scritta che indica un ortaggio, una radice, una confezione per me esotica e sconosciuta, ma anche a lei il significato delle scritte che identificano i prodotti è ignoto. Nei negozi e tra le merci esposte, gli odori colpiscono profondamente l'olfatto, uno dei sensi più citati nella descrizione del ruolo delle emozioni nel riconoscere la diversità, come ricorda Simmel (1908), o come ricorda Brah, ad esempio, a proposito della descrizione che gli inglesi residenti in India davano degli indigeni, durante la dominazione britannica. 'Sentendo' gli indiani, il loro cibo ed i loro corpi, come portatori di un odore pungente, questo andava ad intaccare il senso di *homeliness* e *belonging* della popolazione ospite, in questo caso, gli inglesi (Wise 2010, Brah 1996).

La *performance* spaziale della passeggiata di Hiroko tra i negozi incarna, tuttavia, molteplici significati. Essa rappresenta, da un lato, una appropriazione e ri-appropriazione dello spazio. La donna fornisce una rappresentazione del territorio attraverso i suoi sensi, che conducono alla memoria delle esperienze trascorse in Asia, di cui riconosce agli alimenti e il loro uso. Questo le consente di costruire una propria opera d'arte del territorio, una mappa (Bateson 1977, Benjamin 1966). Allo stesso tempo, oltre a stabilire una relazione con la cultura ospite, quella australiana essa interagisce con la cultura che rappresenta la prevalenza degli abitanti dell'area, che sono asiatici. Hiroko pratica, inoltre, nella relazione con il negoziante indiano, un avvicinamento alla cultura del marito, attraverso la conoscenza pratica degli ingredienti per preparare i piatti della terra da cui lui proviene.

Il girovagare di Hiroko negli spazi urbani fa sì che essa costruisca un proprio percorso affettivo ed una mappatura in cui si riconosce una pratica spaziale di appropriazione dello spazio e una pratica creativa e performativa, in cui i modi dell'appartenenza vengono negoziati. Si tratta di una di quelle pratiche in cui l'identità viene posta in secondo piano, per consentire all'attore di stare in relazione aperta con il contesto (Saint-Blancat 1997). Citando, ancora, de Certeau, si può insinuare che tali pratiche siano un esercizio di sovvertimento dell'ordine costituito e di disordine performativo, nello spazio ordinato delle città:

"But what spatial practices correspond, in the area where discipline is manipulated, to these apparatuses that produce a disciplinary space? In the present conjuncture, which is marked by a contradiction between the collective mode of administration and an individual mode of re-appropriation, this question is no less important, if one admits that spatial practices in fact secretly structure the determining conditions of social life. I would like to follow a few of these multiform, resistance, tricky and stubborn

procedures that elude discipline without being outside the field in which it is exercised, and which should lead us to a theory of everyday practices, of lived space, of the disquieting familiarity of the city.” (De Certau 1984 p. 96)

La cucina e l’esperienza della preparazione del cibo ci offrono un ulteriore passaggio per osservare l’esperienza dell’altro, vissuta in questa coppia di attori.

Essi praticano, attraverso l’esplorazione del gusto del *partner* un avvicinamento reciproco. Hiroko sperimenta la cucina del paese del marito, che a sua volta mangia cibi della tradizione giapponese, giungendo a stupire, dice Hiroko, i parenti giapponesi di lei con il suo gesto. La vicinanza tra la coppia, di cui entrambi appartengono ad una cultura del riso, India e Giappone, viene vissuta attraverso un apertura all’altro che è prima di tutto ospitalità, verso Maya, indiana e verso lo straniero/ricercatore (Dufourmantelle 2000). Lo spazio della cucina diventa spazio di dialogo interculturale anche tra le due donne, dove, mentre Maya produce una ripetizione di gesti appresi da generazioni di vegetarianismo e da una famiglia di brahmani, caratterizzata quindi dalla ipostatizzazione della cultura gastronomica indiana (Appadurai 1981), Hiroko rappresenta la cucina del sub-continente con il tocco giapponese e con quella leggerezza dei toni che è tipica di un esotismo che epura i sapori dai toni estremi, per renderli appetibili ai non avvezzi (Narayan 1997).

Emergono quali nodi concettuali, rappresentazioni di risorse ed elementi di conflitto alcuni temi che svilupperemo nei capitoli seguenti.

Da parte di Hiroko si delinea l’uso della filosofia e della religione orientale come risorsa. Pur dichiarandosi cristiana, è ricorrente nei suoi racconti il concetto di karma, nella descrizione delle sue scelte e dei percorsi seguiti nella migrazioni, rifacendosi a tale

disegno giustificatorio. E' interessante notare che lei riporti il suo modo di sentire, (utilizza spesso il verbo *'to feel'*) a questa idea, sostenendo che ciò che lei 'sente' di dover fare si dimostra essere la strada giusta e che questo rappresenta per lei il concetto di karma. Il karma di delinea dunque come una risorsa di carattere immaginativo, che consente all'attrice di perseguire un proprio progetto di vita. In questo disegno è contemplata anche la *"different way of thinking"* attraverso cui descrive il marito, dicendo che proprio questa caratteristica la convinse a sposarlo, quando lui le propose di 'spostare' la tomba della madre di lei in India, così da poter lasciare il Giappone.

Entrambi, Hiroko e Raimond, dichiarano la distanza dalla cultura dell'altro partner e spesso accade che nei viaggi sia solo uno dei due membri a muoversi per tornare alla terra dei padri, accompagnato dal figlio Tamil. Hiroko descrive infatti la società indiana come dominata da una *"master-servant relationship"* e Raimond parla della famiglia di lei dicendo che, durante il suo primo viaggio, se li immaginava come dei mostri. Il pellegrinaggio verso la propria terra d'origine è tuttavia parte della pratica di entrambi, costituendo un rituale di rinsaldamento dei legami con la cultura dei padri. Gli investimenti economici di Raimond riportano anch'essi all'India, avendo egli scelto di sostenere le attività di piccolo artigianato del proprio villaggio, calcificando quindi ulteriormente i legami di lealtà con il suolo del sub-continente (Sen 2005, Mar 2007).

La *britishness* prende, nelle rappresentazioni di Raimond le sembianze di una risorsa, poiché egli descrive la cultura britannica con una nota di ammirazione rispetto alla storia coloniale, sostenendo che senza di essa, l'India non sarebbe mai stata uno stato unitario e che quindi gli inglesi: *"have done good to India"*. Allo stesso tempo, riconosce nella recente dominazione inglese in Australia una nota positiva, poiché gli unici a poter reclamare dei

diritti di ospitalità sarebbero gli aborigeni, ma essi non verrebbero comunque ascoltati.

7. Note conclusive

A seguito dei racconti dal campo si delineano alcuni nodi concettuali che andranno a costituire l'ossatura per lo sviluppo dei prossimi due capitoli, in cui mi occuperò di indagare il processo di separazione, distacco e ritorno dalla e alla terra dei padri e le risorse che gli attori scelgono di mettere in gioco nella negoziazione del proprio progetto migratorio.

E' nelle narrazioni degli attori che si possono riconoscere le pratiche che emergono, quale risorsa completa di elementi conflittuali, ad accompagnare il processo di migrazione e la costruzione delle traiettoria di vita.

Si delinea il 'fare *business*' quale risorsa che gli attori mettono in pratica per costruire una forma di riconoscimento verso le famiglie rimaste in India. Tale rappresentazione assume, tuttavia, forme diverse: dove, per Raimond, si tratta di sostenere l'economia della zona dove è nato, per Vishal si tratta di potersi muovere ed essere libero da vincoli di carattere geografico, mentre, per Nasser, si tratta di poter smentire la rappresentazione dei pakistani data dai parenti indiani della moglie; Vivek, invece, vede nel denaro uno strumento di potere nella relazione con la famiglia d'origine.

La de-territorializzazione emerge come tensione concettuale e pratica nelle vite degli attori, che dicono di amare il cosmopolitismo, nel caso di Nasser e la *world culture* dell'Australia, nel caso di Vishal. A questa rappresentazione trans-locale è associata la cultura aborigena che emerge, in alcuni casi, come contrapposta al modello anglosassone, sia nelle componenti produttive ed economiche, per Nasser, che nella possibilità di rivendicare diritti di ospitalità sul suolo australiano, come ricorda Raimond.

L'uso della religione emerge come risorsa comunicativa e come pratica di ricostituzione delle barriere comunitarie, nel caso della celebrazione della fine del *Ramadan* o di *Rakhi*, che gli attori spogliano della componente del sacro. Allo stesso tempo, la religione rappresenta una risorsa per negoziare con la cultura della terra d'origine per Vishal e Swati, che usano la 'vocazione' delle madri come elemento coesivo per organizzare il proprio matrimonio. E', inoltre, risorsa immaginativa e concettuale per Hiroko, che propone una interpretazione delle traiettorie di vita attraverso il concetto di karma, o per Vivek, che dice di volersi dedicare allo studio della spiritualità. Religione è anche ciò che viene descritto come 'differenza' da Erum, nella costruzione dell'immaginario della relazione tra India e Pakistan. Alla definizione di tale progetto immaginativo non è estraneo nemmeno il cinema di Bollywood, che, oltre a fornire un repertorio di immagini e musica per rinvigorire la memoria ed il senso di appartenenza nei *non residential Indians* in diaspora, costruisce sul dibattito politico tra India e Pakistan molte delle sue sceneggiature.

Il processo di abbandono e ritorno alla terra dei padri emerge, come svincolo dalla tradizione e ancoraggio ad essa. Tale relazione, che gli attori narrano attraverso racconti dei periodici viaggi nella madrepatria, è osservabile, attraverso il corpo, in alcune pratiche alimentari, in cui l'*habitus* manifesta una crisi o una semplice forma di resistenza. Questo accade, ad esempio, davanti alla prospettiva del consumo di carne che si offre ad Erum e Garima, da cui entrambe fuggono, nonostante la prima si sia convertita al carnivorismo. E' anche nelle pratiche legate alla cura dei figli che si assiste, tuttavia, a delle *performance* di ritorno alla tradizione, come nel caso di Swati, che, pur definendo la famiglia indiana una forma di 'controllo' e descrivendo il figlio come un 'bimbo australiano', torna, nell'allattamento, a *flirtare* con gli oggetti e a riprodurre le movenze che si osservano nel sub-continente, coprendo sé e il figlio con un telo di cotone.

3. Processi: rottura e reintegrazione nella cultura dei padri

1. Partire da una rottura

Le pratiche ci dicono della relazione interculturale situata, tuttavia, le narrazioni degli attori tracciano un racconto che parla di un distacco dalla terra d'origine e di ritorni. Ritorni del quotidiano, in cui l'azione si fa veicolo della costituzione di ponti e viaggi periodici, che, simbolicamente, ricordano i riti stagionali. Tali viaggi, del corpo, o solo della parola, ci raccontano di quello che sta aldilà dell'oceano e non solo qui, in Australia.

Utilizzo, per rappresentare il processo di distacco e ritorno alla cultura della terra madre, lo schema di Turner relativo al processo rituale (Turner 1986, 1993). Esso si suddivide in quattro fasi, che rappresentano gli snodi, o gli atti, condensati e messi in scena, del dramma che gli attori hanno performato.

Li seguiamo. Dalla decisione di contrarre un matrimonio estraneo al sistema endogamico, che è prassi, in India; alla rappresentazione di tale secessione davanti alle famiglie e alla società, alla costituzione di dispositivi rituali nel quotidiano per rigenerare il legame con la famiglia d'origine e la cultura dei padri. Giungiamo ai ritorni, sotto forma di viaggio, che gli attori compiono, in occasione di matrimoni, di riti di passaggio legati ai cambiamenti nelle fasi della vita dei figli, per sancire una 'reintegrazione' del gruppo familiare nella società.

2. Attori in movimento

Come sottolinea Said, la storia non è come la natura, è un prodotto umano e le esperienze umane possono essere riordinate

e dotate di nuovo significato, costruendo un ponte tra passato e futuro.¹⁹

Dalle narrazioni degli attori ho quindi tratto un'analisi che prosegue qui nella volontà di seguire la relazione tra le storie individuali di un progetto migratorio di carattere transnazionale ed i processi che coinvolgono la cultura che tale movimento sottende, andando ad indagare le pratiche e le risorse culturali, materiali e simboliche che sostengono gli attori nel gioco di negoziazione quotidiana e diacronica con le culture che a tale progetto partecipano.

Come emerge dai racconti etnografici (Cap. 2), la vita transnazionale che gli attori hanno scelto, si delinea come azione di svincolo da una coercizione. La decisione di migrare ha coinciso con il rifiuto di un ordine morale, dato dal sistema di cooptazione matrimoniale.

Gli attori narrano della decisione di migrare in Australia in relazione alla scelta di matrimonio d'amore e spesso gli uomini raccontano che la spinta all'attività di imprenditori deriva dalla necessità di farne una rappresentazione a chi sta ancora in India, anche per poter rispondere o smentire le aspettative che la famiglia della donna presumibilmente o dichiaratamente pone.

¹⁹ Da un'intervista con Ari Shavit, *Ha'aretz Magazine*, Tel Aviv: "Secondo un significato molto particolare del termine inventare. In latino *inventio* vuol dire ritrovamento. Veniva utilizzato nella retorica classica per indicare un processo attraverso il quale si scoprono esperienze passate e si riorganizzano in modo tale da dotarle di eloquenza e di novità. Non è un creare dal nulla, è riordinare. In questo senso ho inventato me stesso. Prima, sotto l'influenza di Vico, ho capito che i popoli fanno la loro storia. Che la storia non è come la natura. E' un prodotto umano. Ho capito inoltre che noi possiamo creare le nostre stesse origini, non sono date, sono atti di volontà." (Said 2000 p. 44)

Tale decisione ha situato i soggetti nell'indefinitezza, ambigua, del transnazionalismo. Sul piano della sociologia politica, le traiettorie degli attori entrano a far parte di quello che viene oggi definito paradigma transnazionalista (Inglis 2007).²⁰ Esso permette di considerare le costruzioni dei progetti di vita degli individui nella complessità che la relazione con più luoghi comporta, superando una visione della cittadinanza in chiave univoca e indicando nuovi spazi di indagine agli studi sulla migrazione, guardando ai flussi materiali, culturali e simbolici che hanno dato modo alla ricerca sociale di trovare un terreno fertile per la propria creatività. E' utile sottolineare, a questo proposito, le connessioni tra il transnazionalismo ed il lavoro di Appadurai (2001) sugli etnorami globali e le possibilità che il transnazionalismo offre alla ricerca sul discorso post coloniale in termini di superamento del paradigma assimilazionista, e di una visione rigida della cultura, portando questa ad essere plasmabile e malleabile dagli attori per perseguire i propri progetti (Bhabha 2001).

La prospettiva delle migrazioni transnazionali ha aperto spazi di ricerca, permettendo all'analisi antropologica e sociologica di studiare i fenomeni nuovi e di riconcettualizzarne altri, già noti, collocandoli nell'ambito del processo di globalizzazione. La chiave di lettura transnazionale alle migrazioni, nelle sue svariate accezioni, permette di concepire le migrazioni come processi, attribuendo, ad alcuni tratti della figura sociale del migrante, caratteristiche specifiche. Tale paradigma si discosta da modelli interpretativi precedenti come, per esempio, quelli che

²⁰ Pur facendo un uso in questo testo del paradigma transnazionalista nella sua accezione situata (Gielis 2009), va considerato che esso apre la possibilità di dipingere un mondo in cui i flussi migratori non sono lineari, ma prendono forma circolare e continua. Adottare questa premessa nel guardare i movimenti di beni e persone tra i continenti permette di considerare le pratiche di mantenimento delle "ties of loyalty" di cui ci parla Mar (2007): pratiche culturali che assumono la forma di connettivi emotivi e che consentono al soggetto di mantenere ed incorporare la cultura o le culture di appartenenza. Allo stesso tempo, i flussi transnazionali vengono indagati da alcuni autori guardando al percorso compiuto dalle merci nel mondo, parlando di transnazionalismo, attraverso le *commodities* (Crang 2003).

concepivano la migrazione come '*settlement*' o come 'nomadismo a tempo determinato', oppure come 'fuga' (Tognetti Bordogna 2011). Il modello interpretativo dei fenomeni migratori incentrato sulla 'fuga' presenta, tuttavia, alcune assonanze con i casi da noi trattati in questo testo:

"la 'fuga' può essere vista come l'esito di condizioni macrostrutturali che costringono i soggetti a migrare (*push factors*) o che attraggono i migranti verso certe aree del pianeta (*pull factors*), ma anche come il risultato di una progettualità individuale volta alla massimizzazione delle risorse personali". (Ibid p. 55)

Tuttavia, il modello migratorio della 'fuga' rimanda, ancora, alla migrazione come strappo doloroso e destrutturante dell'identità individuale nel passaggio da una cultura ad un'altra, mentre il transnazionalismo, soprattutto nella sua versione 'debole' (Ambrosini 2008) insiste sulla capacità dei migranti di esprimere una progettualità positiva. Qui gli attori della presente ricerca si posizionano, con pratiche lavorative, di consumo culturale, alimentare, in campi sociali che attraversano confini geografici e politici, dove, anche l'immaginario, collabora a valicare tali barriere.

3. Rottura

3.1 Displacement come premessa al cambiamento

Il tema del *displacement* entra in gioco poiché esso descrive il movimento compiuto dagli attori in un percorso di distacco, emancipazione e ritorno alla tradizione culturale della terra dei propri padri. I percorsi di libertà che gli attori si aprono attraverso una scelta, si prospettano, infatti, proprio grazie alla decisione di compiere un abbandono ed uno spostamento.

Così si apre un percorso, nelle narrazioni degli attori, di continua negoziazione con l'alterità²¹ e l'ambivalenza²² categorie proprie della dimensione relazionale dell'individuo nella tarda modernità. Il filo narrativo che i racconti di vita degli attori hanno tracciato prende forma, infatti, proprio grazie alle aperture conoscitive che il *displacement* geografico consente, tanto che la migrazione in una nuova terra, l'Australia, viene descritta come il passaggio verso un nuovo 'stato' ed un obiettivo raggiunto. Partecipe di questo sentire nelle narrazioni degli attori, l'aver ricevuto la "PR" (*Permanent Residency*)²³

Displacement evoca, da un lato, le storie di popoli privati di terre, fiumi, foreste; di gruppi sociali in lotta per diritti di cittadinanza; di migrazioni forzate a seguito di guerre ed eventi naturali estremi; di cambiamenti organizzativi nelle pratiche lavorative e di genere, dall'altro, e in questa accezione lo usiamo. Il termine *displacement* si associa alla categoria del transnazionalismo, per descrivere mondi contemporanei in cui gli attori (ri)-cercano e creano nella migrazione le condizioni per poter tenere insieme e mettere in

²¹ L'esperienza emozionale, e quindi somatica e incorporata, dell'incontro con l'alter (Elias) "si fa interessante per l'ego, in quanto creatura che da sempre lo abita e lo costituisce, anche nel provare le più intime e private delle emozioni" Cfr. (Colombo in Melucci 2000 p.104). L'incontro con l'alterità appare tuttavia come portatore di potenziali straniamenti anche in Simmel: "excursus sullo straniero".

²² A proposito dell'ambivalenza quale esperienza di confine, essa si delinea nel panorama del lessico post-moderno delle scienze sociali come una risposta alla pluralità delle possibilità di scelta, risposta che tuttavia rischia di perdersi nella non scelta, nella non delimitazione del campo. A proposito della relazione tra responsabilità, scelta e ambivalenza Cfr. (Melucci 2000 p. 121): "L'interesse verso l'ambivalenza e la circolazione di questa parola nel discorso sulla postmodernità sono il segnale di una crescente consapevolezza che l'azione umana è multidimensionale e non lineare. Il richiamo all'ambivalenza rischia però di diventare un nuovo passe-partout per spiegare ogni cosa quando invece essa segnala semplicemente la dualità o la pluralità degli atteggiamenti e dei sentimenti che guidano le nostre azioni." In una sociologia che pone attenzione alle pratiche, l'ambivalenza viene dipinta, ad esempio per quanto riguarda la letteratura sul ruolo della donna, come risorsa, dove il saper stare dell'attore dentro e fuori ruoli plurimi pone l'accento sul potenziale virtuoso dell'interazione situata (Cfr.: Calabrò 1994, Rettore 2007).

²³ La *Permanent Residency* rappresenta un visto permanente che consente di risiedere e lavorare in Australia per un periodo di tempo indefinito. I criteri di eleggibilità a tale status variano a seconda del paese di provenienza del candidato. Cfr.: (<http://www.citizenship.gov.au>)

relazione (una relazione potenzialmente virtuosa) lo stare dentro e fuori la propria cultura, il vivere appunto la difficile ambivalenza della tarda modernità (Marotta 2007, Amin 2002). Tutto questo si coglie nella pulsione e repulsione che le 'pratiche trasversali' provocano negli attori nello spazio della casa e del vicinato (Cfr. Cap. 2), dove il termine della relazione con l'alterità torna, costantemente, in gioco.

La prospettiva d'analisi suddetta, è stata applicata a casi empirici di *displacement* e transnazionalismo, in cui è emerso che la mobilità può rappresentare una spinta per la circolazione delle risorse, sia materiali che simboliche, messe in gioco dagli attori. Tale prospettiva è stata, ad esempio, funzionale a descrivere la condizione di élites accademiche indiane e cinesi in Australia ed i legami virtuosi tra esse e la madrepatria (Hugo 2010) e a descrivere la diaspora dei non-indiani residenti l'India, aprendo una discussione in cui il dibattito verte sui processi e le pratiche che possono portare a rappresentare come 'casa' un dato luogo, luogo a cui si è giunti attraverso un *displacement* scelto ed, almeno in apparenza, non forzato da cause di carattere macro (Khandelwal 2007).²⁴

Intendo, con questa premessa, mettere in luce che lo spostamento ed il distacco dalla cultura madre ha portato gli attori ad un processo di tradimento ed emancipazione dalla propria cultura d'origine (Carotenuto 1991), ad uno slittamento nello sguardo rispetto alla relazione con gli ordini simbolici su cui si strutturano le norme morali, le tradizioni, i miti, la cultura. Si tratta di un dramma che sintetizza l'allontanamento dalla terra dei padri, necessario passaggio emancipatorio di ogni tradizione culturale.

²⁴ Il tema della diaspora quale luogo della messa in relazione di competenze simboliche, emozionali e materiali in un processo di distruzione e ricreazione continua dell'identità collettiva ed individuale viene largamente trattato nei lavori di Saint-Blancat (2002) e Wise (2004).

3.2 Rituale negativo e distacco dalla cultura dei padri

Premessa necessaria al perseguimento delle proprie aspirazioni nelle storie degli attori è quel rituale negativo²⁵ che porta ad allontanarsi dalla terra natia. In questa sede utilizziamo la definizione di rituale negativo, mutuandola da Durkheim ma attribuendole il significato di rito funzionalista di Victor Turner.²⁶ L'allontanamento dalla tradizione dei padri,²⁷ svolge nelle storie degli attori la funzione di svincolo da quel potere simbolico che è norma morale. Per entrare in un nuovo stato gli attori hanno attraversato una soglia, diventando esseri liminali e *in-between*, caratteristica dell'attore transnazionale, nonché dello straniero che "oggi è qui e domani rimane illustrato da Simmel" (Colombo 2006 p. 278). Con le parole di Durkheim:

" [...] in virtù della barriera che separa il sacro dal profano, l'uomo può entrare in rapporti intimi con le cose del sacro soltanto a condizione di spogliarsi di ciò che vi è in lui di profano. Egli non può vivere una vita

²⁵ Pur riferendoci in questa sede all'uso della definizione di rituale negativo nei termini funzionalisti che mutuiamo da Turner, esso è da attribuire alla forma rituale descritta da Durkheim (2005 p. 369). Nel descrivere il culto negativo egli lo definisce "un mezzo in vista di un fine: esso è la condizione per accedere al culto positivo".

²⁶ Victor Turner attribuisce al rito la funzione laica di restaurazione di un ordine sociale giungendo ad identificare nel teatro ed in altre forme d'arte la potenza trasformativa dei rituali (Turner 1986). In questo senso parliamo qui di rituale negativo per identificare una fase di privazione, come ad esempio i digiuni, le veglie.

²⁷ La sociologia contemporanea sottolinea come gli aspetti di ambivalenza e sospensione della scelta siano in un certo senso sostenuti ed aiutati da una sorta di fascinazione verso le culture dell'Oriente (Melucci 2000), tuttavia, anche queste non sono prive di esempi in cui le strutture della società vengono ridiscusse e negoziate attraverso un abbandono della 'religione dei padri'. L'atto quasi eroico di chi lascia le sicure spiagge di un sapere o di un sistema di credenze dato sarebbe infatti, secondo una infondata voce, prerogativa dell'uomo moderno, possibile solo nei luoghi e nei tempi che da Max Weber in poi siamo abituati a chiamare spirito del disincantamento. Vediamo però a sfatare questa credenza, che anche l'India dell'antichità e ancor più quella contemporanea sono ricche di esempi di dialogo critico con e nella cultura. Cfr. sul dialogo interreligioso e sulla relazione tra laicità ed uso politico della religione in India: (Pace 2004, Sen 2005, Squarcini 2007 p. 71, Weber 1982 pp. 91-92)

religiosa un pò intensa a meno di non cominciare con il ritirarsi più o meno dalla vita temporale. Il culto negativo è, quindi, in un certo senso, un mezzo in vista di un fine: esso è la condizione per accedere al culto positivo. Non si limita a proteggere gli esseri sacri dai contatti volgari; agisce sul fedele di cui modifica positivamente lo stato."
(Durkheim 2005 p. 369)

Nelle traiettorie degli attori, il primo passaggio nel percorso migratorio, è stato rappresentato nei quattro casi dallo sganciamento dei soggetti dalle dinamiche normative di reiterazione dell'ordine sociale. Il rito di 'rottura dei normali rapporti sociali', ha rappresentato, nei racconti di vita degli attori, un cardine per negoziare il futuro con il passato, per muoversi verso la costruzione di un percorso di realizzazione di sé, verso il proprio destino, che, come ricorda Maffesoli, fondandosi sui cambiamenti della vita, comporta sempre delle lacerazioni (Maffesoli 2000).²⁸ Questo passaggio di stato ha rappresentato nelle vite dei soggetti da un lato una forma di disincantamento dalla cultura, anche religiosa, dei padri, dall'altro un rituale negativo che come ogni forma di sacrificio "agisce sul fedele di cui modifica positivamente lo stato" (Durkheim 2005, 369).

Rappresentando il matrimonio una pratica di cui gli attori hanno messo in discussione le regole contestuali, esso segue il rituale

²⁸ Cfr. Maffesoli (2000 p. 52): "E' possibile, di fronte alla difficoltà sempre crescente di controllare e governare, che il ritorno del 'destinale' (di qualcosa cioè nei confronti del quale non si ha alcun potere), ci riconduca a un pensiero di cambiamento, a comprendere ciò che fa dell'essere un'entità in continuo divenire. [...] Le diverse scuole di psicanalisi hanno giustamente posto l'accento su queste lacerazioni, come sulle angosce e sulle speranze che sono loro connesse. Lo ricordo qui rapidamente a sottolineare il fatto che tanto da un punto di vista individuale (la nascita) che da un punto di vista sociale (la necessaria dispersione), l'erranza, la fuga sono profondamente inscritte nella nostra struttura. Lo schema della fuga ha radici antiche, addirittura arcaiche. Non c'è da stupirsi quindi se, puntualmente, riemerge di nuovo. Ciò che è certo è che lo ritroviamo alla base di ogni "stato nascente".

negativo, per sancire il passaggio di stato ed il destino diasporico degli attori. Gli attori, con la scelta di un matrimonio romantico, dello stigma e della migrazione ad esso seguita, sono stati agenti di una trasgressione e di un cambiamento, anche se, come nota Michael Walzer, il matrimonio resta, per sua stessa natura, una forma associativa il cui significato e le responsabilità sono accettate dai *partners* (Walzer 2001).

La decisione di compiere un distacco dalla cultura madre, e le conseguenze di questo atto, vengono descritte dalle donne narratrici nei termini di una relazione che tiene aperto lo spazio del dialogo, sebbene si 'senta' la presenza normativa dei principi della tradizione:

Hiroko parla di pressione, di sentire, di tornare a se stessa, dell'importanza della famiglia in Giappone.

"When I see my life I always have the feeling I should go this way, I always feel. Once I decide, something always happens; in Japan you always take decisions on what friends and family think you should do... in Japan there is so much pressure. For Japanese people family is very important, there is so much pressure".

Swati racconta che per lei 'la scelta' sta nel decidere se si vogliono avere *family values*, ma, se vivi in India, la madre di tuo marito ti dirà ciò che devi fare.

"If you want to have family values then you have to accept that your family will influence your choices.....once you have a mother in law, then, she tells you what to do".

Erum dice che si tratta di saper negoziare tra la cultura australiana e quella della propria tradizione e che la lontananza dall'India la fa sentire sempre più indiana, nonostante si sia convertita all'Islam.

"With the kids it will be more difficult when they will grow up because the tradition do not allow what the western lifestyle

demands. I am not looking forward to that, but me and Nasser, we talk a lot about that at the end is their destiny as well...Inshallah.

Being away from India makes me feel even more Indian, even if I converted to Islam I haven't changed that much".

Garima racconta, prima, del rituale di attraversamento della soglia della casa del marito dopo il matrimonio, e delle difficoltà incontrate con la madre di lui durante sette lunghi anni, poi, delle difficoltà incontrate nel distacco dall'India e nell'incontro con la cultura australiana, dicendo che la migrazione è stata 'una lotta'.

"I have lost 8 kg in 2 months when I was in India waiting to come here, I was very childish... My mother in law was telling me to wear a sahari and I didn't want to and I was supposed to wear rings on my foot toes, but I took them out, she asked "why?" and I said "Vivek doesn't like It".

It has been a struggle all the time, when you move the entire world is different".

Nella successiva fase di crisi si verifica la scelta e l'assunzione di responsabilità degli attori sociali che incontriamo in questo testo. La crisi è stata scatenata dal contravvenire le norme morali su cui si fondano le logiche strutturanti i sistemi culturali, le tradizioni, i gruppi sociali di appartenenza, ricevendo una conseguente sanzione per questa decisione agita. Come affiora dalle narrazioni degli attori, la scelta della migrazione e del displacement ha comportato nei quattro casi della ricerca una messa in discussione della struttura gerarchica e delle sue norme morali, riuscendo, con strategie di negoziato differenti, a svincolarsi dal potere coercitivo della famiglia e a diventare esseri liminali. Essendo le norme che gli attori contravvengono sostenute dalle nostre strutture mentali, con cui percepiamo il mondo, il viaggio della migrazione diventa per gli attori strumento di potenziale disarticolazione di quel potere che è violenza simbolica e che si ritrova nel sistema familiare:

“[...] violenza dolce, insensibile, invisibile per le stesse vittime, che si esercita essenzialmente attraverso le vie puramente simboliche della comunicazione e della conoscenza o, più precisamente, della mis-conoscenza, del riconoscimento e della riconoscenza o, al limite, del riconoscimento”.²⁹ (Bourdieu 1998 pp. 7-8)

4. Crisi

4.1 Breakdown position

Nella fase del processo rituale che Turner definisce come ‘crisi’, l’attore sfida apertamente la società. In questo passaggio: “Ogni crisi pubblica ha ciò che io adesso chiamo caratteristiche liminali, poiché è una soglia (*limen*) tra fasi più o meno stabili del processo sociale, anche se generalmente non è un *limen* sacro, circondato e protetto da tabù e tenuto lontano dai centri della vita pubblica. Al contrario, manifesta le sue potenziali minacce nel foro stesso e sfida, per così dire, i rappresentanti dell’ordine ad affrontarlo”(Turner 1993 p. 149). Nei quattro casi, che compongono la ricerca, gli attori hanno gestito la scelta di un matrimonio d’amore mettendo in scena la crisi sotto forma di rappresentazioni di negoziato. Nel conflitto aperto, di sfida all’ordine costituito, essi assumono una posizione di minaccia, che richiama quella che viene descritta da Martha Nussbaum come ‘*breakdown position*’.

Mentre Nussbaum definisce il ‘*capability approach*’ come una visione filosofica del riconoscimento universale dell’essere umano, l’approccio al ‘*bargaining*’ ha un’accezione contestuale e situata e si riferisce alla possibilità che gli attori hanno di uscire di ruoli relazionali determinati (Nussbaum 2000 p. 285). Vediamo come la crisi si è verificata nei quattro casi narrati dagli attori e dalle attrici,

²⁹ Cfr. anche: (Bourdieu 1998 pp.90-91) e (Squarcini 2007) per una riflessione su violenza simbolica ed esclusione sociale.

rendendo pubblica la scissione con i principi morali del gruppo di riferimento:

Garima e Vivek hanno dichiarato apertamente l'intenzione di sposarsi alle famiglie. Sono stati osteggiati dai parenti, tanto che Garima, oggi, narra che avrebbe dovuto cogliere dei segnali che dicevano che il matrimonio era 'contro natura'. Il giorno della cerimonia viene descritto come il teatro di un dramma dove i genitori di entrambi hanno rifiutato di riconoscerli. Vivek narra a questo proposito che il padre si rifiutò di guardarlo e che Garima fu allontanata dalla sua casa paterna per otto anni.

Swati e Vishal si sono sposati dopo aver tenuto la propria relazione nascosta per sette anni. Hanno convinto le famiglie nell'arco di un anno, fornendo false consulenze astrologiche ed utilizzando le madri come mediatrici. Per evitare che il disonore ricadesse sui nuclei familiari, i parenti non sono a conoscenza della natura del matrimonio, che è stato orchestrato come un tradizionale matrimonio organizzato. Tuttavia, nonostante l'abile messa in scena, destinata alla famiglia allargata, gli attori dichiarano romanticamente che: 'se non avessero potuto sposarsi, non si sarebbero sposati per niente'.

Erum e Nasser si sono conosciuti a Dubai, dove entrambi vivevano con parte della propria famiglia. La famiglia allargata di lei ha osteggiato apertamente il matrimonio. Si sono sposati con il rito civile, senza il consenso delle famiglie, per poi migrare Australia subito dopo, dove anche i genitori di lei li hanno raggiunti.

Hiroko e Raimond si sono conosciuti nelle Filippine, dove entrambi lavoravano, lei ha finto che il suo compagno e poi marito fosse uno studente internazionale in visita in Giappone per presentarlo alla famiglia. Ha poi dovuto attendere un anno prima di poter

ottenere il consenso per sposarsi e ha quindi rinunciato al diritto di primogenitura per poter migrare e lasciare il paese.

Alla decisione degli attori sociali di questa ricerca, segue una scelta di transitorietà e migrazione il cui motore principe è un'appropriazione materiale e un'appropriazione simbolica, che trova il suo posto nelle forme di riconoscimento di carattere moderno e che richiamano il tema della libertà. Libertà di saper convivere con le incoerenze che il mondo della tarda modernità o post-modernità porta con sé:

“la capacità di convivere giorno per giorno e pacificamente con l'incertezza e l'ambivalenza, con una pluralità di punti di vista e con l'assenza di autorità infallibili e attendibili; [...]l'addestramento alla capacità di "cambiare i contesti" e di resistere alla tentazione di rifuggire la libertà, con l'ansia dell'indecisione che questa si porta dietro assieme alle gioie del nuovo e dell'inesplorato”. (Bauman 2001 p.175)

Come si vedrà nel prossimo capitolo, al tema della negoziazione interculturale si accompagna il tema della 'competenza' e della capacità di aspirare a cui si allaccia la poetica dell'immaginazione introdotta da Appadurai (2004) e Nussbaum (2000).

Ciò che si trova nella descrizione del matrimonio tradizionale in India sembra molto distante dai racconti dei vissuti dei soggetti, che ci parlano di *bargaining approach* e capacità di negoziare. Tradizionalmente, infatti, il matrimonio prevede che la donna e l'uomo abbiano poco più che una conoscenza formale, fino alla data delle nozze:

"When a girl marries and moves into her husband's household she suffers homesickness and often domestic hardship. She only gradually becomes acquainted with her husband whom she has

never seen, in most cases, before the wedding day". (Lannoy 1999 p. 120)

Vediamo, con le parole di Sri Ramanuja Matham, un *pandit* che si occupa di officiare cerimonie *hindu* tra India e Australia, la costruzione di una rappresentazione del matrimonio nella comunità indiana, alternativa e complementare a quella narrata dagli attori.

4.2 Rappresentazioni del matrimonio e cambiamento

Sri Ramanuja Matham (da qui in poi lo chiameremo Rami) è un *pandit* (rappresentante della gerarchia religiosa nell'Induismo, officiante di cerimonie, consulente astrologico delle famiglie di cui segue le pratiche religiose), vive in uno dei Western Suburbs di Sydney, con il suo amico e collega Vinod, indiano del Sud, con una storia di transnazionalità tra India, Stati Uniti, Europa, Australia. La coppia mi ragguaglia sulle cifre dei matrimoni che hanno celebrato all'interno della comunità indiana di Sydney. Rami dice di seguire le cerimonie religiose di almeno 150 famiglie, di aver visto i bambini crescere e di averli sposati.

Rami è un *afrikaner*, un bianco discendente dai boeri del Sud Africa, è stato esposto sin dall'infanzia al contatto con la comunità indiana e alle pratiche quotidiane di una famiglia *hindu* che abitava nello stesso isolato e con cui trascorreva il suo tempo da bambino.

A diciannove anni ha trascorso un periodo nell'India del Nord, dedicandosi a studi religiosi, per poi trasferirsi in Australia trent'anni fa. Mi è stato presentato da una giovane donna indiana residente a Sydney, che, dopo aver assistito ad un funerale da lui celebrato, lo ha indicato come una vera e propria icona della comunità *hindu* in città. Tra un mese, dice lui, andrà a Delhi, a celebrare il matrimonio (organizzato) di una ragazza indiana cresciuta qui, in Australia. A commento di questa decisione della

famiglia della futura sposa, Rami dice che è 'un pò come portarsi un prete cattolico dall'Australia in Vaticano'.

E' tuttavia non inusuale, continua Rami, che il matrimonio tra un giovane o una giovane indiana d'Australia e un partner scelto nella terra degli avi venga celebrato su suolo indiano: tale scelta permette alle famiglie di tagliare i costi che comporterebbe trasferire le centinaia di parenti che devono assistere alla celebrazione.

Sono le indiane donne, mi dicono i due pandit, nel racconto che prosegue nella loro cucina, che in Australia decidono di sposarsi con degli anglosassoni, mentre gli uomini tornano a prendere le donne a casa, dove la famiglia le ha scelte per loro. Inoltre, il matrimonio romantico non è contemplato nella tradizione *hindu*, dove esso ha la funzione di costituire alleanze:

"Usually the Indian girl will marry an Anglo boy...but the Indian man will have an Indian wife to cook dhal and serve tea...Indian men do not want to touch the children and change nappies.

Weddings, you have to understand, are a Bolliwood production. But, India is a rice growing culture. You have eighty people to pull their labor to feed themselves; every decision has to be taken by that eighty people.

You have to have the acceptance of that eighty people to accept that person in the community. There is a huge cost if you marry against that support system.

Plus, romantic love is not contemplated in the Hindu culture, you have that out of marriage".

Per ora, stando alla dimensione storica, i racconti dei due pandit vengono confermati da una ricerca di John Eade e Yunas Samad (2002) sui matrimoni forzati condotta nelle comunità provenienti dal sud asiatico (in prevalenza da Bangladesh e Pakistan)

residenti in Inghilterra.³⁰ Qui si confermano comportamenti differenti nei due sessi e la minore accettazione da parte delle donne alle proposte del *network* familiare per un matrimonio organizzato. Nello studio, si conferma la tendenza delle giovani donne a preferire una compartecipazione nella scelta del partner, tanto da far proliferare siti on-line per l'organizzazione di matrimoni intercontinentali.

Già nella letteratura antropologica, il complesso meccanismo di scambi e doni che fa da retroscena all'organizzazione del matrimonio appare funzionale alla costruzione di legami sociali tra le famiglie che stipulano l'alleanza, a suggellare il supporto della comunità allargata ai due individui che andranno a formare la coppia (Werbner 1990, Komter 2005). L'intera messa in scena del matrimonio nel sud asiatico e il complesso meccanismo della dote è parte di una costruzione di legami e attribuzione di onore tra le famiglie, per sancire il patto sociale tra i gruppi e rendere tangibile che il disonore ricade su entrambi, sull'uomo, la donna e sulle loro famiglie, nel caso in cui il contratto non venga rispettato.

Tuttavia, anche dalla dettagliata ricerca di Eade e Samad si evince che un elevato grado di istruzione si ritrova sempre laddove vi è la decisione di inceppare il meccanismo di alleanze sancito dai matrimoni organizzati.

Storicamente, il matrimonio viene descritto da Louis Dumont come l'occasione socialmente più importante di raduno per i membri di casta. Inoltre, il matrimonio di una figlia rappresenta la fonte principale di indebitamento per il contadino indiano (Dumont 1991 p. 222).

Lo stesso Raimond, che invia denaro ai genitori e alle sorelle in India, conferma che il livello di istruzione delle donne è un

³⁰ "Community Perceptions of Forced Marriage" è stato prodotto dalla Community Liaison Unit (CLU) delle Università di Bradford e Surrey Rehampton.

problema, poiché ad un elevato capitale culturale corrisponderà una dote proporzionale da pagare alla famiglia del marito e si restringerà il cerchio dei possibili *partners*.

Dallo studio di Eade e Samad in Inghilterra e dai racconti degli attori emergono quindi due elementi che contribuiscono a determinare la creazione di un sentimento di vergogna in coloro i quali decidono di scegliere un percorso di vita che diverge dalla strada prescritta dalla tradizione, di rompere cioè il principio endogamico che è norma sociale. Il matrimonio organizzato è, da un lato, lo strumento che permette il controllo sulla comunità allargata, dall'altro, contribuisce a stabilire un'aura di onore tra i membri dei due gruppi inclusi.

Poiché il matrimonio rientra in quella categoria di attività umane che Heller identifica come attività istituzionalizzate (Heller 1985 p. 142), la crisi di rottura e la sfida degli attori che sono qui in gioco risiede nell'aver messo in discussione il senso della vita, quel senso di oggettivazione per sé che permette alle dinamiche storiche di riproduzione di potere di esistere. La vergogna, quale sentimento morale, deriva da un non riconoscimento del soggetto da parte dell'autorità normativa, la comunità, la famiglia. In giapponese, lingua madre di Hiroko, 'vergogna' significa contrarre un debito, portare, dunque, il peso di quel "sentimento di disgrazia e umiliazione che segue una trasgressione scoperta" (Geertz 1988 pp. 369-370), in questo caso dichiarata.

5. Azione riparatrice:

Le performances e le pratiche trasversali

La riparazione, secondo Turner, ha anch'essa degli aspetti liminali: gli elementi della crisi vi vengono, infatti, in parte riprodotti, ma in versione distanziata e critica. Questa fase si pone: "in mezzo e tra' [...] Questa ripetizione può essere fatta nel linguaggio

relazionale del processo giudiziario o nel linguaggio simbolico e metaforico del processo rituale". (Turner 1993 p.149)

E' lecito, a questo proposito, l'uso del concetto di ambivalenza³¹ (Calabrò 1997), che riporta ad un sistema dualistico di lettura della realtà per sottolineare che, nel quotidiano degli attori, dove assistiamo a coesistenza di ruoli plurimi e plurime costruzioni di significato, essa si mostra come possibilità di coesistenza tra più sistemi culturali che, nelle pratiche del corpo e nei rituali collettivi, convivono. Assistiamo a tale fenomeno nelle pratiche di cura esperite da Nasser alla piccola figlia Alia, o a quelle che Swati offre a suo figlio neonato, riproducendo la 'tradizione indiana', con gesti che appartengono all'habitus e che vengono espressi dalla voce limbica. I gesti del corpo sono così capaci di farci sapere quali sono i nodi e gli snodi del processo di negoziato culturale nelle vite degli attori.

Aafke Komter costruisce a proposito del rituale e del dono un'interessante passaggio in cui la teoria sociologica e quella antropologica si fondono, nel sollecitare l'importanza del rituale nel generare stati di prossimità morale tra i gruppi sociali:

"[...] rituals have the euphoric function by counteracting feelings of frustration and by establishing the sense of being right and acting in morally justified way. In

³¹ A proposito dell'ambivalenza quale esperienza di confine, essa si delinea nel panorama del lessico post-moderno delle scienze sociali come una risposta alla pluralità delle possibilità di scelta, risposta che tuttavia rischia di perdersi nella non scelta, nella non delimitazione del campo. A proposito della relazione tra responsabilità, scelta e ambivalenza Cfr. (Melucci 2000 p. 121): "L'interesse verso l'ambivalenza e la circolazione di questa parola nel discorso sulla postmodernità sono il segnale di una crescente consapevolezza che l'azione umana è multidimensionale e non lineare. Il richiamo all'ambivalenza rischia però di diventare un nuovo passe-partout per spiegare ogni cosa quando invece essa segnala semplicemente la dualità o la pluralità degli atteggiamenti e dei sentimenti che guidano le nostre azioni." In una sociologia che pone attenzione alle pratiche, l'ambivalenza viene dipinta, ad esempio per quanto riguarda la letteratura sul ruolo della donna, come risorsa, dove il saper stare dell'attore dentro e fuori ruoli plurimi pone l'accento sul potenziale virtuoso dell'interazione situata (Cfr.:Calabrò 1994, Rettore 2007).

addition to the well-known functions of ritual as affirming social ties, revitalizing group life, and promoting the attainment of group goals, at a more basic level it may function as a school where lessons can be learned about how the group can contribute to realizing one's own full potential. If it is true, as Durkheim thought, that individuals can only become fully human in and through society, then social rituals presumably fulfill an important socializing role." (Komter 2005 pp. 120-121)

Tracciando un continuum tra il lavoro di Durkheim, Victor Turner e Clifford Geertz³², Komter (2005) sottolinea che il rituale fornisce uno spazio in cui si genera euforia. Tale euforia è parte del sovvertimento delle norme gerarchiche e consente una messa in discussione della relazione tra cultura ospite e cultura aliena. Essa si verifica laddove gli attori percepiscono la propria giustizia morale, nelle cucine davanti al cibo dell'altro o davanti ad un rituale *hinduista* spogliato della propria sacralità, tenendo insieme, e incorporando, aspetti della propria narrazione, che assumono senso nella dimensione collettiva, laddove, per il singolo, ne sarebbero privi. Si vedano, ad esempio, le sperimentazioni culinarie di Hiroko (Cfr. Cap.2), che propone piatti indiani con rivisitazione giapponese.

³² Allo scopo di questa ricerca è stato utile tornare più volte agli studi sui rituali generati sia in campo sociologico che antropologico per porli in dialogo con la ricerca etnografica, laddove il rituale è parsa la categoria concettuale più adatta ad interpretare e tradurre processi di negoziazione e gestione del conflitto e del dialogo interculturale. Seppur il lavoro di Goffman (1959, 1974) ha avuto vasta e profonda influenza nella costituzione teorica di studi sul rituale nella vita quotidiana, la nostra attenzione alla performatività del rituale ci porta in questa sede a seguire il solco di Judith Butler che vede nella *performance* una strategia ascritta all'atto, sicchè non possiamo sposare la goffmaniana predilezione per un '*self*' che è situato. Dalla sociologia della religione di Durkheim (2005), il lavoro sulle forme rituali nella struttura sociale australiana porta in primo piano il contributo di queste alla solidarietà di gruppo e lo stesso Victor Turner (1986, 1993, 1995) diede ampio spazio alla funzione che i rituali coprono nelle transizioni delle fasi della vita. La forza coesiva del rituale ci giunge tuttavia narrata anche dalla 'traduzione' di Clifford Geertz, (1988 pp. 383-436) che attraverso il combattimento dei galli nell'isola di Bali, e le emozioni che esso genera nei '*focused gatherings*' che si creano al suo cospetto, rappresenta e sintetizza le dinamiche costitutive di una intera società.

6. Reintegrazione

Pellegrinaggio alla terra dei padri

Contemporaneamente ad una presa di distacco degli attori dalle norme del sistema sociale di provenienza da cui sono stati, in sfumature diverse, ostracizzati, si assiste alla continuità di una relazione con le famiglie di appartenenza in India, Pakistan, Giappone, grazie a viaggi frequenti e legami economici. La relazione economica viene rivivificata, non solo nel rituale dell'interazione tra individui, ma attraverso scambi e doni tra i continenti, che sanciscono un legame di reciprocità. Esiste, inoltre, in ognuno dei casi, una relazione con il sistema di mercato della propria terra d'origine, che contribuisce a mantenere tale vincolo.

In questi spostamenti, che aiutano e ricreano i legami di carattere familiare, gli attori si muovono per tornare ai propri gruppi parentali, soprattutto in concomitanza di celebrazioni religiose e festività periodiche, rappresentando la fase conclusiva del processo rituale che consiste: “[...] o nella reintegrazione del gruppo sociale ribelle, o nel riconoscimento e nella legittimazione di uno scisma irreparabile tra le parti contese”. (Turner 1993 p. 149).

Vediamo che nelle quattro coppie si è assistito ad una riacquisizione dei fuoriusciti nei gruppi familiari in madrepatria, ad esclusione di Garima e Vivek, per i quali tale processo si è compiuto solo parzialmente, poiché è stato solo dopo la recente morte del padre di lei che la famiglia, nello specifico la madre, l'ha richiamata, dopo otto anni di allontanamento.

Nel caso di Swati e Vishal, assisto alla loro dipartita da Sydney in occasione del rituale di rasatura che avviene al nono mese del figlio, Samir. Al suo ritorno, Swati dice che 'non si sente più a casa in India', appare dimagrita, stanca. Prima della partenza racconta che è preoccupata per la salute di suo figlio di nove mesi, che non

essendo abituato all'aria e all'acqua dell'India si sarebbe potuto ammalare, poiché, dopotutto, è un bambino australiano. Ci saranno i parenti dice, che vorranno prendere il bambino e portarlo dovunque, ma lei è decisa a concedere solo quello che si sente e Vishal è d'accordo.

Nel caso di Erum è il matrimonio del fratello che la spinge ad un viaggio a Bombay, dopo quindici anni di assenza. Racconta, mesi prima della partenza, che la cerimonia si terrà in perfetto stile Bollywood e che sono invitata ad andare anch'io. Dice che non ha partecipato ad un matrimonio a Bombay negli ultimi quindici anni e che si muoverà con Aalia, mentre Nasser le raggiungerà più avanti, ancora non sa quando, poiché è in attesa del visto.

Per Raimond e Hiroko la spinta ad un viaggio in Tamil Nadu giunge dal matrimonio della sorella di lui, Hiroko mi dice che è molto spaventata all'idea di andare in India. Raimond è già là con il figlio e lei li raggiungerà, ma il viaggio le fa paura, il sistema sociale indiano non le piace e dice che ci vorranno secoli perché cambi e poi è pieno di folla, dovunque: *"there are so many people"*.

Nel caso di Garima e Vivek, vediamo che è solo il marito a viaggiare ed incontrare i parenti durante un *tour* di lavoro che lo porta a Delhi.

In questo caso non vi è stata riparazione al disonore subito dalle famiglie allargate e tale relazione è quindi fonte di frustrazione per i due coniugi che dicono:

Garima: *"We are not as comfortable as we could be"*.

Vivek: *"After her father passed away her mother called us...they have a big ego!"*.

Si tratta, dunque, dell'unico dei quattro casi in cui il self danneggiato degli attori non è stato (ancora) reintegrato nel

gruppo d'origine a causa dell'assenza di un apparato cerimoniale adeguato (Goffman 1998 p.23). La profanazione del sé, che si è verificata per questa coppia ai tempi della crisi (Par. 4.1), quando l'offesa recata alle famiglie ha imposto un debito agli attori, non è stata superata. Nella relazione con la famiglia in India, Garima e Vivek dicono di 'non sentirsi a proprio agio' (Garima) e di 'non curarsi di essi' (Vivek). Tuttavia, la madre di Vivek compie viaggi annuali in Australia ed il tema del denaro come merce di scambio e potere ritorna, nelle narrazioni dell'uomo sulla rappresentazione di sé all'India, nei rapporti con il fratello della moglie e con la sua stessa madre, dicendoci della natura ambivalente dello stigmatizzato (Goffman 1963).

Il viaggio per l'India, che dura alcune settimane, e, in alcuni casi, come per Swati, alcuni mesi, diventa sospensione del tempo dal quotidiano, ma allo stesso tempo, ricongiungimento dopo il superamento di un limite, di una fase liminale che è stata rappresentata dalla migrazione. Il tempo del viaggio, che viene atteso con emozione, diventa uno spazio che ricorda il pellegrinaggio rituale di cui racconta Turner (Turner, Turner 1997): sia per la dimensione compensativa e terapeutica dal punto di vista morale, che per la rappresentazione che il soggetto transnazionale e ormai 'straniero' offre a chi è rimasto nel sub-continente, o altrove.

Seguendo le tracce di Ulf Hannerz, gli attori creano una competenza al cosmopolitismo data dalle proprie esperienze particolari. Attraverso l'attraversamento di un determinato percorso biografico, essi diventano portatori di un self che ha le potenzialità del cosmopolita e queste potranno essere messe in gioco, dagli stessi attori, nelle relazioni contestuali che lo richiedono poichè: "agli individui è possibile, quanto mai in passato, strutturarsi in modi del tutto unici, tramite peculiari configurazioni di esperienze e coinvolgimenti personali" (Hannerz

2001, 57). Come Maya, decide arbitrariamente, a seconda del contesto, se indossare *sahri* o *jeans*, così, gli altri attori, si trovano ad aver acquisito competenze cosmopolite. Un esempio di questo nuovo stato sono le *hyphenated identities*,³³ Si tratta di identità di carattere plurimo, che mettono la nazionalità del paese dove si migra in relazione con la nazionalità del paese da cui si proviene: ci si dichiara così afro-americani, indo-inglesi.

Abbiamo dunque chiuso il cerchio del processo rituale, che vede gli attori tornare nella terra dei padri, per le celebrazioni periodiche e stagionali che accompagnano i cicli della vita.

Troviamo, anche qui, come accade nelle *performances* del corpo, che, in questi passaggi, si costruisce la relazione intergenerazionale. Come Swati o Erum recuperano le lezioni del passato quando si tratta di ingaggiare il corpo nei rituali quotidiani della maternità, così Hassan, amico di Swati e Vishal, dichiara, rispetto alla migrazione dal Pakistan all'Australia: 'noi vogliamo dare ai nostri figli una narrazione del perché siamo qui, per questo vogliamo che parlino la nostra lingua, per mantenere viva a nostra cultura'. Si riconosce dunque il valore della memoria, tema che ci traghetta al prossimo capitolo, in cui indagherò le pratiche degli attori nei campi sociali del '*business*', dei consumi culturali, della religione, in relazione all'eredità storica del sub-continente.

³³ Una definizione di identità plurima che ben si adatta ai panorami del transnazionalismo, dove l'antropologa Lila Abu-Lughod definisce '*halfies*' gli attori le cui identità sono accompagnate da migrazione, educazione all'estero, matrimonio. Tale definizione viene preferita al termine ibridazione poiché riporta alla composizione creola di vite che si formano attraverso più realtà territoriali, definendosi con una appartenenza culturale plurima (Moodod, Werbner 1997 pp.169-173)

4. Risorse ad uso degli attori nel negoziato interculturale

1. Memoria e karma

Considerando le pratiche, emerse come risorse³⁴ dalle narrazioni degli attori, ho voluto guardare all'eredità tardo moderna e all'influenza dell'eredità post coloniale per rispondere ad un quesito sull'influenza di esse nelle traiettorie delle quattro coppie interculturali e intercastali. Questa connessione ha accompagnato il percorso e la maturazione della ricerca sin dalla sua prima ideazione, restando un personaggio di sfondo, quasi una voce narrante dello svolgersi del lavoro etnografico. Vi siete spostati in Australia per seguire il sogno occidentale? La vostra eredità di colonizzati dall'impero britannico ha lasciato in voi una volontà di riscatto? Queste le domande, viziate di etnocentrismo, che avrei voluto spesso porre direttamente agli attori, non facendolo, ho lasciato che il nodo concettuale restasse indiviso e che le aree e le storie che avrei voluto toccare emergessero, dagli anfratti della vita di tutti i giorni, 'portate' dal corpo.

Le narrazioni hanno, tuttavia, fatto emergere alcune tracce, che hanno fatto da guida nella lettura delle traiettorie degli attori e mi hanno raccontato delle energie e del desiderio che li ha spinti al movimento, fisico, culturale, psichico ed emozionale, che li ha portati a lasciare le sicure sponde della terra natia, per avventurarsi ad oltrepassare le *'dark waters'* degli oceani. Lasciando aperte le domande nel dialogo, durante i mesi trascorsi con gli attori, ho guardato al ruolo dell'eredità della cultura pluralista del sub-continente nella costruzione dei percorsi e delle

³⁴ Userò, da qui in avanti, il termine 'risorsa' per indicare le pratiche che, emerse dalle narrazioni degli attori, durante l'osservazione etnografica, si sono delineate come supporti alla costruzione del progetto migratorio. Derivante "dal francese *ressource*, dev. dall'ant. *resourdre* 'rialzarsi' (lett. 'risorgere'), secondo l'immagine dell'acqua che sgorga, da cui quella più generica, del 'provento'". Cfr.: (Cortellazzo, Zolli 1985 p. 1092)

traiettorie biografiche. Ecco, quindi, che, ai miei occhi, l'India e le sue culture hanno acquisito connotazioni plurime.

Dalle fila della memoria, che diventano interessanti, laddove l'accesso a fonti biografiche ed autobiografiche permette di entrare nella dimensione della soggettività, emerge il concetto di karma (translitterato dal sanscrito: *karman*),³⁵ come presunto elemento della dottrina delle religioni orientali, sorto, inaspettatamente, da un racconto di Hiroko, come a voler testimoniare una affezione per quegli aspetti della tradizione che sostengono l'incertezza dell'età post-moderna:

Hiroko, giapponese, moglie di un indiano richiama il concetto di karma: *"Even if I'm not Buddhist, I believe in karma"*.

E, come mi dice Vinod, il giovane *pandit* dell'India del Sud, residente a Sydney, a proposito della migrazione dal sub-continente, la legge 'karmica' aiuta gli indiani ad essere 'migranti felici', poiché non hanno il desiderio di cambiare il mondo intorno a sé: *"Of course they adapt very well, they believe in karma, they do not have the desire to change the world around them....Even if they are not Hindus, the karmic law is still there"*.

Il concetto di karma ritorna, dunque, chiamato dalla memoria, dalla sua complessa rete di attività, il cui studio evidenzia come il passato venga costantemente ristrutturato dai diversi apparati fisico-psichici dell'individuo nei termini del presente. Preme sottolineare che, sul piano filosofico, ciò può essere ri-formulato, osservando che, se da un lato il fluire della vita nel tempo comporta effetti che condizionano l'avvenire, dall'altro, è il presente che dà forma al passato, ordinando, ricostruendo ed interpretando i lasciti (Jedlowski 2002).

³⁵ Il termine *karman* è, anticamente, sinonimo di atto, e spesso indica l'atto per antonomasia, ergo l'atto sacrificale. Poi, anche per via del buddismo antico, diviene sinonimo di azione, momento empirico in cui si attivano le condizioni di possibilità latenti e le si orienta tramite l'intenzione agente (Goldman 1985).

In questo gioco tra lasciti passati e costruzione del futuro, la memoria gioca spesso un ruolo di ancoraggio per gli attori, che possono così vivere le pratiche di un luogo, incorporando passato e tradizioni della madrepatria alla vita quotidiana e tenendo insieme, in uno stesso spazio, passato e presente e appartenenze culturali plurime.

Sono esempi che vengono documentati e che ritroviamo nella letteratura sulle comunità in diaspora e che ci vengono proposti dagli attori nei racconti etnografici (Cfr. Cap. 2) attraverso le pratiche della religione, della cucina, del consumo culturale (Saint-Blancat 1995, Saint-Blancat 2002, Wise 2004, Wise 2010).

2. Immaginazione e *capability approach*

Per andare ad esplorare le risorse che partecipano all'evoluzione del processo che accompagna la traiettoria degli attori, ho voluto acquisire uno sguardo munito di una impalcatura teorica che potesse indagare la costruzione della realtà, da essi operata, seguendo le tracce che mi venivano date dai loro racconti. E' stato quindi necessario considerare la relazione tra le aspirazioni, l'immaginario, la storia collettiva. Ho quindi considerato la prospettiva di analisi sulle relazioni che intercorrono tra libertà e sviluppo (in termini economici) che derivano dal *capability approach* (Sen 2009, Nussbaum 2001), lo studio delle aspirazioni viste come una capacità navigazionale, che è parte del *background* degli attori (Appadurai 2004) e l'approccio all'immaginazione come strumento che permette un *displacement*

psicologico ed emotivo, con fughe proiettive (Unger 2007).³⁶ Ancora, con le parole di Appadurai, sottolineo il ruolo dell'immaginazione nella rappresentazione di sé e nella proiezione nel tempo di tale rappresentazione, fluire diacronico che mette in relazione gli attori con il proprio passato e con le proprie proiezioni nel futuro. L'autore pone in primo piano la deterritorializzazione, ed il processo comunicativo di distacco dall'esperienza della staticità che essa comporta, caricando immaginazione e fantasia di un ruolo che fino all'epoca della riproducibilità tecnica' (Benjamin 1966) non avevano avuto:

“Fino a poco fa, qualunque fosse l'intensità del mutamento, si poteva sostenere che la vita sociale fosse sostanzialmente statica, che le tradizioni fornissero un insieme relativamente ristretto di vite possibili, e che la fantasia e l'immaginazione fossero pratiche residuali, confinate a persone o domini speciali, limitate a momenti o luoghi speciali. In generale, l'immaginazione e la fantasia erano antidoti alla finitezza dell'esperienza sociale. Negli ultimi venti anni, con la deterritorializzazione delle persone, delle

³⁶ Cfr., Sulla relazione tra volontà ed immaginazione e sul ruolo dell'immaginazione nel guidare l'agire degli attori: "The imagination does its work of double displacement: the displacement of distance and the displacement of transformation. It enables us to grasp the situation by having us letting go of it: by representing it first as absent and then as changed. Through this double work, it informs and inspires the will. The will supplies the practical interest-the interest in resistance and reconstruction-on which the imagination can go to work. The product of the joint work of the will and the imagination is to give us a world we can make our own: a world that is not irretrievably foreign to our concerns. Nevertheless this happy union of the will and the imagination begins to dissolve as soon as the imagination ceases to shadow our actions and reaches beyond the phenomena that these actions can touch. [...] However, the imagination is doomed to outreach the will, even the will magnified by the contraptions we devise. As it leaves the scene of action and will behind it, it loses its power to rob reality around us of its strangeness. The marriage of the will and the imagination is an intrinsic and central feature of our first nature, our natural constitution, even before it is remade by the second nature we receive from society and culture. It takes on its full measure of effect in the light of the two-sidedness of the mind: at once modular and formulaic and totalizing, transcending, surprising. A hint of the path to take in dealing with the indifferent and the inhuman vastness of nature". (Unger 2007 pp. 153-155)

immagini e delle idee che ha preso nuova forza, il ruolo di immaginazione e fantasia è mutato senza che ce ne accorgessimo. Più persone nel mondo vedono le loro vite attraverso il prisma delle vite possibili messe a disposizione dai mass media in tutte le loro forme. La fantasia è adesso una pratica sociale che, in modi molteplici entra nell'invenzione delle vite sociali per molte persone, in molte società". (Appadurai 2001 p. 78)

Sul fronte della teoria economica, troviamo una chiave per porre in relazione le aspirazioni, che fantasia e immaginario cooperano a nutrire, con le possibilità reali di 'praticare' tali obiettivi. Amartya Sen esplora il ruolo centrale della libertà nel benessere collettivo in un paradigma celebre nella teoria economica: il *capability approach* (Sen et al. 2009). Tale paradigma si definisce nella sua doppia costituzione: è composto da *functionings* e *freedoms*. *Functionings* rappresentano ciò che l'essere umano valuta rilevante essere o fare, *freedoms* sono le possibilità effettive che gli attori 'agenti' hanno di raggiungere tali obiettivi in una condizione che sia non coercitiva. La teoria economica sviluppata da Sen permette, in questa sede, di indagare il ruolo centrale attribuito alla *opportunity freedom*, un aspetto della libertà che è strettamente connesso a ciò cui gli attori sono effettivamente abilitati a raggiungere, la *opportunity freedom* ci regala la possibilità di cogliere, nel processo, ciò che gli attori valutano importante per il proprio benessere. Si tratta dunque di una libertà che non viene necessariamente esperita dagli attori, una libertà che può essere definita in potenza:

"This aspect of freedom is concerned primarily with our ability to achieve rather than with the process through which that achievement comes about". (Sen et al. 2009 p. 50)

La *opportunity freedom* fornisce, dunque, un *insight* per mettere in relazione le aspirazioni degli attori con le condizioni storiche in cui le loro biografie si posizionano. Questo approccio, nato con lo scopo di fornire un paradigma alternativo nell'analisi del benessere economico delle nazioni, propone di considerare la libertà di essere e di fare come una prerogativa al benessere dell'individuo.

Alcune pratiche che appaiono nei racconti dei soggetti, come diventare imprenditori, hanno rappresentato una fessura per poter entrare ad investigare il mare dei cambiamenti socio-storici dell'India e le relazioni tra sub-continente, passato coloniale e processi di globalizzazione.

Tali transizioni socio-storiche emergono come sfondo, prima ancora che nelle pratiche, nelle narrazioni degli attori, come, ad esempio, si legge nelle parole di Erum quando racconta delle difficoltà incontrate a seguito della scelta di un *partner* pakistano, essendo lei indiana: difficoltà che diventano, oltre che limite, risorsa, poiché questi fattori di spinta hanno portato i due a vivere un progetto migratorio i cui esiti sono oggi positivi:

Erum: "I have been more driven after Aalia was born, but Nasser has been always like that...and it's funny because Nasser is not from a highly educated family.

Nasser is very different from his folk, his brothers and cousins are more traditional and more backward, sometimes I tell him "why were you not born in India? Why are you a Pakistani? It would be all nice and easy if you where Indian!"

My family had that notion, that he is a Pakistani: "She will not be happy, they will break up!" They had that notion.

We were too young, we didn't know what we were doing, we took the opportunity, we were working hard to study and buy a house,

but, when we came, it was the right age and it was just the two of us. We got married and we worked for two years and then we came here to study, he was working six days a week to pay my fees, we studied for three year, we did it and there was the opportunity to stay...yeah, it has been a good run”.

Il complesso disegno teorico che Sen propone ci fornisce dunque un utile strumento per riconoscere quelle che sono le risorse, in termini di opportunità che gli attori derivano dal proprio *background* storico (Alkire 2009 p. 34).

3. Pratiche come risorsa nella negoziazione interculturale

Ho evidenziato alcune pratiche che accompagnano le traiettorie degli attori e che appartengono ai campi della storicità, campo economico e campo della cultura, per evidenziare la relazione tra l'immaginazione e gli elementi strutturali, nel dialogo che accompagna il processo di costruzione della propria traiettoria, tra memoria e destino.

Questi strumenti, che gli attori possiedono, richiamano il concetto di aspirazione proposto da Appadurai, quale capacità navigazionale, una meta-capacità che lega gli attori al proprio *background* ed all'accesso a mezzi e fini (Appadurai 2004).

L'ipotesi che io propongo, a conclusione di questo capitolo è che, nell'incontro tra immaginazione ed esperienza, che può dare frutti disarmonici, il progetto degli attori si mostri nella sua volontà di dialogo con la cultura dei padri. In questo frangente, vedremo che la credenza in un destino karmico giunge in aiuto, per superare l'eventuale disfatta del progetto immaginato.

Le traiettorie dei soggetti hanno preso forma nella narrazione tra le aspirazioni degli attori e le risorse socio-strutturali disponibili. Ho quindi ancorato la narrazione alle dinamiche storiche che sono emerse, come sfondo ai racconti biografici. Esploriamo, quindi, le

pratiche legate a dinamiche storiche, che sono emerse durante l'etnografia, allo scopo di indagare la relazione tra esse e le risorse ad uso degli attori.

Indagheremo: il 'fare business' come propensione al rischio;³⁷ le derive di una eredità anglosassone e coloniale tra radicamento e de-territorializzazione; il cinema, Bollywood in particolare, come pratica di costruzione identitaria; il dialogo interculturale e interreligioso nel quotidiano.

4. **'Fare business' come propensione al rischio**

Il 'fare business' emerge quale pratica economica negli *accounts* degli attori, delineandosi come una risorsa che essi hanno messo in gioco per costruire la propria traiettoria di vita, seguendo le spinte del proprio progetto immaginato (Appadurai 2004).

Pawan Luthra è indiano ed imprenditore egli stesso. E' stato per me un attore chiave nell'ingresso alla comunità indiana di Sydney. Vive in Australia dal 1984, consulente finanziario, *businessman*, proprietario di *Indian Link*, una *holding* che comprende un *free-magazine* e una stazione radio che fungono da riferimento e bussola culturale sugli avvenimenti intorno a cui gravita la comunità indiana di Sydney.

Gli inserzionisti, che rappresentano il nocciolo dei finanziamenti al giornale e alla radio, sono anch'essi imprenditori del sub-continente che investono e risiedono nel nuovo mondo australiano. Nel suo ufficio nella redazione di *Indian Link*, che si affaccia sulla baia di Sydney, Luthra mi racconta della sua visione di *insider* nella migrazione indiana in Australia, dicendo che,

³⁷ Dal fortunato lavoro di Ulrich Beck, *La società del rischio* (2000), si deriva una definizione di questo come misurabile, non in termini oggettivi, ma secondo le valutazioni che i singoli gruppi attribuiscono ai fenomeni considerati. I rischi accettabili sono dunque i rischi accettati e tale valutazione dipende da una condizione di carattere culturale che ne plasma la lettura e ne decreta l'affrontabilità'. Sarà quindi utile, in questa sede, considerare le risorse culturali che gli attori giocano, a favore dell'assunzione del rischio, che la scelta della migrazione e del 'fare business' comportano.

secondo lui, non è certo il contesto che determina l'imprenditorialità, anche se, certamente, si tende a scegliere una direzione che consente 'soddisfazione' o 'sicurezza'. Molti degli imprenditori indiani migrati qui fanno *business* per una 'propensione' e tale propensione si ritrova nel rischio che comporta l'atto stesso di migrare, aprendo possibilità e ponendo limiti nuovi. Imprenditore è, secondo lui, chi sa mettere le risorse insieme, senza essere certo dei risultati:

Luthra: "In my views a lot of Indian people who came here where not having any purpose to be entrepreneurial.

They would have gone into business by default rather than design.

At the end you allow yourself to go in the direction that gives you more satisfaction or security.

Here, in the sixties, there was still the White Australia Policy, and Indian migrants were doctors and medical professionals, and there is no risk in that, people are going to go to a doctor anyway.

In the eighties Indians were people with a background in economics and then engineers and i.t. people came along, but after '99 the situation has changed: we had chefs, academics, teachers and in the last six or seven years we had basically students who decided to stay and to ask for the Permanent Residency themselves.

According to my view, an entrepreneur is somebody who can put the resources together and an entrepreneur has no certainty about the rewards.

I ask myself: does moving to a new country create bigger opportunities for you?

And if it is the case, how does it work?... I like to create my own boundaries.

I think there is a big risk taking ability here, I think that when you take the risk to leave your country, as you, Giulia, have done, it makes you a possible entrepreneur, because you are a risk taker.

What is then, that doesn't allow you to become an entrepreneur? It is not the environment which creates an entrepreneur”.

Nel racconto di Luthra fare *business* e migrare si riconducono ad una caratteristica intrinseca della persona: essere un *risk taker*. Questo riporta alla visione del ruolo dell'imprenditoria che, nella letteratura, è costruita sulla scia della figura del mercante che attraversa oceani e mari, o del conquistatore di nuovi mondi, dove essa è sempre accompagnata da una forte caratterizzazione di genere (Bruni, Gherardi, Poggio, 2004).

Ciò che Luthra sottolinea, nel suo discorso sulla migrazione e l'imprenditoria, è la propensione al rischio, la capacità di rompere una linea di confine che, come abbiamo visto, porta il soggetto ad un passaggio di stato e a giocare con la plurima appartenenza culturale, imparando ad utilizzare l'ambivalenza come risorsa. Nelle parole di Rami, il *pandit* induista di origine ebrea-sudafricana che ha accompagnato il mio ingresso nei mondi tra Asia e Oceania, migrare rappresenta una pratica che, pur comportando dei rischi, diviene una risorsa nel background degli attori, poiché, dopo aver assunto il rischio una volta, sei pronto a ripeterlo per sempre:

Rami: *“Once you have broken that barrier, once you have fit all your belongings in a suitcase to change habits and environment, than you can do it forever” .*

Ma il costo dello stigma, come Vinod ha sottolineato, parlando di matrimoni e della funzione del matrimonio organizzato, è sempre presente laddove si rompe il meccanismo di supporto collettivo:

Vinod: “*That support system is what allows Indians to be entrepreneur. If you marry someone against the support of that community that's a huge cost, even if they migrate here the cost is still there*”.

Nella cultura *induista*, inoltre, migrare oltre-oceano, attraversare le acque scure dell'Oceano Indiano, comporta la perdita di casta, come viene ricordato in un romanzo datomi in lettura da un imprenditore indo-australiano di Sydney:

“Some weeks later Victor and Valery Bottomly took the frontier mail for Bombay. They were given a grand farewell at the Delhi railway station. All Mattoo's relations and friends were there with garlands. Even the family priest who had some reservations about Brahmins going overseas say prayers to absolve the boy of the sin of crossing the dark waters.” (Singh 2004 p. 23)

La migrazione indiana veniva analizzata dalla letteratura accademica del secolo scorso nelle sue forme di resistenza al cambiamento, sottolineando l'uniformità delle professioni, ad esempio, riguardo le comunità negli stati dell'Africa orientale (Morris 1956), opposta è la condizione dei soggetti di questa ricerca, che si caratterizzano per eterogeneità e soggettività del proprio progetto migratorio. Questi attori transnazionali, le cui rotte gravitano tra il sub-continente e il Pacifico, entrano nei flussi migratori di quella che viene chiamata *Asia Pacific Region* (Ingليس 2007), con progetti la cui esperienza e attribuzione di senso è individuale.

Gli attori raccontano della propria decisione di migrare in Australia ed entrare in attività imprenditoriali parlando di migliori opportunità (Hiroko), di superamento della paura che lasciare un lavoro fisso

comporta (Vishal), di aspirazioni (Nasser) e di classe media indiana e propensione al rischio (Vivek):

Hiroko: *“Australia has got better opportunities, more people than New Zealand and better opportunities...”*

Erum: *“When you migrate you have to get out of your comfort zone and having a bigger family has been pushing me to do better”*...Nasser: *“Here, you sit, click on line and you are in business. If you make business easy it's better, it becomes beneficial”*.

Vishal: *“As a typical migrant family, we came here to try to get a job, to try to get a house...and then I realized, I do not want to spend my life travelling on a train in the daily routine! The only thing is that you don't have to fear...I had to be brave enough to quit my previous job... “*

Vivek: *“You know, the middle class want to prove that their capacity to take risk is high, I don't want to show the society that my capacity to take risk is high, but ...When you have a decent amount of money you can enjoy the other things in life”*.

Il transnazionalismo e il business rappresentano, in questo contesto, da un lato il crollo del paradigma dell'assimilazione e dall'altro la frammentazione di quella migrazione di carattere comunitario che ha caratterizzato la diaspora indiana nel mondo per la sua specializzazione nel settore del commercio. Se le comunità indiane dell'Africa orientale della prima metà del '900 vengono descritte come composte inizialmente da artigiani e piccoli mercanti, noti per la loro abilità nel commercio di tessuti, gli indiani in Australia erano inizialmente medici, poi tecnici informatici, sono oggi un gruppo eterogeneo di accademici, economisti, cuochi e soprattutto studenti, che determinano, con i flussi economici loro legati, le relazioni bilaterali tra le nazioni (Inglis 2007 p. 194).

Tornando all'oggi, le quattro famiglie, attori della ricerca empirica, si avvicinano per consumi materiali e culturali agli indiani della classe media urbana. Essa è, secondo alcuni studiosi appartenenti ai *cultural studies*, più vicina ai propri connazionali in diaspora in Inghilterra, Canada, Australia, U.S.A., che agli stessi indiani delle classi più povere che vivono nel sub-continente (Desai 2003).

Questa premessa sulle trasformazioni dell'India contemporanea mi permette di continuare il percorso che intendo seguire per arrivare a toccare gli elementi che sono emersi nelle narrazioni degli attori quali strumenti di costruzione della propria traiettoria.

Entrando nelle narrazioni degli attori, sono state spesso le aspirazioni e i desideri ad emergere per dare un nome a ciò che li aveva spinti a migrare e, successivamente, ad intraprendere una attività imprenditoriale. Come racconta Nasser a proposito della decisione di lasciare Dubai e di mettersi *'into business'*:

Nasser: *"We (Nasser e Erum) went to the court and we got married and we said "it is all done now!". And once we got married then I wanted to do well, I didn't want to give her family the chance to talk bad about us. Slowly, slowly I started thinking we should do better and in Dubai if you have foreign education you have more chances to do better, you can have a better job and you can make more money. At that time Australia was the best and cheaper option. People in Iraq, people in Afghanistan, they have a hard time"*.

Considerando le critiche espresse da Walzer (2001) ad una teoria di autodeterminazione del soggetto³⁸, è utile guardare alla teoria economica, laddove essa ci fornisce delle prospettive analitiche e proiettive in cui la possibilità del soggetto di determinare il proprio progetto di vita assume ruolo di variabile nel determinare il benessere di una nazione. Il pensiero di Amartya Sen ci riporta a considerare la libertà quale componente necessariamente intrinseca, anche se temibile, della condizione degli attori. Attraverso questa premessa è possibile guardare alle scelte imprenditoriali degli attori come scelte di negoziato, nei termini della gestione del conflitto in una dimensione diacronica, per plasmare il proprio progetto di vita. Il distacco dalla famiglia e dalla comunità, la scelta di un matrimonio non conforme alla norma morale, la migrazione in un paese straniero e anglofono, hanno rappresentato una disponibilità di apertura al rischio ed ai costi sociali connessi alla tensione verso le proprie aspirazioni.

Le aspirazioni degli attori vengono espresse in alcuni casi parlando di essere votati a perseguire determinati obiettivi, come nel caso di Erum che, descrivendo il marito, parla di essere *'driven to'* o nel caso di Vivek, che descrive il suo desiderio *'to do well'*, parlando di una aspirazione di sicurezza economica. Tale sicurezza è volta al beneficio della famiglia ristretta (quella in Australia) e allargata (in India) nel caso di Nasser e Raimond. Vishal e Vivek parlano di *'fulfill my needs'* e *'achieve security in order to explore'*.

³⁸ "L'unico distacco dal proprio mondo che la maggioranza dei genitori è propensa a incoraggiare, almeno nelle società moderne, è quello implicato dalla mobilità sociale: l'ascesa nella gerarchia consolidata. Anche in questo caso, la maggior parte dei figli è solo parzialmente mobile (verso l'alto o verso il basso); la condizione sociale ed economica, così come la fede politica e religiosa, si trasmette tendenzialmente di generazione in generazione. [...] Benchè le strutture della subordinazione tendano a riprodurre se stesse, possono comunque essere combattute e trasformate. Ma esistono anche ostacoli interni alla mobilità sociale, i quali derivano dalla riluttanza dei figli a rinunciare alle solidarietà di classe e di vicinato. (Walzer 2001 pp.17-18)

5. Britishness e deterritorializzazione della classe media indiana

Proseguendo l'esplorazione delle pratiche che queste coppie di migranti mettono in gioco nella costruzione del proprio progetto, entriamo ora in due campi che sono emersi come critici nei racconti degli attori sul percorso in atto nelle loro vite, nella costruzione di un ponte tra passato e futuro e tra i molti etnorami, come li chiamerebbe Appadurai, che compongono i paesaggi delle loro storie e le aspirazioni che li colorano.

Da un lato vi è l'educazione di matrice anglosassone e la padronanza della lingua inglese che fanno da supporto ad una migrazione della classe media che va a creare quelli che sono definiti come NRI (*Non Residential Indians*), circa venti milioni nel mondo. Questo gruppo, che è stato dipinto come fondamentale nel passaggio da un'India feudale ad un'India industriale, è figlio, secondo alcuni, della necessità dell'Impero Britannico di creare una classe borghese burocratica (Sen 2005).

Ci dice, a questo proposito Rami: *“The Indian education system was formulated by the British...the only way to brake Indians was to make Indians think that everything good comes from England”*.

Osservata da una diversa angolazione, la classe media è stata la più propensa in India al transnazionalismo e ad accogliere le spinte alla globalizzazione tra cui figura , senza dubbio, l'investimento di capitali stranieri nei grandi centri urbani in madrepatria (Sen 2005).

Pawan Luthra, dal suo ufficio nel centro di Sydney, racconta che la classe media dell'India contemporanea è aperta ad investire ingenti somme di denaro nell'educazione dei propri figli, mandandoli a studiare all'estero:

“Education is highly valued among the Indian community.

And then there are obviously universities in India which have high standing, but to get admission to those universities there is high demand, so they will look at options internationally and because of the economic changes that happened to India and because of the money that came to the middle class after India has opened up they, can afford to send their son or daughter, in England, Australia or the U.S., so there is a lot of opportunities now, also because Indian currency exchange policies are now more relaxed and it is not an issue to bring the money out of the country”.

Questa classe media, di cui Mawdsley (2004) tratta, descrivendo il dibattito tra accademici e studiosi nella difficoltà di definirne i confini, si caratterizza per un tratto omogeneo: la lingua inglese. E poiché tale classe media indiana può oggi permettersi di mandare i propri figli a studiare all'estero grazie all'afflusso di capitali stranieri, i cambiamenti strutturali nell'India stanno contribuendo al cambiamento stesso dei paradigmi sulle migrazioni, dando un nuovo status ed un nuovo interesse, come élite di migranti, a questi figli della classe media del sub-continente (Sanjek 2003).

Una delle caratteristiche che facilita la migrazione indiana in contesti anglosassoni è proprio, come abbiamo detto, la competenza linguistica. L'educazione degli indiani e dell'India, voluta dal sistema coloniale inglese, cercò infatti di creare una classe amministrativa che potesse essere: "Indian in blood and colour but English in taste, in opinions, in morals and in intellect". Così viene descritto il progetto di riforma scolastica in una minuta di Thomas Babington Macaulay in Bengala, nella metà dell'800 (Banerjee 1998).

L'Inglese è dunque uno dei principali marcatori di questa nuova classe che, sebbene sia difficilmente definibile in termini di ceto o casta, è caratterizzata dall'essere 'barbaramente' priva di ogni relazione con il proprio territorio e con la propria cultura e sempre più affine ai propri connazionali in Sud Africa, Canada o Australia,

piuttosto che alle classi subalterne del sub-continente (Nussbaum 2008).

Gli attori di questa ricerca sono vicini, per occupazione, consumi, pratiche, a quella classe media indiana che sta oggi ricevendo una intensa attenzione da parte del mondo accademico, su ogni versante degli oceani. Le biografie degli attori sono anch'esse coeve alla formazione della classe media che ha seguito i grandi cambiamenti di carattere economico avvenuti nel sub-continente tra gli anni Ottanta e Novanta, che hanno portato ad una svalutazione della Rupia ed alla conseguente apertura dei confini economici dello stato indiano agli investimenti di capitale straniero, soprattutto aglo-americano, canadese, australiano. Questa apertura ha visto spesso la creazione di forti legami di carattere economico tra gli indiani della diaspora che si trovavano fuori dal suolo del sub-continente e gli indiani della madrepatria. Il basso costo della manodopera fa sì che, la lavorazione e l'assemblaggio di beni che vengono commerciati dagli indiani della diaspora, avvenga nel subcontinente ad un prezzo iper-competitivo, che facilita l'investimento in attività di carattere imprenditoriale da parte degli indiani che si trovano oltre oceano.

La letteratura narra di una classe media indiana priva di relazione con il proprio ambiente, dove lo spazio viene concepito come spazio privato, mentre lo spazio pubblico è considerato terra di nessuno. La concezione gerarchica della società fornisce, tuttavia, un sistema di smaltimento dei rifiuti e dell'inquinamento laddove sono le classi più povere a riciclare gli scarti delle nuove classi medie (Mawdsley 2004). Non a caso, gli studi che si occupano di ecologia in India si chiedono se i valori proposti dall'induismo possano, in qualche modo, aiutare l'India ad affrontare la crisi ecologica a cui sta andando incontro. L'ambientalista e scienziato sociale Anil Agarwal si domanda testualmente: "Can hindu beliefs and values help India meet its ecological crisis?", anticipando un

dibattito che è oggi sempre più pressante e chiedendosi se il dialogo tra potere religioso e potere politico potrà portare in India frutti armonici in campo ecologico (Agarwal 2000 p. 164).

India e Australia sono entrambe "*coal oriented economies*" secondo ciò che racconta Sanjay Gohel, un ingegnere indiano trasferitosi in Australia. Sono molti i casi in cui, dopo aver trascorso un periodo di tempo in paesi quali Inghilterra, U.S.A., Australia o Canada, gli indiani tornano nel sub-continente con un bagaglio arricchito dall'esperienza internazionale. E questa esperienza ben è valutata in termini di denaro, consentendo a chi ritorna nel sub-continente un miglior impiego ed una remunerazione maggiore.

La scelta di migrare in Australia è spesso dovuta al fatto che qui è facile "*to fall in love with the system*", come mi spiega Vivek. La burocrazia è snella e le regole sono chiare, la corruzione è bassa, mentre Luthra ricorda l'India è come l'Italia: "*India is like Italy I think, If I remember well, I have been to Rome once, and I was observing the lobby of the hotel...And it was more whom you know rather than what you know...*".

La stessa abitazione delle due famiglie provenienti dalla classe media indiana presenta caratteristiche che fanno ricordare le descrizioni della contemporanea classe media dell'India che si ritrova nel racconto *The white tiger* (Adiga 2010). Il romanzo narra della sua violenta arroganza, del suo immaginario e della fredda volontà di riscatto di un subalterno. E' tuttavia interessante notare che si trovano alcune somiglianze tra le descrizioni dei nuovi quartieri di Delhi e le aree di Sydney in cui risiedono alcuni degli attori di questa ricerca (Vivek e Garima, Swati e Vishal), dove nuovi palazzi di vetro e cemento svettano al fianco di piccole villette con giardino.

A proposito dello spazio e della connotazione di esso quale luogo, quindi vissuto, esperito, denso di attribuzioni di senso, si può subito notare che, nelle case di Garima e Vivek e di Swati e Vishal vi sono rapporti con il vicinato, ma non vi è la pratica di una cura verso lo spazio circondante ed esterno alla casa, il luogo entro cui tutto si svolge è delimitato dalle mura domestiche, tranne che per alcuni momenti di socievolezza che possono prevedere lo scambio di cibo.

Queste due famiglie non hanno una relazione di carattere economico con le famiglie d'origine, essi non partecipano al sostentamento economico delle famiglie in India. Al contrario, all'interno delle due coppie che hanno avuto un matrimonio interculturale, la relazione con il contesto situato si presenta con zone di porosità che permettono rapporti di reciprocità fluida tra gli attori e il contesto circostante.

Esiste una netta spaccatura nella rappresentazione che le quattro famiglie danno della relazione con l'ambiente che le circonda, vogliamo qui portare all'attenzione di chi legge su tali rappresentazioni, poiché tali tratti, emersi dall'etnografia, ci riportano al profilo di quella classe media indiana della cui formazione anglosassone abbiamo discusso pocanzi.

Nella relazione con il territorio, le prime due famiglie (Garima e Vivek e Swati e Vishal) rappresentano la volontà di 'fare *business*' per poter soddisfare desideri di deterritorializzazione, entrando nella suddetta rappresentazione predatoria della classe media indiana e dei NRI.

Secondo Vishal: "*We are going to live in a very fluid world of virtuality*" e lui intende seguire questa apertura del mercato, sfruttando la '*growing economy*' in India e l'apertura del mercato agli investimenti stranieri.

Secondo Vivek il suo lavoro lo porterà a raggiungere un introito sufficiente per potersi permettere di viaggiare ed esplorare aspetti della vita che ad oggi non si è concesso di conoscere. Compra manufatti a basso costo in India e li rivende sul mercato australiano. A questo proposito dice: *“I know there is no end to what a man can desire, so, I just want to explore and travel a bit more”*.

Negli altri due casi, dove abbiamo un vissuto interculturale all'interno della coppia, l'attenzione per il territorio dove si vive e per la terra d'origine viene menzionata:

Raimond decide di investire in una ONG nel suo villaggio d'origine in Tamil Nadu e parla dei disastri compiuti dallo *tsunami*. Quando parla di suo figlio, dice che non riesce a prospettarsi dove sarà nel suo futuro. A cena con Maya, una docente universitaria indiana, amica di Raimond e Hiroko, discutiamo del possibile futuro del ragazzo, dicendo che lui probabilmente non sarà qui, che sarà da un'altra parte, con una ragazza che probabilmente viene da un'altra parte del mondo.

Nasser parla dei danni che l'economia Australiana, come quella indiana, *'coal oriented economy'*, sta compiendo in termini ecologici e narra degli aborigeni australiani, di come 'vivere con meno' rappresenti oggi una risorsa. Accudisce, come Raimond, il giardino e le proprie piante e dice che vorrebbe che i suoi figli facessero studi legati alla cura dell'ambiente, una volta cresciuti.

Sorge, a questo punto, un quesito sulla relazione che intercorre tra le pratiche e l'esperienza degli attori. Nello specifico, parrebbe che una maggiore esposizione all'intercultura da parte di Erum e Nasser e Hiroko e Raimond, abbia portato ad una rappresentazione della relazione con lo spazio e il territorio che si distacca dal ritratto che viene fatto della classe media indiana nella sociologia contemporanea, ma anche nelle rappresentazioni

delle narrazioni che di questa classe si sono di recente occupate (Adiga 2010, Agarwal 2000, Mawdsley 2004, Nussbaum 2008). Possiamo dunque proseguire la nostra panoramica di indagine, considerando le pratiche come un'oggetto che consente di osservare i cambiamenti e le ipostatizzazioni della cultura, che gli attori attuano nelle proprie traiettorie e nel vivere quotidiano.

6. Bolliwood nel dialogo interculturale

Dal materiale derivato dal lavoro etnografico è emerso che, in alcuni dei suoi tratti, lo sguardo dei *cultural studies* poteva fornire gli strumenti analitici consoni ad investigare le pratiche culturali in un panorama globalizzato e di costante comunicazione tra culture. Mutuando da un saggio di Appadurai sugli etnorami globali (Appadurai 2001), in alcuni frangenti del lavoro sul campo è stato quindi utile considerare l'approccio dei *cultural studies* nell'affrontare il tema del transnazionalismo. Appadurai suggerisce, laddove il ricercatore vuole investigare i mondi contemporanei con una etnografia translocale, di osservare i prodotti della cultura, che consentono alla dimensione situata, incarnata nei materiali e nei discorsi, di viaggiare e muoversi attraverso lingue, continenti e pratiche di consumo culturale (Appadurai 2001 pp. 75-76).³⁹ Tali pratiche consentono, inoltre, di guardare ai modi della fruizione e distribuzione e di investigare le logiche di potere ad essi sottese (Colombo 2008).

Considerare il lavoro dei *cultural studies* sui discorsi, i modi di narrare e i modi di conoscere la cultura e le sue forme, ci pone qui in relazione con le narrazioni degli attori. Essi hanno infatti

³⁹ "Per tradurre la tensione tra parola e mondo in una strategia etnografica produttiva è necessaria una nuova rappresentazione del mondo deterritorializzato in cui vivono molte persone, e delle possibili vite che molte persone sono ora in grado di concepire. I termini della negoziazione tra vite immaginate e mondi deterritorializzati sono complessi, e certamente non possono essere compresi dalle strategie localizzanti della sola etnografia tradizionale. Quello che un nuovo stile etnografico può fare è cogliere l'impatto della deterritorializzazione sulle risorse immaginative delle esperienze vissute localmente". (Appadurai 2001 p. 76)

rappresentato, a volte, la propria esperienza di migrazione e di relazione con l'alterità con di materiali e di storie che diventano parte del dialogo, ed è utile chiedersi, come ricorda Bateson in dialogo con la figlia:

"E' necessario che una storia sia realmente accaduta per essere vera?". (Bateson, Bateson 1989 p. 59)

Il neologismo utilizzato da Appadurai nel parlarsi di etnorami globali, esprime la ricchezza e vastità di orizzonti che l'immaginario possiede: i paesaggi, reali o immaginati, incorporano artefatti e frammenti delle storie degli attori e per questo loro potenziale connettivo, oggi estremamente vasto per il numero di vite possibili, sono divenuti parte dell'interazione situata tra il narrante e attore e il ricercatore. E, come ricorda Stuart Hall, i *cultural studies* mirano a leggere i prodotti della cultura, laddove essi sono specchi dei movimenti, o "giochi posizionali", che l'identità compie nel suo essere instabile e in costante mutazione (Hall 2006 p. 316).

Dalle narrazioni degli attori sono emersi paesaggi composti da oggetti, ricordi di viaggio, incontri, in cui l'immaginazione si relaziona alla memoria. Se torniamo ad Hall, egli ci dice che la danza posizionale dell'identità si compie nelle rappresentazioni della cultura e non al suo esterno, dentro equilibri di potere e particolari pratiche discorsive. Tali pratiche, che appaiono inscritte nelle esperienze degli attori durante lo svolgersi dell'etnografia, hanno spesso avuto la funzione di impalcatura e pilastro sensibile, oggettivo e tangibile, nel sorreggere il dialogo tra gli attori e chi scrive: citazioni dei film di Bollywood, del cinema *tamil* e del cinema giapponese sono state frequenti rappresentazioni identitarie, che hanno permesso di mettere in relazioni presente, passato e futuro nel racconto.

Nei racconti di Hiroko è stato un film a fare da metanarrazione per raccontare del suo sguardo riflessivo verso la tradizione ed in particolare verso il culto degli antenati nell'isola. Attraverso la narrazione di una pellicola Hiroko mi racconta, inoltre, della sua visione su una delle rappresentazioni possibili del concetto di Karma. Questo accade quando mi consiglia di guardare il film *Departures*, pellicola di Yojiro Takita, in cui il tema del destino si intreccia alla narrazione sulla tradizione dei rituali funerari giapponesi (Cfr. Cap. 2).

Raimond stesso guarda film *tamil* e in lingua *tamil* con suo figlio, per rinsaldare il legame linguistico ed immaginativo, che il ricercatore traduce con la tradizione. Non a caso, il nome del figlio è Tamil.

Con Vivek e Garima è stata una serata di *Bolliwood dance* il primo rituale a cui sono stata invitata a partecipare, mentre nel loro soggiorno troneggia un maxischermo costantemente sintonizzato su un canale satellitare che rimanda di continuo films di Bolliwood.

Swati e Vishal mi hanno introdotta, sin dalle prime battute della loro narrazione, al tema del cinema e di Bolliwood, in particolare dicendomi che la loro storia d'amore 'é' un film di Bolliwood e suggerendo che io/ricercatore, ne scrivessi una sceneggiatura.

Erum mi racconta, in una notte nella sua casa, di quando ha incontrato Shahrukh Khan, un noto attore di Bolliwood in un grande magazzino di Dubai. Mi parla del suo riconoscimento in lui dicendomi che il colore della pelle dell'attore è esattamente come la sua. Anche da lei e Nasser i film di Bolliwood scorrono frequentemente sullo schermo, che occupa una porzione determinante del soggiorno ed i richiami a Bolliwood sono frequenti. Al ritorno di un viaggio compiuto tra la Cina e l'Europa, Erum e Nasser mi mostrano le foto scattate che li ritraggono con

sfondi di paesaggi montani, a riprendere l'iconografia dell'eroe e dell'eroina transnazionali del contemporaneo cinema indiano.

Le immagini dell'iconografia dell'industria cinematografica appaiono nelle narrazioni e nelle rappresentazioni identitarie degli attori in tutta la loro forza, che non possiamo non considerare nella relazione che gli attori instaurano tra memoria della tradizione e costruzione di ponti verso un futuro immaginato.

Se da un lato la teoria del cinema e le arti visive dice che lo scorrere delle immagini in un lungo piano sequenza può portare a scorgere mondi nuovi, giungendo in prossimità di confini e terre mai immaginati prima (Costa 2002), troviamo nel pensiero dell'ultimo Bateson e nelle sue riflessioni sull'arte e l'estetica una chiave di lettura che sostiene la valenza di una esplorazione dei consumi di arte e cinema. Le curiosità che Bateson ripone nell'indagare il ruolo del bello hanno, infatti, a che fare con la possibilità che esso riveste nel connettere immaginazione e coscienza, indirizzando l'agire morale dell'individuo (Bateson, Bateson 1989).

Guardare al cinema ed alla sua fruizione ci serve dunque per decifrare e riconoscere i tratti della cultura madre che accompagnano gli attori nel processo di transnazionalizzazione e di negoziazione tra immaginazione, memoria, esperienza, considerando i tratti della cultura egemone che emergono e quelli sommersi che appaiono nelle pratiche del quotidiano. Non a caso, Vishal e Swati, mi parlano della filmografia del Sud dell'India, sottolineando la sua vicinanza alla cultura giapponese, grazie agli elementi fantastici presenti nel testo filmico.

Accademici del sub-continente e non, hanno affrontato la metanarrazione sul transnazionalismo e la diaspora creata da Bollywood e dal cinema indiano a seguito delle politiche di liberalizzazione economica dell'India negli anni '80 e '90,

accompagnata da una massiccia svalutazione della rupia e dall'apertura del mercato interno ad investimenti provenienti da capitali esteri. In particolare Desai (2003) ci introduce ad uno studio della produzione cinematografica di Bollywood vista in relazione alla costruzione dell'immagine della diaspora e alla legittimazione dei legami di transnazionalismo tra i *non residential Indians* (NRI) e il sub-continente. Oltre a questo aspetto del potere simbolico dell'industria del cinema in India, Nussbaum denuncia l'uso del cinema quale propaganda nazionalista nel conflitto *hindu*-musulmano. A questo proposito, si riconosce nella costruzione dell'immagine del pakistano, ad esempio in pellicole come *Hindustan Ki Kazam* (India 1999), l'uomo dai tratti rudi e violenti che è stato emblematico nella gestione del conflitto tra Erum ed i suoi parenti (Nussbaum 2008).

Desai (2003) propone una lettura socio-economica e di genere del cinema di Bollywood destinato agli indiani in diaspora, che riconduce il *plot* ad una volontà di creazione di desiderio attraverso la rappresentazione di una 'transnational elite class' (Ibid 2003). Nel *plot* suddetto, l'uomo NRI incontra l'eroina nella madrepatria, vergine, portatrice dei valori della tradizione, da cui sarà ri-orientato nella sua traiettoria di vita, invitando così ad una riscoperta delle radici culturali ed al ritorno dei capitali della diaspora in patria sotto forma di nuovi investimenti nel sub-continente.

La lingua è un altro fattore caratterizzante questa produzione cinematografica, poiché tali film sono sovente in inglese, lingua che, come abbiamo visto, appartiene, determina ed identifica la classe media, indiana e transnazionale e che diventa, mischiata con l'*hindi* e con i dialetti locali, un vero e proprio *slang*. Se Nussbaum denuncia, da un lato, la costruzione del conflitto tra *hindu* e musulmani, operato indirettamente da Bollywood, essa sostiene anche che l'inglese dell'India oggi incarna una forza

unificatrice, essendo il dialetto inglese più parlato nel mondo ed essendo riconosciuto quale lingua ufficiale dell'arte e della cultura (Nussbaum 2008 p.792).

Bolliwood è nella città di Sydney una presenza visibile. L'India è vicina e l'Australia viene scelta spesso come meta per girarvi parte delle produzioni filmiche (www.indianlink.com.au). Si incontrano scene che ricordano Bolliwood per le strade, non solo nei momenti di raccolta della comunità indiana, ma negli spazi pubblici. Riportiamo, ad esempio, una scena osservata ad una fermata della linea ferroviaria che percorre la città.

E' ad una fermata del treno dei *Western Suburbs* di Sydney, a Pennant Hill, che tre ragazzi adolescenti indiani propongono una rappresentazione di una sequenza tipica dei film di Bolliwood, riproducendola nella vita quotidiana. I ragazzi appaiono come provenienti dal sub-continente dall'accento, i tratti, i vestiti. E' domenica, la stazione è vuota. Scoppia un temporale e i tre, due ragazze e un ragazzo, si buttano correndo sotto l'acqua scrosciante, emulando una delle sequenze-icona delle pellicole di Bolliwood, dove l'eroe e l'eroina si rincorrono sotto la pioggia. Pioggia presente e propizia anche in altre produzioni indiane in inglese, come nel celebre *Monsoon Wedding* di Mira Nair (Desai 2003).

Nelle storie dei soggetti, il cinema è usato per costruire un rappresentazione plausibile della propria storia, per identificarsi come direbbe Hall. Il cinema serve per la costruzione di un *emotional landscape* e di *emotional ties* che tengono legati a casa, ma consentono agli attori di giocare nell'ambivalenza (Wise, Velayutaham 2009).

Bolliwood presenta dunque una forte impronta immaginativa negli accounts degli attori, riportando al discorso di Bhabha sulla potenza dell'iconografia nell'agire negli interstizi della cultura

(Bhabha 2001). Il transnazionalismo viene dunque rappresentato e sostenuto da una frangia della produzione filmica indiana, frangia che promuove, anche, la promulgazione della lingua inglese quale medium franco tra i giovani delle classi medie di Bombay, Madras, Delhi.

7. India dialogica, conflitto religioso e sincretismo: se "puja non è una parolaccia"

Ritengo interessante considerare alcune delle pratiche religiose che permangono e si trasformano nelle vite degli attori. Tali pratiche preservano, in alcuni casi, i miti e le tradizioni del passato ed, in altri, presentano le tracce del processo di cambiamento vissuto dagli attori. E' tuttavia utile pensare la relazione tra le pratiche religiose ed il contesto delle religioni sud-asiatiche, in particolare in relazione alla tradizione dialogica, ma al tempo stesso conflittuale, che l'India ha vissuto. Se guardiamo alla storia dell'India ed all'uso politico della religione nella recente vicenda della partizione e delle sue conseguenze, possiamo osservare la duplice valenza di cui le scelte religiose sono state portatrici.

Numerosi accadimenti si sono susseguiti di cui, alcuni, di nostro interesse. Da un lato, vi è stata la scelta di Gandhi e Nehru, *leaders* del post-indipendenza, di prediligere uno stato laico e riformato (Pace 2004 pp. 132-133). A tale strategia inclusiva si oppose, tuttavia, la frangia nazionalista, che sostenne la data di una identità tra lingua, religione e territorio da utilizzare come strumento di costituzione del nuovo stato, in cui rifondare le radici *hindu* in contrapposizione al colonialismo inglese. A queste posizioni di estremismo *hindu* seguirono, in tempi più recenti, le ascese nazionaliste del *Bharatiya Janata Party* (BJP) e gli atti di violenza attribuiti a gruppi islamici, quali la rivendicazione della diaspora degli indiani musulmani, estromessi dal sub-continente al vicino Pakistan nel post-indipendenza (Squarcini 2007 pp.189-190).

Fu Ashoka a decretare, in India, la necessità di coesistenza religiosa già nel III secolo a.C., eppure l'India è oggi una delle repubbliche democratiche in cui la religione viene utilizzata come arma politica di mobilitazione di massa riuscendo a provocare vere e proprie stragi, come quella avvenuta in Gujarat nel 2002 . In India si uccide ancora in nome della religione, ma vi si celebra il pluralismo e la capacità dialogica della più antica democrazia del mondo (Nussbaum 2008, Sen 2005).

Ascoltando Vinod, il giovane pandit dell'India del Sud, emerge che l'induismo non ha dogma, basta praticare un rituale per essere induisti: *"We do not have a dogma, the only thing we have it's a ritual"*.

Questo sosterrrebbe il sincretismo religioso dell'India e la tradizione dialogica del sub-continente. Dagli accounts degli attori emerge che essi hanno operato un rituale negativo, esplorato nel precedente capitolo, che parrebbe portare al disincantamento (Weber 1982 pp. 91-92).

In tre dei quattro casi incontrati: fatta esclusione per Erum e Nasser, in cui entrambi si dichiarano musulmani, tutte le altre famiglie si rappresentano come credenti, ma sincretiche.

Hiroko racconta di come ha rivisto e rivisitato la propria relazione con il culto degli antenati, presente in Giappone, quando Raimond le disse di portare la tomba dei suoi genitori in India, visto che era, per la madre di lei, una cosa tanto importante. A queste parole lei decise che quell'uomo aveva un modo molto originale di pensare e lasciò il Giappone e le sue tombe. Tuttavia, nella loro casa di Sydney, due foto a dimensione naturale dei genitori di Raimond troneggiano davanti all'ingresso, a riproporre, iconograficamente, la relazione con le generazioni passate, come si ritualizza, quotidianamente, nelle case giapponesi.

Tra Nasser ed Erum, alcuni aspetti relativi al dialogo interreligioso, che coinvolgono la figlia, Aalia, vengono alla luce quando, una sera, la bambina di tre anni è sul letto insieme a Erum ed alla sorella di Nasser, Kulsum, ascoltando il racconto del futuro matrimonio dello zio. Erum usa la parola '*puja*', per indicare la preghiera che si svolge durante la cerimonia *hindu*. Aalia le dice: "*puja is a bad word*". Erum, stupita dalla reazione di sua figlia, dice che avrà molto 'condizionamento' da fare se la bimba pensa che *puja* sia una 'parolaccia': "*Oh my God, I have so much conditioning to do if she thiks that puja is a bad word*".

In questi due brevi racconti, tratti dal campo, emerge che le due coppie interculturali traggono elementi di dialogo e conflitto dalle pratiche religiose, visibile nella conforme attribuzione di significato alle figure degli antenati (tra Hiroko e Raimond). E', in particolare, tra Nasser ed Erum che il *background* religioso *hindu* della donna emerge, nella relazione con la figlia, inserendo degli elementi di *Hinduismo* nel panorama religioso dell'*Islam*, in cui la bimba viene educata.

Nelle due famiglie di tradizione *hindu*, la religione e l'incontro con le culture 'altre' vengono vissute usando lo strumento dell'ambivalenza e della 'negoziiazione trasversale', a cui si assiste, ad esempio, nel rituale praticato a casa di Swati e Vishal in occasione di Rakhi e nella reazione di Garima ai festeggiamenti carnivori dei vicini di casa Bangladesi dove, non fu l'appartenenza all'*Islam* della famiglia ospite a generare imbarazzo, ma la vista del consumo di carne. Mentre il primo caso presenta un rituale di rivivificazione comunitaria in cui il sacro scompare, il secondo caso presenta una 'negoziiazione trasversale fallita' in cui la sacralità dell'*habitus* viene violata (Cfr. Cap. 2).

I rituali religiosi emergono, quindi, in chiave funzionalista: ricordando che i riti antichi possono essere rifunzionalizzati a scopi non strettamente religiosi (Pace 2004). Essi tornano a costituire

quelle *ties of loyalty* di cui ci parlano Wise (2009, 2010) e Saint-Blancat (2002) acquisendo una funzione di rivivificazione della memoria. Essi rappresentano, soprattutto, un potentissimo dispositivo comunicativo (Pace 2008), sia nella gestione del conflitto trasversale, tra i membri della coppia e tra attori e contesto ospite, che nella gestione del conflitto diacronico, nel continuo dialogo tra passato e futuro che si gioca nello spazio, situato e incorporato, del presente.

Geertz ricorda che l'antropologia interpretativa deve essere solo una partenza per andare ad osservare le pratiche religiose (Geertz 1988 p. 112). Ecco allora che la religione si tinge dei colori del rituale in termini assolutamente funzionalisti: qui la religione svolge la sua funzione rituale dal punto di vista della sua rivivificazione sociale, i simboli rimangono, ma il riconoscimento degli attori nella loro valenza sacra è secondario. Ecco che, allora, il rituale, nella sua azione sul e nel corpo e nella sua pratica performativa, ridona la possibilità di ancorare il passato al presente, di costruire 'ponti' nel quotidiano. Inoltre, mentre si è attori in transizione continua, mentre si è sempre qui e altrove, la costruzione del rituale permette una sospensione di tale stato e una costruzione, anche se solo per poche ore di *communitas* (Turner 1986).

8. Immaginario come supporto nella gestione del rischio

Questa ricerca era stata inizialmente pensata ponendo delle domande alla relazione tra transnazionalismo, imprenditoria ed eredità coloniale nel sub-continente, considerando l'aspirazione del colonizzato per la maschera del colonizzatore, per usare una espressione che rievoca Fanon (1962).

Abbiamo visto, nelle precedenti pagine, che tra le pratiche degli attori emerge l'imprenditoria, dove essere un mercante significa, da sempre, essere esposto ad intercultura. Il commercio e le rotte commerciali per mare hanno portato gli uomini a spostarsi e a

viaggiare, ed i porti, tra cui Sydney, sono avamposti e luoghi di incontro con l'altro e con l'esperienza del limite (Colombo, Navarini 1999). Lo studio situato sul transnazionalismo si caratterizza, infatti, da un lato, guardando alle *commodities* e ai flussi di beni e capitali e dall'altro, guardando ai luoghi come spazi di attraversamento e di consumo di pratiche (Crang 2003, Gielis 2009).

Abbiamo visto che, da un punto di vista spaziale, India e Australia vengono descritte come due *'coal oriented economies'* (da Nasser) e che l'Australia viene descritta nelle narrazioni degli attori come un posto dove la presenza di spazio e di opportunità è primaria (da Erum e Hiroko). Le due donne vedono, inoltre, nella capacità immaginativa del proprio partner, una risorsa fondante nel proprio progetto di vita, economico ed esistenziale.

Erum: *"Nasser is having a dream and personality as well, he does not want his family to have anything to suffer... Nasser is very philanthropic, he wants to have enough for himself and to help the sisters in Pakistan, but we do not want to send Aalia to the day care five days a week. But I think, you know, as a family we got bigger aspirations and there is also the sense of containment that comes from the upbringing...my parents are happy with the simple things in life"*.

Hiroko: *"When you think of Japan, half of the land is covered by forest, but it is very concentrated, too much concentrated. When I went back to Japan after we moved to New Zealand, everything was narrow. You should go to New Zealand, have you been? Then, we decided to move here because there are more people, more people, better opportunities!"*

Allo stesso tempo, gli attori si muovono in un contesto che vede la trasformazione, negli ultimi quindici anni, delle condizioni economiche della classe media indiana che, con un afflusso di

capitale estero e l'apertura delle barriere agli investitori stranieri, decide oggi di mandare i propri figli a studiare nei paesi anglosassoni, trasformando e ribaltando, forse, il paradigma assimilazionista.

Corruzione è un termine che spesso viene usato per definire una delle differenze che caratterizzano il lavoro imprenditoriale eseguito in Australia piuttosto che in India. Un imprenditore indiano residente a Sydney, Luthra, ci dice proprio questo: qui le regole sono chiare, la corruzione è bassa, tutto è molto semplice.

Per gli attori, la scelta del lavoro imprenditoriale, ed i rischi connessi, oltre a tracciare una traiettoria verso il futuro, mantiene la relazione con la propria storia. Si lavora e si fanno progetti con uno sguardo al passato e a ciò che la famiglia d'origine attende, in un sistema di reciprocità che si mantiene dunque vivo:

Raimond: *"I have to support all my family in Tamil Nadu since they have paid for my studies..... We are fishermen, traditionally, and nobody is fishing there anymore. That is why I decide to put money in that NGO"*.

Vishal: *"I have been brave enough to quit my previous job... The only thing is that you don't have to fear, and I also have to provide financially to Swati"*.

Nasser: *"In Erum's family everybody has been doing well, you know, she has relatives in Dubai, in the U.S., and all of them have done very well. I don't want them to think "he is a Pakistani, he will not make her happy, he will do nothing good"*".

Vivek: *"Somehow....Since we had a love marriage, and now we have to keep the marriage going in a way that is acceptable in the Indian scenario"*.

La rappresentazione della migrazione data dagli uomini è incentrata su un progetto di vita che, pur essendo in mutamento,

ha raggiunto le tappe prefissate ed è in grado di 'restituire', definendo, una relazione di reciprocità e scambio. La 'soddisfazione', economica ed emozionale, non è riferita unicamente al qui, al luogo in cui si vive, ma all'altrove, al luogo da cui si giunge e a cui, forse, si farà ritorno.

Nel precedente capitolo abbiamo introdotto un'analisi della migrazione quale rito di passaggio, derivante dalla scelta di un partner estraneo al meccanismo di cooptazione familiare. Tale scelta ha spinto verso una vita transnazionale, in cui il negoziato e l'ambivalenza sono costanti. In questo capitolo abbiamo considerato le componenti storiche e macrosociali, che accompagnano il processo di allontanamento e ritorno alla cultura dei padri e i processi di negoziato che si consumano nel quotidiano.

Il percorso che abbiamo seguito, nato dalla scelta di un matrimonio 'd'amore' (definito come *'love marriage'* dagli attori), che spinge alla fuga e che ci ha portato a guardare al transnazionalismo come liminalità culturale permanente, si accompagna al consumo di pratiche che nutrono, rinegoziano e sostengono la riformulazione del progetto degli attori. Tali pratiche sono risorse materiali (fare business) simboliche (perseguire aspirazioni e desideri) culturali (vivere in più di un universo simbolico con il sostegno di pratiche di consumo culturale e religioso).

Riconfermando la 'flessibilità delle pratiche sociali' quali risorse messe in gioco dagli attori (Saint-Blancat 2002 p. 139), abbiamo introdotto il ruolo dell'immaginazione nel permettere fughe proiettive che forniscono una guida alle traiettorie degli attori.⁴⁰ Tuttavia, laddove il progetto immaginato deve fare i conti con il contesto dell'azione e con le frustrazioni che ciò comporta, le risorse della cultura ritornano, come rete di sicurezza e dispositivi

⁴⁰ Cfr.: nota 3

giustificatori dei potenziali fallimenti. Così anche, all'occorrenza, il concetto di karma, come suggerito da Vinod: *"They do not have the desire to change the world around them....Even if they are not Hindus, the karmic law is still there"*.

Conclusione

Il titolo di questo lavoro suggerisce un ponte tra la cultura dell'India, caratterizzata dalla coltivazione del riso, che ne plasma i processi di produzione e riproduzione sociale e l'Australia, dove gli inglesi hanno costruito le pratiche del corpo sulla relazione con l'acqua.

Kuntala Lahiri Dutt, indiana ed antropologa, parte di un matrimonio interculturale essa stessa, docente alla Australian National University, racconta un aneddoto esemplificativo di una dinamica di ancoraggio della cultura alle pratiche: Kuntala ha chiesto a suo marito, inglese, di metterle un bidet in bagno, mentre lei ha smesso di stendere l'olio sul corpo prima di lavarsi, poiché il gesto era a lui incomprensibile, sintetizzando una forma di scambio tra i due mondi.

In una visione conflittuale della vita quotidiana, mutuata dalla visione di una continua tensione tra vita e forma (Simmel 1999), le pratiche ci narrano della negoziazione quotidiana tra le quattro coppie e le culture che fanno da sfondo al loro progetto migratorio. Ci dicono della relazione situata tra le alterità nella famiglia e con la cultura ospite, mostrano, inoltre, le trasformazioni nel dialogo con la terra dei padri.

La relazione tra gli attori ed il sub-continente si modifica, nel quotidiano, rigenerandosi, grazie a rituali che attingono alle fila della memoria. Le pratiche, che danno forma alla traiettoria degli attori, portano le tracce della dimensione macrosociale, richiamando la storia dell'India e il suo presente. L'imprenditoria, la de-territorializzazione, il consumo di produzione filmica bolliwoodiana, le pratiche religiose, rappresentano cultura agita, che nutre l'immaginario degli attori e viene da essi rimessa in circolo.

Questa introduzione sulle pratiche sottende che il corpo, insieme ai racconti e alle narrazioni della voce, era sempre presente, con la sua riflessività limbica, esperita attraverso i sensi (La Mendola 2009). Durante la ricerca etnografica, dove l'imprevisto si presta come catalizzatore, per osservare la negoziazione del conflitto interculturale, la fisicità svolge la sua drammatizzazione performativa nell'incontro con l'altro.

Le pratiche di negoziazione situata tra la coppia e tra la coppia e la cultura/le culture ospiti, sono performances flessibili, spaziali, trasversali. Tali rituali, che nascono intorno alla cura dei figli, alla religione, al cibo, permettono di osservare i fallimenti del dialogo e gli imbarazzi, ma anche l'annullamento della gerarchia relazionale tra attori e tra attori e contesto, aprendo, attraverso interazioni agite corporalmente, al superamento di emozioni di rifiuto e conflitto.

Si ritraggono episodi di cura situazionale a casa di Erum e Nasser che riportano ad una negoziazione non gerarchica dei ruoli nella coppia. Sempre qui, si assiste ad una crisi dell'habitus verso il carnivorismo e ad una felice ambiguità nella convivenza della purdah con il ruolo economicamente produttivo delle donne durante il giorno.

Swati e Vishal vengono ritratti mentre mettono in scena la rappresentazione di un gioco sacro, con regole metacomunicare tra attori e ricercatore. Un rituale hindu viene qui performato con lo spoglio dei simboli dalla componente sacra. L'appartenenza religiosa diventa secondaria, poiché funzione della performance è ri-generare la prossimità morale di una piccola comunità indo-pakistana in diaspora.

Garima e Vivek mettono in scena un rituale di trasversalità fallita nel compound della loro casa, fuggendo davanti al consumo di carne alla festa dei vicini.

Hiroko e Raimond danno vita a pratiche spaziali attraverso una mappatura del territorio e offrono, nella loro cucina, incontri e competizioni tra la cultura indiana e quella giapponese, rivivendo l'indianità con il tocco, alleggerito di odori e profumi, di chi sperimenta la cucina dell'altro.

I rituali e le pratiche, diventano anche un dispositivo in grado di consentire il reintegro a distanza nella cultura dei padri, che avviene così nel quotidiano, oltre che con i viaggi periodici in occasione delle celebrazioni che sanciscono l'alternanza delle fasi della vita, come nascite, morti, matrimoni.

Suggeriamo che gli attori performino, durante questi viaggi, un vero e proprio pellegrinaggio rituale, che consente la reintegrazione del gruppo fuoriuscito nella società.

Alcune riflessioni si sono poste in luce sulle pratiche che fungono da ponte tra le traiettorie degli attori ed il contesto macrosociale del sub-continente, e sul ruolo di immaginazione ed immaginario nel guidare il progetto migratorio degli attori.

Essere imprenditori emerge come rappresentazione alle famiglie e all'India, di una competenza ed una propensione al rischio, di saper gestire la rottura della legge endogamica che regola le unioni matrimoniali nel sub-continente.

Gli attori rientrano, inoltre, nella categoria dei non residential Indians (NRI), che reinvestono i capitali in madrepatria e vivono in un processo di de-territorializzazione.

Appare Bollywood, a riproporre la funzione rituale dell'arte e a sostenere la figura dei NRI, nonché a fornire linguaggi e codici che divengono strumenti atti al ripristino del dialogo con la tradizione.

Il conflitto tra India e Pakistan, che fa da sfondo alle vicende degli attori, nutrito dal cinema e dall'uso politico dei simboli religiosi, si

spagne nell'interazione situata tra gli attori. Mostrando che la religione, nelle pratiche del quotidiano, diventa più terra di mediazione che di conflitto.

I rituali, i simboli, gli artefatti che si trovano nelle case degli attori, dove statue di Buddha convivono con riti hindu a cui partecipano musulmani, sono portatori di un forte valore sincretico. Gli attori, che sono partiti per il loro viaggio da una rottura e un distacco dalla legge dei padri, fanno uso dei simboli religiosi nella vita quotidiana ri-vivendoli. Questi diventano chiave del ripristino dei legami comunitari tra il qui ed ora e l'altrove, ri-creano relazioni in cui l'appartenenza religiosa, l'essere cristiani, musulmani, hindu o buddhisti, diviene secondaria alla coesione delle comunità situate e di queste con i luoghi oltreoceano.

Se la religione si fa dunque sostegno e risorsa al perseguimento del progetto immaginato, emergono alcuni spunti, dalle narrazioni degli attori, sulla relazione con la cultura aborigena e l'ecologia e sulla dipendenza dal carbone delle economie di India e Australia. Future ricerche potranno approfondire la figura dei NRI e della classe media indiana, attori oggi carichi di potenzialità e agency, il cui ruolo nella direzione che l'India prenderà nei confronti della crisi ecologica sarà da indagare.

Bibliografia

Abu Lughod, L. 1985, "A community of secrets: The separate domain of Bedouin women", *Signs*, vol. 10, no. 4, pp. 637-657.

Adiga, A. 2008, *The white tiger*, Atlantic Book, London.

Agarwal, A. 2000, "Can Hindu beliefs and values help India meet its ecological crisis?", in Key Chapple, C & Tucker, M. E. (a cura di), 2000 *Hinduism and Ecology. The intersection of earth, sky and water*, Oxford University Press, New Delhi.

Alkire, S. 2009, "The capability approach as a development paradigm?", in Sen, A. & al. (a cura di), 2009, *Debating global society. Reach and limits of the capability approach*, Feltrinelli, Milano.

Ambrosini, M. 2008, *Un'altra globalizzazione. La sfida delle migrazioni transnazionali*. Il Mulino, Bologna.

Appadurai, A. 1986, *The social life of things*, Cambridge University Press, Cambridge.

Appadurai, A. 1996, *Modernity at large. Cultural dimensions of globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Appadurai, A. 2001, *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Meltemi, Roma.

Appadurai, A. 2004, "The capacity to aspire: culture and the terms of recognition", in Rao, V. & Walton, M., *Culture and public action*, Stanford University Press, California.

Ashley, B., Hollows, J., Jones, S. & Taylor, B. 2004, *Food and cultural studies*, Routledge, New York.

Bachtin, M. 1998, *L'autore e l'eroe. Teoria letteraria e scienze umane*. Einaudi, Torino.

- Banerjee, S. 1998, *The Parlour and the Streets. Elite and popular culture in Nineteenth Century Calcutta*, Seagull, Calcutta.
- Bateson, G. 1977, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano.
- Bateson, G. 1984, *Mente e Natura*, Adelphi, Milano.
- Bateson, G. 1997, *Una sacra unità. Altri passi verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano.
- Bateson, G & Bateson M. C. 1989, *Dove gli angeli esitano*, Adelphi, Milano.
- Becker, H.S. 2007, *I trucchi del mestiere*, Il Mulino, Bologna.
- Benjamin, W. 1966, *L'epoca d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Feltrinelli, Milano.
- Benjamin, W. 1982, *Metafisica della gioventù*, Einaudi, Milano.
- Bertolo, C. 2005, *L'interfaccia e il cittadino*, Guerini studio, Milano.
- Berger, P.L. & Luckman T. 1967, *The social construction of reality*, Allen Lane, London.
- Bertaux, D. 1981, *Biography and society*, Sage, California.
- Bertaux, D. 1998, *Racconti di vita. La prospettiva etnosociologica*, Franco Angeli, Milano.
- Bhabha, H. K. 2001, *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma.
- Blunt, A. & Dowling, R. 2006, *Home. Key Ideas in Geography*, Routledge, London.
- Bourdieu, P. 1984, *Distinction: A social critique of the judgment of taste*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bourdieu, P. 1998, *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano.

Bourdieu, P. 1999, *The weight of the world*, Stanford University Press, Stanford.

Bourdieu, P. 2003, *Per una teoria della pratica: con tre studi di etnologia cabila*, Raffaello Cortina, Milano.

Bourdieu, P. 2004, "Algerian Landing", *Ethnography*, vol. 5, no.4, pp. 415-443.

Bovone, L. 2010, *Tra riflessività e ascolto. L'attualità della sociologia*, Armando, Roma.

Brah, A. 1996, *Cartographies of diaspora: contesting identities*, Routledge, New York.

Bruni, A., Gherardi, S. & Poggio, B. 2004, "Doing gender, doing entrepreneurship: an ethnographic account of intertwined practices", *Gender, work and organization*, vol. 11, no. 4, pp. 406-429.

Bruni, A. 2006, "Access as trajectory: entering the field in organizational ethnography", *Management*, vol.9, no.3, pp. 129-144.

Bruni, A. 2011, "Lavorare in sala operatoria. Flirtare con la materialità del mondo", *Etnografia e Ricerca Qualitativa*, no.1, pp. 84-97.

Butler, J. 1988, "Performative acts and gender constitution: An essay in phenomenology and feminist theory", *Theatre Journal*, vol. 40, no. 4, pp. 519-531.

Butler, J. 1999, "Revisiting bodies and pleasures", *Theory, culture and society*, vol. 16, no.12, p. 11.

Butler, J. 1999, *Gender trouble*, Routledge, New York.

Bynum, C. W. 1987, *Holy feast and holy fast. The religious significance of food to medieval women*, University of California Press, Berkeley.

Calabrò, A.R. 1997, *L'ambivalenza come risorsa. La prospettiva sociologica*, Laterza.

Calhoun, C. & Sennett, R. 2007, *Practicing cultures*, Routledge, New York.

Camozzi, I., Colombo, E., Frisina A & Semi G. 2009, "Practices of Difference: Analysing Multiculturalism in Everyday Life", in Wise, A. & Velayoutham, S. (a cura di), 2009, *Everyday Multiculturalism*, Palgrave Macmillian, London.

Cancellieri, A. 2007, "Spazio", in La Mendola, S. (a cura di), *Comunicare interagendo. I rituali della vita quotidiana: un compendio*, Utet, Torino.

Carotenuto, A. 1991, *Amare tradire. Quasi un'apologia del tradimento*, Bompiani, Milano.

Cortellazzo, M. & Zolli, P. 1985, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Zanichelli, Bologna.

Choo, S. 2004, "Eating Satay Babi: Sensory perception of transnational movements", *Journal of Intercultural Studies*, vol. 25, no.3.

Clifford, J. 1990, *Strade*, Bollati Boringhieri, Torino.

Cockburn, C. 1998, *The space between us: Negotiating gender and national identities in conflict*, Zed books, London.

Colombo, E. & Navarini, G. 1999, *Confini dentro la città. Antropologia della stazione Centrale di Milano*, Guerini, Milano.

Colombo, E. 1999, Rappresentazioni dell'altro. Lo straniero nella riflessione sociale occidentale, Guerini, Milano.

Colombo, E. 2001, "Etnografia dei mondi contemporanei. Limiti e potenzialità del metodo etnografico nell'analisi della complessità.", *Rassegna italiana di sociologia*, vol. 42, no. 2, pp. 205-230.

Colombo, E. 2002, *Le società multiculturali*, Carocci, Roma.

Colombo, E. 2006, "Multiculturalismo quotidiano. Verso una definizione sociologica della differenza.", *Rassegna italiana di sociologia*, vol. 47, no.2, pp. 269-296.

Costa, A. 2002, *Il cinema e le arti visive*, Einaudi, Torino.

Crang, P. et al. 2003, "Transnationalism and the spaces of commodity culture", *Progress in human Geography*, vol.27, no.4, p.438.

Dal Lago, A. 2005, "Esistono davvero i conflitti fra culture?", *Il Mulino*, vol. 54, no. 421, pp. 809-822.

de Beauvoir, S. 1974, *The second sex*, Vintage, New York.

De Biasi, R. 2001, "Riti d'oggi", *AUT AUT*, no. 303, pp. 3-12.

de Certeau, M. 1984, *The Practice of Everyday Life*, University of California Press, Berkeley.

De Leonardis, O., Donolo, C. & Bifulco, L. 2001, "Per un'arte locale del buongoverno (Inserito)", *Animazione sociale*, no. 1, pp. 35-36.

Desai, J. 2003, "Bombay Boys and Girls: The gender and sexual politics of transnationality in new Indian cinema in English", *South Asian Popular Culture*, vol. 1, no. 1, pp 45-61.

Devi, M. 1997, *Dust on the road. The activist writings of Mahasweta Devi*, Seagull, Calcutta.

- Douglas, M. 1973, *Natural Symbols*, Vintage, New York.
- Douglas, M. 1972, "Deciphering a meal", *Daedalus*, vol.101, no.1, pp. 61-81.
- Dufourmantelle, A. 2000, *Of hospitality: Anne Dufourmantelle invites Jacques Derrida to respond*, Stanford University Press, Stanford.
- Dumont, L. 1991, *Homo Hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Adelphi, Milano.
- Dupont 18 Giugno 2008, *Au Burkina Faso, des paysans font reverdir le Sahel*, *Le Monde*.
- Durkheim, E. 1996, *Le regole del metodo sociologico*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Durkheim, E. 2005, *Le forme elementari della vita religiosa*, Meltemi, Roma.
- Eade, J. & Samad, Y. 2002, "Community perception of forced marriage", *Community Liaison Unit (CLU), University of Bradford & Surrey Rehampton*.
- Eisenhardt, K.M. 2008, "Building theories from case study research", *Studi organizzativi*, no.2, pp. 87-110.
- Elder, G. 1981, "History and the life course", in Bertaux, D. (a cura di), *Biography and Society*, Sage, California.
- Elias, N. 1982, *La civiltà delle buone maniere*, Il Mulino, Bologna.
- Elias, N. 1987, "On Human Beings and their Emotions", in Featherstone, M., Hepworth, M. & Turner, B.S. 1991 (a cura di) *The Body. Social process and cultural theory*, Sage, London
- Fanon, F. 1962, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino.

Featherstone, M., Hepworth, M. & Turner, B.S. 1991, *The Body. Social process and cultural theory*, Sage, London

Ferrarotti, F. 1981, "On the autonomy of the biographical method", in Bertaux, D. 1981 (a cura di) *Biography and Society*, Sage, California.

Fine, G.A. 2008, "Interazione, cultura, piccoli gruppi.", *Etnografia e Ricerca Qualitativa*, no. 2, pp. 298-315.

Garfinkel, H. 2004, *Seeing Sociologically. The routine grounds and social action*, Paradigm Publisher, London.

Garfinkel, H. & Lieberman, K. 2007, "Introduction: the Lebenswelt origins of the sciences", *Hum stud*, no. 30, pp. 3-7.

Gazzola, A. 2003, *Società e spazi a Genova*, Liguori, Napoli.

Geertz, C. 1988, *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna.

Gielis, R. 2009, "A global sense of migrant places: towards a place perspective in the study of migrant transnationalism." , *Global Networks*, vol. 9, no. 2, pp. 271-287.

Gieryn, T.F. 2000, "A Space for Place in Sociology." *Annual Review of Sociology*, no. 26, pp. 463-496.

Giglioli, P. & Fele, G. 2001, "Il rituale come forma specifica di azione e di pratica sociale", *AUT AUT*, no. 303, pp. 13-35.

Goffman, E. 1968, *Asylum*, Pelican, Suffolk.

Goffman, E. 1989, "On Fieldwork", in *Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 18, no. 2, pp. 124-132.

Goffman, E. 1998, *L'ordine dell'interazione*, Armando, Roma.

Goldman, R.P. 1985, "Karma, Guilt, and Buried Memories: Public Fantasy and Private Reality in Traditional India", *Journal of the American Oriental Society*, vol.105, no.3.

Guha, R. & Spivak, G.C. 2002, *Subalter studies. Modernità e (post)colonialismo*, Ombre Corte, Verona.

Habermas, J. & Carpitella, M. 2002, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, GLF editoriLaterza, Roma \etc.

Habermas, J. & Ceppa, L. 2002, *La costellazione postnazionale*, Feltrinelli, Milano.

Habermas, J. & Tylor, C. 1998, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano.

Hall, S. 1997, *Representation. Cultural representations and Signifying Practices*, Sage, London.

Hall, S. 2006, *Politiche del quotidiano: Culture, identità e senso comune*, Il Saggiatore, Milano.

Hannerz, U. 2001, *La diversità culturale*, Il Mulino, Bologna.

Heller, A. 1985, *The power of shame. A rational perspective*, Routledge, London.

Hooks, B. 1998, *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, Feltrinelli, Milano.

Hugo, G. 2010, "Population Geography", *Progress in Human Geography*, vol. 31, no.1, pp.77–88.

Inglis, C. 2007, "Transnationalism in an Uncertain Environment: Relationship between Migration, Policy and Theory," vol. 9, no. 2, pp. 185-204.

Irigaray, L. 2000, "Sostituire il desiderio per l'altro al bisogno di droghe", *Animazione sociale*, no. 2, pp. 12-20.

Khandelwal, M. 2007, "Foreign Swamis at Home in India: Transmigration to the Birthplace of Spirituality", *Identities: Global Studies in Culture and Power*, vol. 14, no. 3, pp. 313-340.

Komter, A. E. 2005, *Social solidarity and the gift*, Cambridge University Press, New York.

Kristeva, J. 1990, *Stranieri a se stessi*, Feltrinelli, Milano.

Kunda, G. 2000, *L'ingegneria della cultura*, Edizioni di Comunità, Torino.

La Mendola, S. (a cura di) 2007, *Comunicare interagendo. I rituali della vita quotidiana: un compendio*, Utet, Torino.

La Mendola, S. 2009, *Centrato e aperto. Dare vita a interviste dialogiche*, Utet, Torino.

Lalli, P. 2000, "Rappresentazioni sociali e senso comune. Due itinerari possibili per lo studio della comunicazione quotidiana.", *Rassegna italiana di sociologia*, vol. 41, no.1, pp. 54-79.

Lennox, R. 1999, *The speaking tree. A study of Indian culture and society*, Oxford India Paperback, New Delhi.

Lévi-Strauss, C. 1966, *The savage mind*, George Weidenfeld and Nicolson Ltd., London.

Mantovani, G. 1995, *Comunicazione e identità. Dalle situazioni quotidiane agli ambienti virtuali*, Il Mulino, Bologna.

Maffesoli, M. 2000, *Del nomadismo. Per una sociologia dell'erranza*, Franco Angeli, Milano.

Manghi, S. (a cura di) 1998, *Attraverso Bateson. Ecologia della mente e relazioni sociali*, Raffaello Cortina, Milano.

Mar, P. 2007, *Ambivalent loyalties: tales of trans/national belonging*, Conference paper, University of Sydney.

- Matera, V. 2004, *La scrittura etnografica*, Meltemi, Roma.
- Melucci, A. 1984, "Alla ricerca dell'azione", in Melucci, A. (a cura di), *Altri codici. Aree di movimento nella metropoli*, Il Mulino, Bologna.
- Melucci, A. 1994, *Passaggio d'epoca*, Feltrinelli, Milano.
- Melucci, A. 1998, *Verso una sociologia riflessiva. Ricerca qualitativa e cultura*, Il Mulino, Bologna.
- Melucci, A. (a cura di) 2000, *Parole chiave. Per un nuovo lessico delle scienze sociali*, Carocci, Roma.
- Melucci, A. 2000b, *Culture in gioco. Differenze per convivere*, Il Saggiatore, Milano.
- Mensch, J.R. 1981, *The question of being in Husserl's logical investigations*, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague.
- Merleau-Ponty, M. 1962, *The phenomenology of perception*, Routledge and Kegan Paul, Boston.
- Morley D. & Robins, K. 1995, *Spaces of Identity. Global media, electronic landscapes and cultural boundaries*, Routledge, London.
- Mubi Brighenti, A. 2008, *Visuale, visibile, etnografico*, in *Etnografia e Ricerca Qualitativa*, 1, 92-113.
- Narayan, U. 1997, *Dislocating cultures: Identities, tradition and third-world feminism*, Routledge, London.
- Navarini, G. 2001, "Etnografia dei confini: dilemma clinico e polisemia.", *Rassegna italiana di sociologia*, vol. 42, no. 2, pp. 283-307.
- Navarini, G. 2001, "Liminalità e ordine: la posta in gioco nei rituali postmoderni", *AUT AUT*, no. 303, pp. 37-64.

Nussbaum, M.C. 2000, *Women and Human Development*, Cambridge University Press, Cambridge.

Nussbaum, M.C. 2008, "Scontro di religioni e scontro di culture in India", *Il Mulino*, vol. 57, no. 439, pp. 787-799.

Ozdemir, A. 2008, "Shopping Malls: Measuring Interpersonal Distance under Changing Conditions and across Cultures", *Field Methods*, vol. 20, no. 3, pp. 226-248.

Papanek, H. 1973, "Purdah: Separate Worlds and Symbolic Shelter", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 15, no. 3, pp. 289-325.

Pace, E. 2004, *Perché le religioni scendono in guerra?*, Laterza, Bari.

Pace, E. 2008, *Raccontare Dio. La religione come comunicazione*, Il Mulino, Bologna.

Pink, S. 2009, *Doing sensory ethnography*, Sage, London.

Prezzo, R. 1997, "Grottesche ibridazioni", *AUT AUT*, no. 282, pp.145-152.

Probyn, E. 1999, "Beyond Food/Sex: Eating as an Ethics of Existence", *Theory, Culture and Society*, vol. 16, no. 2, p.215.

Rafeli & Vilnai-Yavetz 2004, Emotion as a connection of physical artifact and organization, *Organization Science*, vol.15, no.6, 671-686.

Rettore, V. "Genere", in La Mendola, S. (a cura di) 2007, *Comunicare interagendo. I rituali della vita quotidiana: un compendio*, Utet, Torino.

Rondinone, A. 2008, *India: una geografia politica*, Carocci, Roma.

Sanjek, R. 2003, "Rethinking migration, ancient to future", *Global Networks*, vol.3, no.3, pp. 315-336.

Sachs, W. & Santharius, T. 2005, *Per un futuro equo. Conflitti sulle risorse e giustizia globale*, Feltrinelli, Milano.

Said, E. 2000, "Il mio diritto al ritorno. Intervista con Ari Shavit", *Ha'aretz Magazine*, Nottetempo, Roma.

Saint-Blancat, C. 1997, *L'Islam de la diaspora*, Bayard Editions, Paris.

Saint-Blancat, C. 2002, "Islam in diaspora: Between reterritorialization and extraterritoriality", *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 26, no. 1, pp.138-151.

Sarat, A. (2002) "The Micropolitics of Identity-Difference: Recognition and Accommodation in Everyday Life", in Shweder, R. A., Minow M., & Markus, H. R. (a cura di), 2002, *Engaging Cultural Differences. The Multicultural Challenge in Liberal Democracies*, Russell Sage Foundation, New York.

Sclavi, M. 2003, *Arte di Ascoltare e mondi possibili. Come si esce dalle cornici di cui siamo parte*, Bruno Mondadori, Milano.

Sen, A. 2005, *L'altra India. La tradizione razionalista e scettica alle radici della cultura indiana*, Mondadori, Milano.

Sen, A. & al. (a cura di), 2009, *Debating global society. Reach and limits of the capability approach*, Feltrinelli, Milano.

Shutz, A. 1979, *Saggi sociologici*, Utet, Torino

Silverman, D. 2000, *Doing qualitative research. A practical handbook*, Sage, London.

Simmel, G. 1907, "Sociology of the senses", in Frisby D. & Featherstone M. (a cura di) 1997, *Simmel on Culture*, Sage, London.

Simmel, G. 1908, "The stranger", in Levine, D. N. (a cura di), 1971, *On individuality and social forms. Selected writings*, University of Chicago Press, Chicago.

Simmel, G. 1910, "Sociology of food", in Frisby D. & Featherstone M. (a cura di) 1997, *Simmel on Culture*, Sage, London.

Simmel, G. 1999, *Il conflitto della civiltà moderna*, Se, Milano.

Sinha-Kerkhoff, K. 2003, "Practising Rakshabandhan: Brothers in Ranchi, Jharkhand", *Indian Journal of Gender Studies*, vol.10, no. 3, pp. 431-455.

Soja, E.W. 1980, "The Socio-Spatial Dialectic.", *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 70, no. 2, pp. 207-225.

Singh, K. 2004, *Burial at sea*, Penguin books, London

Sparti, D. 2000, "Declinazioni della presenza in Goffman", *Rassegna Italiana di Sociologia*, XLI, no. 4.

Squarcini, F. 2007, *Fascino e disincanto. Una disamina storico-religiosa dei rapporti tra religioni sudasiatiche e modernità*, Nuova Cultura, Roma.

Tarozzi, M. 2008, *Che cos'è la grounded theory*, Carocci, Roma.

Tognetti Bordogna, M. 2011, *Famiglie ricongiunte. Esperienze di ricongiungimento familiare in Marocco, Pakistan, India*, Utet, Torino.

Touraine, A. 2000, *Can we live together? Equality and difference*, Polity press, Cambridge.

Touraine, A. 2005, *Critica della modernità*, Net, Milano.

- Turner, B. S. 2008, *The body and society*, Sage, Los Angeles.
- Turner, V. 1986, *Dal rito al teatro*, il Mulino, Bologna.
- Turner, E. & Turner, V. 1997, *Il pellegrinaggio*, Argo, Lecce.
- Turner, V. 1993, *Antropologia della performance*, Il Mulino, Bologna.
- Unger, R. M. 2007, *The self awakened: pragmatism unbound*, Harvard University Press, London.
- Walzer, M. 2001, *Ragione e passione. Per una critica del liberalismo*, Feltrinelli, Milano.
- Weber, M. 1982, *Sociologia della religione*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Werbner, P. 2002, *Imagined diasporas among Manchester Muslims: the public performance of Pakistani transnational identity politics*, School of American Research Press, U.S.A.
- Wise, A. 2004, *Journal of Social Issues in South East Asia*, volume 19, no.2, October 2004, pp. 151-180.
- Wise, A. & Velayutham, S. 2006, *Towards a typology of transnational affect*, Working paper, CRSI, Macquarie University.
- Wise, A. & Velayutham, S. 2007, *Multiculturalism from below: Transversal crossing and working class cosmopolitanism*, Conference paper, CRSI, Macquarie University.
- Wise, A. & Velayutham, S. 2008, "Second-Generation Tamils and Cross-Cultural Marriage: Managing the Translocal Village in a Moment of Cultural Rupture", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 34, no. 1, pp. 113-131.
- Wise, A. & Velayutham, S. 2009, *Everyday Multiculturalism*, Palgrave Macmillan, New York.

Wise, A. 2009, "Everyday Multiculturalism: Transversal crossing and working class cosmopolitans" in Wise, A. & Velayutham, S. (a cura di), 2009, *Everyday Multiculturalism*, Palgrave Macmillan, New York.

Wise, A. 2010, "Sensuous multiculturalism: emotional landscapes of interethnic living in Australian suburbia", forthcoming, *Journal of Ethnic and Migration Studies*.

Wieviorka, M. & Farro, A.L. 2003, *La differenza culturale*, GLF editori Laterza, Roma Bari.

Yuval-Davis, N. 1999, "What is 'Transversal Politics'?", *Soundings: a Journal of Politics and Culture*, no.12, pp. 94–8.

Sitografia

<http://www.indianlink.com.au>

<http://www.citizenship.gov.au>