



PROVINCIA DI CREMONA
Osservatorio provinciale sull'immigrazione

Turbanti che non turbano

Ricerca sociologica sugli immigrati indiani nel cremonese

Rapporto di ricerca

Dicembre 2002

La ricerca e il rapporto sono stati curati da:

Ludovico Gardani (individuazione del campione e supervisione metodologica) a cui va attribuita l'appendice statistica;

Maria Josè Compiani (realizzazione di una parte delle interviste e redazione dei capitoli: introduzione, capitolo uno, capitolo due, capitolo tre e dell'appendice sui sikh);

Francesca Galloni (realizzazione delle interviste, capitolo quattro, cinque e sei);

le conclusioni sono state scritte da **Francesca Galloni e Maria Josè Compiani**.

Le interviste e l'attività di mediazione sono state realizzate grazie alla collaborazione **di Prem Lal Raina***.

La supervisione della ricerca è a cura dell'Università di Padova, Dipartimento di Sociologia, Facoltà di Scienze Politiche e di Mauro Ferrari e Domenica Denti (Ufficio progettazione e programmazione degli interventi e dei servizi sociali della Provincia di Cremona).

* Alcune interviste sono state realizzate attraverso la mediazione di Shelly Groover. Il focus Group è stato condotto e coordinato grazie alla collaborazione di Nupur Mukherje Sen

Turbanti che non turbano

Ricerca sociologica sugli immigrati indiani nel cremonese

INDICE GENERALE

PRESENTAZIONE

INTRODUZIONE

CAPITOLO 1

Le migrazioni sikh nel panorama internazionale

CAPITOLO 2

Il viaggio: il contesto di origine e le ragioni della migrazione

CAPITOLO 3

Le strategie e le forme dell'inserimento

CAPITOLO 4

Il difficile inserimento delle donne nel contesto locale

CAPITOLO 5

Bambine e bambini a scuola

CAPITOLO 6

Turbanti che non turbano: le immagini dei sikh nella stampa locale

CONCLUSIONI

Appendice I: La tradizione religiosa dei sikh

Appendice 2: La popolazione indiana nella provincia di Cremona

Appendice 3 e 4: cartine del Punjab

PRESENTAZIONE

Questioni generali

Perché una ricerca sui sikh a Cremona? Perché condurre uno studio su questo tema ed in questo contesto? Queste le domande da cui è partita la ricerca "I sikh nella provincia di Cremona", realizzata dall'Osservatorio sull'Immigrazione della Provincia di Cremona con la supervisione del Dipartimento di Sociologia dell'Università di Padova.

Innanzitutto va sottolineato che i sikh in Italia, ma anche in Europa, eccetto forse la realtà inglese, costituiscono una popolazione scarsamente studiata dalle scienze storico-sociali¹ e poco conosciuta dall'opinione pubblica², nonostante si tratti di caso storico molto interessante. Il sikhismo, infatti, rappresenta uno degli ultimi grandi monoteismi, che nasce come religione diversa dato che si considera sintesi e superamento della tradizione islamica e di quella induista. Una prima risposta alle domande iniziali viene, quindi, da un'esigenza conoscitiva di base presente tra gli addetti ai lavori, tra le istituzioni locali e tra gli operatori dei diversi ambiti lavorativi.

Poi il caso cremonese è interessante per la specificità della esperienza locale rispetto al panorama nazionale, ove, ancor prima della ricerca, è nota la numerosità di questa popolazione, collegata alla forte presenza nel settore caseario e nell'ambiente delle cascine. I sikh, infatti, hanno progressivamente sostituito i locali nella tradizionale figura professionale dei "bergamini". Una figura collocata in un contesto ambientale caratterizzato da proprie peculiarità, fra le quali, *in primis*, la forte dispersione territoriale. Un'altra risposta alle domande iniziali, pertanto, proviene dal bisogno di conoscere in maniera approfondita il funzionamento di certe dinamiche sociali locali (le trasformazioni del mercato del lavoro, dei processi produttivi e dei modelli di organizzazione del lavoro; il cambiamento del panorama sociale; il mutamento delle dinamiche culturali) utili alla programmazione sociale, alla decisione pubblica e alla scelta politica.

Finalità della ricerca

Il primo passo nel processo della ricerca è stato quello di giungere ad una chiarificazione teorica intorno alla definizione della popolazione, come categoria, oggetto di ricerca. Il problema consisteva nel fatto che, sia nelle statistiche che nella percezione della popolazione locale, quanto anche nella rappresentazione pubblica, si mescolavano, si confondevano diverse identità di questo gruppo: l'identità nazionale, ovvero quella corrispondente all'essere *indiani*; l'identità religiosa di *sikh*; l'identità etno-

¹ Gli stessi storici delle religioni sembrano non porre troppa attenzione allo studio di questa religione, se è vero che un testo classico come quello di Bouquet di *Storia delle religioni* vi dedica soltanto due pagine, ma all'interno di un capitolo sull'induismo.

² A quanto ci è dato conoscere, la stampa nazionale si è occupata dei sikh soltanto in qualche rarissima occasione, e quando lo ha fatto, è stato fatto in una accezione o esotica o esoterica.

territoriale di *punjab*³. La scelta comune è stata quella di studiare questa popolazione con un focus particolare sull'identità religiosa e culturale, cioè in quanto sikh.

La finalità generale dell'indagine è quella di delineare, secondo il modello della ricerca esplorativa⁴, i caratteri del modello migratorio dei sikh nel cremonese:

✓ la consistenza (*quanti sono*) e l'insediamento (*dove sono*), attraverso una prima ricognizione socio-grafica per rilevare la presenza, la composizione e la distribuzione territoriale;

✓ l'inserimento economico (*cosa fanno*) e sociale (*come stanno*), mediante l'analisi di specifiche dimensioni e la valutazione di dati indicatori.

A partire da questa finalità, l'unità di supervisione ha indirizzato i ricercatori su degli obiettivi specifici, al fine di analizzare gli ambiti dell'interazione e della rappresentazione sociale, nonché delle dinamiche simboliche e culturali. In particolare ci si è concentrati su:

- l'analisi delle interazioni sociali tra gli immigrati e la specifica nicchia di mercato ove trovano collocazione come "bergamini";

- l'approfondimento delle relazioni con l'ambiente cremonese, dedicando una attenzione particolare all'inserimento dei bambini nel contesto scolastico, alle rappresentazioni nella stampa locale ed alla penetrazione nello spazio pubblico;

- la verifica dell'eventuale esistenza di differenziazioni interne alla popolazione sikh e le forme che prende il pluralismo interno;

- la verifica se questa popolazione ricostituisce la "comunità" e come la ricostituisce.

Su questo piano, in particolare interessa conoscere se l'identità viene riprodotta e se è sottoposta a tensioni. Inoltre, nel caso di una eventuale strutturazione e riproduzione della "comunità", risulta importante capire se ciò crei dei conflitti con la società locale, cioè se una eventuale strutturazione "forte" della comunità incida sulle relazioni con la società di arrivo.

Si tratta, come si diceva poc'anzi, di una ricerca di tipo esplorativo. Anche se l'aver coniugato lo studio della dimensione più strutturale, con lo studio della dimensione simbolica e culturale, ha condotto ad un lavoro che contempla sia la "ricerca sul modello migratorio" sia lo "studio di comunità".

Il processo della ricerca

Lo studio è iniziato nel mese di gennaio 2001 e si è concluso nel mese di ottobre 2002. In base al disegno di ricerca sono state condotte alcune attività, che vengono riportate qui di seguito.

Una campagna di interviste ad un gruppo di soggetti selezionati in base all'analisi dei dati sulla popolazione, considerando l'età, il genere e i comuni di residenza. Questo tipo di attività ha messo in luce alcune difficoltà. Le interviste, pensate e progettate per raccogliere informazioni particolari, erano strutturate in modo troppo rigido per favorire un dialogo libero e pregnante. Il contesto familiare, inoltre, non si prestava ad incontri in cui le mogli parlassero autonomamente. E' stato necessario, allora, rivedere le modalità di approccio per raccogliere la voce degli immigrati.

³ Il Punjab è la regione dell'India dalla quale proviene la maggioranza della popolazione oggetto dell'indagine.

⁴ Cfr. Bailey K., *Metodi della ricerca sociale*, il Mulino, Bologna, 1995.

Questa particolare fase della ricerca ha impegnato il gruppo di lavoro in una riflessione circa le tecniche d'indagine. Grazie alla discussione e al confronto in seno al gruppo è stato possibile individuare una forma più appropriata di ricerca, il focus group, che ha reso possibile un incontro con un gruppo di giovani donne.

Il focus group è una tecnica di indagine sociale, un'intervista di gruppo che di solito si svolge in contesti di ricerca definiti con un numero variabile di persone, da cinque ad un massimo di quindici. Il focus group si può classificare come tecnica di ricerca che si situa tra l'intervista di gruppo e l'osservazione fatta su un gruppo di soggetti. Grazie alla presenza di un facilitatore, che guida e stimola il dibattito nel gruppo, si affronta un argomento prestabilito per favorire l'emersione di pareri e punti di vista dei partecipanti. Tutti i risultati dell'incontro sono registrati in varie forme: audio, video, su carta: formando così un corpus di materiale informativo utile all'analisi dei ricercatori e dei partecipanti a questa attività. Il facilitatore dispone di linee guida generali a risposte aperte per domandare i pareri sugli argomenti. In alcuni casi i facilitatori possono essere due e l'incontro viene guidato da un conduttore che coordina il processo di discussione. E' possibile, inoltre, realizzare dei gruppi di discussione condotti da un facilitatore con la presenza di due osservatori incaricati di raccogliere informazioni sulle dinamiche di dibattito durante l'incontro.

Per l'attivazione del focus group si è svolta un'apposita attività di formazione presso il dipartimento di Sociologia di Padova. Tale attività è servita anche alla progettazione dell'iniziativa che si è svolta a Soncino con un gruppo di donne. Il facilitatore, in quell'occasione, è stata una donna indiana che conosceva la realtà locale, aiutata da due osservatori. Il focus group ha permesso di raccogliere elementi importanti sulla condizione delle donne con riferimento alla scuola, la salute e la famiglia. I dati sono stati analizzati guardando alle donne sikh sia come componente femminile delle migrazioni, che come componente migrante dell'universo femminile. Si è cioè prestato attenzione alla strutturazione dei rapporti di potere, avendo presente che alcune categorie di analisi (donna-oggetto, casalinga) nascono e assumono significato nel contesto socio-economico occidentale e non sono necessariamente adeguate alla lettura di strutture sociali differenti⁵. Nonostante la mediazione linguistica e il particolare punto di vista del facilitatore, una persona non esperta nella conduzione di gruppi di discussione, è stato possibile raccogliere numerosi elementi che hanno arricchito il quadro d'indagine.

Accanto a questa attività, il gruppo di ricerca ha cercato di approfondire le rappresentazioni dei sikh che, nel tempo, sono state veicolate dalla stampa locale. Anche per questa attività è stata condotta una specifica attività di formazione che ha permesso al gruppo di ricerca di articolare un lavoro di indagine sull'analisi del contenuto, per studiare come è evoluta la immagine del gruppo nei quotidiani locali. Per risolvere la ambiguità fra indiani e sikh, è stata condotta una analisi qualitativa sulle rappresentazioni dei sikh, ed un breve prospetto quantitativo sulla categoria *indiani*, che è prevalente negli articoli analizzati.

⁵ Campani G., *Genere, etnia e classe. Migrazioni femminili tra esclusione ed identità*, Edizioni ETS, Pisa, 2000.

Gli aspetti dell'integrazione scolastica dei bambini sono stati affrontati mediante l'osservazione partecipante, in alcune scuole. A completamento del lavoro di ricerca, è stata infine realizzata una rassegna fotografica sulla vita quotidiana e sui momenti collettivi di culto.

L'intera attività di ricerca ha permesso di ricostruire vari aspetti della consistenza e la tipologia dell'immigrazione sikh in provincia di Cremona, nonché raccogliere dati ed informazioni utili a fornire una visione della condizione di vita di questa popolazione. I risultati raggiunti consentono di avere un quadro di conoscenza maggiore di questo particolare fenomeno migratorio. Grazie a queste conoscenze sarà possibile individuare linee d'azione per politiche evolutive del settore.

13 novembre 2002

G. Pellegrini - F. Perocco - M. Treppete – V. Romania

Dip. Sociologia - Università di Padova

INTRODUZIONE

Obiettivi

Il fenomeno dell'immigrazione indiana nella provincia di Cremona inizia alla fine degli anni Ottanta: è intorno a questa data che molti indiani cominciano a lavorare nelle cascine cremonesi come trattoristi o bergamini. Nonostante il loro numero, nel volgere di pochi anni, sia cresciuto in maniera considerevole - il tasso di incremento annuo dal 1995 al 2001 è superiore al 20%, con punte addirittura superiori al 40% nel 1995 e nel 1998⁶ - , la visibilità rimane molto bassa: lo spazio pubblico da loro occupato è minimo, sono visibili soltanto nei mercati e nei centri commerciali, di loro i cremonesi non fanno praticamente nulla. La lettura velatamente "esotica" data dai giornali nei pochi articoli pubblicati nei primi anni Novanta ha contribuito a creare un quadro fuorviante e confuso: l'immaginario collettivo li ha identificati come hindu che si occupano di bestiame per questioni di carattere religioso, poiché la religione hindu prevede l'"adorazione" della vacca. In realtà, una conoscenza di poco più approfondita ci permette di scoprire facilmente come la maggior parte degli immigrati indiani che vivono sul territorio non siano affatto votati alla cura del bestiame per motivi religiosi: essi scelgono, attraverso un progetto migratorio preciso, di collocarsi come bergamini, trattoristi, casari.

La ricerca prende avvio dalla volontà di superare questa serie di luoghi comuni (indiani uguale vacche sacre, o immigrati "buoni" - anche perché invisibili - in contrapposizione ad altri "cattivi"), per individuare le ragioni della migrazione, studiare il fenomeno e collocarlo all'interno del più ampio fenomeno migratorio della "diaspora indiana". La ricerca ha un carattere essenzialmente esplorativo: mancando studi italiani precedenti sull'argomento, l'obiettivo principale è quello di identificare la natura del movimento migratorio indiano verso il territorio cremonese. Ci è parso opportuno, quindi, partendo da alcune ipotesi formulate sulla base di lavori precedenti⁷, verificarne la plausibilità: una delle nostre ipotesi, infatti, è che questa popolazione, che apparentemente basta a se stessa e non avanza richieste di alcun tipo alla società ospite, presenti le difficoltà di un processo migratorio lungo e difficile, di un inserimento nella società locale tutt'altro che indolore. Molti indicatori di disagio sono emersi, infatti, spesso in modo indiretto, dalle interviste: difficoltà nella relazione con alcuni stili di vita occidentali che rischiano di mettere in crisi il sistema di valori sikh, il difficile rapporto genitori-figli, la tendenza a mantenere - quasi a "nascondere"- le proprie tradizioni all'interno della famiglia o del gruppo per il timore di uscire allo scoperto e non essere compresi.

Dal punto di vista della società di accoglienza, invece, l'impatto di questo tipo di immigrazione sul tessuto sociale e sull'economia cremonese ha avuto un esito favorevole. Essi vengono percepiti positivamente dai cremonesi: non sono coinvolti in episodi di violenza o di criminalità, sono lavoratori disponibili e portatori di poche rivendicazioni, rimangono, anche dopo parecchi anni di permanenza, poco visibili e quindi non soggetti a incutere nei residenti il consueto timore dell'"invasione", sono affidabili e

⁶ Vedi appendice statistica, figura 1 e 2

⁷ Le ipotesi di partenza sono state formulate sulla base delle informazioni raccolte attraverso le ricerche svolte per due tesi di laurea.

disposti ai sacrifici imposti dai ritmi legati al lavoro nelle stalle. Un gruppo perfettamente inserito - almeno apparentemente - dal punto di vista lavorativo, ma isolato da quello sociale e culturale. Attraverso la ricerca e una parallela mostra fotografica - una sorta di viaggio all'interno del composito mondo indiano nel cremonese - la Provincia intende incoraggiare i rapporti e le azioni a favore della popolazione indiana e, più in generale, attivare un sistema di relazioni interculturali con la popolazione immigrata. .

2 Metodi

La natura esplorativa della ricerca ha richiesto uno strumento di indagine adattabile agli intervistati, che consentisse di raccogliere il più ampio numero di informazioni su alcune tematiche la cui conoscenza è parsa indispensabile per la ricostruzione del processo migratorio nella sua complessità: il contesto di origine e le condizioni economiche della famiglia, la formazione del progetto migratorio, il processo di espatrio, l'inserimento lavorativo e la relazione con le istituzioni, i rapporti all'interno della famiglia e con l'esterno, la dimensione religiosa. L'intervista in profondità, con un minimo grado di strutturazione, infatti, è stata scelta come strumento idoneo per indagare su questi argomenti senza per questo precludere ad eventuali approfondimenti o "deviazioni" di cogliere le esperienze dei soggetti intervistati.

Per la somministrazione delle interviste è stato costruito un campione multistadi. Nel primo stadio è stata analizzata la struttura economica dei 115 comuni della provincia di Cremona distinguendo tra comuni a prevalente economia agricola e comuni a prevalente economia industriale. Nel secondo stadio è stata considerata la struttura demografica, arrivando ad un'ulteriore suddivisione dei comuni in centri di piccole, medie e grandi dimensioni. Infine, è stata verificata sia l'incidenza degli indiani sul totale della popolazione straniera residente in ogni singolo comune, sia sul totale della popolazione indiana di tutta la provincia. In questo modo si sono ottenuti 10 gruppi con caratteristiche eterogenee, all'interno dei quali sono stati scelti 17 comuni. Ogni comune scelto ha fornito una lista dei residenti indiani. Da questa lista, tenendo conto di alcune caratteristiche quali l'età, il sesso, lo stato civile e l'anno di arrivo in Italia, sono stati estratti i nominativi degli intervistati. Complessivamente le testimonianze sono state raccolte nel corso della primavera e dell'estate 2001. Nonostante siano state effettuate, di fatto 29 interviste, le informazioni riguardano 38 persone: quando le interviste venivano realizzate, infatti, erano spesso presenti altre persone che rispondevano ad alcune domande del questionario, interventi che gli intervistatori hanno registrato come testimonianze. Sebbene il campione non possa essere considerato statisticamente rappresentativo⁸, è possibile fare una breve analisi della composizione dello stesso in ordine ad alcune delle tematiche individuate: delle 38 persone sentite 27 sono uomini e 11 donne. Per quanto riguarda la provenienza, le interviste confermano l'ipotesi iniziale secondo la quale la maggior parte degli indiani in provincia di Cremona provengono dal Punjab, con una particolare concentrazione di partenze dai distretti di Jalandhar, Hosharpur e Chiandigarh. Alcune famiglie provengono dall'Haryana (lo stato confinante), altre (in realtà soltanto due) da Delhi⁹. Gli intervistati sono persone nate tra il 1935 (il più anziano) e il 1979 (il più giovane), con età media di circa 37 anni. L'appartenenza religiosa,

⁸ La causa è determinata dalla difficoltà a raggiungere telefonicamente le persone indicate dal campionamento.

⁹ Per evitare di sovrastimare il campione, per quanto riguarda la provenienza dei soggetti intervistati, è stata considerata la provenienza dell'intero nucleo familiare. I coniugi, infatti, provengono nella totalità dei casi dallo stesso distretto.

contrariamente alle aspettative, indica una distribuzione abbastanza eterogenea tra la religione sikh e la religione hindu a cui appartengono circa la metà degli intervistati.

In una fase successiva è stato organizzato un focus group utilizzando il contatto già avviato dai Servizi Sociali del Comune di Soncino¹⁰ con un gruppo di donne indiane. Il focus è risultato necessario in seguito agli scarsi risultati raggiunti dalle interviste: ostacoli quali la presenza di un mediatore linguistico culturale di sesso maschile o dei parenti (mariti, cognati, suocere) ne ha ostacolato la buona riuscita. Le intervistate erano visibilmente a disagio e rispondevano con poca convinzione alle domande poste, talvolta dando la sensazione di non avere compreso in pieno lo scopo dell'intervista. Va detto, peraltro, che le domande previste per le donne erano più profonde e personali di quelle preparate per gli uomini, anche perché vertevano su argomenti quali la gravidanza, il parto, le scelte matrimoniali e la dote.

Alcuni dei risultati attesi, tuttavia, non sono stati raggiunti neppure con il focus group¹¹: nonostante siano emerse molte informazioni interessanti¹² le donne hanno raccontato poco di se stesse: l'impressione che abbiamo colto è che esse, anziché come individui, si percepiscano come parte della propria famiglia e che il loro "raccontarsi", passi obbligatoriamente attraverso questo "filtro".

Alle interviste effettuate in base al campione si aggiungono alcune testimonianze raccolte nel 1997-1998 per uno studio differente e, in parte, utilizzate qui in chiave puramente qualitativa. Per distinguere i due gruppi di interviste queste verranno di volta in volta indicate come appartenenti al Gruppo 1- le più recenti - oppure al gruppo 2. Il lavoro svolto con il gruppo di donne di Soncino sarà indicato come Gruppo 3. A queste vanno aggiunte alcune testimonianze raccontate dal mediatore linguistico culturale che ha accompagnato tutto il percorso della ricerca ad un gruppo di lavoratori indiani di un circo di passaggio in città.

Definizioni e terminologia

Nel dare inizio alla ricerca che presentiamo, una delle problematiche che più fortemente si è presentata è quella relativa alla terminologia da adottare per definire in modo corretto e univoco la popolazione studiata. Partendo dal presupposto che il fenomeno migratorio indiano a livello locale, sebbene presenti caratteristiche di peculiarità per la numerosità nel territorio cremonese e per le modalità di inserimento nel tessuto economico, non possa prescindere dal più ampio movimento migratorio internazionale, abbiamo inteso conservare la definizione più ampia di popolazione "sikh" utilizzata anche dagli studi di livello sovranazionale.

I suddetti studi, infatti, salvo diversa specificazione, definiscono "diaspora sikh" questa tipologia di migrazioni benché non tutti gli immigranti provenienti dal Punjab¹³ siano di religione sikh. Tenendo conto di questo aspetto, gli autori del presente studio sposano l'idea secondo la quale gli indiani presenti sul territorio hanno una comune identità storico culturale che, secondo noi, può essere ricondotta ad una matrice tipicamente sikh. Nonostante sia impossibile stabilire a priori, all'estero come in Italia, a quale

¹⁰ Il comune di Soncino è situato nel nord del territorio e vanta il più alto numero di indiani di tutta la provincia. Il corso di avvicinamento alla cultura e alla lingua italiana, promosso dal Comune, ha costituito la base per interagire con le donne indiane immigrate.

¹¹ Il focus è stato condotto da una mediatrice linguistico culturale indiana, Nupur Mukherjee Sen

¹² Vedi capitolo terzo

¹³ Il Punjab è la regione da cui provengono la maggior parte degli indiani immigrati nella provincia di Cremona

confessione religiosa gli immigrati indiani appartengano, sembra plausibile considerare la loro identità culturale permeata dal sikhismo e definirla, attraverso una generalizzazione, "sikh". D'altra parte, descrivere la popolazione immigrata usando aggettivi quali "immigrazione punjabi" o "immigrazione indiana", significherebbe attribuirle una identità di tipo etnico-territoriale che, a nostro avviso, non le appartiene pienamente: vorrebbe dire svilire, almeno in parte, un patrimonio culturale e storico che esula dai confini statali e nazionali. Il termine "sikh", invece, se considerato sotto l'aspetto più propriamente culturale e non soltanto religioso, ha una portata molto più ampia e comprende una serie di caratteristiche quali l'appartenenza territoriale (il Punjab), una lingua comune (la punjabi), aspetti socioeconomici che favoriscono i movimenti migratori, uno spiccato spirito imprenditoriale.

Ci si rende conto che, nel definire uniformemente "sikh" la popolazione studiata, si tende a generare una forte approssimazione: il tema dell'identità sikh, infatti, è un argomento molto delicato alla cui discussione hanno contribuito studiosi di grande fama (Pashaura e Barrier 1999) senza giungere ad un'univoca posizione. Non è dunque con alcuna ambizione risolutiva dell'ampio dibattito che intendiamo affrontare l'argomento: la scelta di questa definizione è stata dettata dall'esigenza di utilizzare un termine chiaro e uniforme che non confondesse il lettore durante la lettura del rapporto di ricerca. È necessario sottolineare, tuttavia, che tale definizione non coglie pienamente la complessità e la ricchezza dell'identità culturale e religiosa le cui dinamiche ci accingiamo a descrivere.

3 Il disegno della ricerca

La ricerca si divide in tre parti: nella parte iniziale abbiamo cercato di descrivere le caratteristiche degli immigrati sikh residenti nel territorio della provincia di Cremona: nei primi due capitoli si ricompongono il percorso della migrazione (il punto di partenza con il punto di arrivo, il cammino del migrante, i processi di adattamento e le trasformazioni connesse con la sua personale esperienza. Particolare importanza viene data al contesto da cui gli immigrati indiani sono partiti: le condizioni socio-economiche della famiglia, le esperienze precedenti la migrazione e successivamente i processi decisionali che stanno alla base dell'esperienza migratoria: il ruolo dei legami familiari, l'organizzazione del viaggio. Nel capitolo successivo vengono analizzate le strategie e le forme dell'inserimento, con particolare attenzione alle dinamiche del mondo del lavoro e a quelle culturali e comunitarie. Una sezione è stata dedicata, inoltre, al rapporto con le istituzioni (scuola, questura, ospedali, enti locali), con lo scopo di estrapolare indicazioni utili alla programmazione degli enti locali. Nel quarto capitolo si sono prese in considerazione le peculiarità dell'universo femminile, particolarmente degno di interesse, dal punto di vista delle politiche sociali, al fine di verificare se molte donne indiane vivessero con disagio il fatto di abitare in luoghi isolati. È parso allora interessante mettere in luce alcuni casi di inserimento, anche grazie alle possibilità di autonomia legate al conseguimento della patente di guida. Quest'ultimo è un elemento solo apparentemente marginale ma in grado di modificare le reali abitudini di vita di una donna immigrata creando le condizioni perché essa sia in grado di compiere autonomamente una serie di azioni quotidiane (come andare dal medico, fare la spesa, cercare un lavoro).

Nella seconda parte, invece, sono stati trattati due temi connessi con lo studio della popolazione indiana ma dotati di autonomia rispetto allo schema della ricerca: il quinto capitolo si occupa, infatti,

dell'inserimento dei bambini e delle bambine sikh nella scuola cremonese. La presenza di un numero così alto di bambini indiani nelle scuole, infatti, ha messo in discussione le competenze e la professionalità di insegnanti con decenni di esperienze. In alcune classi si sono verificati casi in cui il numero degli alunni indiani supera quello dei bambini italiani. Questo significa mettere in campo una serie di strumenti culturali e didattici nuovi, che gli insegnanti hanno creato, almeno inizialmente, in modo pressoché autonomo. Il capitolo è una rielaborazione di una ricerca effettuata in una scuola della provincia di Cremona nel 1999 attraverso un'osservazione partecipante in classe e tramite alcune interviste ad alunni indiani, a genitori e ad insegnanti. Lo scopo della ricerca era quello di individuare i punti di forza e di debolezza dell'inserimento scolastico dei minori indiani senza tralasciare di analizzare il sistema educativo nel quale si sono formati molti dei bambini che iniziano a frequentare le scuole di ogni ordine e grado del sistema scolastico provinciale. Il capitolo quinto, infine, affronta il tema della rappresentazione dei sikh da parte della stampa locale attraverso un'indagine degli articoli pubblicati in un arco di tempo compreso tra il 1990 e il 2001 dal quotidiano più diffuso sul territorio provinciale.

Un capitolo conclusivo riassume, infine, i principali temi emersi dalla ricerca.

Nelle terza parte del rapporto sono state inserite due appendici terminano il rapporto: un'appendice statistica ed una dedicata alla storia delle religione sikh e del Punjab con alcuni elementi utili a comprendere le basi dottrinali del sikhismo.

CAPITOLO UNO

Le migrazioni sikh nel panorama internazionale

1 I sikh all'estero: origine e sviluppo dei movimenti migratori

Nonostante i sikh costituiscano soltanto il 2% del totale della popolazione indiana, la loro presenza all'estero può essere stimata in una percentuale pari al 15% di tutti gli emigrati di origine indiana. La letteratura sull'argomento definisce *diaspora* (Jayaram 1998) il movimento migratorio che ha interessato una parte della popolazione proveniente dal subcontinente indiano. Parte di questo movimento di persone inizia nella prima metà dell'Ottocento ed è composto da individui provenienti dal Punjab, prevalentemente di religione sikh. La storia delle migrazioni sikh si interseca, quindi, con la più ampia diaspora indiana, seguendone in qualche caso le mete, oppure variando le destinazioni e i soggetti coinvolti. Il processo è stato suddiviso, da molti studiosi, (Dusembury 1989, Jayaram 1998, MacLeod 1989) in varie fasi temporali, caratterizzate da mete differenti e da migranti di diversa estrazione.

La diaspora indiana presenta caratteristiche differenti a seconda che sia avvenuta nel periodo precedente alla colonizzazione britannica o posteriore (Narayan 1998, Singh e Dusembury 1989, MacLeod 1989). In realtà, anche all'interno di queste due precise epoche storiche, le differenziazioni sono molteplici, sia nella provenienza che nelle mete degli immigrati.

In una prima fase, infatti, la migrazione indiana si differenzia da quella più propriamente sikh in quanto è caratterizzata da persone provenienti dal Nord dell'India (ma raramente dal Punjab) che venivano reclutati attraverso i così detti "indentured contract"¹⁴. La destinazione erano le colonie tedesche, francesi e inglesi in cui, dopo l'abolizione della schiavitù, si era verificata una scarsità di manodopera nelle piantagioni. Il contratto aveva una durata di cinque anni rinnovabili e i lavoratori, in cambio di un magro salario, avevano diritto a vitto, alloggio e cure mediche. Al termine del contratto il lavoratore decideva se rinnovarlo o se lavorare liberamente nel territorio. Pochi di questi primi immigrati, tuttavia, provenivano dal Punjab. Questi ultimi preferivano migrare in modo autonomo, verso mete quali l'Africa meridionale e orientale e il sud est asiatico e, a differenza dei loro connazionali, erano commercianti, venditori, negozianti che appartenevano alle caste più elevate. I pochi sikh che migravano a queste condizioni appartenevano alla casta artigiana Ramgharias che, priva di tradizioni agricole, non disponeva di proprietà alienabili per finanziare il viaggio ed era costretta ad accettare gli "indentured contract".

Nell'Ottocento, la maggioranza delle migrazioni provenienti dal Punjab ebbero luogo, tuttavia, a seguito dell'esercito britannico. Molti sikh, infatti, entrarono a far parte dell'India Army dopo l'incorporazione del Punjab al Raj britannico nel 1849 e, in particolare, dopo l'esperienza della Mutiny (1857)¹⁵. In questo modo molti immigrati provenienti dal Punjab approdarono nei territori controllati dagli inglesi (Singapore, Hong Kong) e vi rimasero una volta terminato il servizio (Mc Leod, 1986).

¹⁴ Con questo termine si indicavano contratti quinquennali con cui venivano reclutati i lavoratori delle piantagioni

¹⁵ L'ammutinamento dei Sepoys, i soldati Indiani di stanza nell'India settentrionale al servizio dell'esercito britannico. Gli inglesi riuscirono a sedare la rivolta anche grazie all'appoggio dei sikh che, in quella occasione, rimasero fedeli alla Corona.

Tra il 1880 e il 1920 il processo migratorio dei migranti sikh si sviluppò secondo traiettorie che vennero perseguite fino a che i paesi di destinazione non vararono leggi anti immigrazione che ne impedirono gli ingressi (Barrier & Dusembury, 1989). Dall'Asia orientale, dove formarono gruppi numerosi di cui si hanno notizie anche ai nostri giorni (Singapore, Thailandia, Malesia), si trasferirono nel Sud del Pacifico: in Australia, in Nuova Zelanda e nelle Fiji. Contemporaneamente iniziò un trasferimento anche nel Nord America: le mete preferite furono l'Oregon, la California, il Canada, dove gli immigrati trovavano lavoro in agricoltura, come braccianti o boscaioli. Sebbene in tempi diversi, sia il Canada che gli Stati Uniti interruppero le politiche favorevoli all'immigrazione, così che non si hanno notizie di consistenti trasferimenti di popolazione sikh in questi paesi almeno fino alla conclusione della Seconda Guerra Mondiale.

Anche l'Inghilterra costituì una delle mete preferite dai Sikh in questi primi anni di migrazioni; tuttavia, nonostante alcuni indiani vi fossero presenti già dal XIX secolo, è soltanto dal 1920 in poi che si registrano presenze di sikh in questo paese. La prima fase della migrazione si esaurì nella maggior parte dei paesi considerati all'incirca negli anni Venti, interrotta dalla grave crisi finanziaria che seguì la Prima Guerra Mondiale. Le popolazioni sikh, poco numerose, si ritrovarono per lo più isolate all'interno di paesi in cui i processi discriminatori in atto contro gli immigrati impedivano loro di godere di diritti uguali a quelli della popolazione autoctona¹⁶.

La seconda fase delle migrazioni provenienti dal Punjab inizia soltanto dopo la Seconda Guerra Mondiale e abbraccia un periodo che va dal 1950 al 1980 (Singh & Barrier 1996). Le mete dei sikh, in questo periodo, furono i paesi industrializzati che non riuscivano a far fronte all'impennata della produzione industriale post bellica attraverso la manodopera locale. Mentre la migrazione verso l'Inghilterra fu caratterizzata dall'ingresso di operai poco specializzati, l'immigrazione negli USA e in Canada si caratterizza per l'alta specializzazione degli immigrati¹⁷.

Questo secondo movimento migratorio cambia profondamente il volto degli indiani all'estero: in alcuni paesi come il Canada e gli Stati Uniti i nuovi arrivati costituiscono gruppi con templi, istituzioni, feste e usanze completamente diverse da quelle introdotte dai così detti 'pionieri'. Questi ultimi, infatti, emigrati ormai da quasi mezzo secolo, avevano assorbito alcuni dei valori occidentali e trasformato le loro tradizioni, contaminati anche da altre culture.

Una terza fase della diaspora sikh è strettamente connessa con le vicende politiche che hanno segnato l'India negli ultimi due decenni: dopo i disordini politici del 1984, infatti, le migrazioni dal Punjab hanno avuto un nuovo impulso. E' in questo ultimo periodo che è possibile collocare l'arrivo della quasi totalità degli immigrati sikh in Italia e, in particolare, sul territorio cremonese.

¹⁶ Negli Stati Uniti, ad esempio, ad alcuni immigrati definiti dalle autorità "di colore", non era consentito sposare donne bianche. Gli indiani immigrati, definiti "brown", non potendo ritornare nel paese d'origine a prendere moglie a causa delle restrizioni sugli ingressi, sposarono donne messicane, formando una popolazione nota come hindu-messicana.

¹⁷ In Canada la politica di apertura delle frontiere fu introdotta nel 1951: trent'anni dopo la popolazione sikh del Canada era di 80000-100.000 persone, circa il 30% dell'intera popolazione asiatica. Gli ingressi furono caratterizzati da persone con una buona preparazione scolastica, necessaria per l'inserimento in un mercato del lavoro che chiedeva professionisti e operai specializzati (McLeod 1989). Fino al 1965, invece, gli Stati Uniti applicarono una razionalizzazione degli ingressi attraverso le quote e fino a quella data entrarono soltanto un centinaio di immigrati di origine punjabi all'anno. Da questo punto in poi il sistema delle quote venne abbandonato e fu incoraggiata l'immigrazione di personale qualificato.

Il Punjab

Il Punjab¹⁸, la regione di provenienza degli immigrati indiani residenti sul territorio cremonese, è un territorio compreso nella porzione nordoccidentale del subcontinente indiano che oggi appartiene per la massima parte al Pakistan e per la restante parte all'India. Il nome della regione deriva dal sanscrito e significa "terra dei cinque fiumi", poiché è circondata da cinque corsi d'acqua che rendono le sue terre fertili e produttive. Per questo il Punjab è da sempre un paese essenzialmente rurale, la cui popolazione vive prevalentemente nei villaggi, nei quali l'occupazione preponderante è l'agricoltura.

E' sullo sviluppo dell'economia agricola, infatti, che Nerhu decide di investire subito dopo la Partition (vedi appendice 1), gettando le fondamenta della modernizzazione tecnologica che investì l'agricoltura indiana e il Punjab in particolare verso gli anni Sessanta e che è conosciuta in India come "Green Revolution". In realtà i cambiamenti strutturali che la "Rivoluzione verde", dalla seconda metà degli anni '60 e durante gli anni '70, portò al Punjab, come al resto dell'India, furono pochi e contraddittori: l'introduzione delle nuove varietà nane di cereali ad alta resa e il graduale uso di nuovi fattori produttivi come fertilizzanti e trattori, confermò anziché mutare le trasformazioni di classe avvenute nei quindici anni precedenti. "Gli input tecnologici e il credito hanno operato (...) per l'affermazione di quella classe di contadini ricchi che, se pur relativamente nuova, era ormai abbastanza diffusa e numerosa" (Spagni 1984: 191) In questa direzione agì anche la politica di controllo dei prezzi di alcuni prodotti agricoli da parte del governo: "questo strumento di controllo del mercato, gestito dagli stati, e cioè nel Punjab e nell'Uttar Pradesh dagli stessi produttori (...) ha consentito ai consorzi e alle cooperative di cartellizzare la produzione e la distribuzione, e di stroncare ogni forma di concorrenza da parte dei piccoli contadini, agendo direttamente sui prezzi" (Spagni 1984: 191). I piccoli contadini, quindi, che in quel periodo persero la terra, andarono a rafforzare le file di quella schiera di disoccupati che non poteva essere riassorbita da una industrializzazione ancora agli albori: "questi fenomeni quindi hanno provocato una proletarianizzazione delle campagne, creando grossi problemi occupazionali proprio nel momento in cui, dalla seconda metà degli anni '60, lo sviluppo industriale indiano, e quindi la capacità di assorbire la manodopera liberatasi dalle campagne, si dimostrava insufficiente".

Questi processi economici sono tra le cause principali del fenomeno migratorio sikh, colpendo soprattutto quella classe di contadini che, stroncato dalla concorrenza delle grandi aziende, è stata costretta ad abbandonare o affittare le loro terre, di per sé insufficienti per garantire loro la sopravvivenza. Il fenomeno migratorio ha causato trasformazioni molto profonde nei villaggi punjabi da cui sono partiti i migranti sikh: le strutture sociali hanno subito forti mutamenti, la ricchezza è stata ridistribuita, ma a fronte di uno sviluppo economico innegabile sono emerse numerose contraddizioni. Studi realizzati su alcuni villaggi della regione che presentano un alto tasso di emigrazione hanno permesso di analizzare l'impatto che il fenomeno migratorio ha avuto sulla struttura e l'economia dei villaggi di partenza (Heweg, Kessinger, La Brack, 1989).

¹⁸ Vedi appendice 3 e 4.

1.1 Le ripercussioni delle rimesse sul sistema socioeconomico punjabi.

Analizzando l'impatto dei cambiamenti avvenuti in un villaggio del Punjab¹⁹ nel corso di una decina d'anni, emerge che le famiglie che annoverano fra i propri membri uno o più persone all'estero, sono quelle che possiedono la maggior quantità di terra (Helweg 1989). Dagli anni '50 in poi, inoltre, nei villaggi punjabi maggiormente colpiti dal fenomeno migratorio, sono avvenuti altri importanti cambiamenti connessi con l'emigrazione: sebbene l'agricoltura costituisca ancora la fonte principale di guadagno, questa non è più l'elemento dominante nel sistema di attribuzione dell'*izzat*. L'*izzat* è un concetto fondamentale della cultura sikh, traducibile in italiano con *orgoglio*, *rispetto*, più propriamente, *onore*. Nuove opportunità di accrescimento *dell'izzat* sono ora disponibili anche in altri settori: nell'industria, nella manifattura, e queste sono raggiungibili attraverso l'istruzione, considerata come una forma di investimento adatta a salire la scala sociale punjabi: molte famiglie mandano i loro figli a studiare all'estero, in Canada, negli Stati Uniti, in Australia, in Gran Bretagna.

La maggior parte del denaro tuttavia, almeno negli anni passati, è stata investita in agricoltura: per migliorare le sementi, acquistare macchinari, fertilizzanti, terreni, o per migliorare il sistema di irrigazione. Le rimesse degli emigrati sono il perno su cui ha ruotato lo sviluppo agricolo del Punjab negli anni '60 e '70, contribuendo a creare quel fenomeno produttivo conosciuto come la 'rivoluzione verde'. Grazie alle rimesse degli emigrati la regione ha raggiunto il reddito rurale pro capite più alto dell'India, ha aumentato la produzione, moltiplicato le coltivazioni, migliorato la rete idrica (Helweg 1989: 308).

Tuttavia, a fronte di numerosi vantaggi, le rimesse degli immigrati (e il fenomeno migratorio nel suo complesso) sono causa di profonde fratture nel sistema socio economico punjabi (Helweg 1989). Un effetto negativo determinato dalle rimesse, ad esempio, è il considerevole aumento dell'inflazione: i prezzi della terra e dei servizi sono aumentati considerevolmente e soltanto le famiglie che godono di entrate provenienti dall'estero sono in grado di fronteggiarli. La frattura tra la fascia di popolazione ricca o benestante e la fascia povera si è quindi approfondita: chi possedeva un capitale sufficiente per finanziare il viaggio di un congiunto si è ulteriormente arricchito, chi era troppo povero per farlo ha visto aumentare le proprie difficoltà economiche.

Un altro importante effetto determinato dal flusso di denaro proveniente dall'estero è l'aumento del livello di istruzione nei villaggi, beneficio di cui hanno potuto godere sia le classi ricche che quelle povere. Tuttavia, a fronte della crescita di una generazione di giovani istruiti, non ha fatto seguito la creazione di posti di lavoro nell'industria e nei servizi: i giovani che non desideravano lavorare nell'azienda dei genitori sono rimasti disoccupati o hanno deciso di migrare impoverendo il Punjab di personale specializzato. D'altra parte il settore industriale del Punjab, da sempre trascurato dal governo indiano, non ha la possibilità di assorbire la manodopera in eccedenza (Barrier & Dusembery 1989: 310). Si è formato nella regione, quindi, un consistente numero di giovani disoccupati che hanno visto disattese le proprie

¹⁹ Si tratta del villaggio di Jandiali, nel cuore del distretto di Jalandhar, una zona con un alto tasso di emigrazione. Per dare un'idea della portata del fenomeno migratorio basti pensare che se, nel 1971, su 1605 abitanti, 515 vivevano all'estero, un decennio più tardi le persone emigrate erano 923 su 1703 abitanti complessivi (Helweg 1989: 307)

aspettative, e che non saranno estranei alle rivendicazioni che porteranno ai disordini degli anni '80 e '90. Inoltre, anche la leadership tradizionale ha subito profonde trasformazioni in seguito alla comparsa di una nuova classe di benestanti formata dai parenti di coloro che lavorano all'estero.

Conseguenza dei fenomeni descritti è che in Punjab, nonostante abbia il reddito rurale pro capite più alto del paese, il maggior numero di sportelli bancari ogni 100 mila abitanti, una fascia consistente della popolazione vive sotto la linea di povertà (dal 30 al 45%). Il 69% dei piccoli proprietari nell'arco di tempo compreso tra il 1976 e il 1981 è stata costretta a vendere la terra che possedeva mentre il 38.8% di questa terra è stata assorbita dalle grandi proprietà (Helweg 1989: 311).

Le rimesse possono essere ricondotte a varie tipologie: la spedizione di tutto il denaro che un individuo è riuscito a risparmiare è una modalità molto frequente soprattutto nel primo periodo del processo migratorio, quando gli immigrati sono soli e ancora molto legati al paese di provenienza. Essi adempiono al compito che la famiglia d'origine ha affidato loro: risparmiare la cifra più alta possibile da investire in agricoltura, oppure o nella costruzione costruire una casa di mattoni, o nel matrimonio delle sorelle; innalzare insomma lo status (*'izzat*) della famiglia d'origine. E' la famiglia a decidere come utilizzare il denaro proveniente dal lavoro del parente emigrato: raramente quest'ultimo ha voce in capitolo. Egli è soltanto uno strumento della strategia familiare, un prolungamento all'estero della famiglia estesa, la quale assume le decisioni che riguardano tutto il gruppo.

Quando, invece, la migrazione si protrae nel tempo, l'immigrato viene spesso raggiunto dalla propria famiglia con la conseguenza che il denaro viene investito nel paese ospite. In questo caso l'entità e la natura delle rimesse possono cambiare: anziché la maggior parte dei propri risparmi, può essere destinato alla famiglia di origine soltanto il 'denaro extra'. E' un modo per dimostrare in termini materiali che il legame con la famiglia d'origine è ancora vivo, ma il versamento è insufficiente o troppo irregolare per permettere di accumulare un capitale sufficiente e influire sulle condizioni economiche della famiglia in Punjab : si tratta, più che di un investimento vero e proprio, di un gesto di solidarietà.

Un secondo tipo di partecipazione all'economia familiare che si discosta dalle rimesse vere e proprie è costituito da somme di denaro che vengono inviate per finanziare la migrazione di un altro parente: in questo caso non si tratta di una donazione ma di una sorta di prestito: la somma dovrà essere restituita non appena possibile.

Una terza tipologia di rimesse è individuata nella filantropia diretta a finanziare opere o progetti diretti al benessere della comunità punjabi: è sotto questa luce che vanno lette le donazioni di emigrati sikh per la costruzione di scuole, templi, opere di utilità pubblica. Si tratta nella quasi totalità dei casi di opere attraverso le quali il donatore afferma il proprio successo all'estero nell'ottica dell'accrescimento dell'*'izzat* proprio e della propria famiglia.

Le rimesse hanno assunto, in Punjab, un'importanza fondamentale nell'ambito della redistribuzione del capitale tra i differenti settori del sistema economico mondiale: secondo calcoli relativi al 1984, le rimesse degli immigrati indiani erano pari a 2 miliardi di dollari l'anno, pari a circa il 30% della somma che l'India totalizza grazie alle proprie esportazioni (La Brack 1989). Di questi 2 miliardi di dollari, si calcola che circa un quarto finisca in Punjab.

CAPITOLO DUE
Il viaggio: il contesto di origine e le ragioni della migrazione

1 Introduzione

Come già detto, i primi arrivi degli immigrati sikh in provincia di Cremona risalgono alla fine degli anni Ottanta. Come emerge dai dati presentati nell'appendice statistica, essi sono distribuiti in modo uniforme su tutto il territorio provinciale, essendo presenti in 98 dei 115 comuni del territorio provinciale, con una concentrazione nei centri agricoli più importanti. In numero di 16 nel 1990, essi sono già 327 nel 1993, con una presenza femminile costante sin dai primi anni di immigrazione sul territorio. Dal 1993 in poi, anni in cui è possibile una rilevazione della presenza di indiani nella provincia, la percentuale di donne presenti è sempre rimasta intorno al 40%. Dal momento che le donne indiane giungono sul territorio attraverso ricongiungimento familiare al seguito di parenti stretti e che lavorano per lo più all'interno della propria famiglia e che, quindi, nella totalità dei casi, possiamo ipotizzare che la struttura della migrazione indiana sul territorio sia riconducibile a modelli di insediamento di tipo familiare. I ricongiungimenti familiari interessano, infatti, in primo luogo le mogli (molte delle quali sposate in un momento successivo alla migrazione) e successivamente i figli. In alcuni casi, tuttavia, la famiglia (nella maggior parte dei casi del marito) segue il fratello/figlio durante la migrazione. Nel caso dei genitori, spesso anziani, si tratta di visite lunghe ma raramente definitive, nel caso dei fratelli/cugini/cognati, invece, i ricongiungimenti avvengono con lo scopo di inserire i congiunti nel mercato del lavoro locale. Nel caso di questi ultimi, fino a quando non viene trovata loro una sistemazione, essi vivono con la famiglia dei parenti, ma, una volta trovato lavoro, e soprattutto, una volta ottenuto a loro volta il ricongiungimento familiare, essi costituiscono un nucleo familiare a sé. Differente è la situazione nel caso in cui a ricongiungersi siano i genitori (solitamente del marito): in questo caso essi vivono ospiti della famiglia per tutto il tempo della loro permanenza, anche nel caso in cui questa si trasformi in una situazione definitiva.

2 Il ruolo dei legami familiari

Da una breve analisi delle interviste emerge che il fenomeno migratorio incide profondamente sulla struttura della famiglia indiana tradizionale: il modello di famiglia estesa, molto diffuso soprattutto nelle zone rurali del Punjab e degli stati confinanti, viene riprodotto, nel caso cremonese, soltanto quando la famiglia emigrata viene raggiunta dai genitori. In tutti gli altri casi la tendenza è quella di costituire nuclei familiari separati. Le dinamiche disgregative che colpiscono questo modello di famiglia estesa, tuttavia, sono parte di un processo che ha inizio nel paese di origine. Secondo gli intervistati, infatti, anche nel paese d'origine alcune famiglie subiscono la tendenza dei loro membri a costituire nuclei separati, mentre, tradizionalmente, i fratelli maschi, una volta sposati, vivono nella casa del padre perpetuando un modello familiare gerarchico di tipo patrilineare (Angelo, 1997: 119).

Il modello tradizionale porta con sé una serie di legami e di dipendenze che non si esaurisce con la frammentazione della famiglia all'estero: la famiglia estesa è percepita come una istituzione e la dislocazione fisica dei suoi membri non indebolisce i legami di interdipendenza che ne conseguono (Ballard, in Angelo, 1997).

La forza dei legami della famiglia, oltre a offrire protezione e mutuo aiuto ai propri membri, si caratterizza anche per la capacità di esercitare un forte controllo sul comportamento degli appartenenti, soprattutto in materia di educazione dei bambini, di matrimonio e di controllo sociale degli atteggiamenti devianti. Il controllo oltrepassa i confini della migrazione e talvolta (sebbene in modo più blando) viene esercitato anche sulla famiglia immigrata (Barrier & Dusembery 1989)

3 Il contesto di origine e le ragioni della migrazione

Il territorio da cui molti degli immigrati provengono è identificabile nella zona del Doaba che comprende i distretti di Jalandhar e Hosharpur. Si tratta di una zona pianeggiante situata nel Punjab centrale a ridosso dei primi avvallamenti dello stato, intensivamente coltivata, dalla quale, secondo altri studi condotti all'estero, già nei primi anni del secolo scorso, provenivano molti degli immigrati indiani di origine sikh (Barrier & Dusembery, 1989). Il contesto di partenza, secondo le informazioni raccolte dalle interviste, è raramente connotato da situazioni di profonda povertà. Gli intervistati hanno una percezione positiva del reddito proprio e della propria famiglia antecedente la migrazione, anche se, nella valutazione delle risposte, potrebbe essere necessario tenere conto della distorsione provocata dall'eventuale disagio di dichiarare all'intervistatore una posizione di basso rilievo. Nella maggioranza dei casi gli immigrati indiani intervistati, infatti, dichiarano di possedere, in India, alcune proprietà come terreni, bestiame e, in qualche caso, piccole attività commerciali. Alcune di queste proprietà, inoltre, sono state incrementate negli anni successivi alla migrazione grazie alle rimesse frutto del lavoro all'estero.

"Un parte (delle terre) era già di mio nonno, ma ne abbiamo comprata altra. Noi abbiamo lavorato e con i guadagni abbiamo comprato." (intervista n.1)

"Mio padre ha avuto un negozio di alimentari per 25 anni: adesso fa il pensionato e lavora a casa: ha tante cose da fare...a casa non manca il lavoro".

Un ulteriore elemento che sembra confermare il quadro descritto proviene dalla professione dei padri degli intervistati: la maggior parte erano occupati nel settore agricolo o nell'edilizia con mansioni di bassa qualifica (contadini e, più raramente, muratori), un buon numero (circa un terzo) avevano piccole attività commerciali, un altro gruppo lavorava come militare o impiegato governativo. Nessuna situazione di disoccupazione, quindi, sebbene alcune professioni quali il muratore o il conciatore di pelli non siano riconosciute – in India – come appartenenti ad uno status sociale elevato e le rimanenti descrivano situazioni economiche "medie", decisamente non elevate. La povertà (*garib*), quindi, così come confermato da altri studi condotti all'estero (Barrier & Dusembery 1989) non sembra essere la causa principale che spinge i sikh a emigrare all'estero.

Le ragioni della migrazione, piuttosto, sono da ricercare in un processo molto complesso al compimento del quale partecipano molti fattori. Questi possono essere distinti in effetti di "attrazione" verso i paesi di immigrazione e in effetti di "spinta" dai paesi di emigrazione (Ambrosini 2001, Irer 1994:

35, Piore 1979). Tra i primi va evidenziato l'aumento della domanda di lavoro nei paesi di immigrazione: nel nostro caso la disponibilità di posizioni lavorative ben retribuite nell'ambito della zootecnia lombarda potrebbe avere determinato, infatti, un incentivo alla migrazione. Il desiderio di emulare i connazionali, inoltre, risponde al processo secondo il quale molti aspiranti alla migrazione, quando ancora si trovano nel paese di origine, subiscono una "socializzazione anticipatoria" (Alberoni-Baglioni 1965) attraverso i racconti dei connazionali che, in viaggio in India, mostrano segni tangibili di benessere lasciando intendere alti e facili guadagni nel paese di immigrazione. Alcune testimonianze confermano questa ipotesi:

"Qui (In Italia) c'era già mio zio: lui era andato all'estero e quando è tornato per la prima volta sembrava un signore, con la cravatta."(intervista n. 24)

Tra gli effetti di "spinta", invece, vanno considerato alcuni fattori quali la difficile situazione politica del Punjab nello scorso decennio, la crisi occupazionale -in parte conseguente- , il desiderio di aumentare i propri guadagni. I soggetti che iniziano l'esperienza migratoria tra la metà degli anni Ottanta e il decennio successivo indicano, come ragione principale sottostante alla decisione di migrare la difficile situazione politica del Punjab. Molto spesso, tuttavia, l'accento è velato o indiretto: nonostante la situazione politica si sia ormai stabilizzata, gli immigrati indiani non si soffermano volentieri nei racconti legati a quel periodo storico. Alcuni di loro, tuttavia, sono stati direttamente coinvolti, come testimoniato nella seguenti interviste raccolte qualche anno fa e nella successiva, più recente:

"Quando facevo la guardia del corpo gli estremisti sono venuti due tre volte a casa mia di notte a parlare con mia mamma. Le hanno detto che quel posto non andava bene, che dovevo andare con loro se no ammazzavano tutta la mia famiglia... mia mamma mi ha raccontato tutto e io volevo lasciare la polizia: ero preoccupato per la mia famiglia. Così ho lasciato la polizia."(B. 28 anni, in Italia dal 1994, gruppo 2)

"Appena hanno ammazzato Indira è successo il finimondo: nei disordini seguiti all'omicidio di Indira Gandhi il nostro negozio di elettrodomestici è stato bruciato. Lui - mio marito - si è trovato senza nulla da fare perché l'assicurazione non paga questo genere di danni....!"(S. gruppo 2)

"Sono proprio scappato: il Punjab è stato sotto i mafiosi per 15 anni. Io sono di religione hindu e i sikh hanno fatto guerra al Punjab. Sono morti tanti giovani e io sono scappato perché con tutte le liti non stai bene in India"(intervista 14).

Le motivazioni di carattere politico e macroeconomico, d'altra parte sono fondamentali per comprendere le motivazioni che spingono queste persone a intraprendere il percorso migratorio. Le interviste confermano, infatti, come la spinta a lasciare il Punjab dipenda, generalmente, da motivazioni di carattere economico: lo scopo, generalmente, è quello di migliorare le condizioni economiche proprie e della famiglia, anche in virtù del fatto che il costo della vita in Punjab è aumentato considerevolmente tant'è che una famiglia, per reggere uno stile di vita decoroso, sceglie obbligatoriamente di inviare uno dei propri membri all'estero²⁰. Accanto alle ragioni di natura più strettamente economica dagli intervistati vengono citati anche spinte quali il desiderio di avventura o di "girare il mondo", sebbene questo genere

²⁰ Per approfondimenti cfr. capitolo primo.

di ragioni siano più facilmente inquadrabili in forme di razionalizzazione della propria scelta, di giustificazione o di manipolazione dei reali obiettivi.

Inoltre, non va dimenticata la volontà di raggiungere i parenti/amici che vengo percepiti, da chi non è ancora partito, come privilegiati che stanno facendo fortuna (reti sociali). Le migrazioni, infatti, sono inserite in ambito di rapporti sociali importanti per il singolo e la famiglia: è evidente che l'esperienza migratoria possa risultare meno drammatica se accompagnata da parenti e amici che riproducono, sebbene soltanto in parte, i legami sociali e affettivi lasciati in patria. Quest'ultimo aspetto, uscito con molta forza dalle interviste, investe una sfera che per l'immigrato indiano è di fondamentale importanza e si collega i rapporti che gli indiani coltivano sia a livello familiare che, più in generale a livello intercastale (o di goth²¹). Tutti gli intervistati, infatti (ad esclusione di due uomini), raccontano di avere avuto contatti precedenti alla migrazione con connazionali immigrati in Italia. Questi contatti hanno permesso loro, nella prime fasi della migrazione, di ricevere ospitalità e indicazioni per l'inserimento lavorativo. La presenza di amici/parenti, inoltre, ha condizionato fortemente le loro strategie migratorie e lavorative sia relativamente al luogo in cui si sono diretti una volta in Italia, sia rispetto alla tipologia del lavoro scelto.

Diverso è il percorso delle donne, che arrivano in Italia esclusivamente attraverso il ricongiungimento familiare e, quindi, almeno apparentemente, vivono la decisione di migrare in modo indiretto: mentre da nubili hanno la facoltà di esercitare pressioni sui decisori del loro destino matrimoniale (cioè chi propone loro il partner, di solito i genitori, i nonni o gli zii), per far ricadere la preferenza su un marito che sia emigrato all'estero o che abbia intenzione di migrare, da sposate partecipano al processo decisionale che porta il marito a migrare. Il desiderio di sposare un partner emigrato all'estero è determinato dal fatto che la migrazione rende i partner più appetibili in quanto potenzialmente in grado di avere più successo economico dei connazionali che rimarranno, invece, in patria:

In India tutte le ragazze vogliono sposare quelli che vengono da fuori - Italia, Germania - perché qua lavoriamo, facciamo soldi qua, tanti soldi. Se lavoro qua altri 10 anni in india posso costruire una casa grande,... vuol dire che hai lavorato...(Intervista 14)

Le ragioni della migrazione, inoltre, sono strettamente connesse con la scelta dell'Italia come paese di arrivo. Nella determinazione dei movimenti migratori, infatti, assumono una certa importanza alcuni fattori: la facilità di accesso nel paese (sia attraverso canali ufficiali che non), la possibilità di inserirsi facilmente nel mercato del lavoro; la presenza in Italia di amici o parenti a cui appoggiarsi nelle primissime fasi della migrazione; la percezione dell'Italia come un paese in cui si vive bene ed è relativamente facile guadagnare, anche grazie al cambio lira-rupia favorevole.

Come già detto precedentemente, il legame stretto con la famiglia d'origine è molto spesso alla base della decisione di migrare. Il fenomeno migratorio, d'altra parte, è raramente una decisione individuale ma coinvolge l'intera famiglia (Zincone 2001, Ambrosini 2001: 38): l'esperienza migratoria, in questo caso, non costituisce una frattura in seno alla famiglia indiana ma un investimento di tipo economico e sociale sul proprio congiunto che diviene un'appendice della famiglia allargata all'estero. I benefici che

²¹ Per goth si intende *lignaggio*. Si appartiene allo stesso goth se si fa parte della stessa famiglia: esitono, all'interno, legami di consanguineità.

l'emigrato otterrà all'estero ricadranno anche sulla famiglia rimasta in India la quale ne trarrà vantaggi economici e di prestigio sociale. Il successo di un membro della propria famiglia, infatti, conferisce prestigio all'intero nucleo familiare, anche se questo non influirà in termini economici sul destino della famiglia rimasta in India.

4 Dall'India all'Italia

Una volta ottenuto il consenso della famiglia d'origine e scelta la destinazione, gli immigrati indiani organizzano il viaggio per raggiungere l'Italia. Il loro progetto migratorio, solitamente, è individuale: essi si trasferiscono nella maggioranza dei casi da soli, soltanto qualche volta con amici, e generalmente effettuano il viaggio individualmente. Le strade per entrare in Italia sono, generalmente, di due tipi: in modo autonomo, grazie ad un regolare visto rilasciato dall'ambasciata italiana o grazie ad una agenzia specializzata o un intermediario che provvedono, interamente o in parte all'organizzazione del viaggio.

Il primo caso contraddistingue i primi arrivati (i così detti pionieri) i quali, arrivati in Italia tra la metà degli anni settanta e la metà degli anni Ottanta, non ebbero alcun problema ad ottenere un visto dall'ambasciata italiana. Con il passare degli anni e con l'aumentare del movimento dei sikh verso l'Italia (senza fare ritorno in India se non per brevi periodi di visita alla famiglia), l'ambasciata italiana ha irrigidito le modalità di rilascio dei visti, rendendo più complessa la procedura, tanto che soltanto gli immigrati dotati di più risorse (i più scolarizzati, quelli che vivono nelle grandi città) sono riusciti ad ottenere il visto in modo autonomo.

Per gli altri rimane la seconda via che passa attraverso gli intermediari. Questi ultimi, infatti, possono agire sulle varie fasi del viaggio, intervenendo sul rilascio del visto, sull'organizzazione del viaggio, fino all'individuazione e al collocamento dell'individuo presso un datore di lavoro, dietro una somma che varia a seconda del grado di complessità dell'intervento. Il fenomeno risulta essere particolarmente diffuso in Punjab dove *"tutti sanno dell'esistenza di queste agenzie"* che, talvolta, si celano sotto le parvenze di agenzie telefoniche o agenzie viaggi. La cifra richiesta varia dai 10 milioni di lire di qualche anno fa ai 10-15 mila euro attuali. Il viaggio viene organizzato con vari mezzi (in aereo, in nave o con entrambi) e secondo diverse traiettorie; ai clienti vengono fornite diverse e varie tipologie di documentazione (visti turistici, per lavoro, nessuna).

La tipologia più comune dei visti rilasciati dall'ambasciata è turistica. Questa modalità, sempre più difficile da ottenere, permette all'immigrato di entrare nel paese ma, secondo le leggi vigenti, non di soggiornarvi regolarmente. Un'altra tipologia di visto è legata al permesso lavorativo, in alcuni casi determinato dai contratti di lavoro legati allo spettacolo e per questo esenti dalle quote prestabilite dalla normativa di volta in volta in vigore. Accanto a queste modalità non va dimenticata la possibilità (ora sfumata) legata al fenomeno delle sponsorizzazioni, legittimate dalla l. 40/98.

Da alcune interviste sembra emergere che il viaggio generalmente consiste in un volo aereo verso una località medio-orientale e in un faticoso e spesso pericoloso viaggio in nave verso il Mediterraneo. Le navi su cui vengono imbarcati vengono "prenotate" dagli organizzatori i quali, distribuiti sul territorio punjabi ma in collegamento tra loro, imbarcano i propri clienti su queste navi.

"Sono partito da Delhi poi sono andato in aereo fino in Tunisia. Da lì con una nave siamo andati in Calabria, ci abbiamo messo tre giorni... Una nave merci, non è tanto grande, ma andava bene. Poteva portare anche di più, anche 200 persone, noi eravamo 60 persone...tutte di Punjab. (Siamo sbarcati) in Calabria, ma non so dove. Innanzitutto non lo so perché a quel tempo facevo fatica a leggere e ricordare i nomi italiani. E poi era notte. Ci

sono venuti a prendere con il gommone (20 alla volta) e poi ci hanno lasciato in spiaggia.”
(intervista 20).

Quello che risulta interessante, tuttavia, non è l'aspetto dell'immigrazione irregolare: quest'ultimo, infatti, è un fenomeno che apparentemente contraddistingue solo marginalmente le modalità di ingresso in Italia da parte dei sikh, i quali hanno trovato, almeno fino ad ora, canali regolari di accesso. L'aspetto interessante è l'alto grado di complessità che gli intermediari raggiungono nell'organizzazione dei viaggi, evidenziando un capillare organizzazione diffusa lungo le mete del viaggio, sia in Europa che nel medio Oriente, organizzazione che accompagna il cliente fino alla meta, talvolta fino al posto di lavoro individuato per quale egli ha pagato.

L'entità della cifra investita svela, almeno in parte, il motivo per cui vengono affrontate condizioni di viaggio talvolta problematiche: il fallimento significherebbe una perdita sia economica (il denaro anticipato non viene, naturalmente, restituito) che di prestigio sociale: questo è il motivo per cui alcuni immigrati indiani affrontano rischi molto elevati ma non rinunciano a raggiungere la meta. Alcune famiglie spendono tutti i loro risparmi per finanziare il viaggio (Mac Leold, 1989), ipotecano proprietà o vendendo terreni: fallire significherebbe gettare un'onta di discredito su tutta la famiglia, indipendentemente dalle cause del fallimento.

"Non si poteva neanche tornare a casa, loro prendono i soldi, i passaporti, il biglietto dell'aereo e tutto quello che hai e fino a che non arrivi in Italia non ti restituiscono niente, tornare indietro vuol dire perdere tutto.....Qualcuno fa anche dei debiti per venire in Italia, si vende la casa o la terra, come fa a tornare a casa? Qualcuno ha lasciato il lavoro per venire in Italia. Nessuno torna indietro, nessuno parla. Noi siamo fortunati perché in India abbiamo la terra e la casa, ci sono quelli che non hanno niente e hanno dovuto chiedere i soldi in prestito ai parenti e alle banche.”(intervista gruppo 2)

L'impatto con il paese straniero, inteso come punto centrale del processo migratorio, è una fase estremamente delicata in cui si materializzano le aspettative e le proiezioni che l'immigrato si era figurato prima della partenza. La maggior parte degli immigrati non conosce praticamente nulla dell'Italia prima di arrivare: le informazioni ricevute provengono da conoscenti e amici che già vivevano in Italia o dalle agenzie a cui gli immigrati hanno affidato l'organizzazione del viaggio. Talvolta le informazioni sono distorte, o nel peggiore dei casi, false e fuorvianti e creano forti sensazioni di disorientamento iniziale:

"Pensava che Italia fosse un paradiso, aveva in testa un'altra mappa dell'Italia, ma ora ha capito che è inferno. (traduzione) "Non ho visto niente d'Italia, mi alzo al mattino alle 4 comincio con cacca di mucca, prendo sberle da coda delle mucche.. quando vengo a casa, dormo, poi quando vado in India, la gente pensa che sono tornato da Italia con tanti soldi.”
(intervista 26)

"Quando sono arrivato a Torino io pensavo di essere a Roma perché così mi avevano detto, ma io non sapevo che erano lontane. Pensava che Torino fosse un quartiere o una via di Roma, così ha cercato un taxi per andarci e il tassista lo ha portato in albergo e poi, il giorno dopo, lo ha accompagnato al treno.”(traduzione, intervista n. 12)

Naturalmente, il primo ostacolo è determinato dalla mancata conoscenza dell'italiano o di un'altra lingua europea con cui trasmettere le proprie necessità e sbrigare le prime pratiche burocratiche (Ires 1991). In effetti, nonostante l'inglese sia una delle lingue riconosciute a livello nazionale e insegnata nelle

scuole indiane, viene parlata da pochi degli immigrati indiani da noi conosciuti - la maggior parte dei quali, d'altra parte presenta livelli di istruzione medio-bassi. Gli immigrati, quindi, che arrivano in Italia senza avere a disposizione una rete di solidarietà disponibile ad accoglierli, incontra problemi legati alla sopravvivenza quotidiana:

"L'impatto con l'Italia...Mi è piaciuto, bello, invece avevo tanta fame, non conoscevo nessuno, non sapevo a chi chiedere cosa posso mangiare, non avevo soldi italiani, non potevo parlare con nessuno, solo vedevo ed ero contento. Si fa fatica i primi giorni."
(intervista n. 24)

Il contatto con i connazionali è molto importante. Coloro i quali hanno dei contatti precisi sono sicuramente avvantaggiati rispetto a chi, invece, arriva in località sconosciute e deve organizzarsi per trovare un alloggio e un lavoro. Molte persone, infatti, collegano la sensazione positiva dello stare in Italia al fatto di trovare finalmente lavoro come compimento del processo migratorio intrapreso: l'Italia, quindi, appare un paese benevolo e accogliente soltanto quando soddisfa le condizioni di partenza; d'altra parte l'investimento a livello economico ed emotivo è molto alto, ragione per cui le aspettative degli immigrati sono molto elevate.

Può essere di grande aiuto, principalmente nei primi tempi della permanenza, la presenza di forti reti sociali che gestiscono e moderano gli effetti dell'impatto del nuovo paese sull'immigrato, ancora proiettato, nel suo sistema di valori e nei suoi processi culturali, nel paese di origine. D'altra parte è già stato messo in luce che la presenza di parenti e amici in Italia è una delle ragioni che danno luogo alla decisione di migrare in quanto il calcolo costi-benefici che sottende la decisione di migrare ne allevia i costi e senza diminuirne i benefici. La presenza di network (Piselli: 1996) forti e strutturati, infatti, garantisce all'immigrato che nel paese ospite troverà persone disposte non solo ad ospitarlo e ad aiutarlo nella ricerca del lavoro, ma anche a sostenerlo nei primi, difficili mesi dell'esperienza migratoria, attraverso la riproduzione dei ruoli e delle caratteristiche della struttura sociale indiana.

1.4 Il progetto migratorio sikh: alcuni elementi di sintesi

La complessità dei processi migratori, definibili come fatti sociali totali (Mauss 1965) e non riconducibili ad una dimensione univoca, deve necessariamente tenere conto della formulazione del progetto migratorio, inteso come quell'insieme di ragioni che spingono gli individui a formulare delle ipotesi circa la loro permanenza nel paese ospitante (IRER 1994). Il progetto migratorio, così come la decisione di migrare, è una dimensione soggettiva che può subire trasformazioni con lo stabilizzarsi dell'esperienza migratoria.

Il processo migratorio degli immigrati indiani, pur differenziandosi a seconda delle ragioni che determinano la partenza, ha esiti che, con qualche approssimazione, possiamo tentare di schematizzare.

I protagonisti, inizialmente, sono esclusivamente uomini, di età variabile: i più giovani hanno 17-18 anni, i più maturi al massimo quaranta. Essi giungono in Italia da soli, solitamente con visti regolari (più raramente attraverso viaggi organizzati da agenzie illegali). In Italia gli indiani hanno solitamente dei contatti con connazionali che li aiuteranno nei primi passi della ricerca di casa e lavoro. In questo primo periodo il progetto migratorio inizia a prendere forma: nell'ottica di un ritorno non lontano nel paese d'origine, l'immigrato invia un flusso costante di rimesse verso il paese d'origine con lo scopo di aumentare le proprietà in patria o di finanziare gli studi o la migrazione di un parente.

Le interviste effettuate, infatti, confermano questa prima tipologia: gli immigrati hanno acquistato terreno o macchine agricole o hanno costruito una casa più grande e lussuosa per sé e per i familiari; altri, invece, hanno inviato il denaro in India per aiutare i fratelli a studiare o per finanziare il loro viaggio in Italia. Dai racconti emerge la volontà del rientro in patria: i risparmi sono finalizzati a migliorare il proprio status economico e sociale nel paese di origine. In questo caso il capofamiglia, nel primo periodo della migrazione, vive spesso in condizioni critiche e accetta sistemazioni e impieghi professionali di basso profilo: il proprio sistema di valori e la valutazione del proprio successo rimangono ancorate al paese d'origine. Egli vive in una dimensione spazio-temporale decisamente ambivalente: lavora e vive in Italia ma non si autopercepisce come parte del sistema di valori del paese ospite da cui rimane sganciato. Egli è un appendice della propria famiglia che si trova soltanto temporaneamente all'estero (Barrier & Dusembury 1989).

Il modello appena descritto connota attualmente una piccola fetta di immigrati: la maggior parte degli intervistati, infatti, preferisce costruire ipotesi di permanenza medio-lunga (seconda tipologia di progetto migratorio). Le cause di questo nuovo atteggiamento possono essere ricercate in diversi fattori, primo fra i quali lo stabilizzarsi dell'orizzonte lavorativo e professionale, con un conseguente miglioramento delle condizioni economiche e della qualità della vita nel paese di immigrazione. Diretta conseguenza dell'incremento del reddito e delle mutate condizioni lavorative sono gli aumenti dei ricongiungimenti familiari che, a loro volta, richiedono un ulteriore sforzo economico orientato verso il paese ospite: la maggior parte dei cittadini indiani, infatti, sono stati raggiunti dalle famiglie. A questo punto, la presenza dei figli e, in particolare, la nascita di molti bambini in Italia, l'investimento sulla loro istruzione, fanno vacillare anche le scelte delle famiglie più motivate al ritorno rendendole, quanto meno, incerte:

S: Non ancora non ho pensato (se tornare in India o meno), più avanti vediamo cosa fare, se dopo bambini....altri figli grandi sono venuti qua adesso e piace ancora l'India, ma figlia non vuole più andare in India, dopo 20 giorni si stanca e vuole venire a casa perché è abituata qua, poi non parla troppo (bene) l'indiano. perché quando è venuta in Italia, non sai come parlare. Adesso sono abituato qua, quando sarò in pensione vediamo; tutto dipende dai figli.. (intervista 25)

"Adesso noi stiamo qua – in Italia -: crescere bambini, andare a scuola, non puoi tornare in India. I bambini studiano qui, non posso. Quando sono grandi li mando in giro per il vostro paese. Ma io non posso andare sei mesi in India e poi tornare: devo rimanere qua a lavorare dar da mangiare ai bambini, devi lavorare." (intervista n. 15)

Per molti degli intervistati, quindi, l'India rappresenta un'opzione che sarà valutata in un futuro non meglio definito, probabilmente in funzione della volontà dei figli i quali, una volta cresciuti e diplomati in Italia, decideranno in modo autonomo dove proseguire la propria vita. I genitori, sotto questo aspetto, nell'ottica della famiglia tradizionale, difficilmente riescono ad immaginare un futuro sganciato dai propri figli e dichiarano che vivranno là dove essi decideranno, come se ritenessero inimmaginabile una separazione a seconda delle esigenze professionali o contingenti di entrambi.

Il ricongiungimento familiare costituisce, per alcuni, un tassello della strategia migratoria programmata ancora prima della partenza. Nonostante dalle interviste emerga che le informazioni sull'Italia sono scarse e poco attendibili, gli immigrati hanno oggi una consapevolezza superiore rispetto a

qualche anno fa rispetto ai limiti e ai risultati attesi dall'emigrazione: la maggiore parte di loro dichiara che le aspettative si sono avverate e che la vita in Italia è molto vicina a come se l'erano immaginata.

Un terza tipologia di sviluppo dell'immigrazione sikh è costituita dalla programmazione di investimenti consistenti nel paese di immigrazione. Il lavoro autonomo e l'acquisto di immobili sono due esempi di questo atteggiamento che sono emersi dalle testimonianze. L'acquisto di immobili è una modalità inconsueta di risparmio (e di investimento) in quanto, consuetudinariamente, il contratto di lavoro agricolo comprende il diritto all'utilizzo gratuito di una abitazione accanto al luogo di lavoro, opportunità alla quale i lavoratori sikh difficilmente rinunciano. Quello che per molti immigrati che faticano a trovare alloggi in affitto è un passo quasi obbligato, per gli indiani sembra rappresentare una scelta del tutto opzionale. In realtà, da alcuni colloqui informali, è emerso che molte famiglie hanno acquistato case in cui non andranno a vivere: talvolta l'acquisto dell'abitazione è finalizzato all'affitto, preferibilmente a connazionali o ad altri stranieri. In questo modo gli indiani dimostrano di approfittare con destrezza di una nicchia del mercato immobiliare in cui difficilmente gli stranieri trovano spazio, scegliendo una forma di investimento dei propri risparmi decisamente orientata verso l'Italia. Una seconda modalità di investimento a lungo termine è costituita, come abbiamo anticipato, dal lavoro autonomo attraverso attività quali negozi etnici, commercio di stoffe, agenzie telefoniche, vendita di abbonamenti a canali satellitari. L'insediamento di attività commerciali impropriamente definite "etniche" ha, ovviamente, un preciso significato: per chi le gestisce rappresentano la fase più avanzata del processo migratorio (l'accesso al lavoro autonomo viene spesso definita come il livello più alto di integrazione socio-economica); per chi ne fruisce, invece, significa rafforzare il valore delle reti sociali e risurre la fatica dello "straniamento"

D'altra parte, il gruppo degli indiani cremonesi ha creato, negli ultimi anni, una vasta rete di servizi e di legami che mirano a riprodurre alcuni aspetti della vita in India. Alcuni intervistati, infatti, commentano:

"tutta roba come in India: al mercati si trova roba indiana. Si magia bene, nessun problema, io vivo ancora come in India." (intervista n. 15)

Questo aspetto riproduce similmente le strategie di insediamento messe in atto da altri gruppi di immigrati punjabi all'estero: in Canada, negli Stati Uniti, in Inghilterra il commercio interno al gruppo è una preziosa fonte di reddito. Anche a Cremona, d'altra parte, le prime attività commerciali avviate dagli immigrati punjabi sono negozi che vendono prodotti tipici indiani, agenzie telefoniche, commercianti di tessuti.

Sebbene alcune testimoni sembrino orientati a ritornare in India in un futuro lontano, gli studi condotti su altre popolazioni sikh all'estero ci suggeriscono quanto questa ipotesi sia remota: il processo migratorio, infatti, ha trasformato tutti gli attori coinvolti nel processo. L'immigrato ha maturato esperienze che hanno mutato profondamente l'immagine che egli ha di se stesso ma anche del sistema di valori con cui si rapporta quotidianamente; anche il Punjab ha subito processi di trasformazione sociali molto significativi che lo rendono un luogo molto diverso da quello da cui l'immigrato è partito; i legami famigliari e amicali, prima molto forti, spesso si sono affievoliti con il passare del tempo. Questo insieme di fattori, se non impossibile, rende perlomeno difficoltoso il reinserimento nel paese d'origine.

Nonostante questo, molti immigrati fanno riferimento al Punjab con stati d'animo pervasi da profonda nostalgia, soprattutto dei legami famigliari e della rete di solidarietà, che in India appaiono più forti di quelli riprodotti dopo la migrazione.

"Io penso sempre di lavorare ancora 5 anni e poi di ritornare in India. A me piace di più l'India:quando vado per due mesi di ferie dopo non voglio più tornare indietro poi guardi documenti, scadono i permessi di soggiorno e devi tornare per forza. Non dico che in Italia brutto, dico che però sono nato in India, là ci sono mamma e papà, tutta la famiglia. Nel paese dove abitavo in India io conoscevo tutti e se qualcuno ti chiama devi aiutarlo, anche a mezzanotte. (intervista n. 13) "

E' evidente che in questo caso si verifica un processo di idealizzazione del paese di origine come luogo positivo, a differenza del paese di immigrazione che, minacciando le tradizioni, i valori, le usanze, risulta quanto meno "inferiore". In fondo, come nota Axel (1996: 73) fare parte della diaspora significa perdere la dimensione spaziale delle origini: l'immigrato subisce una sorta di deterritorializzazione, in bilico tra l'appartenenza allo stato nazionale e l'affiliazione allo stato ospite. La rielaborazione che ne deriva permette all'immigrato di superare la nostalgia e la sofferenza ma entrambi gli spazi (il Punjab e l'Italia, nel nostro caso), vengono riesaminati: secondo alcuni autori (Ghosh 1989, Rushdie 1991, Karamcheti 1992 in Axel 1996) infatti, l'aspetto comunitario che si forma durante l'esperienza migratoria è *immaginario* e il discorso normativo che caratterizza la vita sociale nell'esperienza migratoria si riferisce ad un *simulacro dell'India*: il Punjab non è un luogo reale ma *immaginario, idealizzato*. Gli stessi studiosi definiscono fondamentale, nell'esperienza diasporica, la "imaginary homeland" (Axel 1996: 76) che si rivela essere un prodotto della migrazione. Gli strumenti usati per produrre l'Homeland sono la memoria di un passato spesso spensierato, la nostalgia della famiglia e degli amici, la malinconia. "La casa non è più un luogo geografico ma assume le dimensioni della memoria e della nostalgia" (ibidem). Allo stesso modo, anche gli immigrati sikh a Cremona non sfuggono al paradosso dell'essere stranieri in patria e in Italia, in bilico tra due culture.

CAPITOLO TRE

Le strategie e le forme dell'inserimento

1 La cascina nell'economia cremonese

La provincia cremonese è caratterizzata da un territorio morfologicamente omogeneo, costituito da un'unica area pianeggiante: la Pianura Padana. Di tutto il territorio provinciale, circa il 90% è costituito da superficie agraria e forestale, con alcuni insediamenti industriali concentrati soprattutto in alcune zone del territorio. L'ec

onomia della provincia deve molto alla tradizionale attività agricola e zootecnica, attività che trova la propria base logistica nella classica costruzione architettonica cremonese: la cascina. La cascina ha costituito e costituisce, spesso anche ai giorni nostri, la struttura abitativa e organizzativa del lavoro in campagna. Caratteristica del cremonese, è una costruzione a corte chiusa derivata da antiche fortezze difensive²² o da monasteri fortificati²³ (Bianchi 1968), sorta in funzione del diffondersi delle aziende foraggiere, oltre che per il graduale raggrupparsi delle proprietà. Si tratta di uno spazio produttivo, ragione per cui i fabbricati che ne fanno parte sono distribuiti con razionalità: intorno ad un'aia di grandi proporzioni si distribuiscono la casa padronale, le stalle, i fienili e le case dei contadini, di cui essi non sono proprietari ma di cui godono l'uso insieme al contratto di lavoro che, fino a qualche decennio fa, aveva validità un anno solare²⁴ (Rozzi 1994). Decine, talvolta centinaia di persone vivevano in uno spazio chiuso²⁵, economicamente e socialmente "autonomo" a cui si aggiunge spesso la presenza di una chiesa che delimitava spazialmente anche i bisogni spirituali degli abitanti-lavoratori (Rozzi 1994).

Le condizioni di lavoro e di vita dei contadini, fino alla seconda guerra mondiale, erano particolarmente difficili e, soprattutto, scarsamente retribuite. I contadini non avevano un orario di lavoro ben definito ma lavoravano da "sole a sole" (Dossena e Talamazzini, 1979: 40), ad eccezione dei mungitori che seguivano i ritmi di mungitura del bestiame (un turno notturno ed uno diurno). Il salario dei contadini che lavoravano nella cascina erano rappresentati, almeno fino alla fine del XIX secolo, per la massima parte da concessioni in natura e tale rapporto, dopo la seconda guerra mondiale, rimaneva ancora il 50% del totale, perpetuando una situazione di discrezionalità da parte del datore di lavoro (fittavolo o proprietario) che si aggiungeva alla precarietà del contratto di lavoro in sé. Il salario, inoltre, era elargito soltanto al maschio adulto, sebbene la forza lavoro fosse costituita anche dalle donne della famiglia che avevano tutta una serie di attività parallele (per ognuna delle quali la proprietà pretendeva

²² I feudatari concedevano appezzamenti di terra ai valvassori minori lasciando che questi legassero alla terra i contadini senza altri diritti se non vitto e alloggio.

²³ impiantati nella zona dai monaci di San Benedetto o di San Bernardo per la bonifica dei territori.

²⁴ Dall'11 di novembre alla stessa data dell'anno successivo, il giorno di San Martino che, per questo motivo, era dedicato ai traslochi

²⁵ Le cascine sono provviste di due portoni, uno che dà sulla strada ed uno sui campi. Il portone, fino ai primi anni del dopoguerra, veniva chiuso dal fittavolo o dal proprietario ad una certa ora serale secondo le stagioni. I contadini, quindi, potevano entrare ed uscire con difficoltà e sempre sotto il vigilante controllo della proprietà (Bianchi 1968)

fino ad un terzo del guadagno²⁶): l'allevamento degli animali da cortile e dei bachi da seta, la raccolta e la lavorazione del lino, le attività di supporto al lavoro nei campi.

1.2 L'esodo

La struttura demografica ed economica della cascina cremonese, tuttavia, cambia velocemente nel volgere di pochi anni: secondo una ricerca sociologica che analizza il periodo storico tra il 1900 e il 1963 (Bianchi 1968) il numero dei nuclei famigliari residenti nelle cascine rimane pressoché invariato, mentre il numero degli abitanti scende considerevolmente: l'esodo coinvolge soprattutto gli elementi più giovani delle famiglie, i quali cercano lavoro al di fuori della cascina. Anche i tassi di natalità decrescono, già dalla prima guerra mondiale: da un certo punto in poi le famiglie iniziano ad immaginare per i propri figli un futuro diverso dal lavoro in cascina e puntano sull'istruzione più di quanto facessero in passato. Rinunciando ad investire sulla manodopera dei figli essi non hanno più necessità di una famiglia numerosa²⁷.

Le cause dell'esodo furono diverse, imputabili a fattori riconducibili sia a dinamiche sociali che economiche: l'economia agricola cremonese subisce, infatti, profonde trasformazioni, determinate prevalentemente dall'intervento della meccanizzazione che provoca la contrazione dei posti di lavoro disponibili. Dal 1951 al 1971 gli addetti agricoli diminuiscono di 41.000 unità: i giovani sono costretti a cercare lavoro al di fuori della cascina, nel settore manifatturiero, nei servizi e, in molti casi, ad emigrare in altre province lombarde.

Dal punto di vista delle dinamiche sociali, invece, emergono esigenze alle quali la cascina non più rispondere: la nuova generazione vive il boom economico degli anni Cinquanta e, lentamente, lascia le campagne per trasferirsi in città. Le case dei contadini, inospitali e desuete, prive dei confort essenziali, vengono definitivamente abbandonate anche da chi, in cascina, continua a lavorare. Le poche figure professionali rimaste, decimate dalla meccanizzazione dell'agricoltura e dalle condizioni di lavoro più favorevoli nell'industria e nei servizi, vengono incentivate a rimanere soltanto attraverso un equo trattamento salariale.

E' questo il corso storico seguito anche dal mestiere di bergamino, il mungitore di vacche, le cui condizioni di lavoro cambiano in maniera radicale volgere di pochi anni: l'automatizzazione dei processi di mungitura semplifica il lavoro del lavoratore (da 10 -15 vacche a testa si passa a 100 capi di bestiame) aumentandone la produttività e rendendolo, almeno in parte, meno insalubre. Il trattamento economico, inoltre, migliora sensibilmente, incentivando il lavoratore a rimanere. Negli ultimi anni, tuttavia, questi incentivi non sono stati sufficienti a far sì che l'offerta di operai specializzati continuasse ad essere alimentata dall'inserimento nel mercato del lavoro di giovani locali: il lavoro di bergamino infatti, è

²⁶ incredibilmente, alla proprietà spettava anche il risarcimento del "diritto al caldo" cioè della possibilità concessa ai contadini, nelle fredde serate di inverno, a rimanere qualche ora nella stalla. In cambio di questa possibilità le donne dovevano filare per il fattore due o tre chili di stoppa che veniva utilizzata per produrre i sacchi.

²⁷ i bambini, infatti, iniziavano a lavorare a 7/8 anni con piccoli lavori in aiuto alla manodopera adulta.

diventata una professione caratterizzata da una bassa considerazione sociale e relegata ai gradini più bassi della scala occupazionale²⁸.

L'esigenza di manodopera specializzata e stabile ha creato i presupposti per un nuovo tipo di offerta disponibile ai ritmi che l'attività produttiva impone, difficilmente accettabili dai lavoratori locali. E' su questa frattura che si innestano molti degli indiani presenti sul territorio, occupando i luoghi e i posti di lavoro lasciati vacanti dai cremonesi. Quello che rimane inalterato sono le dure condizioni di lavoro e il degrado delle abitazioni che, disabitate per anni, vengono riattate velocemente dai datori di lavoro ma che, nella maggioranza dei casi, rimangono prive dei confort minimi richiesti: senza acqua calda e riscaldamento, talvolta non risanate anche dopo eventi atmosferici gravi (quali l'alluvione del 2000).

2 I percorsi lavorativi dei lavoratori sikh in Italia

I primi indiani²⁹, come si è detto, arrivano nella provincia di Cremona verso la fine degli anni Ottanta. Nella maggior parte dei casi tuttavia, Cremona non è altro che il punto di arrivo di una lunga esperienza migratoria che inizia parecchi anni prima e si caratterizza per le diverse esperienze lavorative in altre regioni e province italiane³⁰. Dalle informazioni raccolte attraverso le interviste ci pare plausibile suddividere le migrazioni interne dei sikh all'interno territorio nazionale secondo varie fasi che corrispondono a diverse esperienze lavorative, nonché luoghi di insediamento.

2.1 Il lavoro itinerante nei circhi

Dalle interviste effettuate sul campione selezionato e su un gruppo di lavoratori di un celebre circo italiano, emerge che una delle strategie primarie di inserimento nel mercato del lavoro italiano da parte degli immigrati sikh è la collocazione nel circo (più raramente nei luna park). Il lavoro itinerante è caratteristico della fase primaria del processo migratorio, fase caratterizzata dall'arrivo di uomini soli, con un progetto migratorio a breve o medio termine. Da alcuni immigrati sikh, quindi, il circo è visto, almeno in questo periodo iniziale, come un modo per accumulare il capitale necessario per giustificare lo scopo del viaggio (generalmente finalizzato ad acquistare terreni o beni immobili, o ad avviare nuove attività in patria). Da altri immigrati, invece, il circo è utilizzato come una modalità transitoria di permanenza sul territorio italiano in attesa della possibilità di "regolarizzare" la propria posizione amministrativa alla luce delle normative che disciplinano la permanenza degli stranieri sul territorio nazionale³¹. In questo secondo caso, tuttavia, esiste la possibilità concreta che nascano episodi di grave sfruttamento dei lavoratori. Da molte delle testimonianze che abbiamo raccolto, infatti, le condizioni di lavoro nei circhi

²⁸ E' noto che, dopo la seconda guerra mondiale, i bergamini non trovavano ragazze disposte a sposarli nella zona e alcuni di loro si sposarono per corrispondenza con ragazze di altre regioni italiane.

²⁹ Verranno principalmente analizzati i percorsi lavorativi degli uomini poiché essi costituiscono la testa di ponte della migrazione: sono gli uomini ad arrivare per primi e a cercare lavoro, mentre le donne arriveranno in un secondo tempo, spesso insieme al resto della famiglia (figli, genitori del marito).

³⁰ Analizzando le interviste emerge che soltanto due dei 27 intervistati uomini sono giunti direttamente a Cremona, i rimanenti hanno avuto esperienze precedenti.

³¹ la disciplina sull'immigrazione ha subito molti cambiamenti a partire dalla metà degli anni Novanta in avanti.

sono particolarmente difficili e il lavoro insufficientemente retribuito, anche in virtù del fatto che la posizione lavorativa dei lavoratori, nella fase di transizione, è quasi sempre "in nero". Le condizioni di lavoro, quindi, sono spesso difficili, con turni di lavoro al di sopra delle 10-12 ore giornaliere, mentre il compenso è spesso costituito da poco più del vitto e dell'alloggio.

"Lo stipendio è di circa 400 euro al mese e le condizioni di lavoro sono molto dure: non hanno un orario preciso di lavoro, qualche volta lavorano fino a mezzanotte, altre volte sono liberi per tutta la giornata, dipende dalla mole di lavoro. Sembrano molto stressati. Sono sempre chiusi dentro, non possono uscire da soli ma solo accompagnati dai gestori del circo. Le mansioni sono il montaggio dei tendoni, la cura degli animali. Le pulizie, la preparazione degli spettacoli, non ho visto nessun artista" (intervista effettuata ad un dipendente del circo)

In alcuni casi molto gravi, inoltre, può accadere che il datore di lavoro sottragga i documenti ai dipendenti con la promessa (o meglio, la minaccia) di restituirli dopo un certo periodo di tempo³². In questi casi è anche possibile che il dipendente subisca limitazioni della propria libertà personale attraverso il divieto di allontanarsi dal circo, pena un ulteriore rinvio della consegna dei documenti senza i quali l'immigrato non può ottenere un altro lavoro regolare in Italia. Di seguito vengono riportate alcune testimonianze raccolte da un mediatore linguistico –culturale che ha effettuato alcune interviste in un circo di passaggio in città.

"Il mediatore va in India a prendere le persone e li porta personalmente in Italia accompagnandoli al circo e consegnando i documenti ai proprietari del circo.. E' venuto seguendo altri che venivano in Europa, era un suo sogno. Pagato 4 lakh di rupie (circa 20 milioni di lire). L'amico di Verona ha fatto i documenti (passaporto e visto turistico). L'intervistato non sa di essere irregolare: i documenti sono stati consegnati dalla persona di Verona al circo e adesso non è più in possesso dei documenti. Lui era convinto che dopo un anno gli avrebbero dato il permesso di soggiorno e il libretto di lavoro. Nonostante sia in Italia da pochi mesi usano in termini esatti di libretto di lavoro e di permesso di soggiorno. In realtà nel circo sono state osservate 20/30 persone, alcune delle quali lì da più di un anno. Sikh. Sapeva già che avrebbe lavorato nel circo. " (interviste al circo)

Le modalità di reclutamento sono varie: il contatto può avvenire in India, attraverso un "mediatore" del luogo (talvolta lo stesso che organizza il viaggio), o in Italia, ma sempre attraverso una persona indiana.

" c'è un persona indiana che conosce tutti i circhi che ci sono in Italia...quando c'è qualche posto loro per mandare queste persone (gli indiani), loro (i circhi) telefonano a lui, oppure anche lui telefona per cercare qualche posto di lavoro" (int. 20)

La rete di rapporti informali, quindi, sembra essere il canale principale di collocamento: praticamente tutti gli intervistati raccontano di avere trovato il primo lavoro in Italia grazie all'aiuto di connazionali, alcuni dei quali conosciuti soltanto in Italia e con i quali non avevano alcun legame di amicizia o parentela precedenti. Questa caratteristica lascia intendere la presenza di una sorta di "obbligo/dovere" al mutuo aiuto sulla base del riconoscimento reciproco di una comune identità etnico-religiosa. L'appartenenza

³² Nel mese di settembre è venuto alla ribalta il caso dell'arresto dei proprietari del circo Togni accusati di estorsione nei confronti di tre dipendenti indiani ai quali avevano sottratto i permessi di soggiorno (www.espressonline.it articolo del 29/09/2002)

religiosa, quindi, ma anche quella territoriale, sembrano essere due condizioni che permettono l'instaurarsi di relazioni di aiuto tra i membri della comunità. Dalle interviste è emerso che tali relazioni, dovrebbero, almeno nell'aspettativa di chi "dà aiuto", suscitare una sorta di "obbligazione" (Piselli 1996) nei suoi confronti. La maggior parte delle testimonianze confermano l'esistenza di meccanismi di reciprocità, ma è interessante segnalare anche la presenza, soprattutto in alcuni luoghi di grande passaggio, come le stazioni delle grandi città italiane, di alcuni indiani che approfittano del disorientamento iniziale dei connazionali arrivati da poco.

" A Roma ha trovato una persona (indiana), diversa da quella che cercavo, che mi ha aiutato a trovare lavoro nel circo. Adesso a Cremona siamo 50 indiani che erano a lavorare insieme. " (int. 12)

" a Roma, in stazione, nel 93 succedeva così: un ragazzo di 18 anni è uscito dalla stazione, un altro indiano è venuto e gli ha offerto il suo aiuto per chiamare casa e per trovare lavoro ma gli ha preso una parte dei soldi. Io ho visto queste brutte cose " (int. 6)

I recenti articoli apparsi sulla stampa dimostrano che il canale di ingresso nel paese attraverso il sistema circense è tutt'altro che esaurito, ma ancora ampiamente attivo nel panorama delle possibilità (oramai poche, alla luce della nuova legge sull'immigrazione) offerte ai lavoratori stranieri per entrare in Italia.

" Ho lavorato per un anni in un circo grazie ad una persona che mio zio conosce a Reggio Emilia Guadagnavo anche 30 mila lire al giorno, quando c'era lo spettacolo che va bene magari in una settimana anche 200 mila lire, Dipende. Quando sono arrivato lavorare nel circo andava bene. Sì, è un po' duro come lavoro ma ti permette di andare in giro e ho visto tanti posti. Poi, nel 1995 hanno aperto la sanatoria e ho preso il permesso di soggiorno, allora sono andato in Calabria a lavorare in un ristorante". (intervista 25)

Una seconda tipologia di percorsi lavorativi individuata attraverso le testimonianze è quella relativa alle esperienze degli immigrati sikh nel centro e nel sud Italia: dei 27 uomini intervistati, 11 hanno avuto esperienze precedenti in queste zone, prevalentemente in attività che presentavano caratteristiche di irregolarità. Queste esperienze, per alcuni immigrati successive al primo periodo di lavoro itinerante con i circhi, per altri prima esperienza di lavoro in Italia, si concludono dopo qualche anno in seguito all'ingresso nel mondo del lavoro regolare grazie a diversi processi di regolarizzazione susseguitisi nel corso degli anni.

Dalla interviste emerge che i territori maggiormente coinvolti dal fenomeno sono le province della regione Lazio (Latina, Viterbo, Roma), della Toscana e, in qualche caso – più raramente – le regioni meridionali quali la Calabria e la Sicilia. Nel Lazio, in particolare, è concentrato il maggior numero di immigrati indiani a livello regionale dopo la Lombardia con 7709 cittadini indiani al 31/12/2001 (Caritas 2002) con una presenza femminile pari al 44.8% della popolazione totale.

3. L'inserimento della manodopera sikh nell'economia cremonese

Per una corretta lettura del fenomeno migratorio indiano nell'agricoltura cremonese, è necessario analizzare brevemente la struttura produttiva e occupazionale della provincia, senza sganciare queste due dimensioni dalle dinamiche economiche regionali e nazionali di cui forniremo, di seguito, un breve approfondimento.

L'agricoltura lombarda, così come quella italiana, si caratterizza per l'azione congiunta di alcuni fattori (Mottura 1992, in Ambrosini 1997) quali la forte contrazione del numero delle unità produttive, la crescente specializzazione produttiva della aziende, la verticalità del modello di integrazione economica. Queste componenti hanno avuto importanti ripercussioni sulla struttura organizzativa del lavoro con l'aumento di richieste di figure professionali stabili e specializzate. L'economia agricola lombarda presenta, dunque, rispetto alla possibilità di integrare manodopera immigrata, due tipologie di impiego: a carattere stagionale (raccolta della frutta o di alcuni tipi di verdura) e a carattere stabile. Nel primo caso si caratterizza per forme destrutturate di organizzazione del lavoro, esponendo i lavoratori a forme anche gravi di sfruttamento; nel secondo caso l'esigenza di stabilità e continuità da parte dei datori di lavoro orienta il mercato occupazionale verso la regolarizzazione dei rapporti. In questa seconda tipologia rientra il caso cremonese: l'economia agricola locale, infatti, può dirsi caratterizzata da un domanda precisa di manodopera stabile (o comunque regolare attraverso contratti di lavoro avventizi). La tipologia della produzione, in particolare quella zootecnica, richiede la presenza di lavoratori ampiamente disponibili ad adattarsi a ritmi produttivi molto elevati. "All'imprenditore agricolo lombardo... risulta sempre più funzionale formare un operaio specializzato, quale ad esempio il mungitore, che gli garantisca la presenza in stalla 24 ore su 24, senza distinzione tra giorni feriali e festivi ed al quale garantire, viceversa, uno stipendio stabilito dai minimi sindacali, piuttosto che rischiare di perdere, ogni volta, l'operaio formato ma pagato "in nero" per l'elevato turn over che si accompagna più facilmente alle situazioni di irregolarità" (Ambrosini 1997: 39)

Dalle interviste, infatti, emerge che tutti hanno contratti di lavoro regolari e che, a parità di condizioni, lavorano per molti anni nella stessa azienda con un basso turn over. E' necessario precisare, tuttavia, che gli intervistati, essendo selezionati da campione di persone individuate attraverso la collaborazione degli uffici anagrafe dei comuni, sono tutti in possesso un permesso di soggiorno per motivi di lavoro, ragione per cui è probabile che eventuali nicchie di lavoro nero siano sfuggite all'attenzione dei ricercatori. Dalle interviste, tuttavia, non sono emerse neppure situazioni pregresse di irregolarità nella zona. Queste ultime, infatti, dalle testimonianze degli intervistati, quando esistono, si riferiscono a esperienze precedenti maturate in altre zone del Paese e risalgono a qualche anno prima.

Le irregolarità rilevate si riferiscono, invece, alle modalità di pagamento degli straordinari che, spesso, vengono percepiti "fuori busta". In questo caso è evidente l'intesa tra datore di lavoro e dipendente. Il patto viene sottoscritto da entrambi perché reciprocamente conveniente: il datore di lavoro risparmia sulla tassazione della somma elargita mentre il dipendente percepisce uno stipendio netto più alto, pur mantenendo le caratteristiche della regolarità contrattuale e i vantaggi conseguenti. In una ricerca precedente in cui erano state effettuate delle interviste ai funzionari dei sindacati cremonesi, è emerso che alcuni lavoratori agricoli stranieri, talvolta d'accordo con i datori di lavoro, lavorano ufficialmente

come avventizi ma percepiscono in nero il resto dello stipendio³³ che, naturalmente, al netto delle tasse risulta più alto. L'anomalia di questi rapporti però, ostacola i ricongiungimenti familiari. La casa e uno stipendio stabile, infatti, sono i requisiti necessari al ricongiungimento. Tali rapporti di lavoro, quindi, sono privilegiati dai sikh soltanto nella prima fase del percorso migratorio, quando i protagonisti dell'esperienza migratoria sono uomini soli con progetti migratori a breve scadenza, orientati alla massimizzazione dei guadagni, anche a costo di pesanti rinunce. Nel momento in cui il progetto migratorio si trasforma nella direzione di una maggiore stabilità emerge la necessità di un lavoro stabile e a tempo indeterminato che spinge i lavoratori a rifiutare accordi che implicino una retribuzione "in nero".

" A Roma c'era lavoro nero, pagano bene ma quando c'è famiglia non puoi più fare lavoro nero. Servono i documenti, altrimenti quando uno sta male o qualsiasi cosa... bisogna trovare un lavoro regolare per mettersi in regola. Anche se (in nero) danno di più però non è giusto: una volta mi ammalo io, una volta i figli, servono i documenti per la scuola. Noi abbiamo cercato un lavoro qui (a Cremona) perché sapevamo che assumevano regolarmente"(intervista gruppo 2)

I rapporti contrattuali che abbiamo appena descritto, non sono certo stati introdotti dagli immigrati indiani ma fanno parte delle negoziazioni tradizionali dei rapporti di lavoro agricoli ed erano ampiamente utilizzate dai lavoratori locali prima dell'arrivo della manodopera immigrata. L'economia agricola locale, nonostante presenti elementi di grande innovazione legati alla massimizzazione della produttività e alla meccanizzazione della produzione, è caratterizzata da rapporti di lavoro che, nella massima parte, prendono forma attraverso meccanismi di stampo tradizionale: questo si verifica nella negoziazione delle condizioni di lavoro, di pagamento, ma anche nel reclutamento della manodopera. Dalle interviste, infatti, emerge che l'accesso al mercato del lavoro locale è regolato da network informali: praticamente tutti gli intervistati sostengono di avere trovato lavoro grazie a conoscenti, amici, parenti, nella gran parte dei casi connazionali.

" le informazioni per trovare lavoro le danno gli amici, ce ne sono tanti... quando chiediamo a qualcuno se c'è lavoro dicono sempre sì: <qui non c'è bisogno ma vai altra parte>(intervista 11, gruppo 1))

L'efficacia della circolazione delle informazioni tra i membri della comunità è favorita dal fatto che i datori di lavoro privilegiano le assunzioni di persone collegate a dipendenti di cui conoscono le capacità e la disponibilità sulla base di un rapporto di " transfert fiduciario": il nuovo dipendente viene assunto sulla base del rapporto fiduciario che intercorre tra il datore di lavoro e il connazionale/amico/parente che lo ha proposto, innescando un parziale trasferimento di responsabilità a carico di chi consiglia o propone il lavoratore. Questo permette ai datori di lavoro di "controllare", attraverso dipendenti di fiducia, i nuovi collaboratori che garantiscono ai propri benefattori, e di conseguenza ai datori, il mantenimento delle condizioni di disponibilità grazie alle quali sono stati assunti. Sono stati individuati, a questo proposito, due tipologie di network relativi al collocamento interno alla comunità: uno di carattere informativo che ha a che fare con la circolazione delle informazioni relative ai posti di lavoro eventualmente disponibili,

³³ Secondo alcune testimonianze di sindacalisti, inoltre, molto erano assunti come avventizi e poi percepivano il sussidio di disoccupazione.

l'altro di tipo "clientelare" in cui un immigrato, spesso in Italia da parecchio tempo, si occupa di sostenere economicamente la migrazione di un parente/ amico³⁴ e di collocarla, successivamente, presso un datore di lavoro con cui è in contatto.

3.1 Il mestiere di bergamino: vocazione o strategia migratoria?

Il termine *bergamino* - con cui vengono designati nel cremonese i mungitori - deriva dal fatto che le vacche allevate nelle stalle della zona appartenevano, fino a qualche decennio fa, alla razza bruno-alpina, denominata anche "bergamina" (dal tedesco *berg-heim* = alpeggio, Dossena e Talamazzini 1979: 40). Questo mestiere è oggi molto diffuso tra gli indiani sikh cremonesi, i quali hanno degnamente sostituito gli anziani mungitori. Come abbiamo visto, si tratta di un lavoro poco gradito dagli autoctoni, distribuito su due turni lavorativi di 4-5 ore ciascuno: un turno pomeridiano ed uno notturno. La disponibilità, soprattutto per chi si occupa anche della nascita dei vitelli, implica una reperibilità immediata che impone al lavoratore di vivere accanto alla stalla (nelle case delle cascine messe loro a disposizione dai datori di lavoro).

Gli immigrati, sembrano rispondere bene alle esigenze dei datori di lavoro: scarsamente impegnati in attività extra lavorative (hobby, sport, amicizie, impegni familiari), essi si adattano volentieri ai ritmi dell'attività produttiva, tanto più che apprezzano gli straordinari in quanto permettono loro di guadagnare maggiormente e, quindi, di impiegare il denaro in termini di rimesse o di investimenti in loco (Ambrosini 1997).

Il lavoro di bergamino, per quanto predominante tra gli indiani (nel campione i bergamini sono 14 su 23 uomini intervistati) non è il solo sbocco professionale accessibile alla popolazione sikh immigrata: tra gli intervistati sono presenti anche trattoristi, operai, casari. In secondo luogo è importante sottolineare che la professione di bergamino, accanto ad una serie di svantaggi (insalubrità dell'ambiente lavorativo, l'orario poco compatibile con la vita familiare, la reperibilità), manifesta una serie di aspetti positivi, compatibili con il progetto migratorio sikh. Viene considerata vantaggiosa la possibilità di abitare gratuitamente nella casa assegnata, prerogativa che, da una parte, permette alla famiglia immigrata di abbattere i costi e, dall'altra, di evitare le discriminazioni che gli immigrati subiscono nell'accesso alle abitazioni in affitto. La vicinanza dell'abitazione al luogo di lavoro è un ulteriore motivo di scelta della professione di bergamino come quella di trattorista, apprezzato anche dalle mogli, molte delle quali percepiscono la vicinanza del marito come una fonte di sicurezza, soprattutto nel primo periodo dell'esperienza migratoria, quando molte di loro non conoscono né il territorio né la lingua italiana e trovano difficoltà ad uscire sole. Uno degli elementi che incide maggiormente nella scelta è, tuttavia, l'adeguata remunerazione di cui godono questo tipo di professioni agricole. I guadagni, commisurati alle difficili condizioni di lavoro, permettono agli immigrati sikh di programmare progetti migratori orientati verso esperienze di tipo imprenditoriale. Frequentemente, infatti, nelle interviste, è emerso che la scelta della professione è di carattere transitorio e strumentale all'accumulo del capitale necessario ad altri

³⁴ La legge n. 40/98 prevedeva la possibilità di una sponsorizzazione

generi di investimenti (negozi, ristoranti, abitazioni che vengono affittate ad altri immigrati), evidenziando l'esistenza di un progetto migratorio calcolato e tutt'altro che dipendente da una "predisposizione" di carattere culturale o religioso.

Alcuni intervistati esprimono invece disprezzo per il proprio lavoro, mentre tutti sostengono che in India non farebbero questo tipo di lavoro, per due ordini di ragioni: innanzitutto a causa delle condizioni lavorative che in India sono poco favorevoli: la mungitura avviene per la maggior parte ancora a mano, gli stipendi sono inadeguati rispetto ad un impegno che risulta essere ancora più gravoso che in Italia dove, invece, i processi lavorativi sono meccanizzati. Ma la ragione più profonda risiede nella difficoltà che un sikh proverebbe a lavorare per altri. Nella piramide valutativa dei sikh, infatti, il lavoro dipendente non è contemplato, a maggior ragione se si tratta di un lavoro faticoso come il mungitore.

"non ho visto niente d'Italia, mi alzo alle 4 del mattino e comincio con cacca di mucca, prendo sberle da cosa di mucche... quando vado a casa dormo (sono stanco)...(intervista 26, gruppo 1)

" No, (in India farei questo lavoro)ma se fosse mio, con altri non lo faccio.. Si guadagna troppo poco. Inoltre lavorare per altri è una cosa di cui uno ha un po' vergogna. Altrimenti devi fare come mio nonno e mio papà che hanno fatto i militari, allora sì... Poi se lavorai per altri in India non è fisso: in fabbrica grande va bene ma in fabbrica piccola non va bene. ...Lì non è come qui: tante persone sono come avventizie: non si sa quando ti mandano via."(intervista 20, gruppo 1)

In altri casi, invece, gli immigrati sikh preferiscono collocazioni che implicano una maggiore elasticità di orari, una diversa sistemazione abitativa (alcuni preferiscono vivere in paese, dove l'accesso ai servizi è facilitato dalla presenza degli stessi o del collegamento per raggiungerli), accontentandosi di stipendi inferiori in favore della superiore qualità della vita.

4 Identità culturale e dinamiche comunitarie

Le relazioni sociali e comunitarie in Punjab e nel nord est dell'India sono centrate intorno alla famiglia estesa e ai legami famigliari (Angelo 1997). I cerchi concentrici delle relazioni parentali si diffondono sia linearmente che collateralmente mentre il grado di intimità e di confidenza dipende dalla prossimità dell'individuo alla unità primaria di socializzazione: la famiglia estesa. Oltre ai legami famigliari stretti, un fattore molto importante nella regolazione dei rapporti sociali è l'appartenenza, per chi vive nello stesso villaggio, al medesimo goth (lignaggio) e, successivamente, alla medesima casta o jat: la gerarchia di casta e il goth, infatti, sono alcuni degli elementi che entrano in gioco nell'attribuzione dello status all'interno della società sikh. Mentre il matrimonio avviene all'interno della stessa casta ma al di fuori del goth, molti dei rapporti sociali, tra i quali quelli che strutturano le catene migratorie, avvengono sulla base dell'appartenenza allo stesso goth (Dumont, 1989).

Il sistema delle caste entra in contrasto con l'insegnamento di Guru Nanak, il quale predicava, nel XVI secolo una religione che, a differenza dell'induismo, applicasse il principio di uguaglianza assoluta tra gli uomini. Venne introdotta, quindi, la pratica sufi della mensa comune, contravvenendo ai tabù alimentari che contraddistinguono il mondo hindu, mentre lo stesso principio venne applicato alla cerimonia sikh

dell'amrit, in cui gli stessi *Panch Piare*, appartenenti a caste differenti, bevono tutti dallo stesso calice il liquido rituale. Le caste più diffuse tra i sikh sono: i Jat, la casta elitaria, Kharti e Bania, la casta commerciale, Rain e Gujan, agricoltori, Ramgarhia e Ramdasia, artigiani. Le prime tre, insieme alla casta Sayni, sono quelle più diffuse anche sul territorio cremonese. Le caste, Nonostante la dottrina di Guru Nanak e lo stesso codice di condotta sikh, il *Rahit Maryada*, ammoniscano i discepoli dal seguire le gerarchie castali, continuano a persistere anche nella società sikh lasciando la propria impronta in alcuni aspetti della vita quotidiana: il nome dei figli, il matrimonio, le frequentazioni sociali. Si tratta, più che della traduzione di un precetto religioso - come accade nella dottrina hindu - della legittimazione di processi di stratificazione sociale che sconfinano nella distinzione di classe piuttosto che in quella religiosa (Delahoutre 1995).

" le caste in India sono ancora molto importanti, anche adesso, soprattutto in campagna, in città un po' meno. L'importanza si vede nel matrimonio ma anche nel lavoro. I brahman sono di chiesa, se uno lavora la terra è un'altra cosa, se uno lavora sotto quello che lavora la terra è ancora più basso, se poi uno fa le pulizie, portare merda... ci sono tre/quattro caste così. Po, in certe case, non si può bere l'acqua....tutti sanno di che casta sei. Qui è uguale, non cambia molto. Ci sono persone che non mangiano a casa di qualcuno perché è di un'altra casta. A volte le donne la pensano così: non hanno niente da fare allora parlano."

Anche l'età e l'educazione giocano un ruolo importante nell'attribuzione dello status e della posizione nella società sikh: agli anziani viene attribuito un ruolo fondamentale di arbitro e di decision-maker nelle scelte che coinvolgono le sorti della famiglia o della comunità. I punjabi, inoltre e i sikh in particolare, attribuiscono molto valore allo studio e alla educazione, soprattutto quando queste sono collegate ad una professione da cui deriva prestigio e ricchezza. "il potere politico, l'influenza all'interno della propria famiglia, il successo individuale, quando accoppiati con la ricchezza economica, spesso tagliano a metà le divisioni castali affievolendone l'influenza." (Angelo 1997: 139).

Il ruolo di legami famigliari, secondo Angelo, rimane molto importante anche dopo la migrazione termini di obbligazioni, sebbene gli obblighi e i doveri verso e i parenti rimasti in India sembrano affievolirsi man mano che la migrazione si protrae nel tempo. I legami più intensi vengono circoscritti ai parenti stretti, raramente allo stesso *goth*. L'elemento che influisce maggiormente sull'intensità dei legami famigliari è l'esistenza o meno del mito del ritorno: gli immigrati che mantengono contatti stretti con i propri parenti in India sono anche coloro che pensano, prima o poi, di fare ritorno in patria. In caso contrario i rapporti si affievoliscono. La direzione degli investimenti delle famiglie immigrate e la frequenza dei rapporti con la famiglie (viaggi di ritorno e telefonate in patria) sono gli elementi che più frequentemente vengono indicati come indicatori del grado di prossimità con la famiglia d'origine.

La frequenza dei viaggi in India e dei contatti con la famiglia d'origine, infatti, è direttamente collegata con il progetto migratorio: se, soprattutto nei periodi iniziali della migrazione, i contatti con la famiglia sono molto frequenti, man mano che il ritorno in patria si allontana anche questi ultimi si affievoliscono. I viaggi, invece, sono piuttosto rari. In alcuni casi sono passati anche 6/7 anni prima che l'intervistato facesse ritorno in patria per la prima volta. Le ragioni sono molteplici: il costo del viaggio (molto alto, soprattutto se a fare ritorno è la famiglia intera), problemi con i documenti (non è possibile tornare fino a che non si è in possesso di documenti riconosciuti validi da entrambe le autorità).

5 La pratica religiosa sikh³⁵ contemporanea a Cremona

La religione sikh non prevede né clero né gerarchie (Delahoutre 1995): ha espresso, tuttavia, durante il corso dei secoli, alcune organizzazioni che ne strutturano le appartenenze e indicano la direzione alla comunità religiosa. In realtà, circa la corretta osservanza del codice di condotta sikh, il *Rahit Maryada*, all'interno della comunità religiosa si è aperto un ampio dibattito. La bozza di un nuovo *Rahit Maryada* (successivo a quello attribuito a Guru Gobind Singh) fu presentata nel 1994 ad Anandpur Sahib. La versione ufficiale del *Rahit Maryada* è stata pubblicata sotto gli auspici del SGPC (Schiromani Gurdwara Prabhandak Committee, l'organo di controllo dei gurdwara del Punjab) nel 1950, dopo aver raggiunto il consenso generale della comunità dei sikh. Questo documento è percepito dai fedeli sikh come un autorevole fonte di dottrina e di comportamento, tanto è vero che nel mondo ne circolano più di 200 mila copie. Secondo il codice il fedele deve credere necessariamente nell'importanza dell'*amrit* (iniziazione) e non deve aderire a nessun'altra religione. Il Sikhismo si preoccupa della vita di ogni individuo e della vita corporativa come membro della comunità sikh (Angelo 1997: 183). Le regole che determinano l'ortoprassi e l'ortodossia sikh sono le seguenti

- a) credere in Dio;
- b) non credere nelle caste e nell'idolatria;
- c) visitare regolarmente il *gurdwara*;
- d) adorazione e recitazione dell'Adi Granth ;
- e) il *langar* (la cucina attigua al tempio) deve essere aperta a tutti come parte del *seva* (servizio);
- f) il fedele sikh deve aderire al *Khalsa* che implica:
 - Indossare le "cinque K": *kesh* (non tagliarsi i capelli); *khanga* (pettine), *kirpan* (pugnale) *kara* (bracciale d'acciaio) *kaccha* (pantaloni tradizionali). Indossare anche il turbante, il simbolo tradizionale.
 - gli uomini sono chiamati *singh* e le donne *kaur* (principesse)
 - evitare l'uso di tabacco alcool, droghe e il gioco d'azzardo.
 - La cremazione del corpo dopo la morte

In realtà, la religione sikh non ha soltanto il volto rigido e ortodosso della *Rahit Maryada*, ma presenta un'altra anima (Restelli 1999) altrettanto importante: quella più compromessa con l'induismo, identificabile in alcune sette e in alcuni atteggiamenti popolari (osservati anche nel caso cremonese) che sconfinano nell'induismo, lasciando al ricercatore l'arduo compito di mettere dei confini dove le due religioni si intersecano, almeno nella pratica.

³⁵ Il paragrafo cerca di approfondire alcuni degli aspetti della religione sikh in Italia, senza trascurare alcuni brevi e sintetici accenni alla pratica e alla dottrina religiosa in Punjab e in altri paesi di immigrazione sikh. La scelta è caduta su questa tipologia di fedeli (e non sugli hindu) in quanto il discorso pubblico sulla religione, sebbene nato da pochi anni a questa parte è caratterizzato dalla presenza e dalle istanze della religione sikh.

"mio padre era sikh ma io sono nato in una famiglia hindu: io non faccio differenze tra una e l'altra religione. A volta vado a Bergamo in un tempio Hare Krishna, ma a volte vado a cnhe al gurdwara dove, la domenica pomeriggio c'è una preghiera con canti, il Kirtan. Dopo la preghiera si mangia tutti insieme ed è molto bello....Mangi gratis, se vuoi puoi fare un'offerta ma non è obbligatorio". (intervista 3)

Una delle caratteristiche tuttavia, ribadite dal Rahit Maryada, prescrive che un sikh vesta le 5 "K": ma non tutti i sikh seguono questa regola. Alcuni indossano soltanto il bracciale e portano indosso il Kirpan – pugnale - nascondendolo sotto le vesti, altri portano i capelli corti e si rasano la barba. Secondo un'antica distinzione tra *Sahajdhari* e *Amritdhari* soltanto i secondi (coloro che sono stati iniziati al Khalsa attraverso la cerimonia dell'*amrit*) portano le cinque k e vestono il turbante, mentre i *sahajdhari* (coloro che non sono stati iniziati al Khalsa), non seguono tutte le prescrizioni del sikhismo. Nonostante questo i *sahajdhari* rivestono un ruolo molto importante nella società sikh: a Cremona, dove i sikh *Amritdhari* sono pochi (circa una ventina, secondo alcune testimonianze) spetta ai *sahajdhari* la gestione del *gurdwara* e l'organizzazione di tutte le attività parallele, sia religiose che secolari.

Inoltre, In particolare, soprattutto nei paesi di immigrazione, può accadere che, in seguito ad un fenomeno di "mimetizzazione", alcune persone cessino, almeno temporaneamente, di vestire segni che li possano identificare quali il turbante (e i conseguenti capelli e barba lunghi) o portare il kirpan. Molti degli intervistati, soprattutto coloro arrivarono in Italia dieci o venti anni fa, si erano resi conto che il loro aspetto non incentivava i datori di lavoro all'assunzione, mentre destava preoccupazione nell'opinione pubblica. D'altra parte negli anni Ottanta i pochi che conoscevano la religione sikh e la situazione politica del Punjab la associavano ai disordini di ordine politico di cui i sikh venivano considerati responsabili.

" io sono hindu però quando (sono venuto) in Italia e ho cercato lavoro non c'era nessuna religione, quando stai bene pensi di tornare ancora alla religione, ma alla mia religione (non a una diversa). Come i sikh, perché quando vengono in Italia tagliano barba e capelli? ...in India un sikh ha sempre barba e capelli lunghi, sempre legati, sempre il coltello al fianco, quando entra in Italia perché si taglia tutto? non è andare contro religione questo?. (Intervista 2, gruppo 1)

" io sono sikh: quelli con barba e turbante. Noi andiamo anche in chiesa a volte, poi al gurdwara, poi anche a Bergamo dove c'è il mandir. Ma non è la stessa cosa: qui andiamo 2- 3 volte al mese, in India andavo tutti i giorni. (intervista 7, gruppo 1)

A questo primo periodo in cui gli immigrati si tolsero il turbante e si tagliarono i capelli, seguì un periodo di transizione in cui la religione veniva per lo più professata all'interno delle mura domestiche, mentre, tra la comunità sikh del cremonese, vi era grande fermento sulla possibilità di aprire un proprio gurdwara sul territorio. Prima di allora, infatti era Novellara il gurdwara frequentato dai sikh cremonesi ,in provincia di Reggio Emilia,³⁶. In realtà l'apertura di un nuovo tempio sul territorio cremonese, è stata per anni molto dibattuta in seno alla comunità locale. Come è noto, infatti, i *mahant*, i custodi religiosi del tempio e il gruppo castale a cui appartengono, sono figure centrali nella vita dei sikh, in quanto

³⁶ Un interessante studio è stato condotto a questo proposito da Barbara Bertolani per la propria tesi di dottorato. Secondo i suoi studi in quella zona vive una popolazione di sikh con un'anzianità di immigrazione superiore ai sikh che vivono in provincia di Cremona.

detengono il potere spirituale ed economico all'interno della comunità (Delahoutre 1995). La loro ingerenza economica sugli affari del gurdwara è molto temuta, in quanto rischia di creare dissapori tra i membri del gruppo in merito alle modalità di gestione del denaro ricavato dalle offerte dei fedeli. In effetti, da alcuni studi sulle comunità religiose sikh all'estero (Leonard 1995), è emerso che il controllo del gurdwara da parte dei membri della stessa casta³⁷ (talvolta dello stesso goth), è di grande importanza per il prestigio della casta stessa, tanto da generare lotte intestine per arrivare al controllo completo di tutte le sue funzioni (langar, cerimonie, contatti con l'India e con gli altri gurdwara).

Circa due anni fa il gruppo cremonese ha affittato una struttura a Vescovato, un comune della provincia di Cremona che dista una decina di Km dal capoluogo, in cui è stato allestito un luogo di culto. Si tratta di un passo molto importante da parte della comunità sikh di Cremona che inizia ad occupare senza timore lo spazio pubblico attraverso la propria dimensione religiosa. È questo il momento in cui la comunità si sente accettata anche dall'opinione pubblica locale, la quale, anche in virtù della percezione di un'immagine "rassicurante" del gruppo, spalleggia attraverso alcune sue espressioni (mass media³⁸, partiti politici, associazioni di categoria), la richiesta degli indiani di un luogo di culto. Il gruppo, che fa capo ad una appena nata³⁹ Associazione per il gurdwara (*Gurdwara Sri Guru Kalgidhar Sahib*, dedicata al decimo e ultimo Guru Gobind Singh) sembra muoversi molto bene nel dialogo con le istituzioni: dopo avere preso contatto con la Provincia, infatti, essa ha chiesto ad un sindacalista di rappresentarlo. Nelle relazioni formali con gli enti, i sikh dimostrano una buona capacità di intermediazione, anche inserendosi in livelli di transazioni molto complessi.

L'assemblea dei fedeli si riunisce ogni domenica tra le 10.30 e le 12.30. La domenica non è il giorno della settimana collegato con il rituale sikh, ma viene scelta perché coincide con la festività locale: alcune festività molto importanti quali bhaïsak (14 aprile), celebrazione dell'istituzione del Khalsa, la nascita di Guru Nanak (3 novembre), quando cadono in un giorno infrasettimanale, in Italia vengono festeggiate la domenica successiva. Lo slittamento della celebrazione delle festività non è il solo cambiamento intervenuto nella pratica religiosa dei fedeli i quali, nel paese di immigrazione, devono riconsiderare quelle che prime erano riti e pratiche religiose quotidiane. Gli aspetti che maggiormente influiscono sulla prassi religiosa sono determinati dalla lontananza dei luoghi di culto e dalla mancanza del tempo sufficiente per frequentarli, sebbene alcuni nuovi mezzi, tra i quali la televisione, suppliscano a eventuali inadempienze.

"la nostra religione non è cambiata, noi siamo sempre hindu: però la pratica sì: preghiamo sì, quando andiamo in Chiesa preghiamo come voi, quando andiamo in gurdwara preghiamo con tutte e due le mani (ci mostra come). Però è diverso...la vita è cambiata da là (in India) a qua: tante cose che si fanno là qua non si fanno per le difficoltà, anche legate al vegetarianismo. Si ci sono tante difficoltà: in India noi andiamo al mandir, c'è il sacerdote come da voi, facciamo puja...mentre qui non c'è e non possiamo fare certe cose che in india facevamo."

"Sì, qualcosa è cambiato: adesso tanti eventi religiosi li vediamo in TV, e poi al gurwara ci andiamo solo la domenica"(int.15)

³⁷ Il termine casta applicato in ambito sikh va inteso secondo l'accezione data nel paragrafo precedente come insieme di caratteristiche sociali ed economiche attribuibili ad un gruppo sociale.

³⁸ Negli ultimi mesi la stampa locale ha pubblicato parecchi articoli sull'argomento. Tra questi spicca una lettera al direttore in cui la Lega Nord chiede alla curia cremonese la disponibilità ad individuare un luogo di culto per i sikh cremonesi.

³⁹ Lo statuto dell'Associazione è dell'ottobre 2002)

I cambiamenti si ripercuotono fortemente sull'educazione religiosa dei figli, argomento che sta a cuore a tutte le famiglie intervistate, se si eccettua quelle famiglie che non hanno alcun interesse nell'aspetto religioso e che potremmo definire *laiche*. Alcune famiglie preferiscono che in pubblico i ragazzi seguano la religione cattolica, non chiedono menu particolari in mensa, ma sono convinti dell'importanza dell'insegnamento della religione all'interno delle mura delle domestiche. La lingua, in particolare è considerata il veicolo attraverso il quale i figli potranno mantenere le proprie tradizioni.

"i bambini ogni tanto vanno in chiesa ma io non obbligo niente. Vanno sempre a casa di voi italiani, parlano con loro, io mai detto niente. Poi facciamo festa a casa nostra. Oggi festa in India? Come è là facciamo qua. Noi insegnamo lingua alle nostra bambine: l'italiano lo imparano a scuola, con noi parlano sempre indiano.

"a scuola ci chiedono se vogliamo tenere la nostra religione o imparare anche la vostra. Noi abbiamo detto: se i bambini imparano anche la vostra religione è meglio così loro lo sanno. Noi non abbiamo tempo per capire, però i bimbi capiscono così sanno anche che cos'è la religione italiana". (intervista 14)

Difficilmente è emerso un atteggiamento di chiusura esplicito da parte degli immigrati sikh su questi temi: è necessario considerare, tuttavia, che il fenomeno del "controllo" della vita delle bambine va in questa direzione. Non è stato raro, infatti, durante le interviste, ascoltare i racconti degli intervistati che descrivevano come alcuni sikh della zona avessero deciso di far tornare le figlie femmine in tenera età in India. Agli occhi degli italiani ma anche di alcuni connazionali, il rientro viene camuffato sotto le sembianze del desiderio di approfondire meglio gli studi, ma testimonianze di amici e parenti confermano che la scelta è stata determinata dalla preoccupazione che un'esposizione prolungata alla società occidentale possa ledere le basi di virtù e purezza delle ragazze sikh. Su questi aspetti molto problematici si innesta una legittima preoccupazione: il timore della "contaminazione" che porta le famiglia a scegliere l'allontanamento in nome dei principi della cultura e della religione sikh. Il problema è direttamente collegato al "controllo dei matrimoni", controllo che rischia di venire meno quando una coppia di sposi decide per un "love marriage", matrimonio in cui i partner si scelgono liberamente, mettendo in crisi il sistema matrimoniale sikh e hindu che, prevalentemente non si basa sulla libera scelta.

6 Il rapporto con le istituzioni

L'accesso ai servizi pubblici sia per il rilascio di documenti che per ottenere prestazioni di varia natura, è una necessità quotidiana. La facilità con cui un immigrato (o un gruppo di immigrati) accede ai servizi è anche un indicatore del grado di integrazione del gruppo, tanto più che i meccanismi di accesso sono percepiti dagli stranieri in modo profondamente diverso dagli italiani. Quello che per gli italiani può sembrare un accesso semplice ad un servizio può diventare un processo lungo e complicato per uno straniero a causa di molteplici fattori: la lingua, la scarsa disponibilità degli addetti, l'alta complessità della normativa ecc. (Zincone 2001).

Attraverso una serie di domande che intendevano indagare la qualità dei servizi offerti agli stranieri e la percezione che di questi avevano i sikh cremonesi, abbiamo individuato alcune tipologie di atteggiamento che ci accingiamo a descrivere. Come esempi di servizi sono stati individuati la scuola, la questura, l'ospedale, il Comune⁴⁰. La maggior parte degli intervistati ha liquidato velocemente la domanda con una generica risposta tesa a convincerci della bontà dei rapporti. La tendenza a dare agli intervistatori una buona immagine di sé, attraverso un giudizio positivo sui rapporti con gli italiani, con le istituzioni, con i colleghi e datori di lavoro, tuttavia, ha probabilmente falsato la bontà di alcune risposte che, in alcuni casi, lasciavano intendere una riluttanza a individuare criticità e problemi per il timore di essere fraintesi. L'impressione generale, tuttavia, è che i rapporti con le istituzioni siano buoni, soprattutto grazie all'abilità che i sikh dimostrano nella mobilità sul territorio (l'individuazione di uffici competenti), nella conoscenza della normativa relativa al lavoro e alla permanenza in Italia, ma anche nell'utilizzare con proprietà i servizi esistenti (viste ospedaliere, ambulatori). I rapporti con le istituzioni sono tenuti, per la maggioranza dei casi, dagli uomini. Per quanto riguarda le donne il problema, oltre che logistico (difficoltà di raggiungere in modo autonomo il luogo) è di tipo linguistico: emerge, infatti, che una volta conseguita la patente di guida e imparata la lingua, molte donne iniziano a muoversi da sole, soprattutto negli ambiti in cui i figli e la salute sono in primo piano (a scuola e in ospedale).

Per quanto riguarda le strutture sanitarie, l'ospedale in particolare, sembra che i rapporti siano vissuti positivamente dai sikh della zona, sebbene, talvolta, qualcuno lascia intendere che lo sforzo di adattamento sia completamente sulle spalle dei sikh, mentre gli operatori sanitari sono, spesso in grande difficoltà nel rispondere alle esigenze degli stranieri. Il ricovero, per esempio, è vissuto in modo molto diverso in India:

" quando una persona viene ricoverata in ospedale in india, tutti i parenti si fermano con lei in ospedale e dormono nella stessa stanza, anche per terra, è un bel casino "

naturalmente, tale pratica non è ammessa negli ospedali italiani dove gli orari di visita e la presenza dei parenti è strettamente regolamentata. Alcune famiglie indiane, tuttavia, spesso faticano ad adattarsi a queste regole, infrangendole, creando, tuttavia, momenti di tensione in reparto, quando gli operatori o gli altri pazienti individuano estranei che rimangono oltre gli orari consentiti⁴¹.

La questura e il comune sono ambiti prevalentemente appannaggio dell'universo maschile dove le donne, se partecipano, sono a seguito dei padri e, più frequentemente, dei mariti. La questura, inoltre, è il luogo dove, solitamente, nascono problemi nei rapporti con i funzionari. L'alta complessità della normativa, la sovrapposizione di circolari direttive che cambiano il panorama organizzativo molto velocemente, contribuiscono a creare una situazione di disagio che viene apertamente denunciata da molti degli intervistati.

⁴⁰ il tema ha destato grande interesse tra gli intervistati. Una ragione è imputabile al fatto che il tema è stato scelto come giustificazione per la richiesta delle interviste ed è abbastanza naturale che gli intervistati vi si soffermassero.

⁴¹ L'argomento, inoltre, è stato approfondito attraverso il focus group che ha evidenziato aspetti molto interessanti che saranno esposti nel capitolo quinto del presente rapporto di ricerca.

"se a uno gli scade il permesso di soggiorno e rimane senza lavoro non ha neanche il tempo di trovarne un altro. Se vai in questura per rinnovare il permesso di soggiorno ti dicono: tu non hai lavoro, tu non puoi rinnovare permesso. Quando ho fatto la domanda per rinnovare il permesso di soggiorno mi ha fatto tornare indietro 20 volte. Ma io lavoravo anche di notte, non potevo fare la fila tutti i giorni." (intervista 13)

Al contrario il Comune viene percepito come un luogo dove è più semplice comprendere e farsi capire dagli operatori. Il fatto che la maggioranza degli indiani viva in comuni di piccole dimensioni incentiva, sicuramente, il rapporto diretto con i residenti stranieri. I sikh, infatti, traggono molta soddisfazione dal riconoscimento formale del loro status di cittadini e cercano con insistenza il rapporto privilegiato con le autorità locali. Un esempio significativo è la richiesta di aiuto alla Provincia nell'individuazione dell'area adatta per la costruzione del gurdwara, richiesta formulata attraverso i canali ufficiali dell'Associazione e sfociata in un rapporto di fiducia reciproco significativo. Essi percepiscono fortemente che il grado di integrazione passa necessariamente attraverso il rapporto con le istituzioni, rapporto che essi cercano ed esigono secondo i diritti che vengono loro riconosciuti dalle leggi italiane.

CAPITOLO QUATTRO

Il difficile inserimento delle donne nel contesto locale

1. Introduzione

Il capitolo che segue vuole affrontare il tema della condizione delle donne indiane a Cremona, ma non può prescindere da una cornice più ampia: le migrazioni femminili.

Innanzitutto, aderendo all'impostazione di De Bernart, indicheremo tali migrazioni al plurale per prendere in considerazione i "diversi profili di donne" (1995: 55) e la complessità delle differenti situazioni sociali di appartenenza e di arrivo.

Si potrebbe cominciare a distinguere due tipi di immigrazione: quella definita "ricongiungimento al maschile della moglie" e quello "al femminile del marito" (Tognetti Bordogna 2000: 17). Il primo indica quella realtà in cui il marito espatria e solo quando la sua posizione economico-sociale ha raggiunto un certo consolidamento fa in modo che la moglie ed eventualmente i figli lo raggiungano, mentre nel secondo caso è la donna che, al principio, emigra, cercando lavoro e poi chiede il ricongiungimento della famiglia. Nella circostanza in cui la donna parta lasciando i familiari, può anche accadere che essa concretizzi un progetto migratorio di breve durata e ritorni in patria prima che avvenga un ricongiungimento.

Con il ricongiungimento si aprono in genere delle difficoltà sia di ordine burocratico (come la comprensione e l'attuazione delle norme che consentono la realizzazione di tale diritto) ed economico (annesse ai requisiti legali per il ricongiungimento), sia di tipo psicologico (v. anche Tognetti Bordogna 2000). Per chi è già all'estero, infatti, decidere di far arrivare la famiglia comporta un ripensamento del proprio progetto migratorio e un ri-orientamento nella società ospite per quanto riguarda quei servizi e rapporti sociali finora insignificanti nella vita del singolo migrante (basta pensare alle scuole); non si può trascurare, inoltre, che l'avvicinamento fisico ne richiede pure uno affettivo, non sempre facile per chi è stato assente per tanto tempo. Va rimessa in causa la relazione di coppia e a volte va concepita una nuova modalità di viverla, così come vanno instaurati o rinsaldati i rapporti genitore- figli. Come si dirà meglio poi, il dover creare o rafforzare dei legami con i figli e/o il coniuge mette in gioco anche concezioni tradizionali sull'autorità, il rispetto, la responsabilità collegate all'interpretazione di ruoli predefiniti: ad esempio, il padre vorrà mantenere quei compiti e quei diritti che la figura paterna rievoca in lui e nella sua cultura, perciò esigerà rispetto della sua capacità decisionale, pur avendo, magari, bisogno di un figlio che traduca e prenda informazioni per lui, oppure dovrà svolgere un sostegno alla moglie durante la gravidanza in modo estraneo ai suoi riferimenti. Allo stesso modo, se è la moglie ad esser espatriata per prima, sarà lei che avrà una sicurezza in ambito sociale, lavorativo ed economico che potrà mettere in crisi il modello tradizionale in cui è il marito detentore di tali contesti.

Non sembra più facile la realtà per chi raggiunge il partner: questi, infatti, deve confrontarsi con le aspettative e le rappresentazioni coltivate nel tempo - anche attraverso i racconti del coniuge - ed entrare in relazione con la nuova società, imparandone la lingua, le abitudini, i tempi, gli spazi e le norme che la caratterizzano.

La migrazione delle sikh avviene quasi esclusivamente per ricongiungimento al maschile, perciò ci concentreremo sulle dinamiche che esse devono affrontare in questo percorso.

Accanto alla consapevolezza che spesso, in realtà, le migrazioni femminili restano "invisibili" (De Bernart, Di Pietrogiacomo, Michellini 1995: 54), ci si è posti l'obiettivo di non correre il rischio opposto, ossia di isolare tale fenomeno come se fosse un discorso a sé: piuttosto, si vuole leggere tale aspetto come parte di un progetto di migrazione e di inserimento differente, ma complementare a quello maschile.

Nella ricerca sugli immigrati indiani in provincia di Cremona si voleva analizzare con speciale attenzione il ruolo della donna nella famiglia e nella società dal momento che essa, in genere, "rappresenta l'elemento per eccellenza di tensione e/o mediazione tra i sistemi culturali: su di lei si fondano la coesione del sistema familiare, la trasmissione delle tradizioni religiose, delle norme di comportamento e delle pratiche sociali" (Saint Blancat 2000: 182).

Dalle nostre conoscenze pregresse, inoltre, era sorta l'ipotesi che la donna indiana occupasse un posto particolare nella struttura familiare e sociale in India quanto in Italia. La letteratura sui sikh, infatti, rileva l'importanza della madre nella famiglia indiana (Angelo 1997: 170), indica la donna come custode e responsabile dell'onore familiare (Bhatti 1999 a:165), ma anche garante delle tradizioni e della cultura sikh in India (Angelo 1997) e all'estero (Bhatti 1999 b).

Per indagare tali prospettive si era pensata una griglia d'intervista semi-strutturata da rivolgere alle donne. Essa doveva riguardare la migrazione, perché si era interessati a capire come era nato il loro progetto d'espatrio, quali erano le informazioni a loro disposizione e quali aspettative le accompagnavano. Si voleva indagare pure l'impatto con l'Italia e l'inserimento vero e proprio, immaginando qualche difficoltà iniziale a livello linguistico e di socializzazione.

Il nucleo centrale dell'intervista concerneva un loro eventuale cambiamento nello stile di vita, soprattutto per quanto si riferiva alla pratica religiosa e all'allevamento dei figli, sia in ambito domestico, sia sociale.

Si voleva anche avere termini di paragone con la loro vita in India, a livello di quotidianità (lavoro, tempo libero), quanto di eventi straordinari quali il matrimonio e il parto.

Il nostro intento era quello di fare emergere gli stati d'animo, i sentimenti di queste donne, ma ben presto ci si è scontrati con difficoltà pratiche: infatti, ogni volta che andavamo a intervistarle, trovavamo mariti, fratelli, cognati, figli...ossia gli uomini erano sempre presenti e condizionavano il colloquio o intervenendo al posto della donna o semplicemente con la loro figura. I temi più intimi, inoltre, creavano imbarazzo e reticenze, che portavano a volte a desistere dal nostro obiettivo.

La scarsa padronanza dell'italiano della maggior parte delle intervistate rendeva poi necessaria una traduzione, affidata per la maggior parte ad un mediatore uomo. Si ipotizza che i parenti maschi spesso rimanessero durante il colloquio anche per non lasciare la moglie con uno sconosciuto. Inoltre, l'intervento del traduttore rendeva ancora più delicati alcuni argomenti, come quelli della maternità e del parto. Per sopperire a tali difficoltà, si è provveduto a reperire un'interprete donna, ma quest'ultima, per motivi personali, ha potuto partecipare a pochi colloqui.

Visto che i temi erano più profondi e più personali di quelli affrontati nei colloqui con gli uomini, le situazioni oggettive (in ambiente domestico) rendevano arduo il racconto, si è pensato che lo strumento dell'intervista non fosse il più adatto per gli scopi prefissi.

Dal momento che, appunto, le interviste erano state poco proficue, in corso d'opera, si è decisa l'utilizzazione di un "focus-group"⁴². Si sono coinvolte una decina di donne, che frequentavano un corso di avvicinamento alla società italiana a Soncino⁴³ e con esse si sono affrontati una serie di argomenti rilevanti: il loro rapporto con i figli, con le scuole e le istituzioni in genere, il loro inserimento in Italia, la loro salute...La conduttrice, infatti, stimolava la conversazione ponendo alcune domande e facendo in modo di cogliere alcuni suggerimenti per approfondirli: tutto l'incontro si è svolto in hindi per permettere la partecipazione di tutte le intervenute.

Anche da tale incontro, in realtà, sono usciti spunti interessanti, ma si è faticato a far emergere sentimenti e vissuti più profondi: tali "silenzi", quindi, potrebbe essere letti al di là delle eventuali difficoltà pratiche e si potrebbero interpretare come un'abitudine a non esternare gli stati d'animo ed a affrontare più volentieri argomenti concreti.

Per avere più materiale a disposizione e quindi maggiori sicurezze interpretative ci siamo avvalsi, in qualche caso, di informazioni precedentemente raccolte per altri studi: ad esempio, l'uso dell'osservazione partecipante⁴⁴, svolta in casa di alcune famiglie indiane, così come la testimonianza di qualche informatore privilegiato, conosciuto da tempo e con cui si ha un rapporto d'amicizia o di stima.

2. Il ruolo della donna in India

Ci sembra giusto precisare che noi parliamo del ruolo tradizionale della donna in India, ma dal momento che (come in ogni paese) è in atto un costante cambiamento culturale e in esso anche un processo di emancipazione femminile (v. anche M. Castiglioni 2001), dobbiamo tener conto che la realtà della donna è in divenire.

Storicamente la donna sikh è stata considerata dai Guru uguale all'uomo e degna di importanza per il suo ruolo di madre e moglie, tanto che, in anticipo sui tempi, fu proibito l'infanticidio delle bambine⁴⁵ (v. McLeod 1996). Anche nel '900 il *Sikh Rahit Maryada* (versione del codice di condotta del Khalsa⁴⁶) conferma tale parità di genere, permettendo alla donna di non velarsi il capo, di sedere alla presenza del Libro Sacro, di essere iniziata al Khalsa e addirittura di dare l'iniziazione ad altri (ibidem).

Davanti a tali principi, non sfugge tuttavia né che la storia dei sikh è fatta dagli uomini né che a questi -da Guru Nanak- è affidato il ruolo di leader nell'ambito familiare con il compito specifico di proteggere le donne. Durante la cerimonia nuziale sikh, infatti, si invita la sposa ad accettare lo sposo come maestro e si raccomanda a quest'ultimo di proteggere la moglie. Del resto non può essere

⁴² Il focus group è una tecnica di ricerca che si basa su interviste di gruppo alla presenza di facilitatori che devono stimolare i soggetti. Si rimanda per una spiegazione più approfondita alla prefazione.

⁴³ Per tale focus ci siamo avvalsi della collaborazione di una mediatrice indiana.

⁴⁴ Si rimanda alla spiegazione trattata nella prefazione.

⁴⁵ Sebbene l'infanticidio fosse condannato dai guru, esso continuò ancora nel tempo e fu sancito legalmente solo con la dominazione inglese.

⁴⁶ Si rimanda all'appendice.

dimenticata né la storicità di tali parole⁴⁷, né la somiglianza con il modello cristiano, rintracciabile nelle lettere agli Efesini 5, 22, 33, in cui è detto anche "il marito è capo della moglie".

Singh Nikky (1993) sostiene che negli scritti tradizionali sikh si possono leggere sia elementi emancipatori della condizione femminile, sia parti che legittimano il patriarcato, poiché tale religione era troppo giovane per sostenere un cambiamento sociale così radicale.

Tuttora, in verità le donne, che godono di buone posizioni nella società, nel Panth hanno ancora poca influenza.

Angelo (1997) sostiene che i sikh rifiutano l'idea che le donne siano membri inferiori della società, poiché esse detengono l'autorità in casa e provvedono alla cura dei figli, ruolo impegnativo e importante.

La letteratura, tuttavia, concorda nell'affermare che le donne sono più limitate e controllate nella loro vita dal momento che hanno una responsabilità morale maggiore dell'uomo (Angelo 1997, Bhatti 1999 a, Gibson, Bhachu 1991). Da esse dipende l'integrità dell'intera famiglia, perciò devono rispettare delle proibizioni comportamentali: non possono fumare, bere alcolici, ballare in pubblico e scegliersi da sole il marito (Angelo 1997). Una virtù tipicamente attribuita alle donne è, appunto, il mantenimento dell'onore familiare ("izza")⁴⁸ e proprio per tale motivo la pressione dell'intera parentela è volta all'educazione e alla vigilanza del comportamento femminile (v. anche Bhatti 1999 a).

Del resto, la donna -non solo quella sikh- con il controllo del corpo deve difendere "l'identità collettiva", preservando "la purezza del gruppo" di cui fa parte (Saint-Blancat 2000: 182- 184), motivo per cui il comportamento sessuale è di fondamentale importanza ed è, da solo, elemento di giudizio della moralità della donna stessa. Infatti, un sistema patrilineare sorveglia la sessualità femminile credendo nella "contaminazione dei confini", che sono dati da alcune regole precise: a) relazioni di parentela più significative per via maschile; b) la donna sottoposta all'autorità dell'uomo; c) il matrimonio come alleanza tra famiglie; d) l'assenza di un nuovo nucleo familiare formato dagli sposi, ma la continuità e l'appartenenza alla famiglia dell'uomo (ibidem: 190). Per le donne indiane il controllo del comportamento sessuale assume un ulteriore ruolo: esso permette di proteggere lo status della casta e della classe sociale e i privilegi che ciò comporta (Malhotra 2002: 23-45).

Angelo (1997: 102) ritiene, inoltre, che le caratteristiche più apprezzate nella futura sposa sono la purezza e l'apparenza, seguite dalle capacità domestiche, dal carattere e dall'educazione.

La giovane sikh deve accettare restrizioni alla sua vita legate ad un fermo controllo delle sue relazioni sociali, ad una minore possibilità di frequentare scuole -dopo l'obbligo scolastico- quanto di lavorare, oltre che ad una sorveglianza accurata dei suoi comportamenti (v. Bhatti 1999 a).

Le ragazze, infatti, soprattutto nelle zone rurali del Punjab, non sono incoraggiate a continuare gli studi, difficilmente hanno la possibilità di decidere i corsi scolastici che vorrebbero intraprendere e spesso sono iscritte a scuole professionali con una prospettiva lavorativa di tipo impiegatizio (v. anche Gibson, Bhachu 1991: 73-75).

Si cerca di ostacolare la relazione tra i sessi (Bhatti 1999 a; Angelo 1997) e di tenere le donne, soprattutto da giovani, in casa, facendole dedicare ai lavori domestici. Proprio lo svolgimento delle

⁴⁷ Guru Nanak visse nel XV secolo.

⁴⁸ Si rimanda alla spiegazione di tale concetto fatta nel [capitolo...](#)

incombenze in casa avrebbe per i sikh una notevole valenza educativa: le ore ben scandite del giorno avvierebbero le ragazze al senso di disciplina. Nello studio di Malhotra A. sono riportate le suddivisioni delle giornate per le nubili e per le sposate: ad es. le prime dovrebbero fare quattro ore di studio, altrettante di lavori manuali e otto resterebbero per i giochi e le relazioni con gli amici, mentre per le coniugate quest'ultima voce si ridurrebbe a quattro ore, perché le restanti andrebbero impiegate in cucina (2002: 140). È, inoltre, forte il timore che la giovane si innamori di un uomo diverso da quello pensato per lei dalla famiglia o che la sua condotta sia immorale.

Il comportamento troppo libero e/o non sottomesso è sancito non solo dalla famiglia, ma anche dal gruppo più esteso, che utilizza l'arma del pettegolezzo come forma di controllo sociale e l'esclusione dal gruppo come punizione (Bhatti 1999 a).

Lo scopo e l'aspettativa più alta che dei genitori sikh possono avere per una figlia sembrano quelli di farla sposare decorosamente. In prospettiva delle nozze, infatti, si abitua la donna a fare i lavori domestici, a tenere un atteggiamento umile e rispettoso, ma anche si decide quanto farla studiare.

2.1 Il matrimonio

Il matrimonio, infatti, in Punjab è "combinato" dai familiari: poiché si preferisce evitare i rapporti tra i sessi, sono i genitori o degli intermediari a conoscere gli ipotetici coniugi. In India del Nord le famiglie, quando hanno un figlio o una figlia in età da matrimonio, usano rivolgersi ad agenzie matrimoniali o conoscenti per prendere informazioni sui giovani possibili candidati. In genere, gli sposi hanno la possibilità di dare il loro parere e anche rifiutare un partner, anche se ben pochi sembrano essere i "no" (Angelo 1997: 101).

Precisiamo cosa si intende per "combinare" le nozze. Per semplificare, si possono distinguere diversi modi in cui vengono accordati i matrimoni: 1) quelli combinati dai genitori con il consenso degli sposi, 2) quelli dove la famiglia e gli amici sono coinvolti nella scelta del partner, 3) quelli in cui gli sposi prendono una decisione con il consenso dei genitori, 4) quelli dove la selezione avviene per esclusiva responsabilità degli sposi (ibidem: 105). Ultimamente sembrano entrare in gioco anche le nuove tecnologie, come alcuni siti internet (www.sikhnet.com), che fungono da agenzia matrimoniale e permettono ai giovani o ai loro familiari di lasciare i loro dati e le preferenze riguardo all'ipotetico coniuge da conoscere⁴⁹.

La tendenza è portare le figlie al matrimonio verso i diciannove anni e i figli maschi intorno ai venticinque, ma entrano in gioco anche fattori familiari, quali il livello di benessere economico della famiglia, il numero dei fratelli, la precedenza per età e per sesso tra fratelli.

L'organizzazione delle nozze, solitamente, passa attraverso alcune fasi: prima fra viene organizzato un incontro tra i genitori della ragazza e il futuro sposo e la sua famiglia, vengono mostrate ai due ragazzi le reciproche fotografie e, infine, se questi primi passi hanno dato esito positivo (la famiglia ha apprezzato il pretendente, i ragazzi si sono piaciuti), i futuri sposi vengono presentati l'uno all'altro. Il fidanzamento, in genere, dura un anno o poco più.

⁴⁹ Nel corso del capitolo amplieremo tale discorso.

La letteratura individua alcune caratteristiche fondamentali che devono avere gli sposi: condizione essenziale per entrambi è avere alle spalle una famiglia degna di rispetto, ma poi le qualità si differenziano a seconda del sesso. La donna deve essere piacevole fisicamente, ma soprattutto vergine e sembra si preferiscano le giovani poco acculturate. Gli uomini vengono, invece, valutati a seconda del loro status economico e della loro religiosità (ibidem). Sembra indicativo osservare anche le auto-presentazioni fatte dai giovani attraverso internet: nelle schede informative i candidati uomini riportano, oltre alla loro osservanza religiosa, quanto guadagnano, mentre le donne non fanno menzione di eventuali entrate.

Il matrimonio è una grande festa, in cui sono invitate molte persone, perché è un momento importante sia per gli sposi che per le rispettive famiglie che in questa occasione devono dimostrare la loro condizione economico-sociale. I festeggiamenti durano tre giorni, tra celebrazioni religiose, convivialità e pranzi. Le cerimonie sikh e hindu hanno molti aspetti in comune: la durata, alcuni riti (come il fatto che gli sposi debbano descrivere alcuni cerchi camminando intorno al libro sacro), la sontuosità...Le spose sono vestite di rosso e fanno sfoggio di molti gioielli d'oro. Solitamente, sono allestite delle stanze in cui esporre la dote della giovane, i regali degli invitati... proprio per testimoniare il rispetto e l'onore di cui le famiglie d'origine godono.

Confrontiamo ora la letteratura con le testimonianze raccolte nella nostra ricerca.

A proposito del modo di far incontrare i giovani in Punjab le interviste confermano quanto detto:

"Prima parlano genitori, poi (lui) parla con me, dopo un anno ci siamo sposati"(int.15).

"Guardano tutto, a che famiglia appartiene, parliamo, si va a casa sua, poi i genitori della ragazza vengono a casa dei genitori del ragazzo. Un ragazzo può scegliere, una ragazza no. Se un ragazzo sceglie una ragazza lo può fare, invece una ragazza no. I genitori della ragazza guardano tutto: il carattere, che lavoro fai, com'è la tua famiglia..." (int. gruppo 2).

Un uomo racconta come è avvenuta questa proposta di matrimonio mentre era in Italia:

"Mio papà ha mandato una fotografia... era foto di una bella ragazza, l'ho in portafoglio. È uscita fuori questa foto (dalla lettera), dopo ho letto la lettera: "Noi (abbiamo) visto questa ragazza, è bella, sua famiglia, tutto... ti piace?", io ho detto, "Se piace a voi, a me va bene", dopo ci siamo scritti tante lettere, la famiglia sapeva però le altre persone no. Dopo finalmente, quando (sono) andato (in India) nel '97, mi sono sposato... in famiglia guardano prima com'è ragazza, suo carattere, tutto, dopo la sua famiglia, dopo mi hanno detto "Guarda questa noi (l'abbiamo scelta), dopo dipende da te" con foto ho visto il viso, però dentro non sapevo (come era), ho detto "Io senza scrivere non posso decidere," dopo ho scritto, scritto, poi pian piano..è andato bene: io ho dato fiducia a mia famiglia, loro hanno detto che andavano (dalla futura sposa) in un mese due-tre volte,(con) mio fratello l'altro, per come parlavano, io ho detto: "Va bene, se per voi è giusta". Il matrimonio sta andando benissimo". (int. 6)

Come si può notare le stesse fasi preparatorie e valutative dei candidati che si usano in India sono riprodotte in Italia solo con qualche accorgimento dovuto alla distanza (ci si riferisce alla lettera). Come si è già detto la verginità e l'aspetto fisico sono i fattori decisivi perché la donna sia scelta, mentre per l'uomo sembrano più importanti la ricchezza e la religiosità, in particolare l'appartenenza al Khalsa (Angelo 1997), ma pare rilevante sottolineare anche quanto afferma il nostro interlocutore a proposito del peso che ha la famiglia d'origine: la sua rispettabilità e il suo onore si riflettono sugli sposi e sono strumenti di valutazione degli stessi.

Le persone intervistate, inoltre, affermano che nella decisione della compatibilità tra coniugi gioca un ruolo importante la casta.

"Casta è stessa del marito. A indiano non piace cambiare casta"(int 16).

"Se c'è un "love-marriage" allora va bene anche uno di un'altra casta. Però i nostri genitori vorrebbero i matrimoni dentro la casta. Noi siamo sikh e quindi deve essere fra i sikh. Non va bene se uno è hindu o musulmano."(dal focus).

La letteratura sottolinea oltre tutto che la frequenza scolastica delle giovani sikh è strettamente legata al contesto di vita, infatti sia in Punjab sia in California l'istruzione è poco incentivata poiché renderebbe le ragazze troppo "indipendenti" e per tale motivo poco richieste per le nozze (Gibson Bhachu 1991: 73), mentre in Gran Bretagna essa è una buona credenziale, anche perché consente un buon inserimento lavorativo, necessario alla famiglia (ibidem: 86). Sempre in Gran Bretagna e negli Stati Uniti, poi, l'educazione delle future spose è una carta di negoziazione importante nel determinare la dote: precisamente, un uomo con titoli di studio in tali paesi può richiedere una dote molto alta ad una moglie non istruita, motivo per cui le giovani sono incoraggiate a proseguire gli studi (Angelo 1997:107).

È interessante sottolineare che il matrimonio "d'amore" ("love marriage") non sembra molto apprezzato e viene anzi indicato come il modello occidentale correlato con alti numeri di separazioni.

"Adesso si è cominciato come in Italia, ho visto, eh!, fare anche in India .. si fanno "matrimoni d'amore", ma anche se ci sono dei vantaggi, a volte questi non vanno bene" (int.2).

Poiché, in effetti, i due tipi di matrimoni sono molto differenti e per gli italiani quello combinato richiama idee negative di sottomissione e mancanza di libertà, ci sembra utile sottolineare che gli indiani intervistati e i ragazzi giovani che abbiamo conosciuto, il più delle volte, non vivono tale matrimonio come una forzatura, un'imposizione, ma una scelta d'amore dei genitori, che selezionano per loro la persona più adatta. Sembra di capire che la decisione della famiglia è una sorta di *sostituzione di responsabilità*: poiché il matrimonio è un impegno importante e gravoso ed essi amano e conoscono i loro figli, li fanno sposare con la persona che ritengono migliore, più adeguata. Ci sembra di poter dissentire con chi afferma che tra i sikh "il singolo deve cedere e mettere in secondo piano gli aspetti personali dell'amore e far prevalere gli interessi della famiglia allargata" (Pieri e Gonzo 2002⁵⁰), dal momento che questa è una visione occidentale e velata etnocentrica: infatti, spostando l'obiettivo si vede come la famiglia sia attiva nel prendersi cura di quello che ritiene essere il bene degli sposi.

Riportiamo qualche brano di intervista ad esempio:

"Responsabilità l'hanno la sua mamma e papà e miei mamma e papà..(per matrimonio)" (int. 2).

"Tutti i genitori scelgono una persona brava, che ha studiato, ma a me piaceva il fatto che lui fosse fuori (dall'India)". (int.19)

In una ricerca sulle giovani asiatiche in Gran Bretagna si è visto che esse si aspettano un matrimonio combinato, confidando nel fatto che possono opporvisi se non sono convinte. Esse, inoltre, non ritengono di avere minore libertà delle coetanee bianche per ciò che concerne le nozze (Brah p. 77).

⁵⁰ In www.click.vi.it/sistemiculture/Punjab.html

In un colloquio con una adolescente sikh, che vive in Italia da anni, si parla del futuro e della sua consapevolezza di esser vicina all'età da matrimonio. Lei racconta con semplicità e serenità che i suoi genitori andranno in India per cercarle marito ed afferma:

"Se mi innamoro non posso conoscere veramente un uomo, come faccio a sapere che è quello giusto per me? Non lo so...poi ci sono i divorzi, invece se i miei mi indicano una persona, quella è la migliore perché nessuno mi conosce meglio dei miei genitori..."⁵¹

Il fatto che l'esperienza migratoria spesso non muti tale tradizione, come emerge dalla testimonianza precedente, trova conferme anche negli studi di Angelo (1997) negli Stati Uniti: benché gli intervistati si dicano disponibili a permettere che i loro figli sposino persone non-sikh, in realtà tale scelta non è frequente. In genere gli indiani tornano in India per sposarsi e il matrimonio è organizzato dalla famiglia, con un preventivo screening del candidato da parte del gruppo di amici e/o di parenti. Il parere degli sposi viene, comunque, tenuto in considerazione, anzi essi possono anche proporre una persona, che verrà conosciuta e valutata dalla famiglia: in tal caso si coniugano i due modelli matrimoniali, quello "d'amore" con quello "combinato".

Chiedendo, infatti, ad un padre se avesse intenzione di scegliere il marito per le sue figlie, la risposta sembra andare verso una conciliazione di esigenze personali e familiari:

"Loro (le figlie) saranno libere. Noi magari le aiuteremo, parleremo con lui, secondo le nostre tradizioni. Se lo troveranno da sole parleremo con lui, è una cosa importante per la vita, bisogna pensarci bene e farsi consigliare da chi ha più esperienza. (int. gruppo 2).

Come si è già accennato l'organizzazione del matrimonio è imponente poiché diventa un'espressione dello status e della ricchezza familiare, sia di quella che allestisce e paga tale evento (solitamente la famiglia della sposa), sia di quella che ne usufruisce (quella del marito). In tale prospettiva è, infatti, importante la dimensione della dote. Mentre si riteneva che l'uso della dote fosse una prerogativa delle caste alte, è stato osservato che essa è una consuetudine anche per quelle più basse: negli anni '70 si è assistito al passaggio dal pagamento di un "prezzo" per la sposa all'usanza della dote (Malhotra 2002: 48).

2.1.1 La dote

La dote è una tradizione di molti paesi, anche occidentali, ma ha sfumature diverse: in India, infatti, essa non è lasciata –di solito– alla libera scelta della sposa o della famiglia di questa, ma è contratta prima del matrimonio ed ha un'importante ruolo. Avere dei beni da portare per la giovane è da una parte segno di un buono status familiare, dall'altra è condizione quasi necessaria per esser presa in considerazione come "maritabile". In genere, la dote consiste in corredo per la casa, ma anche mobili ed oggetti di tutti i tipi, tra cui anche terre e denaro, tutto dipende dalle richieste che vengono avanzate dallo sposo.

⁵¹ La testimonianza non fa parte delle interviste campionate.

Si è già anticipato precedentemente che la dote è negoziata in base alle qualità della futura moglie, ma il discorso merita un approfondimento: la dottrina sikh rifiuta la dote, in nome della reciprocità, pertanto i fedeli non dovrebbero chiederla. Questo potrebbe spiegare le molte reticenze e gli imbarazzi degli intervistati quando si affrontava il tema. La donna porta la dote se le viene richiesta e molte dicono di non averla data, pur ammettendo genericamente l'esistenza di tale tradizione.

"(La dote) esiste, ma noi no...noi non abbiamo usato..."(int.18)

"Anche in Italia succede ... la famiglia della donna in genere compra tutto ciò che serve in casa, mobili compresi, anche famiglia di sposo può fare regalo, in soldi in genere, gli amici e parenti non sono tenuti, ma danno soldi."(int. 25)

"(Le donne) dare letto, divano, tutto. Collane, cose d'oro, vestiti, tutto...E il marito fa regali a famiglia di lei... Dipende da quello che vuole l'uomo, sua famiglia (del marito) non voleva dote, ma ho altre 3 sorelle e mio papà vuole dare uguale, non a una di più..."(int.16)

Una signora anziana ci offre un'interessante paragone tra la sua generazione e la nuova, dove, infatti, si nota che la dote evolve e aumenta col tempo:

"A quel tempo era poca dote, adesso di più...era come... cose cucina...Adesso fino la macchina, oltre tutte cose della casa, tutto ... (Gli sposi) scelgono casa e poi non prendono niente, fa sposa, anche pranzo ristorante... la famiglia del marito fa cose in oro". (int. 7)

Significativo è il mutare del ruolo e del peso della dote se l'uomo è immigrato all'estero, in qualche caso il cambiamento è dato dalla necessità:

"Sì, si usa portare la dote al futuro marito ma io mi sono sposata in fretta e i miei genitori non mi hanno dato niente. Solo oro e vestiti, ma i mobili no. Avevamo molta fretta perché mio marito poteva rimanere per poco perché doveva tornare in Italia così ci hanno fatto sposare in tre giorni ... Così i miei genitori mi hanno dato oro e vestiti e poi mi hanno mandato altre cose in seguito". (int. 19)

A volte non c'era bisogno di arredare la casa, perché la moglie in Italia avrebbe vissuto dove il marito già abitava:

"È tradizione, la donna va in casa, serve questo ... anche in Italia se una si sposa, porta mobili ...però nel mio caso, lei ... veniva (a vivere) con me, se mettevano soldi da parte con il suo nome, quando voleva utilizzarli, li usava senza spender su là (quelli in India)..."(int. 6, parla il marito)

La migrazione maschile, in altri casi, può essere un motivo valido ad innalzare le richieste di dote:

"Sì, la dote è più alta perché loro vedono che sta fuori (dall'India) allora il marito dice quello che vuole per sposare la ragazza. Mio marito però non ha voluto niente. Conosco il caso però di una amica che ha sposato un uomo che all'inizio non voleva niente ma quando si sono sposati ha chiesto alla famiglia della ragazza molti soldi altrimenti non l'avrebbe portata con sé. Prima ha detto che non voleva niente e poi, un volta sposati ha preteso una cifra per far venire anche la moglie."(int. 19)

"Nostra famiglia, quando io andato a sposarmi in India, non ha chiesto niente perché lei era a posto a casa sua, io ero a posto a casa mia.. per cui... Però ci sono delle persone che, quando vanno a sposarsi in India, per il fatto che tornano dall'estero e si sentono più

importanti, chiedono una dote. In India non è legale questa cosa. In Punjab però questa cosa è più diffusa che in altre regioni. Prima di tutto perché il Punjab è una delle regioni più ricche dell'India. C'è gente che chiede degli status symbol. Se una ragazza porta tanta dote si tratta di status symbol. Diventa poi un'abitudine.”(int. 18, parla il marito)

3. Il progetto migratorio, le aspettative

È interessante considerare il progetto migratorio che caratterizza le donne, perché l'ipotesi era che anch'esso, come quello degli uomini, fosse inserito in una dimensione familiare e non avesse scopi puramente individualistici. Tutte le donne intervistate, infatti, riportano la loro migrazione al volere maschile e, precisamente, in un caso per decisione dei figli immigrati in Italia, mentre in tutti gli altri la scelta è del marito, sebbene sembra, per di più, condivisa dalle protagoniste stesse.

"Mia mamma non vuole venir qui .. io e mio fratello abbiamo pensato che viene .. a girare, ma anche adesso vuol tornare in India, perché tutta (la sua) vita è stata in India..."(int. 7)

"Ha detto mio marito (di venire), ma anch'io ho detto "Cosa fare sempre qua (in India)?" allora fatti i documenti sono venuta". (int.16)

La strategia familiare, che sosteneva prima la scelta dell'uomo di emigrare⁵², caratterizza pure la dimensione femminile: non c'è individualismo in tale progetto, ma tutto è rimandato alla decisione corale della famiglia, il cui "bene" è al di sopra di tutto.

Nel caso in cui in patria ci siano dei genitori anziani o dei parenti maschi soli, si decide che una donna resti ad accudirli ed a svolgere i lavori domestici per questi. In questo modo si può procrastinare la prospettiva di un ricongiungimento in nome di interessi familiari: nelle interviste, infatti, ci è stato riportato il racconto di una moglie che è rimasta in India a curare il cognato vedovo e la suocera e solo successivamente ha potuto raggiungere il marito:

"Quando è morta mia suocera sono venuta qui, prima non si poteva"(int. 5)

Mentre, la maggioranza delle donne è venuta in Italia tramite un ricongiungimento familiare, una signora che ha partecipato al focus group ha raccontato di aver preso un permesso di soggiorno, poiché la famiglia italiana dove lavorava il marito come domestico ha assunto anche lei.

Volendo indagare quali fossero le aspettative delle donne indiane riguardo all'Italia, si è notato che le risposte sono legate all'assenza di un piano personale, che sembra fondersi e confondersi con quello del coniuge:

"Non avevo sogni, volevo stare con mio marito, miei sogni sono quelli di (mio) marito... Compriamo casa e in futuro compriamo ristorante-pizzeria."(int. 15).

"Volevo raggiungere mio marito che adesso è vicino a me. E' tutto a posto."(int. 19)

"Niente in particolare. Non desidero lavorare fuori"(int. gruppo 3)53.

È arduo capire che tipo di idee si erano fatte riguardo alla vita in Italia prima del loro espatrio, perché spesso riportano il discorso sul presente dicendo che sentono la mancanza di parenti, amici o di tradizioni, di luoghi, ma tralasciano la dimensione immaginativa.

⁵² Si veda il capitolo 2.

⁵³ La ricerca condotta da Lo Specchio Di Alice era rivolta alle donne indiane residenti a Soncino.

"La pensavo così, sto bene". (int. 16)

"Vita sempre così". (int. 2)

Invece, in un'intervista ad un uomo indiano, riportata in Guazzetti (2000) si parla delle aspettative molto alte della moglie, affermando, significativamente, che "...pensano che tutto estero sia inglese...". Infatti, il confronto con la lunga esperienza migratoria sikh in Gran Bretagna o in America può motivare sogni ambiziosi di realizzazione personale e professionale.

Paragonando l'immigrazione femminile indiana con quella nord-africana a Milano (v. M. Castiglioni 2001), si può notare come entrambe avvengano in prevalenza per ricongiungimento familiare e, una volta realizzate, contribuiscano a render più stabile l'immigrazione stessa. Le donne in entrambi i casi non sembrano avere un progetto migratorio proprio, ma esso sembra determinato dal volere del marito e dalla famiglia estesa. Lo scopo di riavvicinare le mogli all'uomo è, del resto, espresso più volte dai mariti indiani intervistati:

"Dove vive il marito, là va la moglie: marito in Italia, lei viene qua." (int. 25)

In termini psicologici si potrebbe sintetizzare lo stile corale, comunitario dei sikh con il concetto di "sé collettivo", ossia l'interesse individuale è fuso con quello del gruppo e le relazioni interpersonali sono "primarie...e indispensabili per l'esistenza del sé" (ibidem: 28). L'individualismo, così tipico del nostro modello culturale, non sembra una prerogativa di questi immigrati, perché la dimensione più importante è per loro quella familiare. Il progetto d'espatrio, le rimesse, il ricongiungimento, la vita da immigrato restano legati strettamente al piano e al sogno di un intero gruppo familiare: la scelta migratoria, infatti, dipende anche dai parenti – che spesso contribuiscono sia nella fase decisionale sia in quella economica coprendo le spese per il viaggio- e avvantaggia tutti, grazie ai soldi o ai regali mandati, ma pure grazie all'onore di avere in famiglia uno che ha successo. L'immigrato, quindi, mantiene un comportamento adeguato per sé come per chi ha lasciato in Punjab.

4. L'impatto con l'Italia: tradizione e cambiamento.

L'impatto con l'Italia sembra essere problematico per le donne, poiché adattarsi a un nuovo ambiente, a nuovi tempi, al mutare del clima, oltre al dover capire la cultura e le abitudini italiane crea una sorta di smarrimento.

"Mancano i genitori.. sento sempre la mancanza di casa" (dal focus group).

"I primi giorni non mi piaceva per niente (stare in Italia) anche perché avevo lasciato tutti ed era difficile..inizialmente sentivo molta nostalgia dei genitori" (int.17).

"All' inizio uno è felice di poter venire qui. Dopo essere venuto qui non riesce a sistemarsi subito e allora rimpiange..." (dal focus group).

La letteratura classifica il fenomeno che caratterizza questa fase (apprendimento di una nuova lingua e relative comunicazioni non verbali, di altri parametri di comportamento, di norme diverse e, magari, poco comprensibili) come "stress da transculturazione" (Mazzetti 1996: 25; v. anche De Bernart, Di

Pietrogiacomo, Michelini 1995). Inoltre, si può ipotizzare una socializzazione anticipatoria basata su informazioni o aspettative irrealistiche. Ciò confermerebbe il fatto che ci siano, prima, delle attese di una vita agiata da parte delle donne immigrate e, poi, una conseguente delusione, che potrebbe giustificare il riserbo su tale questione. Inoltre, in alcuni casi la consapevolezza di avere uno status economico medio-alto in India, probabilmente, rafforza la convinzione di ottenere un ulteriore miglioramento di vita col progetto migratorio e motiva un ottimismo poco realistico.

"Tutti là hanno un lavoro loro, stanno proprio bene. Io qui faccio la cameriera ma quelli (che vengono qui) ce l'hanno la cameriera in casa (in India). E' la vita che cambia..."(int. gruppo 2).

Da questi racconti emerge, poi, un filo conduttore: la nostalgia, come bisogno di ritrovare i propri punti di riferimento affettivi, ma aggravata anche dalla solitudine, data dall'isolamento dell'abitazione, dai turni lavorativi del marito oltre che dalle difficoltà linguistiche. Bisogna anche precisare che per le donne abituate a vivere in una famiglia allargata, le dimensioni di coppia o quelle nucleari faticano ad esser viste e sentite come "famiglia" (Balsamo 1997: 47), soprattutto all'inizio, e rafforzano ancor di più la sensazione di lontananza.

"Non mi piaceva, mi stufavo perché lui (il marito) lavorava in fabbrica e ero sempre a casa sola e non sapevo cosa fare. I bambini andavano a scuola... non parlavo l'italiano e avevo paura anche a uscire di casa. Non conoscevo il posto, non conoscevo nessuno. Per 4 o 5 mesi sono rimasta con quest'angoscia, poi mi sono abituata..."(int. 18)

Un uomo racconta che la moglie ha avuto problemi di inserimento:

"perché lei era abituata a stare vicino ai suoi parenti, qui invece è sempre da sola, perché i miei orari sono molto pesanti, io lavoro dall'una e mezzo di notte fino alle sei e mezza, quando torno lei dorme e quando dormo io lei è sveglia, è tutto al contrario. Poi lei ha poche amiche perché è un tipo un po' chiuso. Le donne indiane non sono come quelle italiane. Ma adesso sta bene, si è ambientata..."(int. gruppo 2)

Il fatto che i turni del coniuge siano un elemento problematico è uno degli indici che segnalano una ristrutturazione del quotidiano e del ritmo di vita (v. anche De Bernart, Di Pietrogiacomo, Michelini 1995: 161) che la donna immigrata deve affrontare.

Qualche signora ammette delle difficoltà culturali:

"Quando sono venuta in Italia il mio marito lavorava come domestico. Lì tutti mangiano la carne. A me questo dava tanto fastidio perché dai miei mangiano soltanto vegetariano. Pensavo "dove sono venuta. Stavo meglio in India". Poi piano piano mi sono abituata. Ora tutto va bene..."(dal focus group).

Un marito spiega le difficoltà della donna con cause personali, quanto culturali:

"Lei ha fatto 3-4 anni un po' difficili... le donne (sono) più impegnate in India ... qua le italiane girano troppo, in macchina, girano dove vuoi..., in India i maschi, dove vogliono vanno, femmine no, sempre chiuso... donna è più rispettosa e più coperta... Mia moglie in India lavorava all'ENEL e lavorava poco in casa, ecco perché qui è così difficile". (int. 25).

I lavori domestici, che nell'ipotesi iniziale erano la costante del progetto di vita delle donne, rappresentano, una volta in Italia, un impegno gravoso per mole e perché vissuto nella solitudine, mentre la presenza di più parenti in India portava una condivisione della fatica; a questo bisogna aggiungere che a volte le donne raccontano di aver avuto in patria delle collaboratrici pagate che le aiutavano in casa.

"Qui io lavoro tanto perché sono da sola e non c'è nessuno che mi aiuta: devo fare le pulizie, fare da mangiare, stare dietro al bambino, invece in India ci sono persone che vengono proprio per aiutare in casa e fare le pulizie. Tenere il bambino soprattutto è molto impegnativo."(int.19)

La conferma del disagio dato dall'assenza della rete familiare è confermato anche da una ricerca sulle donne asiatiche in Gran Bretagna (Brah 1996: 76).

Il cambiamento della dimensione nucleare della famiglia, rispetto a quella allargata, può significare un'acquisizione di autonomia, dal momento che la famiglia è un'area di ambivalenza per le donne: da una parte rappresenta l'affettività, dall'altra la dimensione del controllo e della sanzione (v. anche Brah 1996). Questo aspetto emerge anche da un'intervista ad un marito:

"Sua vita in India era un po' diversa, ora c'è figlio...noi in India, quando si sposa, rimaniamo in famiglia, facciamo case grandi, non come qua: quando ci si sposa (in Italia) va in casa piccola, ha vita indipendente. Lei vuol dire che qua ha sua indipendenza (di) vita. Ha libertà: cosa voglio fare, restare a letto?..invece in India, devi alzarti presto, lui va a lavorare, cosa devi fare? dicono di pregare, qua lei mette disco (di preghiere)... In India c'è famiglia unita, 10 persone e se devi far qualcosa, devi chieder a qualcuno ... invece in casa tua fai quello che vuoi."(int. 6, marito)

L'indipendenza implica però nuove responsabilità:

"La prima cosa che è cambiata è stato il modo di vivere: là vivevo con la famiglia e non avevo responsabilità. Erano i suoceri che prendevano le decisioni ... Adesso che sono qua ho tutte le responsabilità della famiglia". (int. 18)

Infatti, nella famiglia estesa di tipo patrilineare vivono spesso tre generazioni con più gruppi parentali, ma l'unica figura autoritaria è quella del padre. Le relazioni interne sono basate su un'obbedienza di tipo "verticale" e non paritetica: le persone più importanti sono gli anziani che meritano il rispetto di tutti e a cui spetta l'ultima parola in ogni campo. La famiglia estesa comporta anche legami stretti e vincoli chiari, quali una rete di obblighi reciproci e doveri morali, che hanno la funzione di mantenere l'onore familiare anche nella società. Del resto, come emerge dai racconti precedenti, tali rapporti forniscono sia un supporto pratico, sia emozionale, ma implicano anche un controllo del comportamento di ogni componente (v. anche Angelo 1997: 118-121).

L'immigrazione, quindi, può essere interpretata come un'opportunità di indipendenza dalla famiglia del marito e da lui: domandando ad una signora se era contenta che il marito fosse in Italia, essa risponde che era molto felice e l'interprete spiega che in patria avrebbe dovuto vivere con i suoceri e alle "dipendenze" di questi (int.17). Sembra interessante constatare un'analogia con una ricerca sulle donne musulmane immigrate in Veneto: anche queste dichiarano che con l'immigrazione si prende le distanze dal controllo familiare (Saint-Blancat 2000: 195). I legami parentali diventano più sfumati: una signora indiana con cui si è potuto parlare spesso (ma che non fa parte del campione) racconta che la suocera le chiede insistentemente di fare un altro figlio ed aggiunge: *"non voglio altri bambini, questi bastano e finché sono in Italia e lei è in India posso fare come voglio"*. Anche Angelo (1997) nota che negli Stati Uniti le coppie sikh e in particolare le donne preferiscono il modello di famiglia nucleare e affermano che i vincoli familiari si indeboliscono con l'espatrio. Si può leggere l'immigrazione come un compromesso tra lo sforzo di conservare la propria identità e la spinta all'acculturazione: infatti, il contatto con una nuova società porta ad un'evoluzione del modello familiare, ma il mantenimento delle relazioni con i parenti è un

fattore critico per preservare l'identità culturale. Sembra importante sottolineare che i vincoli familiari sono salvaguardati reciprocamente e costantemente anche a distanza, attraverso telefonate e lettere, invio di regali o soldi e con il periodico ritorno in patria degli immigrati. Davanti alla difficoltà e/o alla malattia i vari nuclei familiari, anche se sparsi nel mondo, si ricompongono per esser vicini al parente bisognoso. Recentemente, per esempio, una signora indiana progettava un viaggio imprevisto ma immediato in Punjab perché la madre anziana aveva il desiderio di vedere i suoi figli emigrati.

Spesso, tuttavia l'assenza delle reti parentali nel nuovo contesto può essere penalizzante, in particolar modo per la donna. Questo accade soprattutto quando le è riservata solo la gestione dello "spazio privato" mentre all'uomo compete lo "spazio pubblico": in questo modo essa vive lontano dai contatti sociali (v. anche Castiglioni 2001: 44).

Infatti, in genere le indiane abitano in casine isolate, non hanno esperienze lavorative e hanno una scarsa conoscenza della lingua e della società italiana, per cui sono il marito e/o i figli ad assumersi la funzione di filtro con l'esterno. Ciò può contribuire al sorgere di nuovi problemi nell'ambito della definizione di ruoli dentro la famiglia: il marito, fedele alla struttura patriarcale, continua a svolgere la funzione di capofamiglia, ma deve occuparsi di compiti considerati più propriamente femminili, quali la gestione della salute e l'istruzione dei figli (v. anche Castiglioni 2001). Gli immigrati, in questo modo, vivono in prima persona la contraddizione tra "interiorizzazione del modello tradizionale" inerente alle attese sociali rispetto alle definizioni e ai ruoli di genere e le nuove condizioni, che li spingono ad adattarsi a modelli di femminilità e/o di virilità lontani dalla loro cultura (Saint-Blancat 2000: 192).

La mancanza di una rete parentale femminile è particolarmente sentita durante la gravidanza, il parto e la cura dei figli (v. anche Castiglioni 2001: 65-76).

5. Maternità

La massima stima che una donna sembra godere nella società è data dal suo ruolo di madre e proprio tale dimensione è fondamentale nel percorso personale di "identificazione" e "affermazione", ma assume anche un valore sociale come "contributo alla comunità" (Saint-Blancat 2000: 195). Per le punjabi, quindi, i figli rappresentano il "focus della loro vita" (Bhatti 1999 a: 57).

Lo status della donna indiana nella società cresce con l'aumentare dell'età e con il suo ruolo di madre (Angelo 1997:172), anche se la nascita dei figli è festeggiata solamente se il neonato è un maschio (ibidem: 171). Del resto, ciò è in linea col sistema patriarcale prima descritto: anche Saint-Blancat afferma che la donna musulmana "acquisisce status sociale" se ha un figlio maschio, perché così rispetta il contratto matrimoniale (2000: 194).

Utilizzando la narrativa indiana contemporanea come spunto di riflessione⁵⁴, si trova nel romanzo *"Quel che il corpo ricorda"* di Shauna Singh Baldwin un interessante riferimento alla gravidanza come "dovere di donna" (2002: 47) e alla nascita di una bambina come una "triste notizia", una delusione

⁵⁴ La narrativa dei paesi di provenienza degli immigrati è stata studiata anche da Cavagnera (2001)

accaduta "a dispetto di tutte le fervide aspettative, speranze, benedizioni e preghiere...degli amuleti.." (ibidem: 211).

Avere figli, comunque, sembra una condizione irrinunciabile in Punjab, dove si hanno grandi famiglie, con diversi figli. L'espatrio, invece, sembra mutare tali tendenze: in U.S.A. e in Gran Bretagna i sikh mostrano una crescente preferenza per le famiglie nucleari e molti intervistati dichiarano che il numero ideale di figli è due (Angelo 1997: 123- 125).

Una signora indiana intervistata conferma il desiderio di avere più figli, pur lasciandone intendere le difficoltà:

"È bello anche fare una famiglia grande...poi in casa c'è sempre qualcosa da fare..."(int. 9).

Andrebbe approfondito l'aspetto della maternità in Italia anche perché Pieri e Gonzo (2002) affermano che al Consultorio Familiare di Arzignano (dove gli autori operano) una delle richieste più frequenti da parte delle punjabi è l'interruzione di gravidanza. Sarebbe interessante capirne la motivazione: gli autori ritengono che ciò potrebbe esser legato al desiderio di non avere figlie femmine, infatti, ipotizzano che quelle coppie che hanno già un maschio eviterebbero altre nascite. In realtà entro i termini legali per effettuare l'aborto, in genere, è difficile conoscere il sesso del nascituro e al consultorio – affermano gli autori- non sono arrivate richieste di questo tipo finalizzate all'I.V.G.. Si possono fare, allora, alcune considerazioni: il controllo delle nascite potrebbe essere giustificato sia dal desiderio di avere solo figli maschi, sia dalla decisione di ridurre il numero dei figli. I sikh all'estero, del resto, mostrano una tendenza alla contrazione della natalità dovuta al costo della vita, all'adeguarsi alle nuove esigenze sociali e all'acculturazione.

Interessante ci sembrava capire come le indiane affrontano la gravidanza, il parto e il puerperio in Italia e in India.

Si voleva conoscere, innanzitutto, come è vissuta la gravidanza: durante il focus, si è domandato alle presenti se, in questo periodo, avessero sentito la mancanza dell'India, tutte rispondono affermativamente e qualcuna precisa:

- *In India è una altra cosa; c'è tanta festa, un'atmosfera particolare per la gravidanza...*
- *Qui una sa che bisogna dover fare tutto da sola. Non c'è nessuno per aiutarti. In India ci sono i genitori, suoceri, cognata... che curano i bambini e uno può riposare un po', ma qui...*
- *Ma ci si arrangia!* (dal focus)

Emerge, quindi, una solitudine che è data dall'assenza sia di aiuti concreti, sia di un sostegno morale e psicologico: queste testimonianze rimandano l'idea di un'attesa carica di significati e valori. L'atmosfera di festa, che ricorda una signora, esprime proprio la ritualità della gravidanza e del parto. Ciò ci fa pensare che la gravidanza sia vissuta in modo differente nei due diversi stati: in Italia, la futura mamma deve affrontare molte analisi, che a volte possono risultare "incomprensibili" per le immigrate e rischiano di far rappresentare il corpo come "malato" (Castiglioni 2001: 30), mentre in India sembra esserci una cura del corpo fatta di massaggi, ritualità... Inoltre, la medicalizzazione di questo momento (utilizzata in Italia) può portare con sé un "trasferimento-imposizione inconsapevole di modelli culturali occidentali" (Castiglioni 2001: 78), come se fossero gli unici degni di considerazione, ignorando così le consuetudini ed i vissuti legati alla gravidanza, al parto e alla cura dei figli in culture diverse. Del resto, non si può negare né che

tutti gli esami clinici hanno un'importante funzione preventiva, né che raramente le indiane incontrate si lamentano di tale medicalizzazione, anzi l'aspetto sanitario sembra molto apprezzato.

Un aspetto sottolineato da quasi tutte le intervistate, poi, è la mancanza della rete familiare: se in India madri, sorelle, amiche e in genere tutto il mondo femminile sostengono la gravidanza materialmente e simbolicamente, fornendo un aiuto morale e psicologico (v. anche Balsamo 1997 per quanto riguarda le immigrate marocchine), spesso in Italia, nella famiglia nucleare, le partorienti si sentono sole. Pertanto si è voluto indagare quale fosse il loro supporto durante tali momenti in Italia. Chiedendo loro se tra donne si aiutavano reciprocamente quando una era in cinta, le risposte sono state affermative:

- Andiamo a trovarla.

- Sì certo. Una volta avevo accompagnato una donna che era nuova in Italia per la sua ecografia. (dal focus)

Il contributo che danno sembra essere affettivo, perché chiedendo se accompagnavano le loro amiche in ospedale esse negano e spiegano che tutte vanno con i propri mariti (dal focus).

Gli aiuti sono dati, quindi, dal marito, da qualche amica, ma anche da qualche conoscente italiano e a volte la famiglia estesa collabora attivamente, infatti alcune madri o sorelle partono dall'India e raggiungono la gestante:

"Quando sono venuta qui mi ha aiutato tanto la mia amica e poi ho cominciato a parlare presto"(int. 12)

"Per la prima volta, mio marito, poi anche una signora che era moglie di un amico del marito. La seconda volta ho chiamato la mamma dall'India... Io abitavo a Vicenza quando sono nati i figli. Una signora italiana mi portava in ospedale per i controlli ..."(gruppo 3)

"In India mia sorella ha avuto un bambino 5 mesi prima di me e mi ha dato molti consigli per telefono. Qui a Cremona ho un'amica molto cara che mi ha consigliato e mi è stata vicina. Mi è mancata molto la mia mamma e le mie sorelle."(int. 19)

Qualcuna ha ricordi di maggiore solitudine e isolamento:

"Sì, mi mancava (il fatto di non avere nessuno). Quando ero in cinta è arrivata sua sorella (sorella del marito) ed è rimasta poco, 15 giorni. Nell'ultimo periodo. All'ultimo momento ho avuto i dolori e lui non c'era, io ho pianto tanto. In quel momento però avrei voluto mia mamma o mia sorella... non c'è nessuno vicino a noi, tutti a lavorare". (int. 9)

C'è però chi si dice contenta di aver affrontato la gravidanza in Italia perché si è sentita più "libera", mentre in Punjab avrebbe avuto vergogna e afferma che non sarebbe uscita di casa con la pancia:

"Mi è piaciuto qua perché non volevo girare fuori con pancia in India, hai capito? Mi vergognavo in India, così ... qua fatto spesa lo stesso giorno che ho partorito..."(int. 6)

Visto che per le immigrate, comunque, la situazione in Italia fatta di solitudine e dell'arte di arrangiarsi (poiché devono svolgere da sole varie incombenze) può far sentire queste donne insicure e ansiose (Balsamo 1997), si è chiesto alle intervistate dove avrebbero preferito partorire. Quelle che rispondono si possono suddividere così: quattro dicono in Italia, due esprimono una preferenza per l'India e solo una non indica preferenze, ma mostra adattabilità a seconda del contesto. Da segnalare è proprio la risposta che indica una notevole permeabilità dell'intervistata rispetto al luogo dove partorire.

"Adesso vivo qua, mi piace qua, se vivo India, mi piace India."(int.16).

Tale frase esemplifica bene quanto Ogbu sostiene a proposito delle "minoranze volontarie": ossia egli ritiene che chi ha scelto volontariamente di migrare ha un atteggiamento positivo e fiducioso verso la nuova cultura e ciò gli permette di inserirsi pienamente in essa, pur mantenendo i propri valori (Ogbu 1991; v. anche Gobbo 1992).

Inoltre, va notato che una donna indica una preferenza per l'Italia proprio in ragione della vicinanza del coniuge, mentre solo tre trovano ragioni esterne per prediligere il nostro sistema: ossia dichiarano di avere apprezzato la pulizia e l'assistenza medica e una afferma che qui ha potuto evitare un senso di vergogna che avrebbe provato in patria uscendo con la pancia.

"Tutti i bambini (sono) nati qua... sì bene... Italia, mi piace Italia, perché in India...mio marito è qua (int. 2).

"Meglio qui. Qui tutto pulito, bambini visti subito da dottore, tante cure. Là spesso si partorisce in casa e poi non ci sono tanti dottori così. Poi marito è entrato. Dicono tante cose, meglio qui...sì, là (in India) la mamma, sorelle vicino, aiutano, qui sola, solo noi –indica persone della casa." (int. 15)

"Sono contenta di avere partorito in Italia perché qui i padri possono assistere le mogli durante il parto e si rendono conto di quanto soffriamo per fare i bambini. Questo va bene anche perché così ci pensano bene prima di fare un'altro figlio." (int. 19)

Due signore che hanno avuto i figli in India, dicono di preferire la patria per il fatto che là c'è una solida rete familiare che affianca la neo-mamma, la consiglia, l'aiuta, inoltre vi è la possibilità di partorire in un ambiente più intimo e rassicurante come la propria casa:

"Per prima cosa, non sono andata all'ospedale per partorire ma ho avuto tutti e due i bambini in casa. Poi là i dottori vengono in casa. Mentre qua, anche se ha dei piccoli problemi deve andare in ospedale, i dottori non vengono in casa. Per questo meglio l'India." (int. 18)

"Si partorisce dove vive il marito, in India c'è per cultura che per 40 giorni ... dopo (il parto) c'è mamma, sorelle: quando nasce un bambino, non si sa come fare e allora i parenti fanno vedere, aiutano, quindi là è meglio, ma se marito è qui, donna deve stare qui..". (int. 25)

Spesso il parto in casa comporta riti e usanze molto lontane dal modo occidentale di vivere tale evento: in India, il corpo della donna può ricevere particolari attenzioni, come i massaggi, ma non viene "monitorato" come in Italia. La maternità, inoltre, in Italia è spesso uno "spazio di visibilità" per l'immigrata che non lavora fuori casa. È un'occasione per interagire con la nuova società e confrontare i diversi modelli culturali, dal momento che essa attiva, più di altri eventi, il mondo simbolico-culturale (Castiglioni 2001: 178).

Chi ha provato il sistema sanitario italiano, comunque, mostra apprezzamento:

- *Qui il sistema è molto buono. Le infermiere pensano a tutto. Dopo il parto curano il neonato. Sono loro che si occupano di quando allattare e così via. Non c'è bisogno di preoccuparsi per niente.*
- *Poi è molto pulito. (dal focus)*

Si voleva indagare anche se c'erano molte differenze tra il modo di partorire nei due stati; un marito illustra chiaramente l'aspetto più importante:

"Qua diciamo ho accompagnato io, invece là non accompagna marito in sala parto, là vanno mamma ...quello che ha vissuto lei è duro, sì dopo (sono venuti) venuto amici, venivano in casa anche, un po' stanno vicini."(int. 6)

Il periodo che, però, mette più in difficoltà le neo-mamme immigrate sembra il puerperio, in cui non hanno supporti per le faccende quotidiane né per le esigenze pediatriche, come sottolinea anche la ricerca condotta in provincia di Cremona dalla Croce Rossa Italiana (2000)⁵⁵. Lo stesso è raccontato da una nostra intervistata:

"In genere donna non lavora dopo parto invece qui arrivava gente e io cucinavo, facevo tutto; se nasceva in India, non mettevo giù piedi dal letto 40 giorni, non lavoravo niente, però qua, anche con amici, vengono, aiutavano a cucinare, però mestieri li facevo io. Quella era differenza: se nasceva in India era altra cosa."(int. 6)

Da quasi tutte le testimonianze emerge l'importanza della vicinanza dei parenti e degli amici durante la gravidanza ma soprattutto il puerperio: i quaranta giorni dopo il parto, in cui la neo-mamma è protetta e sorretta, sono un'usanza di varie popolazioni, non solo in India, e permettono alla donna di dedicarsi all'allattamento in modo più sereno, ma forniscono anche un'acculturazione, in termini di saperi e di valori tradizionali (v. anche Balsamo 1997). I quaranta giorni del puerperio, però, ci sembra rappresentino anche il tenere "nascosta" la donna impura: il flusso mestruale, infatti, richiama il tabù del sangue, noto in varie civiltà, e rende la neo-mamma oggetto di divieti e prescrizioni, attuati anche in Italia almeno fino a pochi anni fa.

6. Salute e sanità per le donne

Si voleva capire come le donne si trovano quando sono a contatto con l'assistenza sanitaria, sia nel periodo che va dalla gravidanza al puerperio, sia nelle esigenze pediatriche.

Quasi tutte le intervistate, come si legge anche dalle testimonianze precedenti, fanno delle buone descrizioni dell'ospedale per quanto riguarda l'assistenza al parto, anche se molte esprimono difficoltà legate alla lingua, infatti alla domanda "come si è trovata in ospedale?" affermano:

"Abbastanza bene, ho avuto dei problemi con la lingua ma sono stati superati."(int. 19)

"Bene, infermieri, dottori bravi. La prima volta non capivo niente, ma adesso parlo bene italiano e allora tutto bene."(int. 15).

Durante il focus group la conduttrice chiede in quali dei due paesi (India o Italia) sia più facile accedere al sistema sanitario, le risposte sono univoche: tutte preferiscono l'India, dove, tra l'altro è possibile rivolgersi ad un medico privato per evitare lunghe attese, senza dover affrontare costi eccessivi.

- *Il problema è che si possono avere gli appuntamenti soltanto dopo uno o due mesi. Nel frattempo può succedere qualsiasi cosa.*

- *Anche se c'è bisogno di avere una cura subito, si può avere dopo un lungo periodo! Questo è un grande problema.*

- *Se uno deve andare da un medico privato è troppo costoso. Noi non possiamo. In India è possibile andare anche da un medico privato.*

- *Anche in India se uno va in un ospedale pubblico non si paga. Però lì è ancora possibile andare da un privato. Qui è possibile ma troppo caro per noi.* (dal focus)

⁵⁵ La ricerca svolta dalla Croce Rossa Italiana, la Scuola Assistenti Sanitari di Cremona (2000) si intitola *I figli del sogno*.

Le indiane, quindi, si dicono soddisfatte della competenza e delle relazioni instaurate con il personale medico e paramedico, apprezzano l'igiene e le cure prestate, ma lamentano la poca tempestività degli appuntamenti. Da alcune interviste, però, sorge il dubbio che la comunicazione medico-paziente non sia sempre chiara, ma venga lasciata in secondo piano: magari per fretta o difficoltà linguistiche, sembra che i medici spieghino solo ai mariti quali problemi ci siano o forse si affidino alle ricette senza dare delucidazioni a voce.

Infatti alla domanda: *"Quando vi ammalate, chiedete al medico la causa della malattia o per esempio il nome della malattia ed altri dettagli?"*, le risposte, sebbene senza intenzione di critica, sono:

- *Sì, mio marito sa tutto.*
- *Beh, c'è sempre scritto sulla ricetta.* (dal focus)

Un'altra testimone⁵⁶ lamenta una poca chiarezza e disponibilità del pediatra, in merito alla malattia del figlio, di cui non ha fornito riferimenti sulla tipologia, sulle cause e sulle conseguenze di questa, dichiarando solo la definizione tecnica, e lasciando ignari i genitori:

"Il bambino piccolo ha macchie su tutto il corpo, sono andata subito da dottoressa, ma si è arrabbiata perché non avevo telefonato prima...ha detto che non lo visita, allora mi ha fatto andare giorno dopo. Ha guardato e dato crema, pastiglie: tante, io non ho capito quante volte deve prendere tutto...ho chiesto se mi scriveva, ma non l'ha fatto. Ha detto un nome, ma che malattia è?"

Effettuando l'osservazione partecipante in alcune famiglie indiane, inoltre, si è potuto constatare che spesso le indicazioni farmacologiche non sono chiare, perché dette troppo velocemente e scritte sulla prescrizione in modo illeggibile (anche per gli italiani). Molti dei genitori conosciuti si affidavano al foglietto illustrativo, ma spesso questo è di difficile comprensione, perciò chiedevano alla ricercatrice o, nei peggiori casi, improvvisavano.

Un giorno una madre spiega all'osservatrice che ha smesso di somministrare l'antibiotico al figlio perché gli causava vari effetti collaterali: indagando, si è scoperto che non aveva capito la prescrizione del pediatra, ma leggendo il foglietto illustrativo aveva dato una posologia indicata per patologie più gravi.

Altro punto di perplessità che hanno le intervistate verso i nostri ospedali è la quasi esclusiva presenza di ginecologi uomini, anche se precisano che questo non è un problema insormontabile:

- *Di solito sono degli uomini... e questo è una problema.*
- *Andiamo lo stesso.* (dal focus)

Sembra che le donne indiane abbiano ben presenti i punti di forza e i limiti del nostro sistema sanitario: se da una parte, c'è spesso una buona preparazione medica e paramedica, dall'altra si assiste ad un eccessivo carico di lavoro e forse ad una non sempre adeguata organizzazione, che causano lunghe attese sia nell'ottenere un appuntamento, sia nel veder rispettato tale incontro (v. anche Balsamo 1997).

⁵⁶ La donna non è stata intervistata, ma raccogliamo la sua testimonianza perché significativa.

7. Contaminazioni: l'educazione dei figli e i valori della tradizione

Nella ricerca si voleva capire anche se c'erano degli aspetti della cultura italiana poco graditi alle donne indiane e quali fossero.

Ci si proponeva di verificare l'ipotesi di Ogbu (1999), secondo cui gli immigrati ben si adattano alla cultura del nuovo paese perché adottano uno stile adattativo, ossia in pubblico fanno propri quei comportamenti che li possono portare al successo del loro progetto migratorio e abbandonano quelli che sarebbero d'ostacolo ad una positiva integrazione, mentre, nel privato, mantengono cultura e valori d'origine respingendo quelle "occidentalizzazioni" poco desiderate. Nella dimensione domestica, quindi, ci si poteva aspettare che le indiane portassero avanti con più forza degli uomini le loro tradizioni, non solo perché culturalmente chiamate a esserne garanti, ma anche perché vivendo maggiormente l'intimità familiare hanno meno occasioni di acculturazione.

Attraverso il focus group si è cercato di indagare quale abitudine degli italiani non piacesse loro: le risposte hanno focalizzato due aspetti, ossia l'uccisione di animali e l'educazione dei figli.

A me non piace una cosa. Il nostro vicino ha dei conigli. Davanti ai nostri occhi li uccide per mangiarli. Come si può curare e poi uccidere. Non mi piace.

L'uccisione degli animali non infastidisce queste donne solo perché alcune sono vegetariane, ma anche per una motivazione morale, ossia ritengono inconcepibile dare cure a chi poi sarà abbattuto per esser mangiato.

Più problematico è poi il rapporto con lo stile italiano di educare i figli. Da una precedente ricerca emergeva (Croce Rossa Italiana 2000) che i genitori immigrati ritengono un'occasione importante far crescere i propri figli in Italia per le maggiori opportunità e le migliori condizioni culturali, economico-sociali e sanitarie di cui possono godere rispetto al paese d'origine. Questa sensazione sembra scontrarsi, per i sikh, con l'idea che nella nuova realtà i bambini possano imbattersi troppo frequentemente in comportamenti immorali ed eccessivamente liberi.

A noi non piace perché poi i bambini capiscono tutto (probabilmente intendeva del sesso). Siamo indiani e noi non piace che i nostri figli devono sentire alcune cose. Qui non pensano così. (dal focus)

La critica riguarda tanto i programmi televisivi, quanto il contesto locale, quotidiano:

- Quando cambiamo i canali, bambini cominciano a piangere, dicendo di lasciare stare questi canali. Se dico questo non è buono mi dicono "i vorrei guardare questo anche se tu non vuoi guardarlo."

- Il miei figli dicono " Si stanno baciando".

- C'è questa ragazza davanti a casa mia. Ha un "boy-friend". Prima stava dentro la casa e facevano quello che vogliono dentro, come baciarsi ecc. Ma adesso lo fanno anche fuori all'aperto. Mia figlia che gioca fuori li osserva sempre con tanta attenzione. Io le dico di venire dentro. Lei poi mi domanda "cosa facevano?" Io dico, "Niente, sono persone cattive. Tu vieni dentro adesso. Quando loro vanno via puoi giocare con la bici. Ma lei insiste che vuole restare fuori. Che cosa si può fare?" (dal focus).

Davanti alla curiosità dei bambini, le madri, quindi, mantengono una posizione netta e giudicante: l'ultimo intervento mostra dapprima un tentativo di negazione della sessualità, poi un giudizio di valore, con toni moralistici. Infatti, se il proposito di distogliere l'attenzione dei figli dalla visione di baci o

effusioni è comune alle varie testimonianze, nell'ultimo commento è esplicito il tabù del sesso e la paura della contaminazione.

Una ragazza giovane, durante il focus, dichiara orgogliosamente che il fratello ancora minorenni, ma in Italia da molti anni, disprezza tali libertà di atteggiamenti dei suoi coetanei:

Mio fratello odia queste cose qui (intende il libero comportamento dei giovani). Lui sempre dice a mia madre di trovare una ragazza dall'India appena avrà 18 anni. "Se no, qualche ragazza mi intrappolerà"! Il mio fratello maggiore dice che è ancora troppo giovane e deve studiare ma lui dice: "Posso studiare anche dopo essermi sposato"(dal focus).

Nelle interviste individuali, domandando cosa non piacesse dell'Italia si sono avute risposte uniformi: "mi piace tutto", tuttavia, approfondendo l'argomento, qualche signora ammetteva di esser infastidita da una certa libertà sessuale:

"Quando sono a supermercato e vedo gente troppo libera, in senso di morale, magari che si bacia davanti a gente, non in modo e luogo giusto, allora sono infastidita. Per ora non è ancora in India così, forse lo diventerà fra qualche anno." Il figlio aggiunge che l'India è molto cambiata. (int. 7).

Nelle interviste, i padri esprimono chiaramente la loro posizione sia verso quei comportamenti che ritengono lontani dai loro valori, sia verso l'educazione dei figli:

"...È da controllare: però, se genitore comincia a controllare prima, si può salvare... italiani che sono come me, va (vanno) bene, c'è gente che ha qualità buone e chi non è buono. Devo decidere io per lui (il figlio) cosa deve prendere, cosa deve imparare da gente e cosa deve lasciare, questo è scuola per lui e anche per noi, cosa lui impara."(int. 6)

"...I bambini prendono da parenti, non da soli, capito?"(int. 24)

"...Qua, troppa libertà... speriamo vada bene, non si sa, nessuno sa queste cose, magari bambini cambiano se stanno qua, ma se insegni giusto, per me non cambiano niente."(int. 4)

Si legge, in queste interviste, da parte dei genitori un insieme di preoccupazione per il futuro dei figli e una sorta di tranquillità e fiducia verso le loro modalità educative. Essi pensano di poter filtrare i comportamenti buoni da quelli negativi. Credono che il loro esempio, i valori e l'educazione preserveranno i figli dall'apprendere le libertà occidentali, ma fanno anche che l'acculturazione renderà sempre più i ragazzi simili agli italiani. Da tali parole sembra confermata l'idea di Ogbu: le donne punjabi e i loro mariti hanno preso consapevolezza che certi atteggiamenti e comportamenti degli autoctoni sono antitetici al sistema valoriale indiano e stanno cercando accorgimenti per evitare tale "contaminazione".

Anche in una ricerca sui sikh in U.S.A. (Angelo 1997: 103) si legge una critica degli intervistati al modo di allevare i figli e alle eccessive libertà in occidente. Nonostante questa considerazione negativa, essi esprimono un'accettazione di questo stile occidentale, proprio perché come immigrati non pensano di aver la possibilità di mutare la situazione. I sikh "americani" affermano, però, che cercano di indirizzare i figli verso i loro valori, attraverso la guida familiare.

8. Tentativi di inserimento: alcuni casi di successo?

Una parte dell'intervista riguardava la dimensione sociale delle immigrate indiane a Cremona: si voleva capire, infatti, se lavoravano fuori casa, se uscivano per fare commissioni o semplicemente per passare il tempo, se frequentavano le loro amicizie, se avevano fatto corsi d'italiano o d'altro tipo.

Affrontiamo per prima la prospettiva lavorativa delle donne in Italia. A livello quantitativo si nota che delle dodici signore intervistate solo una attualmente aiuta il marito a gestire un negozio in proprio, mentre quattro hanno lasciato il lavoro per curare i figli. In passato queste ultime svolgevano ruoli di collaborazione domestica o sostegno ai mariti nell'esecuzione delle mansioni in stalla, mentre solo una aveva avuto un'esperienza in fabbrica.

Anche dal focus group emerge una situazione analoga: una aveva fatto l'operaia, una la domestica e una terza aveva collaborato col marito nella loro attività in proprio. Nessuna, quindi, al presente è impiegata in lavori fuori dall'ambito familiare.

Una delle motivazioni più frequenti che riportano per spiegare la loro assenza nel mercato del lavoro è la necessità di curare e allevare i loro figli:

"Mi piace (lavorare), adesso però bimbi piccolini, ma quando (saranno) grandi...(riprenderò a lavorare)" (int. 2).

"Lei vuole lavorare, ma ora c'è un figlio da mantenere. (Ha) lavorato un anno qua lei, prima così (senza contratto in regola), poi assunto..." (int. 6, parla il marito).

"Adesso no perché i bambini sono ancora piccoli. Abbiamo provato a fare qualche lavoro a casa ma non va bene..". Il marito aggiunge: "abbiamo deciso che non ne vale la pena" (int.18).

Appare chiaro che le indiane considerano preminente il ruolo di madre su tutti gli altri. Sembra interessante notare che anche in Saint-Blancat (2000: 195) le immigrate musulmane in Veneto e Castiglioni (2001: 77) e le nord-africane a Milano affermano, in genere, di non avere esperienze lavorative perché, almeno nel presente, il loro compito è in famiglia come madri e mogli. Del resto il modello di famiglia tradizionale vede il salario come "prerogativa maschile" (Saint-Blancat 2000: 196) e il lavoro delle donne è inteso solo come un "reddito aggiuntivo", una "tappa transitoria" (ibidem) nella loro vita. La professione non è una conquista, non diventa motivo di autonomia, perché non evita le responsabilità e gli impegni familiari.

Accanto alla necessità di esser madre a tempo pieno, emergono anche aspetti legati ad un mondo del lavoro poco corretto: infatti, un marito (int. 18) dice che "non valeva la pena" fare alcune attività, intendendo così che la fatica e l'impegno erano maggiori del guadagno. Si può, quindi, immaginare una sorta di "sfruttamento" dei soggetti socialmente più deboli, come traspare anche dal racconto di un altro coniuge:

"Lei faceva 4 ore (in una ditta), dopo col tempo è stata assunta, ma è rimasta incinta, così...licenziata..."

Abbiamo fatto un accordo col padrone, perché lui non voleva assumere perché diceva "Quando assumo, rimane incinta, dopo fa tante storie!", io ho detto "Se rimane incinta, ... lasciamo noi, non ti preoccupare". (int. 6, parla il marito)

La gravidanza, quindi, anche solo in prospettiva, resta un motivo valido per non assumere e per "convincere" la donna a licenziarsi da sola: il discorso, del resto, è estendibile anche per le italiane.

Un altro ostacolo per le indiane nell'accesso al mercato lavorativo è la mancanza della patente: una signora (int. 12), infatti, ci riferisce che le insegnanti dei figli le hanno proposto di aiutare dei bimbi indiani appena arrivati e a lei piacerebbe, ma non ha ancora fatto la patente e ciò la limita.

Qualche marito però ammette che non gradisce che la moglie lavori fuori casa:

"Le piacerebbe, ma non l'ho mandata...perché io adesso lavoro 14 ore al giorno, 7 di giorno e 7 di notte e poi se anche lei è al lavoro..., perché i soldi son abbastanza, c'è solo fame di soldi: io lavoro, tu lavori...eh, basta, se una mamma ha tre figli e poi anche lavora, dopo...come fanno a mangiare? Eh,basta così, lei fare cose di casa, è meglio casalinga" (int. 25).

In altri casi, invece, proprio perché il lavoro è valorizzato per la sua dimensione economica, il reddito della donna è considerato positivamente:

"Posso trovare lavoro io e lavoriamo in due, perché qua italiani, se lavorano in due, stanno meglio, perché con famiglia lavorando solo uno, solo mangi, bevi e dormi e paghi bollette, non rimane niente" (int. 6).

"Dopo sì, quando (i figli sono) grandi, trovo lavoro, (a) mio marito piace che trovo lavoro più avanti." (int. 15).

Sembra utile confrontare l'esperienza delle donne indiane a Cremona, con quella più consolidata nel tempo delle asiatiche in Gran Bretagna. Dallo studio di Brah (1996) emerge che un'alta percentuale di esse lavora nelle industrie e, in particolare, le sikh sono più inserite nel mercato del lavoro (anche per il maggior tempo di residenza in Inghilterra) rispetto ad altre minoranze, come le cingalesi.

Queste lavoratrici, in realtà, accettano impieghi di basso livello e di scarso guadagno, in genere nel manifatturiero. Con la recessione economica, però, molte sono state licenziate e il tasso di disoccupazione per le asiatiche è cresciuto, sia perché l'avanzamento tecnologico ha eliminato i settori di basso profilo, dove erano inserite, sia per un razzismo che le ha penalizzate rispetto alle colleghe bianche (ibidem: 71). Il permanere dei pregiudizi di genere e di etnia anche per le giovani asiatiche nate in Gran Bretagna ha spinto molti indiani ad intraprendere attività industriali in proprio.

In una seconda ricerca condotta in Gran Bretagna (Bhatti 1999 a: 69) le donne indiane intervistate dichiarano di non sentirsi lavoratrici anche perché la professione è solo una continuazione dell'impegno domestico ed è svolta unicamente per la necessità economica. Il lavoro non aumenta la loro stima, anzi a volte diventa conflittuale con la scelta di maternità.

Una indiana con cui si ha avuto occasione di parlare spesso (anche se non fa parte del campione) esprime chiaramente lo stesso punto di vista emerso dalla ricerca inglese. Critica, infatti, l'idea occidentale del femminismo che passa anche dal lavoro dicendo: *"Voi credete di essere più libere lavorando ma così avete due lavori: in casa e fuori. Noi, se possiamo, non lavoriamo fuori casa, perché i bambini e il marito sono già un impegno."*

L'idea di svolgere una attività remunerata sembra consequenziale alla migrazione, visto che esse dichiarano per la maggioranza di non aver esperienze professionali in India: infatti, nel focus group solo due signore affermano di aver lavorato nelle scuole, non specificando con quale funzione, mentre dalle interviste individuali emerge che tre persone erano impiegate: una in una azienda, una come sarta e la

terza come docente. La signora più anziana di quelle conosciute, invece, dice di aver coltivato i campi di famiglia.

In Italia, comunque, la maggioranza delle intervistate desidererebbe lavorare, appena i figli saranno cresciuti. Le attività più ambite sono quelle di domestica, di sarta, con una sola donna che vorrebbe fare l'operaia.

Una giovane commenta così il suo desiderio: "*Cose da donne, non impegnate (non troppo impegnativo)*". (int.15)

Si capisce, quindi, che la necessità familiare è e rimane una priorità, perciò il lavoro deve essere relativamente leggero e forse flessibile per orari. Interessante è notare l'espressione "cose da donna" che rimanda ad una netta separazione dei compiti in ogni ambito (domestico e sociale).

A volte è la precedente scelta della scuola a far protendere per un mestiere:

"Ho preso diploma di sarta...facevo gonne, pantaloni, camicie, tutto cucivo" (int. 2).

Solo in un caso le aspettative non sono procrastinate, ma c'è il tentativo reale di concretizzarle:

"Ho fatto domanda in alcune fabbriche per vedere se mi assumono perché mi piacerebbe lavorare." (int.17).

Il desiderio del marito di intraprendere un'attività in proprio diventa spesso sogno e progetto comune:

"Mettiamo qualcosa (di) nostro, perché lei è sarta e stilista, può cucire, fare...però ci serve tempo" (int. 6, parla il marito).

"In futuro compriamo ristorante-pizzeria, poi bimbi grandi" (int. 15).

Non si può trascurare di considerare che il lavoro comporta una dimensione socializzante, che per le immigrate acquisterebbe anche un significato maggiore (come nota anche Angelo 1997 per le sikh in U.S.A.), proprio perché le farebbe incontrare con "l'esterno", ossia con la società cremonese.

Altro tema che si voleva approfondire era la loro vita sociale: si è pertanto chiesto se esse svolgono dei compiti fuori casa da sole. Le risposte sono in maggioranza negative:

"No, non ho la patente, ma la voglio fare" (int. 15)

"No, niente perché non parlo italiano e non ho la macchina". (int.19)

Solo due delle donne intervistate sembrano aver acquisito una buona autonomia e dichiarano:

"Eh quando marito non può, manda me, adesso fa le carte e io vado a Brescia, mi fa aiutare... mio marito" (int.16)

"Quando i bambini stanno male vado sempre io, ho la patente e vado in macchina". (int. 9)

Anche dal focus emerge una situazione analoga, infatti, la conduttrice chiede alle intervenute se si recano dal medico da sole, la maggioranza risponde che va con il marito, ma qualcuna ha acquisito una padronanza linguistica e una sicurezza tale da sbrigarsela da sola.

All'inizio quando sono venuta e non conoscevo la lingua.. per la nascita di mia figlia, mio marito mi accompagnava sempre. Invece quando ha avuto mio figlio avevo già imparato la lingua e andavo anche da sola dal medico e anche adesso dalla pediatra vado da sola. (dal focus)

Interessante sarebbe capire quanto i mariti appoggino le mogli e quanto vi si sostituiscano nei rapporti sociali: infatti, Pieri e Gonzo (2002)⁵⁷ spiegano che nel loro consultorio, si ha qualche difficoltà quando la coppia indiana che richiede l'aborto deve affrontare il colloquio con lo psicologo. Infatti, in genere si presentano i mariti e solo dietro richiesta dell'operatore viene fatta entrare la donna che, comunque, rimane in ascolto e non interviene.

Qualche donna, in realtà, modifica la sua situazione col tempo, ma per farlo diventa fondamentale saper parlare correttamente l'italiano.

Nel focus si cercava di capire anche se le donne hanno dei rapporti con le istituzioni e i servizi locali, quali il Comune, la Questura e altri. Ancora una volta i problemi contingenti sembrano scoraggiare l'autonomia delle donne:

Sono andata accompagnata dal marito, non da sola. Non capiamo tutto quello che dicono. Alcune cose si capisce però non tutto, o le cose importanti non si capisce. Siccome mio marito conosce bene la lingua quando ho bisogno vado con il marito. (dal focus)

Questa situazione è, in realtà, analoga a quella registrata da Balsamo (1997) a Torino, dove le immigrate imputano alle difficoltà linguistiche la mancanza di motivazione per accedere ai servizi.

Nell'intervista individuale si è cercato di contestualizzare la dimensione sociale nell'ambito scolastico, indagando la questione delle udienze dei figli. La maggioranza afferma che sono entrambi i genitori ad occuparsene.

I figli dicono: "Alle udienze vanno tutti e due i genitori"; la mamma aggiunge: "Il problema è che non guido..." (int. 12)

Invece, la signora, che era mandata dal marito a svolgere delle commissioni da sola, ammette che parla lei con gli insegnanti, forse lasciando intendere che vorrebbe un maggiore interessamento del coniuge:

"Sì vado sola, mio marito mai tempo." (int.16)

Dal quadro emerso, si può notare che lo spazio pubblico delle punjabi è assai ridotto e anche quando fanno commissioni o entrano a contatto con un servizio hanno quasi sempre il supporto del marito. Il rischio è che le donne diventino soggetti socialmente invisibili (v. anche Guazzetti 2000) e quindi politicamente *deboli*.

Un altro argomento interessante era quello delle amicizie, ossia se le indiane a Cremona frequentano amici e conoscenti.

"Andiamo a casa di nostri amici. Poi qui, (c'è la) vicina." (int. 15)

"A Cremona siamo almeno 15 persone che siamo amici" (int. 2).

Le frequentazioni sociali sono molto legate alla dimensione familiare, spesso le amicizie femminili sono derivate da quelle maschili: i mariti portano le mogli dai loro conoscenti e così nascono relazioni amichevoli tra le donne. I legami coltivati in patria, però, sono rimpianti e non sostituibili.

"Sì dove vado io ci sono le loro mogli, una o due delle vicine di casa sono brave, c'è algerina che è andata via". (int. 6, parla il marito)

⁵⁷ In www.click.vi.it/sistemiculture/Punjab.html

"In India aveva diverse amiche, qua non c'è nessuno. Solo la mogli dei miei amici che adesso sono sue amiche, ma a lei mancano molto le amiche che sono rimaste in India. Ci sono tanti indiani anche qua ma vivono isolati nelle cascine e ci si vede poco... gli italiani sono buoni, ma non ha trovato un'amica."(int.18, parla l'uomo).

Interessante è il fatto che qualcuno ha potuto farsi nuovi amici, anche italiani:

"Mia figlia è rimasta con una famiglia italiana per 2-3 giorni quando sono andata una volta in ospedale. L'hanno tenuta molto bene. Quando sono stata dimessa dall'ospedale, loro (gli italiani) mi preparavano il cibo. Sono stati veramente bravi. Molto disponibili".(dal focus).

Il confronto tra la vita sociale in India e a Cremona, però, va a scapito di quest'ultima.

"In India lei lavorava in casa e fuori, però quando finiva c'erano amiche, vicine che erano lì con lei. In India quando si incontrano donne parlano di altre (pettegolezzo), ma qui non si incontrano e non parlano."(int. 7, parla il figlio)

"In India (stavo) poco (in) giro, sempre in casa a lavorare, sempre cucire vestiti...stavo in casa e vedevo lì le amiche". (int. 2).

Da tali parole emerge una dimensione importante della socialità femminile: mentre nel Punjab le amicizie sono portate dentro i muri domestici, qui manca alle donne una rete amicale, sia per le distanze e l'isolamento abitativo delle cascine, sia per una mancanza d'abitudine ad uscire per ritrovare le amiche.

Infatti, nel focus group indagando per quale motivo esse non escono da sole si notano sia problemi pratici, quali la limitazione dell'autonomia legata all'assenza della patente, agli ostacoli linguistici e alla poca confidenza con l'ambiente, sia aspetti psicologici, come la paura e l'insicurezza.

Cercando di chiarire –durante il focus- se il fatto di uscire accompagnate fosse una questione di mancanza di abitudine o un problema derivato dalle difficoltà linguistiche, le risposte sono state:

- *Anche per la lingua.*
- *Esco con i bambini ma da sola no...*
- *Finché non imparo la lingua, bisogna che io vado sempre con il marito. Dopo vado da sola.*
- *Anche per la questione della macchina. Come si può andare fino a Crema senza la macchina?*

Dalle loro testimonianze si ricava appunto che l'italiano e l'isolamento logistico sono molto importanti, ma nell'affermazione "anche per la lingua" si intuisce un motivo più profondo, non detto.

Il fatto, poi, che le donne hanno quasi bisogno dei bambini per uscire, può anche essere spiegato come un supporto linguistico, essendo risaputo che i figli spesso fungono da interpreti agli adulti, ma sembra indicare pure un sostegno affettivo. La mediatrice ci ha spiegato, infatti, che non è un'abitudine delle donne indiane uscire da sole, ma per loro è naturale portare con sé i piccoli, quasi per vincere un senso di insicurezza. Una donna intervistata da Giusi Dossena conferma questa prospettiva:

"Le donne indiane non sono abituate a uscire da sole, in India non c'è la libertà che c'è qua..."(gruppo 3)

Una signora che aiuta il marito nell'attività in proprio, inoltre, afferma:

"Eh sì ...adesso andare a Brescia, Cremona ... adesso non ho paura, andare sempre sola."
(int. 16).

Dalle sue parole si capisce che per affrontare il passo verso l'autonomia ha dovuto superare un'iniziale paura, che forse ora può confessare solo perché l'ha superata.

La casa rappresenta, quindi, un luogo sicuro, protetto e trovare la forza per lasciarla implica che il fuori "acquista un significato agli occhi di queste donne" (Guazzetti 2000: 63).

L'ostacolo linguistico, comunque, resta un punto fondamentale: le signore intervistate o quelle conosciute faticano a parlare l'italiano, anche se sono in Italia da diversi anni. Molte apprendono insieme ai figli le basi del linguaggio parlato, facendosi spiegare, osservando i compiti, i libri, ma ben presto il contatto sociale dei piccoli studenti e la loro flessibilità mentale li portano a superare ampiamente le competenze materne. Spesso a questo punto i bambini da maestri alla pari diventano mediatori per la famiglia.

Le madri ammettono che i bambini sono stati i loro primi -e a volte unici- insegnanti:

"All'inizio in Italia c'ero io e un'altra famiglia, sono stata la seconda donna in Italia, avevo solo altra indiana con cui parlare, mi sono sempre trovata con loro e mi hanno insegnato loro l'italiano: la bambina mi faceva scrivere in italiano quello che dicevo in inglese"(int.12)

Durante un'intervista raccolta nel passato⁵⁸, una madre afferma di avere imparato alcune frasi in italiano grazie al fatto che la maestra del figlio registrava la lezione di prima alfabetizzazione su cassette che poi il bambino doveva riascoltarsi per compito. Spesso durante delle osservazioni partecipanti⁵⁹ si è assistito a veri insegnamenti da parte dei bambini a vantaggio delle loro madri.

Altre volte sono i vicini a fornire le prime basi di italiano alle immigrate:

"Prima le bambine non andavano a scuola e io non parlavo bene, ora vanno a scuola, poi lui lavorava a Torre de Picenardi, abitava solo, non parlavo italiano e per tutti e cinque gli anni ho parlato solo indiano, ero stanca, invece qui parlo fuori (con i vicini): la mia vicina, (una) donna vecchia, è tanto brava, mi chiama sempre e per due- tre ore parliamo: chi è questo? Nome di questo, quello..."(int. 2)

"Parlo bene perché è 6 anni e ½ che sono in Italia, non capisco tanto, però ho imparato con amiche. In casa sempre indiano con mio marito, marito sempre fuori, amica di là (vicina) parlare con poco, imparato così."(int.15).

L'italiano è imparato quindi con buona volontà, ma anche con improvvisazione: è lasciato all'intuizione delle autodidatte o alla disponibilità dei conoscenti. Delle dodici intervistate, infatti, solo 3 hanno seguito un corso d'italiano, una di queste però esprime le sue difficoltà:

"Mi piacerebbe soprattutto fare un corso di italiano per imparare a parlare. Io ho iniziato un corso ma, siccome non capivo l'italiano, non riuscivo a seguire quello che diceva e facevo molta fatica. Poi c'è stata un'altra maestra e faceva i disegni, per cui si capiva"(int 19).

Un'altra, invece, manifesta soddisfazione:

"Qui a Soresina hanno fatto un corso per tutte le donne straniere e io ho partecipato, così parlo certe volte in italiano, certe in indiano, anche perché certe donne non lo capiscono l'italiano". (int 12)

Anche nel corso del focus group si è domandato alle partecipanti se avevano seguito il corso d'alfabetizzazione per le donne tenuto a Soncino, solo due dichiarano di sì:

⁵⁸ L'intervista era inserita nella ricerca per la tesi di laurea "Minori sikh a Cremona: inserimento sociale e scolastico"

⁵⁹Osservazioni svolte nel 1999 per la tesi di laurea in psicologia citata sopra.

Io sono venuta due volte.(dal focus)

Chiedendo alle intervistate se avrebbero gradito l'iniziativa, molte esprimono problemi pratici: la lontananza e quindi il trasporto e due donne, infine, sostengono che non potrebbero andarci perché i bambini sono ancora piccoli.

"No adesso non c'è tempo..."(int.16)

"Sì mi piace, ma adesso no, piccolino ha 3 anni..."(int. 2)

"Si può tentare, primo problema è (andare) avanti e indietro, anche se prima non c'era figlio, però devi andare (con) pullman, però se è vicino..."(int. 6).

Nella ricerca condotta a Soncino, l'intervistatrice riporta le sue considerazioni riguardo ad una signora: "Non sembra tanto interessata a partecipare a qualche corso del comune. Al momento si sente molto impegnata con i bambini e la casa e non riesce a pensare oltre a quello. Le piace l'idea di imparare la lingua o di frequentare qualche altro corso, ma non ha tempo libero." (gruppo 3), invece per un'altra dice: "Le piacerebbe molto partecipare ad un corso d'italiano. Vuole imparare a guidare e frequentare altre donne indiane e italiane. L'unico problema sarà come raggiungere la scuola, perché non sa guidare. Prima usava la bicicletta ma una volta ha avuto un incidente e ora non la può più usare." (gruppo 3)

Se del resto, come è emerso finora, le donne indiane sono spesso madri e casalinghe a tempo pieno, vivono in casine isolate senza patente, raramente hanno dei vicini di casa e quindi possono avere pochi contatti sociali, sorge una domanda provocatoria: che motivazione hanno per imparare l'italiano?

8.1 Una buona prassi: il caso di Soncino

Come si è detto precedentemente le donne presenti al focus group erano state contattate perché frequentavano a Soncino un corso⁶⁰ di avvicinamento ai servizi, alle istituzioni e alla società italiana in genere.

Durante il focus si è voluto sondare la motivazione e l'interesse per tale iniziativa e si è potuto constatare l'entusiasmo per il progetto:

- *I nostri problemi possono essere risolti, allora certo che è utile.*
- *Possiamo fare le domande e chiarire i dubbi.*
- *Non è una perdita di tempo.*
- *Ci ha insegnato (dove) si trova le varie cose. (dal focus)*

Probabilmente la pragmaticità e la concretezza del corso sono state una chiave di volta per motivare le partecipanti, per farle sentire meno discenti e più utenti. Il corso, infatti, non si proponeva l'insegnamento della lingua o di altro, ma presupponeva tali competenze e voleva far acquisire -o riacquisire- alle donne dei ruoli molto vicini ai loro interessi e alle loro priorità: difatti, si davano spiegazioni sulle cure neonatali, sul sistema sanitario ...

⁶⁰ Il corso è stato promosso dal Comune di Soncino per l'anno 2002.

Chiedendo alle donne indiane di Soncino cosa vorrebbero fare e cosa sarebbe utile per loro, esse indicano il desiderio per corsi di alfabetizzazione, ma anche di ginnastica. Qualcuna però pone dei problemi di tempo, di trasporto, ma anche culturali: tali momenti dovrebbero essere solo per le donne.

- *"Ci vorrebbe un corso di ginnastica! Conosco molte donne indiane che si lamentano di essere diventate grasse in Italia!"*

- *"Un corso di italiano sarebbe utile, ma solo per le donne ..."*

- *"Mi piacerebbe molto partecipare ad un corso d'italiano. Voglio imparare a guidare e frequentare altre donne indiane e italiane. L'unico problema sarà come raggiungere la scuola..."*

- *"Non ho tanto tempo libero perché ho abbastanza da fare. Quando lo trovo, guardo i film indiani; non esco da sola perché non sono abituata a farlo. Non lo facevo neanche in India."*
(gruppo 3)

Le intervistate, quindi, gradirebbero un corso d'italiano anche se ci sarebbero difficoltà legate agli spostamenti; interessante è anche notare il desiderio di prendere la patente, visto che questo sarebbe un passo decisivo verso l'autonomia. Infatti, anche Bhatti (1999 a) sottolinea che in Gran Bretagna le asiatiche hanno attuato alcune "forme di adattamento" al nuovo contesto, quando hanno iniziato a guidare, ad andare a far la spesa da sole ed a seguire corsi di formazione permanente.

9. Conclusioni

Si è voluto delineare la cornice in cui si colloca il mondo delle sikh in provincia di Cremona: si è sottolineato che esse vivono, il più delle volte, in casine lontane dai centri abitati, in assenza o con scarsità di vicini, senza la patente e quindi legate dall'impossibilità o -per lo meno dalla grossa difficoltà- di spostarsi. Tali condizioni oggettive rendono critiche le comunicazioni con la società, pertanto le indiane hanno scarse occasioni di parlare in italiano e ciò ostacola sia l'apprendimento, sia (probabilmente) la motivazione.

Confrontando, poi, il *qui e ora*⁶¹, che abbiamo appena descritto con il *là e ora*, ossia la situazione attuale in Punjab, abbiamo notato una sorta di aggravamento delle condizioni delle indiane, non in termini economici, ma personali: in India, infatti, c'è una forte rete familiare che circonda, aiuta le donne, le solleva dalle responsabilità e dai carichi di lavoro domestici (visto che questi sono condivisi tra le varie parenti che coabitano). Nel cremonese manca tale sostegno familiare e amicale, le madri sono spesso sole e non hanno la possibilità di incontrare conoscenti.

Queste condizioni che, ora, creano un forte senso d'isolamento nelle donne indiane, sembrano non diverse da quelle in cui vivevano le mogli dei bergamini cremonesi nei decenni passati. Le uniche differenze che sembra di poter rilevare è che all'epoca (*qui e allora*) le casine erano centri vivi e vitali che potevano assomigliare ad un microcosmo, quasi autosufficiente, con più famiglie all'interno. Inoltre, spesso le donne erano impiegate nei lavori dei campi o in altre mansioni in stalla, che oggi sono invece affidati agli uomini o ai macchinari.

Nel confronto con il *là e allora*, ossia con la visione tradizionale della donna in India, si è ribadita la parità di generi voluta dai guru e dal Libro Sacro dei sikh, ma allo stesso tempo si è sottolineata una pratica di obbedienza della donna al padre e al marito. Con una sola frase si può dire che la punjabi è prima figlia di qualcuno, poi moglie di qualcuno e infine madre di qualcuno, quindi, la donna non sembra considerata in sé, ma sempre in relazione ad un uomo.

Se questo è il quadro di riferimento, sarebbe auspicabile che astenessimo un giudizio, che evitassimo paragoni e non considerassimo le donne indiane "più indietro" di quelle italiane.

Conoscere le altre culture con una visione il più aperta possibile, permetterà poi di entrare più facilmente in contatto con le persone e rispettarle per quello che sono.

⁶¹ Si prende spunto dal modello di analisi di Argenziano 1999 (pag. 116-117), in cui gli aspetti della ricerca sono divisi in: 1) qui e ora; 2) qui e allora; 3) là e ora; 4) là e allora, Con *qui* è inteso il contesto italiano, con *là* il contesto di provenienza. Con *ora* si intendeva ciò che era accaduto dopo la migrazione e con *allora* ciò che precedeva la migrazione. Nel nostro capitolo, invece, si mantengono i significati di *qui* e *là*, ma si intende per *ora* l'attualità e con *allora* il passato.

CAPITOLO QUINTO: Bambine e bambini a scuola

1. Introduzione

La ricerca sui minori indiani nella provincia di Cremona è l'elaborazione di una tesi di laurea in Psicologia, discussa nel 2000 presso l'Università degli Studi di Padova, ed ora rivista ed aggiornata, all'interno del più vasto disegno di ricerca sulla popolazione indiana nel cremonese, promossa dalla Provincia di Cremona.

Il lavoro si è strutturato secondo il metodo etnografico ed ha usufruito di varie tecniche di raccolta dati:

- un'osservazione partecipante⁶² quotidiana, di quattro mesi, in una scuola elementare del cremonese, dove erano inseriti tre alunni indiani in una stessa classe;
- un'osservazione partecipante per qualche ora al giorno, in quattro famiglie indiane⁶³;
- interviste semistrutturate con griglie differenti: a genitori e minori indiani ed a docenti che insegnano a bambini indiani;
- colloqui informali, con i medesimi soggetti e compagni di classe, vicini di casa...degli indiani.

2. La situazione scolastica a Cremona

Di fronte alla diminuzione della popolazione scolastica italiana, in conseguenza alla denatalità ed agli abbandoni scolastici, desta attenzione l'aumento degli stranieri nelle nostre scuole. Anche a Cremona si nota, a partire dagli anni '90, una tendenza alla crescita del numero di alunni immigrati. Come si evince dalle statistiche gli indiani⁶⁴ sono gli alunni stranieri più numerosi: la tabella 1 dimostra che, nell'anno scolastico 1999-2000, su 1.053 alunni stranieri 226 sono indiani, ossia il 21,5%.

Anche secondo i dati provvisori per l'anno scolastico 2000-2001 (forniti dall'Ufficio Statistica della Provincia di Cremona), i minori non italiani, nelle scuole cremonesi -statali e non statali- sono 660, su un totale di 13.561 iscritti. Le presenze straniere si rivelano quasi raddoppiate, rispetto all'anno scolastico 1998-'99, dove erano censiti 348 bambini non-italiani (dati del Provveditorato agli Studi di Cremona).

⁶² L'osservazione partecipante è una delle principali tecniche di raccolta dati dell'etnografia e si basa sull'interazione a lungo termine con la popolazione da studiare. Lo scopo di tale approccio è di mettere in luce il punto di vista del partecipante -in questo caso degli indiani- e, nell'ambito dell'antropologia scolastica, di individuare le strategie di adattamento e interazione dell'alunno immigrato nel contesto- classe.

⁶³ Le famiglie oggetto dell'osservazione erano sikh, mentre le interviste effettuate per la tesi, quanto per la ricerca promossa dalla Provincia di Cremona, sono state rivolte sia a sikh, sia a hindu

⁶⁴ Dai dati non è possibile sapere l'appartenenza religiosa o etnica.

**Tabella 1. Gli alunni indiani nelle scuole della provincia di Cremona.
Anno scolastico 1999/2000**

	Materna		Elementare		Media		Superiore		Totale	
	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Alunni Indiani	55	24,7	111	24,4	43	17,3	17	13,3	226	21,5
<i>Totale Stranieri</i>	<i>223</i>	<i>100,0</i>	<i>454</i>	<i>100,0</i>	<i>248</i>	<i>100,0</i>	<i>128</i>	<i>100,0</i>	<i>1053</i>	<i>100,0</i>

Fonte: Osservatorio Provinciale sull'Immigrazione

**Tabella 2. Gli alunni indiani nelle scuole della provincia di Cremona.
Anno scolastico 2000/2001**

	Materna	Elementari	Medie	Superiori	<i>Totale</i>
Alunni indiani	43	158	68	27	296
Alunni stranieri	274	660	345	263	1542
Iscritti	7888	13561	8327	13921	43697

Fonte: Provincia di Cremona – Ufficio Statistica

Esaminando i diversi ordini scolastici si nota come la presenza di indiani sia trasversale al tipo di scuola.

Nelle scuole materne, nell'anno 1999-'00 un bambino ogni quattro tra quelli stranieri è di origine indiana.

Per la scuola elementare, nell'anno scolastico 2000-'01, il paese più rappresentato è l'India con 158 iscritti (62 femmine), seguito poi dal Marocco (117 alunni).

Anche nella scuola media la presenza degli stranieri è significativa e, in particolare, quella degli indiani. Si nota inoltre, che, nell'ultima rilevazione il numero degli indiani (68) supera quello di altre nazionalità (Marocco: 52; Albania: 51).

Interessante è osservare l'andamento nella scuola superiore: se, nel '98, si contavano 13 indiani e nell'anno scolastico successivo 17, nel 2000-'01 si assiste ad un ulteriore incremento. Infatti, su 261 stranieri 27 sono indiani (seguiti da albanesi: 26, e marocchini: 24). I dati ci forniscono un'altra informazione: gli indiani frequentano quasi esclusivamente scuole professionali e istituti tecnici, con una sola presenza in un liceo scientifico a Crema (dati del Provveditorato agli Studi di Cremona 1998-'99, Osservatorio Provinciale sull'immigrazione e Ufficio Statistica della Provincia di Cremona).

È interessante osservare, inoltre, che "la percentuale di alunni indiani con ritardo scolastico di almeno un anno rispetto all'età anagrafica è inferiore alla media rilevata per l'intera popolazione scolastica straniera (30% vs. 32%)" (Allegato statistico).

**Tabella 3. Il ritardo scolastico degli alunni indiani.
Anno scolastico 1999-2000**

	Nessun ritardo		1 o più anni di ritardo	
	v.a.	%	v.a.	%
Alunni Indiani	114	69,5	50	30,5
<i>Totale Stranieri</i>	<i>637</i>	<i>67,8</i>	<i>303</i>	<i>32,2</i>

Fonte: Osservatorio Provinciale sull'Immigrazione

3. La scuola indiana

Una parte delle interviste rivolte a bambini e genitori indiani riguardava, nello specifico, la scuola in India, nella convinzione che, da una parte, gli stili educativi, le modalità d'insegnamento e i valori fondanti siano il riflesso della cultura dominante, dall'altra, che tali aspetti entrino nelle nostre scuole tramite l'esperienza migratoria. Era ipotizzabile, infatti, che i bambini che avevano frequentato la scuola indiana riproducessero in Italia comportamenti, atteggiamenti e modalità di studio conformi alle norme già apprese.

Raccogliere informazioni precise sulla scuola in India non è stato facile, sia per motivi soggettivi (difficoltà linguistiche, ricordi lontani, frequenza saltuaria di alcuni), sia per cause oggettive, come le diverse realtà scolastiche a seconda dell'ambito urbano o rurale, o le differenze esistenti tra scuole pubbliche e private. Ad esempio, è complesso capire il numero medio di studenti per classe: c'è chi ricorda una ventina di compagni, chi più di trenta; allo stesso modo i docenti, nei primi anni di scuola, sono, per qualcuno, due o tre e, per altri, anche nove.

Neppure sulla durata dell'obbligo scolastico è stata riscontrata omogeneità: c'è chi sostiene che sia fino alla quinta classe, chi alla dodicesima. Il fatto non deve sorprendere in quanto l'India, con l'indipendenza (avvenuta nel 1947), decise di affrancarsi anche dal modello scolastico inglese e portò delle correzioni a quello vigente fino a quel momento. A livello costituzionale l'obbligo è previsto fino ai quattordici anni, ma questo rimane un "principio direttivo", in quanto il 60% dei bambini frequenta la scuola solo per una parte dell'anno, dal momento che essi restano una notevole "forza lavoro" (Wolpert 1985).

Il piano nazionale (ibidem) ha, infine, stabilito l'insegnamento delle lingue locali (hindi come lingua nazionale insieme a quella regionale): infatti, tutti gli intervistati affermano di imparare a scuola a parlare e scrivere sia in hindi sia in punjabi. Le materie sono molto simili a quelle insegnate nel sistema scolastico italiano, ma dalle testimonianze emerge che, almeno nei primi anni, si dà un forte peso all'oralità e agli apprendimenti mnemonici:

"Fin da piccoli ci fanno imparare a memoria poesie, da voi li fate tanto giocare"(S., 45 anni)
65.

Lo svolgimento delle lezioni non differisce dalla modalità tradizionale in Italia: l'insegnante spiega e s'accerta delle capacità e degli apprendimenti degli alunni mantenendo un rapporto frontale, come emerge anche dalla collocazione dei banchi (a file parallele)⁶⁶. Inoltre, vengono accettate le domande di chiarimento, ma non si privilegiano né l'interazione degli alunni né il lavoro di gruppo.

La disposizione dell'aula è mantenuta anche nella bella stagione, quando le lezioni si svolgono all'aperto. Proprio quest'ultima dimensione non è da sottovalutare: benchè sembri esserci un clima di maggior rigore e severità rispetto alle scuole italiane, il cortile può dare una piacevole idea di libertà, anche perché il corpo dello studente non è più vincolato al banco, che, invece, sembra stare molto "stretto" ai piccoli indiani osservati nella scuola cremonese. Frequentemente, infatti, questi ultimi sono ripresi perché in piedi, accanto al banco o inginocchiati sulla sedia, o in giro per la classe: per esempio, in un'ampia aula, dove i banchi sono tutti addossati alle pareti, gli alunni sikh stanno molto tempo seduti o sdraiati per terra.

Le testimonianze relative alla vita scolastica indiana descrivono sinteticamente l'arredo delle aule e gli strumenti didattici, i quali variano da scuola a scuola: qualcuno ricorda l'uso di lavagnette al posto dei quaderni, qualcun altro dice che non c'erano banchi per tutti, altri rammentano luoghi e mezzi paragonabili ai nostri.

Le scelte delle singole scuole potrebbero spiegare, anche, gli orari delle lezioni, che non trovano, nei colloqui, un minimo elemento di comunanza, se non la quotidianità.

Tutti gli intervistati, invece, concordano sulla severità degli insegnanti in India, motivazione utilizzata per spiegare conseguenti paure e demotivazioni degli alunni. Un padre così sintetizza la differenza tra i due sistemi scolastici:

"Là picchiano e i bambini non vogliono andare a scuola, qui se sbagliano, le maestre chiamano i genitori, sgridano..."(J., 42 anni).

Anche i bambini che non hanno mai frequentato la scuola in India raccontano con dovizia di particolari i vari castighi, a testimonianza del fatto che in casa si insiste su tale aspetto. Emerge dai racconti che i motivi della punizione erano errori di scrittura, apprendimenti non avvenuti, mai nessuno ha indicato problemi comportamentali. Un giovane (P., 25 anni) spiega che in India *"è inculcato fin da subito il rispetto per l'insegnante, nessuno osa disturbare, contraddire..."*. L'atteggiamento richiesto è il *"rispetto per l'insegnante, non come in Italia"*.

Chiedendo di portare esempi di comportamenti proibiti, gli intervistati rispondono:

"Non ci si può muovere, quando si è a scuola non si fa niente senza permesso, neanche andare in bagno, si deve studiare e basta"(M., 10 anni).

⁶⁵ Per ragioni di riservatezza, tutti gli intervistati saranno indicati con l'iniziale del nome e l'età.

⁶⁶ L'informazione relativa alla disposizione dei banchi è emersa sia dalle interviste sia durante l'osservazione partecipante in occasione della visione di materiale fotografico mostrato dalle famiglie alla ricercatrice.

I comportamenti incentivati sono, quindi, l'obbedienza e il rispetto, mentre è severamente punita l'interruzione della lezione.

Davanti alla richiesta di raccontare la giornata tipo emerge il forte rigore a cui i bambini sono sottoposti: prima delle lezioni sono riuniti in cortile per cantare l'inno nazionale e per pregare e sono passati in rassegna per vedere che abbiano l'uniforme. Già da queste prime fasi maschi e femmine restano distinti.

A dir il vero, esiste anche la possibilità che i maestri premino i più meritevoli con caramelle o trofei simbolici, oppure dando loro l'opportunità di punire i meno bravi, in una sorta di "sostituzione dell'insegnante". In tale momento, che viene vissuto dagli alunni come gratificante, è possibile leggere uno dei valori-cardini dell'educazione indiana: la competizione. Dalle ricerche di Ghazala Bhatti⁶⁷, infatti, si ha conferma che il principio educativo della rivalità tra studenti è considerato come stimolo all'apprendimento. Dimostrare chi è il più bravo, il più veloce e così via, è visto come un incentivo allo studio. Del resto molti metodi didattici utilizzati anche in Italia erano e sono ispirati dalla medesima concezione.

Rilevante, inoltre, sembra il fatto che, a volte, il confronto tra le due scuole implica, per gli intervistati, il bisogno di far primeggiare la loro, come traspare da alcune frasi citate sopra e come è espressamente detto in certi casi:

"All'asilo non hanno compiti, ma poi sì, tanti, studiano anche di notte. Le scuole in India sono molto più difficili, si vede anche guardando i libri..."(P., 33 anni).

"In India si lavora, qui disegni, parli, là scrivi tanto"(R., 12 anni)

Una critica alla scuola italiana emerge anche dalle proteste quotidiane di una delle bambine indiane osservate⁶⁸, la quale, in classe, lamenta :

"Io non vengo più in questa classe perché uno fa pasticcio, l'altro fa cadere sedia..."; la maestra le domanda se lei è sempre brava ed essa (B.) ammette di no, ma conclude che gli altri la battono.

Un giorno la stessa bimba dice che vorrebbe cambiare classe, perché questa è confusionaria e le viene il mal di testa per il troppo rumore, mentre in India nessuno parlava e tutti erano amici, così non c'erano litigi o battibecchi.

Il confronto in negativo con la scuola italiana contrasta, almeno apparentemente, con le ipotesi di Ogbu, che vuole una maggiore considerazione, da parte degli immigrati, per le scuole della nuova società rispetto a quelle della patria (Ogbu 1991). Le motivazioni che stanno alla base delle dichiarazioni degli

⁶⁷ G. Bhatti è una ricercatrice-pedagogista pakistana (che si occupa da tempo di studiare le minoranze asiatiche in Gran Bretagna, dove queste hanno una lunga tradizione migratoria), con cui la ricercatrice ha avuto la possibilità di confrontarsi personalmente. I suoi testi sono citati in bibliografia.

⁶⁸ Come si è già detto, si è svolta un'osservazione partecipante in una scuola cremonese, dove erano presenti nella stessa classe tre bambini indiani sikh: per tale motivo ci si riferirà ad essi sia col termine "indiani", sia con "sikh". I tre saranno identificati così: con A., il maschio di 8 anni; con B. e C. le bambine di 9. Per tutti gli altri compagni di classe si useranno le restanti lettere dell'alfabeto.

intervistati, invece, potrebbero essere rintracciate sia nell'orgoglio tipico dei sikh⁶⁹, sia in una sorta di idealizzazione di tutto quanto è legato ai ricordi⁷⁰. E' presumibile, inoltre, che dietro la critica del sistema scolastico italiano vi sia il timore che la scuola indiana e la cultura d'origine, in genere, siano percepite come "inferiori" da parte degli autoctoni.

3.1 Qualche nota sull'ordinamento scolastico in India

La scuola in India è obbligatoria dall'età di sei anni fino ai quattordici⁷¹ e prevede che non vi siano distinzioni di classe, sesso, religione e colore.

Facoltativa è, quindi, la "pre-primary education", che si potrebbe paragonare alla scuola materna italiana, ma dura solo un anno, coinvolgendo bambini di cinque anni.

Negli otto anni "obbligatori", definiti complessivamente "elementary education", sono previsti due ordini di scuole: la "primary education", della durata di cinque anni e la "upper primary" di tre anni. L'obiettivo della scuola dell'obbligo è fornire le competenze basilari, infatti, le materie curriculari sono: matematica, inglese, scienze, studi sociali, educazione fisica, punjabi, hindi e "lavori socialmente utili". La punjabi è la lingua veicolare per l'insegnamento e l'apprendimento dei diversi studi.⁷²

I programmi previsti per l'insegnamento della matematica nella quinta classe sono molto simili a quelli della scuola italiana: operazioni su grandi numeri, frazioni, decimali, espressioni, geometria, accenni di statistica (medie, percentuali...), problemi sul tempo, sulla distanza, sulla temperatura, sul guadagno...ecc.

Anche gli altri programmi sono equivalenti a quelli italiani, perciò, a titolo esemplificativo indichiamo solo gli argomenti trattati in scienze: la vita e lo sviluppo degli esseri viventi, la respirazione, il movimento, le condizioni esterne, la conservazione della specie, la forza, il lavoro, l'energia, le macchine semplici e altri.

La materia che più differisce dalle nostre è "lavori socialmente utili" che racchiude in sé varie voci: accanto alle attività "artistiche" (decorazione di oggetti, disegni, preparazione di giochi, ricamo...) ci sono le pulizie (tra cui la lucidatura delle scarpe), la celebrazione di feste, la partecipazione a programmi culturali e la preparazione di giornali...

Visto il frequente fenomeno dell'abbandono scolastico dei bambini-lavoratori e delle ragazze, si stanno sviluppando programmi flessibili e finanziamenti, all'interno di progetti mirati a combattere tale realtà. Infatti, sono previsti degli incentivi economici per le ragazze e libri di testo gratis per chi appartiene a delle caste basse⁷³. Inoltre è stato inserito il pranzo in mensa per la scuola primaria.

⁶⁹ L'orgoglio dei sikh emerge dalle osservazioni e trova conferma nella letteratura: v. McLeod e Bhatti.

⁷⁰ Vedi cap. 3.

⁷¹ Fonte: UNESCO www.ibe.unesco.org/International/databanks/dossierspindia.htm

⁷² Per queste informazioni ci siamo avvalsi di www.punjabieducaion.org e www.punjabgovt.nic.in/Education.htm

⁷³ Sebbene le caste siano abolite per legge, le più basse sono state "schedate" per poter dare finanziamenti e sostegno a chi vive ancora in estrema difficoltà.

A dimostrazione che il governo indiano sia molto attento all'istruzione, si pensi che sono programmate scuole in ogni villaggio con almeno 50 studenti, o comunque - se non è raggiunta tale soglia - ad una distanza inferiore ad 1 Km dalle abitazioni.

Si prevede, inoltre, che ci sia un rapporto alunno/insegnante di 1 su 40 e si insiste che i docenti siano preparati e aggiornati; ai più meritevoli, poi, sono assegnati dei premi.

L'ordinamento scolastico fino alla scuola dell'obbligo è molto simile al sistema italiano attuale, ma con il ciclo successivo si hanno notevoli differenze. Infatti, la scuola secondaria ("secondary education") è articolata in due bienni: "secondary" e "senior secondary", quest'ultima differenziata in indirizzi professionali e accademici (come quelli agrari, commerciali, ingegneristici, tecnici...). L'UNESCO nota, negli ultimi anni, un aumento di iscrizioni e non solo tra i maschi⁷⁴.

Il ciclo di studi seguente, "higher education", si divide in "first-degree course"(che dura da tre a cinque anni e fa ottenere una "laurea", soprattutto in ambiti tecnici-professionali) e "post-degree course"(una sorta di specializzazione, che dura dai due ai tre anni).

Attualmente in Punjab esistono cinque università e circa duecento colleges ad esse affiliate.

I corsi sono di tipo tecnico e professionale come ingegneria, medicina, agraria, ma anche di area umanistica, come arte e scienze sociali...ecc. Anche in questo ordinamento, secondo la fonte dell'UNESCO, aumentano gli iscritti, anche tra le donne.

4. La scuola italiana vista dagli indiani

Per capire come i bambini e le famiglie sikh concepissero e vivessero la scuola in Italia, sono state utilizzate, in parte, le interviste in profondità, per sentire la voce degli interessati sul tema, e, in parte, un'osservazione partecipante in una classe di una scuola cremonese, dove erano presenti, nella stessa classe, tre alunni indiani.⁷⁵

4.1 Genitori indiani e scuola italiana

Attraverso le interviste si voleva scoprire se negli adulti trasparisse un atteggiamento bivalente⁷⁶: ossia se emergesse, da una parte, la paura che la scuola minacciasse e scalfisse i loro valori, dall'altra, la speranza che i figli si integrassero in suddetto ambito.

I genitori hanno sempre manifestato grande soddisfazione per la scuola in Italia, nessuno si è mai lamentato apertamente, anche se a volte, raggiunta una certa confidenza, sono stati espressi motivi di malumore. In realtà l'unico sfogo diretto e plateale di un padre avvenne in un momento di rabbia: egli si presentò a scuola per parlare con le insegnanti in merito ad un comportamento del figlio oggetto di una

⁷⁴ Si veda www.ibe.unesco.org/International/databanks/dossierspindia.htm

⁷⁵ L'osservazione partecipante è una delle principali tecniche di raccolta dati dell'etnografia e si basa sull'interazione a lungo termine con la popolazione da studiare. Lo scopo di tale approccio è di mettere in luce il punto di vista del partecipante -in questo caso degli indiani- e, nell'ambito dell'antropologia scolastica, di individuare le strategie di adattamento e interazione dell'alunno immigrato nel contesto- classe.

⁷⁶ Come indica parte della letteratura: v. Moscato (1999), opera citata.

nota. Tuttavia queste, impegnate nelle lezioni, non lo ricevettero, rafforzando così la convinzione dell'uomo che ci fosse una discriminazione nei confronti suoi e del figlio.

Il rispetto dell'insegnante come persona "superiore" -concezione che sembra tipica dei paesi asiatici⁷⁷- fa sì che non si possano discutere le sue scelte, non si possa entrare nel merito della sua professione. In India quanto in Italia i genitori raramente si intromettono, anche se non capiscono o non approvano qualcosa. Un esempio può esser l'atteggiamento di un padre durante le udienze del figlio: egli ascoltò, sconcertato, le maestre, che davano giudizi duri sul comportamento del ragazzo, ma non le contestò, né chiese chiarimenti. Solo successivamente, in privata sede, espresse alla ricercatrice il suo disappunto. Il suo stupore era dovuto alla "novità" di tali accuse, *"perché mi hanno sempre detto bene e ora mio figlio sembra aver la colpa per tutto?"* In realtà, un "malinteso interculturale" è alla base dell'episodio: infatti, il padre aveva, in precedenza, firmato delle note, che, o non erano state capite (spesso ci sono difficoltà linguistiche), oppure non hanno avuto il giusto peso, dal momento che non hanno trasmesso il messaggio voluto. Questa considerazione dovrebbe far riflettere sull'opportunità di interrogarci sulle nostre certezze in termini procedurali: alcune modalità, per noi scontate, andrebbero riviste o ripensate. Ogni agire, in ambito scolastico, è il risultato dei nostri sistemi culturali: è facile portare l'esempio della trasmissione di contenuti, ma anche nelle modalità di interazione, nei tempi concessi per le attività, nelle regole più o meno implicite (l'entrata e l'uscita dall'aula, l'alzare la mano...) vi è un'organizzazione culturale consolidata, di cui, spesso, non ci accorgiamo. La diversità portata dagli immigrati, come suggerisce parte dell'attuale pedagogia interculturale⁷⁸, dovrebbe problematizzare i riti, le relazioni e le pratiche educative, permettendoci di portarli da uno stato di fissità, spesso inconsapevole proprio perché abitudinaria, ad un'attenta presa di coscienza.

In linea con quanto detto sopra, emerge che, alle domande esplicite rivolte ai genitori rispetto al loro rapporto con i docenti, la risposta tipica è *"maestre brave"*. Inoltre, i padri dicono di conoscere bene gli insegnanti, mentre questi ultimi lamentano uno scarso coinvolgimento delle medesime famiglie, che essi, in genere, vedono di fretta soltanto quando, durante le lezioni, vanno a chiedere informazioni sui figli.

Solitamente gli indiani non indicano suggerimenti o aspettative particolari per migliorare la scuola (*"tutto bene così"*: è la frase più usata), ma, d'altra parte, non sanno neppure estrapolare elementi specifici di apprezzamento. In realtà, se poi si scava con domande più mirate, esce che in qualcuno c'è il desiderio che i figli imparino a scuola l'inglese e non vorrebbero, ad es., il francese, che considerano solo funzionale all'andare in Francia. Allo stesso modo, in un'ottica pragmatica e funzionale, capiscono che non s'insegni hindi, *"la mia lingua, va bene, non c'è, ma deve studiare inglese, perché è internazionale.."* (B., 30 anni) e dicono che, se la scuola italiana insegnasse l'inglese, sarebbe apprezzata come quella indiana. C'è chi non si rassegna a questo e, per ovviare a tale mancanza, manda i figli a studiare in India, magari per un periodo dell'anno, e poi li fa ritornare a scuola in Italia. La scelta di lasciare, invece, per almeno un anno, i bambini in patria, è finalizzata non solo a ragioni linguistiche (fornir loro le basi di inglese e di punjabi), ma ha soprattutto uno scopo culturale, ossia deve rafforzare i legami con le proprie tradizioni e con i valori, di cui i parenti "affidatari" sono custodi, quanto insegnanti fedeli. La valenza

⁷⁷ Come si evince da Favaro G.(1992) e pure da Bhatti (1999);

⁷⁸ Vedi, in particolare, Gobbo F. (2000).

educativa di tale esperienza formativa in India emerge, poi, anche dal contesto: i ragazzi vedono come ci si deve comportare semplicemente osservando e imitando i coetanei. Un padre spiega che la figlia (di otto anni) è stata rimandata dalla nonna in India, perché aveva bisogno di capire che non si dicono parolacce o volgarità, che qui, invece, ripete dai compagni.

L'atteggiamento verso il cattolicesimo, considerato strettamente legato agli italiani, sembra un'ulteriore testimonianza della capacità di "adattamento" degli indiani alla società che li "ospita": infatti, scelgono, spesso, di inserire i bambini nell'ora di religione, nelle nostre scuole, perché le informazioni sulla religione cattolica siano funzionali alla vita dei bambini stessi in Italia (*"È meglio conoscere la religione di qui, adesso vive qui"*: K.S., 33 anni, *"Quando sono entrato in Italia, ho detto che bambini vanno avanti con la religione italiana"*: S.S., 42 anni). I genitori, del resto, non temono conversioni: i più ortodossi si sentono sicuri che i propri figli mantengano la loro fede, che viene insegnata e professata a casa (*"Mio figlio è iscritto all'ora di religione italiana, va bene così, perché se lui va in chiesa, è lo stesso, perché un sikh è veramente sikh"*: K.H., 29 anni), le famiglie più "aperte" ritengono che tutte le religioni siano uguali, perciò degne di esser conosciute (*"Tutte le persone sono uguali, io penso che in tutte le religioni c'è bravo e cattivo... io vado pure in chiesa qua, come in gurdwara, che è il tempio dei sikh, o al tempio di hare krishna, a me piace tutto. Anche... quando arriva qua un testimone di Geova, sta qua, parliamo un'ora circa, ma io lo rispetto"*: T. S., 43 anni).

Indipendentemente dalla scelta d'inserire i figli nell'ora di religione cattolica, molti si dicono perplessi sull'utilità di affrontare, nelle scuole italiane, aspetti della loro religione o cultura, perché non sanno se ciò può aver senso nella nostra realtà (*"Non so se c'entra"*: S. S., 40 anni) e perché, in ogni modo, tali saperi sono già insegnati in famiglia. Qualcuno ipotizza che i figli stessi, se interpellati sulla loro religione, possano trasmettere agli interessati alcune delle caratteristiche essenziali, che hanno già appreso: in ciò non ci sono pretese di conversione, ma solo la soddisfazione di eventuali curiosità altrui.

Alla domanda se i figli "parlano della scuola in famiglia" tutti rispondono affermativamente, ma la conoscenza approfondita di alcune famiglie testimonia quanto il racconto sia aneddotico: qualche episodio strano o divertente, magari su amici vivaci, qualche lite, dove escono come innocenti vittime che si sono dovute difendere.

A volte, i piccoli indiani sembrano spazientiti mentre traducono alle madri quanto successo e, forse, tale comunicazione mediata dallo sforzo interpretativo rende meno immediato il resoconto della giornata.

Le parziali verità riferite, d'altra parte, vanno a loro vantaggio: sono ignorati i richiami, le punizioni, i voti (eccetto quelli da firmare), le proprie responsabilità nel gestire i rapporti. Il padre di A., ad esempio, conosce di fama le avventure, i disordini di M. e R. (due compagni di classe particolarmente ribelli), ma non sa che il figlio è loro "socio" nella formazione del trio che inquieta i maestri. I piccoli, quindi, parlano della scuola e sempre in modo sostanzialmente positivo, ma tacciono gran parte degli avvenimenti che li riguardano. Così i genitori affermano che i figli si trovano bene sia con i docenti sia con i compagni. Tutti sostengono che i bambini vanno volentieri a scuola, tanto che nessuna motivazione (neppure la malattia) è valida per tenerli a casa. Anche i figli, del resto, si dicono contenti, ma dalle loro parole traspare che, della realtà scolastica, salvano e apprezzano principalmente l'aspetto ludico, i rapporti amicali, insomma

le dinamiche affettive del mondo dei pari. Una sintesi può essere espressa dalle parole di una bimba di sette anni:

"È bello andare a scuola: a scuola ho amici, a casa no, mi stanco in vacanza...la cosa più bella è motoria e l'intervallo".

In ogni caso, i padri sostengono di conoscere gli amici dei figli e i loro genitori, ma spesso significa solo averli presenti, senza veri contatti.

I genitori indiani investono sulla scuola come strumento per il successo futuro: qualche padre dice di ricordare ai figli l'importanza del "sapere", chiedendo provocatoriamente *"cosa si fa oggi senza diploma?"* (J., 37 anni) o *"..senza computer?"* (N., 44 anni). Lo studio diventa, quindi, un mezzo per una realizzazione professionale, *"per fare il meccanico"* (T., 39 anni), per trovare un lavoro, ma anche un valore da spendere nella vita quotidiana, per *"non farsi imbrogliare"* (T., 30 anni). Tutti sperano che i piccoli, indipendentemente dal sesso, imparino a parlare correttamente in italiano, che abbiano buoni risultati scolastici e che sappiano comportarsi adeguatamente in aula.

L'educazione formale assume una rilevanza che non aveva in India e diventa il mezzo con cui vincere i pregiudizi, i razzismi e per farsi apprezzare per quello che si è (v. anche Ogbu 1991).

In genere, i genitori vorrebbero che il maschio trovasse un lavoro diverso da quello di "mungitore", ma non manifestano ambizioni per ruoli alti: solitamente, consigliano la frequenza di scuole tecniche o professionali, in modo da conseguire diplomi intermedi, evitando di spendere troppi anni sui libri.

Anche per le ragazze si richiede impegno e un buon esito scolastico, indipendentemente dall'inserimento o meno nel mondo del lavoro. Tuttavia, forse, i genitori si aspettano dalle figlie una minore carriera (una ragazzina di dieci anni osserva: *"Non so se riuscirò a fare le superiori, perché sono troppi anni"*; il padre conferma: *"Se arriverà al quinto anno di medie è già brava!"*). Nonostante, a volte, alle figlie femmine venga richiesto un aiuto nei lavori domestici, anche a scapito dello studio, questo non giustifica il loro eventuale insuccesso scolastico.

Il raggiungimento di bei voti è comunque richiesto verbalmente, ma non sostenuto nella pratica, perché, in genere, gli adulti hanno difficoltà a capire i compiti, gli avvisi, ma anche le regole più o meno esplicite della scuola: non fanno giustificazioni scritte per le assenze, non vogliono che i figli telefonino per informarsi su quali sono i compiti assegnati durante tali assenze...

I genitori sembrano essere poco consapevoli sia delle capacità richieste dal sistema scolastico, sia delle punizioni inflitte, pertanto sono "dipendenti" dai figli stessi per decodificare tali messaggi (realtà rilevata anche nel contesto inglese: v. Bhatti 1999b). I figli, però, un po' per impreparazione ad accettare nuove regole, un po' per approfittarne, non sono i più affidabili informatori.

I genitori sikh esigono buoni risultati e non giustificano quelli negativi, solitamente, inoltre nessuna motivazione serve a deresponsabilizzare i figli, infatti spesso dei bambini raccontano di essere stati puniti per brutti voti:

"Dicono di andare avanti così in caso di bei voti, ma, se sono brutti, papà ci picchia" (alunna di 11 anni).

Pure i padri, d'altra parte, lasciano intuire che, se i figli non studiano o prendono note, vengono castigati, perché sopra a tutto deve essere inculcata la morale del "lavoro duro".

4.2 La scuola italiana per i bimbi indiani

La griglia dell'intervista predisposta per i bambini era volta ad indagare il loro stato d'animo e la loro esperienza scolastica. Gli esiti delle interviste, tuttavia, sono stati spesso distorti dalla presenza dei genitori: bisogna precisare, infatti, che, quando il colloquio con i ragazzi avveniva sotto lo sguardo dei familiari, le risposte sembravano uniformate: a scuola si sta bene, ci si va volentieri, amici e maestri sono bravi e buoni, e alla domanda "cosa ti piace della tua scuola e cosa non ti piace?" sono elencate una serie di materie da salvare o buttare.

Una bimba di sei anni ribadisce tutti gli aspetti positivi detti sopra finché il padre assiste al colloquio, mentre, appena resta sola, si sfoga con l'intervistatrice spiegando certe antipatie con le insegnanti, i cattivi rapporti con i maschi della classe, le prese in giro e così via.

Anche una bambina di nove anni confida alla ricercatrice, solo in privato, i suoi problemi relazionali con varie persone all'interno della scuola.

Da notare è che due ragazzi delle medie, segnalati dalle professoresses perché vittime di forti pregiudizi e isolamenti, affermano di andare volentieri a scuola e non si lamentano per il comportamento dei compagni, pur ammettendo di avere pochi amici. Alla domanda su cosa preferiscano rispondono diplomaticamente "tutto".

Uno dei quesiti riguardava i ricordi relativi al primo giorno di scuola, per capire com'era stato l'impatto e se i ragazzi erano stati oggetto di una particolare accoglienza: le risposte sono state molto approssimative, in quanto tutti rammentano di esser stati festeggiati, ma non precisano come (una bimba ripete in continuazione che non ha portato lo zaino) e solo dopo ulteriori stimolazioni dell'intervistatrice affermano di esser stati contenti.

Dai commenti degli allievi indiani registrati durante l'osservazione partecipante in aula esce un giudizio sostanzialmente critico sulla realtà scolastica, che sembra non trovare strumenti adatti né nel punire le condotte scorrette, né nell'incentivare i comportamenti auspicati.

La maestra chiede ad A. se non gli spiace prendere note, visto che sta litigando con un altro, e questi risponde prontamente che le note non servono a niente.

A. gioisce per il suo "buono", ma poi scopre che quasi tutti hanno preso lo stesso voto e dice "eh ma buono a tutti !?".

Si capisce, poi, come si è detto precedentemente, che "il bello" della scuola non è la parte formativa, in senso stretto, ma è tutto quanto le gravita attorno in una sorta di "cultura trasversale". Dalle osservazioni emerge che questi bimbi sono acuti osservatori e passano molto tempo a fissare i coetanei, che li attraggono di più: li "studiano" per trarre un modello (in positivo o negativo) e farlo proprio. C., ad esempio, risente dell'influenza di N. (compagna italiana che si rivela un leader negativo) e le obbedisce,

pur sapendo di deviare dalle regole, e, così facendo, di rischiare note o punizioni. C., per farsi accettare, assume il ruolo della "ribelle", quella che combina piccoli guai, dice parolacce, fa gesti volgari, imbroglia...

La bambina sceglie d'infrangere le regole in cambio di una simpatia, di un legame con N.: motivo di vanto diventa, quindi, "*rompere le maestre*" (C.), che vanno indisposte, in una sorta di "guerra di nervi", correndo il rischio di pesanti punizioni, non solo, o non tanto, da parte delle insegnanti, quanto da parte dei genitori. Provando a chiederle perché si comportasse in questo modo, lei ha risposto "*così*", allargando le braccia, ma in qualche discorso è uscito il piano della compagna: "*ero d'accordo con N.: mi ha detto di dire parolaccia e vedere come la maestra si arrabbiava*".

Frequenti, in classe, sono le domande delle indiane: "*vuoi esser mia amica?*" rivolte ora ad una ora all'altra, come per delimitare il territorio e creare coalizioni. Questo sembra indice del fatto che, per le piccole sikh, trovare delle amiche è una gioia, ma soprattutto un bisogno. Le ragazzine indiane, del resto, sono spesso oggetto di allontanamenti, sono escluse, senza spiegazioni, dai giochi, oppure vittime di commenti pesanti:

B. va dalle compagne, che segnano i libri della biblioteca e vuole dettare i titoli, ma queste le rispondono che legge male e le farebbe sbagliare.

Spesso sono prese in giro per la "puzza", facendo distinzioni "*tu non puzzi, ma B. sì*".

A., invece, è molto selettivo nelle amicizie, sceglie solo pochi bambini e sempre i più vivaci, quelli che risultano essere gli alunni maggiormente "problematici", con forti disagi, manifestati con violenza o trasgressione. Il rapporto tra loro non è facile, anzi è, da una parte, attaccato dalle maestre che lo vedono "pericoloso", dall'altra, minato all'interno da conflitti tra i componenti. In particolare tra A. e R c'è un "amore e odio" o, per usare la definizione di un docente, che sembra mirata, "si studiano come i gatti": infatti, essi si tengono sott'occhio, si osservano costantemente durante le lezioni, si studiano, giocano a distanza (sono sempre tenuti separati), si parlano incuranti degli altri, s'insultano, si prendono in giro, si arrabbiano, litigano arrivando allo scontro fisico e poi si ricercano.

Le maestre hanno tentato in vari modi di spiegare ad A. che certi compagni "lo portano su una cattiva strada", ma lui sa distinguere il comportamento adeguato da quello errato e sceglie di stare con loro, forse proprio per compiere quei piccoli atti proibiti, che in casa sono impensabili. Quindi, la scuola è sì un terreno fertile per nuovi apprendimenti, ma non quelli previsti da programmi ministeriali o da docenti "esigenti", bensì è un'occasione per coltivare amicizie e sperimentarsi in nuovi e "stimolanti" ruoli.

5. Punti di forza e di debolezza dell'inserimento dei minori indiani nella scuola cremonese

5.1 Secondo gli insegnanti...

Per capire come i docenti vivono la presenza di bambini indiani in classe e come si sono organizzati per l'accoglienza e l'inserimento di questi, sono stati intervistati sia maestri elementari, sia professori delle medie che insegnano ad alunni provenienti dall'India.

Unanime è il giudizio degli insegnanti riguardo al momento più problematico: l'accoglienza dei neo-arrivati. Proprio l'inserimento nelle classi suscita particolari ostacoli: spesso i bambini arrivano ad anno scolastico iniziato e non conoscono l'italiano. È difficile sapere se sono alfabetizzati nella loro lingua, se hanno frequentato una scuola nel loro paese e a che classe corrisponde nel nostro sistema. È accaduto, inoltre, seppure eccezionalmente, che delle famiglie presentassero una documentazione scolastica falsificata. Questi episodi, secondo le stesse maestre, vanno interpretati come il tentativo di nascondere difficoltà o una frequenza saltuaria della scuola in India.

La preparazione riscontrata dai docenti è spesso inferiore a quella richiesta per entrare nella classe corrispondente alla loro età, motivo per cui nasce il dilemma dell'inserimento del nuovo alunno secondo il criterio dell'età o quello delle competenze. La consapevolezza del disagio procurato nel mettere il neo-arrivato con compagni più piccoli sembra far propendere, il più delle volte, per la corrispondenza età-anno scolastico: essa non è stata rispettata, nel caso degli indiani conosciuti, solo per due ragazzi delle medie e un bambino della scuola elementare. A volte, però, è accaduto che gli alunni venissero inseriti in classi conformi alla data di nascita, per poi fermarli per le eccessive difficoltà d'apprendimento.

Dalle interviste o dai colloqui informali con i docenti emergono disorientamenti iniziali dovuti ad incomprensioni linguistiche, anche perché mancano materiali in lingua punjabi o hindi. Per tale motivo sono ritenuti fondamentali, almeno nelle prime fasi, gli insegnanti d'intercultura, che provvedono all'alfabetizzazione di base in L2. Maggiori difficoltà sono state espresse dalle insegnanti delle medie, perché, finora, non avevano mai dovuto affrontare ragazzi che non sapessero comunicare in italiano e che, spesso, si mostrano passivi e poco ricettivi.

Un'altra differenza tra medie e elementari è che, sovente, le maestre lamentano l'inadeguatezza dei comportamenti dei minori indiani, mentre, in genere, gli insegnanti di scuola media descrivono gli alunni sikh come "ideali" dal punto di vista comportamentale: *"non disturbano, stanno buoni"*, ma piuttosto ne sottolineano la svogliatezza e la superficialità. Si può ipotizzare che tale differenza di comportamento, riscontrata con l'aumentare dell'età, sia dovuta, al di là delle differenze personali e della maturazione (presumibile ed auspicata), ad un valore culturale (come sarà spiegato meglio altrove): più i figli crescono, più sono artefici dell'onore della famiglia, pertanto vengono responsabilizzati, perché conducano una vita rigorosa.

Dalle interviste ai docenti emerge una visione sostanzialmente problematica dell'inserimento degli alunni indiani nel sistema scolastico locale: essi vengono spesso percepiti come individui "svantaggiati" e bisognosi di sostegno, condizione che, quindi, li rende un ostacolo al normale svolgimento del programma. D'altra parte, va notato che la concezione dell'alunno immigrato come "svantaggiato" culturale ha accompagnato buona parte della ricerca e della teoria pedagogica (Gomes 1999, Gobbo 2000) che, ancora oggi, entra nel senso comune.

Dalle testimonianze degli insegnanti, tuttavia, emerge che i programmi curricolari non subiscono, in genere, variazioni. Infatti, superata la prima fase, in cui si privilegia l'alfabetizzazione, solo alcuni hanno dichiarato di avere modificato gli argomenti e aggiunto parti (ad es. di storia o geografia) più "vicine" ai neo-arrivati. Qualcuno ha parlato, durante alcune lezioni, di "sikhismo", ma ciò è avvenuto sotto sollecitazioni di interventi degli stessi allievi: la spontaneità di tali discorsi è ricordata, dai docenti, come

momento arricchente, stimolante, ma isolato. Quasi tutti gli insegnanti, del resto, confessano una mancanza di conoscenza in merito alla cultura e religione sikh, dovuta, anche, alla difficoltà di reperire materiale in merito. Solo alcuni degli intervistati, quindi, svolgono lezioni mirate, con contenuti interculturali, mentre la maggior parte preferisce mandare messaggi di fratellanza, pace e rispetto, in modo occasionale.

5.2 Analisi delle osservazioni in classe

L'osservazione partecipante in aula ha permesso di inquadrare meglio la situazione.

Le insegnanti della scuola in oggetto appaiono preoccupate dalla gestione di una classe, che definiscono "particolarmente ribelle, per la presenza di alunni problematici" e con diversi gradi di competenze e maturità. In tale contesto gli immigrati sembrano un "ostacolo aggiuntivo", sia al conseguimento degli obiettivi ministeriali, data la loro povertà linguistica (in L2), sia alla convivenza in aula, visto che, nel caso esaminato, si dimostrano incuranti⁷⁹ delle regole comportamentali richieste.

Dall'osservazione partecipante nella classe elementare emerge chiaramente che il fine esplicito delle maestre è quello di portare i tre sikh al livello dei compagni. Per questo a loro riservano, in modo individualizzato, le ore di compresenza, al fine di recuperare le lacune nelle varie materie. Nelle lezioni in classe, inoltre, cercano, sovente, di coinvolgere questi soggetti: li fanno leggere più degli altri, li incoraggiano, li aiutano dove possono, pongono loro la maggior parte delle domande di comprensione lessicale o contenutistica. Tuttavia, può accadere che le insegnanti, animate dallo scopo di parificare le competenze degli alunni indiani con i loro compagni italiani, insistano apertamente sui loro limiti. Difatti, i bambini, sebbene involontariamente, a volte rallentano il ritmo delle lezioni perché chiedono parecchie volte come scrivere delle parole, o perché non riescono a ricordarne il significato. In alcune occasioni, ad esempio, la lentezza dei tempi d'apprendimento porta a momenti di tensione. Di seguito vengono riportate alcune delle situazioni osservate durante lo svolgimento delle lezioni:

Durante una lezione: la maestra invita ad avvisare subito se si resta indietro...B.: "Maestra, mi vieni a vedere?"; la maestra: "Non faccio consegne a domicilio!" così B. va da questa, che si lamenta dei troppi pasticci, e continua a dettare, ma B. resta indietro e le domanda se ripete, poi va da G. e copia da lui.

B. fa spazientire la maestra, facendole ripetere più volte se serve "s" o "z". La maestra mi confermerà poi che non le distingue.

B., interrogata, esita e risponde solo a qualcosa correttamente: la maestra la sprona e la sgrida, poi si rivolge a me commentando ad alta voce: "Prima che il suo apprendimento sia consapevole passano due mesi, sempre!".

E' ipotizzabile che situazioni di questo tipo rafforzino un atteggiamento di bassa autostima riscontrato in alcuni dei piccoli indiani oggetto dell'osservazione: più volte, ad esempio, C. chiede conferme, già pensandosi in negativo "Ho scritto male, vero?".

⁷⁹ La considerazione è fatta dai docenti e condivisa dalla ricercatrice.

Le maestre insistono molto sull'apprendimento dell'italiano, facendolo apparire così, magari inconsapevolmente, l'unica lingua da possedere. Alcune maestre⁸⁰, non solo della classe in oggetto, incoraggiano i bambini a parlare in italiano anche in famiglia, mostrando perplessità verso le abitudini domestiche di mantenere la lingua materna. Inoltre, non si definisce, in genere, hindi o punjabi la lingua degli alunni sikh, ma essa è semplicemente "l'indiano", così come sembra un'abitudine consolidata facilitare la pronuncia dei nomi indiani, modificandoli, abbreviandoli o anche sostituendoli con nomi italiani.

Una sorta di svalutazione implicita, magari inconsapevole, della lingua d'origine, porta, a volte, fraintendimenti e imbarazzi.

L'insegnante chiede ad A. con chi farà i compiti: A. sta in silenzio un momento e risponde "mamma". La maestra, perplessa, gli domanda, davanti a tutti: "Ma la mamma sa leggere?" A. risponde di getto di sì e questa vuole una mia conferma.

In questo caso, la maestra, chiedendo se la donna sa leggere, non considera che essa è perlomeno alfabetizzata in punjabi.

Taluni episodi accaduti in classe contengono elementi che potrebbero far ipotizzare un atteggiamento discriminatorio delle maestre nei confronti dei piccoli indiani:

B. chiede di leggere sul sussidiario e la maestra, infuriata: "posso, posso, hai disturbato fino ad ora. Voi potete tutto!".

A. lancia un bicchiere di carta, la maestra glielo fa raccogliere sgridandolo: egli si difende ..e si mette contro il muro con il viso (in segno di protesta). Poi stacca un pezzo di cartellone e la maestra lo blocca, irritata, e, ordinandogli di comprare dei bicchieri da portare a scuola per ripagare quelli che ha consumato, afferma "con la roba degli altri vi permettete di spreca, ma non portate mai niente per gli altri, tutto vi è dovuto".

In certe occasioni, lo stereotipo è visibile, non solo nel corpo docenti, ma negli operatori scolastici, in genere:

La maestra chiede alla bidella di avvisarla, appena arriverà un padre indiano, per le udienze, ma l'uomo tarda e la bidella commenta: "non viene, fanno tutti così, vengono quando vogliono, fanno come vogliono...anche i bambini fanno già così..!"

B. dice, durante una lezione, al bidello, che vuole il cambio di menù alla mensa, C. si associa (la modifica del cibo dovrebbe essere fatta giornalmente dai genitori, per iscritto): il bidello protesta perché devono aver il permesso dei genitori, la maestra spiega che altrimenti non mangerebbero, ma il primo si lamenta e dice che accetta solo perché i genitori "non capiranno", sottintendendo l'italiano.

B. vuole telefonare a casa per farsi portare le scarpe da ginnastica. Una maestra di un'altra classe, male informata dalla bidella, prende C. e la strapazza, dicendole che non si può telefonare sempre; C. dice che non lei a dover telefonare e la maestra la accusa di falsità, la sgrida duramente, poi chiama la bidella a testimoniare e questa indica B. chiamandola col nome dell'altra. La maestra, senza chiedere scusa a C., si scaglia contro B

⁸⁰ Come emerso da colloqui informali con insegnanti e alunni.

Qualche volta sembra mancare "l'attenzione" alle esperienze di vita ed alle tradizioni religiose o culturali dei bambini. Durante il periodo precedente le festività di Natale, ad esempio, sono stati assegnati temi su tale festa e sono stati fatti inviti all'adempimento dei doveri cristiani. In altre circostanze, gli insegnanti si sono dimostrati scettici davanti ai racconti dei bimbi indiani, perché non possono controllarne la veridicità: B., ad esempio, non è creduta quando spiega che nella scuola in India c'erano tanti insegnanti per classe.⁸¹ I maestri mostrano, d'altra parte, curiosità verso tradizioni, credenze e altro, ma sembra mancare quella conoscenza di base di tale cultura, che impedisce loro di collegare le informazioni per sé e per gli altri alunni, così gli interventi appaiono improvvisati, occasionali e senza un substrato comune. Le maestre confidano, a volte, in un coinvolgimento dei genitori, quando affrontano temi riguardanti il passato dei minori o le abitudini familiari... e non sanno se interpretare il fatto che questi non rispondano a tali loro stimolazioni, come disinteresse, incapacità di comunicare in italiano o "nostalgia"⁸², visto che, un giorno, in classe, C. dice che la mamma si è arrabbiata per le domande dell'insegnante sull'India. Tale reazione, che a noi potrebbe sembrare strana, può essere spiegata con la riservatezza, che caratterizza i sikh, e che permette loro di proteggere dalle curiosità altrui il "mondo privato" degli affetti e dell'identità culturale, come sarà spiegato meglio nel prossimo paragrafo.

Del resto anche i piccoli sikh sono restii a parlare dell'India sotto sollecitazione, infatti, quando la maestra chiede di dire qualcosa in "indiano":

B. e A. si rifiutano, C. accetta, ma non sa cosa dire. B. dice che si vergogna e si tappa le orecchie, ma poi dice qualcosa e con C. lo scrivono alla lavagna. Un compagno, che insisteva da tempo per uscire, avuto il permesso solo in quel momento, ha detto che prima voleva ascoltare "l'indiano". A., interpellato sul suo silenzio, dice di non saperlo parlare (ma non è così).

Qualche volta le bimbe sembrano combattute tra due desideri opposti: raccontarsi e "nascondere" la loro diversità.

B. chiede se può portare un video indiano e la maestra: "Me l'avevi già promesso e poi hai detto che non lo trovavi più..." . B.: "Ora l'ho: voi non capirete niente, è in indiano, ne vediamo un pezzo" e C.: "Ne ho uno io bellissimo". Nessuna delle due porterà il video.

Un giorno, per giustificare il fatto di non aver svolto i compiti, B. elenca gli impegni della domenica e tra questi cita la preghiera al tempio, la maestra chiede come si chiama il loro Dio. B. si vergogna, chiede a C. di dirlo, ma anche lei s'imbarazza; affermano che tutti si metterebbero a ridere. La maestra chiede ad A., che dice non saperlo, allora B. scrive i nomi su un foglio, che consegna all'insegnante, pregandola di non leggerli, poi, mentre altri parlano, chiede alla maestra se proprio non li legge. La maestra, a questo punto, accoglie l'invito: "Guru e Babba", qualcuno ride. Più tardi, in privato, la maestra mi chiederà conferma dei nomi.

Tuttavia, quando le bambine vogliono essere partecipi ed esprimono il desiderio di mostrare alcuni aspetti della loro cultura, i maestri danno loro spazio:

⁸¹ Dalle interviste agli adulti, invece, emerge la veridicità delle parole della bambina.

⁸² Termine usato da un docente, che cercava di spiegarsi il fatto in questione.

C. mostra il proprio nome in punjabi al maestro, che lo guarda attentamente; C., contenta, gli dice che sa scrivere anche il nome della sorella. Il maestro le chiede se scrive per lui l'alfabeto indiano: C. dice che chiederà al padre di farlo e, poi, glielo porterà.

Una sfida quotidiana

Le preoccupazioni maggiori degli insegnanti restano, comunque, per il comportamento dei tre indiani: urla, punizioni e note non hanno effetto, se non quello di inasprire gli animi. I sikh osservati in classe sono alunni vivaci quasi all'eccesso: sono modelli di disobbedienza e provocazione. Non bisogna pensare, però, che i tre indiani non conoscano le regole della classe, essi danno ripetute dimostrazioni di tale consapevolezza, ad esempio nel censurare gli amici o nel sapere come ottenere consensi.

Durante un dettato: M chiede una biro e la maestra ironizza "serve altro?" e B. aggiunge "il silenzio", conquistando l'approvazione dell'adulto.

Spesso, sono irrispettosi delle regole di convivenza: parlano quando vogliono, urlano, girano per la classe e vengono ripresi proprio per la loro irruenza. Essi si mostrano orgogliosi, vogliono riuscire, prendere bei voti e fare da soli, senza aiuti diretti e palesi, ma pronti a copiare alla minima difficoltà, perciò rispondono a domande fatte ad altri, perché rispondono quando lo sanno fare, s'intromettono nelle spiegazioni con argomenti più o meno pertinenti, segnalano all'insegnante gli errori o i misfatti dei compagni, facendo emergere un forte desiderio di "valere e farsi valere". Un esempio fra tanti:

A. prova a fare i calcoli a mente esultando "ho detto io!", appena riesce correttamente. B., interpellata, fatica ed è invitata ad essere più veloce... L'insegnante, allora, chiama C., che esita: ne approfitta B., che, anche se non interrogata, dice i risultati, facendo arrabbiare la maestra.

Vi sono numerosi fattori che spiegano comportamenti non adeguati:

- a) il tentativo di mettersi alla prova come interlocutori;
- b) la ricerca dell'attenzione dei docenti;
- c) la convinzione di conquistare l'approvazione degli insegnanti, in particolare attraverso la denuncia delle colpe altrui ("K. ha la gomma in bocca", "guarda lei come è seduta!");
- d) la conoscenza della logica di mercato all'interno della concorrenza perfetta. Pochi sono i momenti in cui gli alunni, in generale, possono esprimersi in aula, perciò tutti vogliono sfruttare quei momenti.

Il motivo di fondo è, comunque, che i bambini vogliono fare bella figura.

In tutti i bimbi sikh si nota, poi, una certa "pesantezza delle entrate" (espressione di Pallotti 1999), ossia una continua ricerca d'ascolto che si manifesta con la ripetizione del nome del destinatario o dell'oggetto del discorso. L'insistenza, aggravata dal tono crescente e a volte cantilenante, infastidisce il docente fin quando questi si "arrende". Osserviamo un esempio di quanto è successo in aula durante una spiegazione:

C. parla e, dopo due richiami, viene spostata contro il muro: si lamenta, supplica di ritornare e, senza averne il permesso, ritorna dov'era, rischiando una nota. Dopo un po' C. si risposta facendo inquietare la maestra... passati dieci minuti C. supplica quest'ultima di rimandarla al suo posto, ma riceve risposte tassative e fa il broncio.

Una possibile interpretazione è che, in un primo tempo, il tono elevato degli alunni stranieri serva ad attirare l'attenzione, fungendo "da contrappeso alla scarsa tempestività e comprensibilità" dei loro interventi comunicativi (ivi: 88). Tale modalità è inizialmente apprezzata dai docenti in quanto viene considerata come la fase propedeutica della partecipazione alla vita di classe da parte dei bambini indiani, ma finisce poi per essere censurata, non appena si abbandonano proprio quei parametri "preferenziali", che avevano portato ad accettare modalità d'intervento non consoni all'ambiente-scuola..

In certe occasioni sembra che tra docenti e alunni immigrati si svolga una tacita sfida, per cui il gioco è vedere chi cede prima, in una sorta di "contro-interrogazione", che rovescia i ruoli, mina l'autorità e mette in cattedra l'ironia e la provocazione. Quindi, lo scherzo, usato dai bambini, diventa sia "denuncia", sia "ponte...per ricostruire una cornice d'interazione nuova, basata sul riconoscimento reciproco" (Ferrari 1999: 107-110).

Le frasi dei docenti sono prese alla lettera dai piccoli, ma stravolte e girate a loro favore:

A. chiede una conferma e gli sono fatti notare degli errori e questi, prendendo in giro la maestra, "me l'ha detto la maestra che non posso più cancellare, non vuole cancellature!" e ride.

Neppure le minacce delle insegnanti hanno potere; in una sfida a mostrare chi è il più "forte" i piccoli vogliono negoziare l'autorità e non la danno per costituita:

Durante una verifica: la maestra avvisa che non si parla, non si copia... A. minaccia: "faccio pasticcio se detti" e non scrive, poi è un continuo commento: "son indietro...aspetta...non ci sto". La maestra tenta di far tacere A., poi lo avvisa: "o taci o non ti aspetto" e lui decide di non scrivere più.

Nulla, d'altra parte, sembra spaventarli, magari perché hanno visto molte promesse di punizioni non concretizzarsi.

Sono già state citate le frasi di C. sul gusto di "rompere" gli insegnanti: esse andrebbero interpretate sia come desiderio di apparire, in particolare davanti ai compagni, ma anche come curiosità verso l'interpretazione di nuovi ruoli: i bambini indiani, ossequiosi in casa, indossano gli abiti del ribelle, andando contro i moniti paterni di rispetto assoluto dei docenti. Del resto i genitori non conoscono la scuola italiana, non sanno che il comportamento "normale" è quello delle piccole disobbedienze e degli imbrogli quotidiani, dove, per non essere ridicolizzato come il primo della classe, bisogna farsi "furbi", "non essere secchioni", difendersi da soli e mai ricorrere agli adulti (come emerso da un colloquio con un ragazzo indiano di 11 anni).

Per essere rispettato dai compagni bisogna "arrangiarsi", anche andando contro il volere dei docenti: se ciò vale per tutti, è particolarmente vero per gli immigrati che devono già superare i razzismi, le offese e i luoghi comuni.

In un'ottica di "cavarsela da soli" vanno collocati anche gli episodi frequenti di copiatura altrui: ogni giorno i tre sikh inventano astuzie per copiare quanto scrivono i vicini di banco. Essi si avvicinano fingendo qualche domanda o chiedendo oggetti in prestito, oppure si allungano per leggere le risposte. Non ammettono le loro difficoltà e i loro trucchi, anzi incolpano altri di copiare, e sono pronti a smentire tale accusa, qualora fosse loro imputata. Ancora una volta emerge l'orgoglio di questi bambini, che prendono spesso l'apprendimento, quanto il gioco, come una gara, in cui devono assolutamente vincere. Durante una lezione, la maestra fa formulare delle ipotesi sull'esito di un esperimento:

A. dice: "vediamo chi ha vinto!" e S: "non è una gara!" e lui "eh sì" (per nulla convinto) e dopo "ho vinto io!".

Non si può omettere, come si è accennato prima, che i bambini sikh devono trovare delle strategie anche per far fronte ai diversi atteggiamenti, che essi sentono come discriminatori, provenienti tanto dai compagni, quanto dagli adulti. A volte essi li denunciano, altre volte li tacciono o tentano di razionalizzarli:

D. (compagno italiano) prende in giro C. e litigano, così lei, arrabbiata, chiama la maestra a far da paciere, e, poiché quest'ultima non le crede, afferma: "certo, voi credete solo agli italiani!".

In un discorso con un ragazzo di 11 anni, emerge che egli, ogni volta che litiga con gli amici, si sente giudicato colpevole dai docenti, a priori, e sottintende che il motivo di questo è dovuto al suo essere straniero.

"Se mi prendono in giro, devo difendermi, non sono una femmina...le maestre danno sempre ragione agli italiani, non mi ascoltano...gliel'ho anche detto, diglielo anche tu! Quando picchio, mi danno note e mi dicono che devono dirlo a loro, se mi prendono in giro, ma poi mi dicono che li provo..."

Del resto, anche da ricerche etnografiche condotte nel contesto californiano, si è riscontrato che, in genere, quando l'immigrato si difende, è considerato un "attacca brighe" (troublemakers) (Gibson, Bhachu 1991). Una possibilità di ovviare alle offese e alle risse, sembra quella di "fare come gli altri (italiani)", diventare il bullo, il ribelle della situazione, per ingraziarsi le simpatie degli amici, o, nei casi estremi, per passare dalla parte del forte e non farsi sottomettere.

La questione della mimetizzazione

Tali comportamenti "disturbanti", potrebbero esser letti anche secondo una chiave già proposta da Bhatti, riferita al contesto inglese: infatti, pure laddove c'è una lunga tradizione migratoria asiatica, i minori indiani non hanno uno spazio pubblico in cui dimostrare la loro identità e non ci sono che scarsi riconoscimenti della loro cultura, anche perché le informazioni su essa sono poche e difficili da trovare. I giovanissimi indiani sentono questa realtà come "invisibilità culturale" (Bhatti 1999), e la contrastano, a volte, con reazioni provocatorie, atte a stimolare la "consapevolezza" degli adulti.

Proprio tale invisibilità culturale, a volte, assume, per i minori indiani del contesto cremonese, i contorni di una mimetizzazione, infatti, spesso essi cercano di apparire come gli italiani, criticando quegli aspetti che gli autoctoni legano alla condizione di straniero:

tutti i bambini si mettono a cerchio per la danza; A. non vuole dare la mano a C. perché puzza, la maestra lo sgrida più volte, anche alterandosi, ma lui non cede, fa solo finta.

In altre situazioni l'atteggiamento offensivo di A. è addirittura paradossale, quasi una negazione della propria identità etnica:

C. e A. si danno i calci perché A. prende in giro C. per il modo di fare, per il nome (in accordo con l'uso diffuso in classe di storpiarle il nome) e perché "è indiana". Una bimba italiana fa notare ad A che lo è anche lui.

C. dice del compleanno di sua sorella e il maestro le spiega come farle gli auguri in francese ed A.: "ma i suoi non capiscono niente, parlano solo indiano!"

In tale "discriminazione inter-etnica" (Bhatti 1999b) si può scorgere il desiderio di prendere le distanze dal proprio gruppo, preferendo amici "bianchi"(ivi), quindi A., nel caso in oggetto, potrebbe voler apparire "italianizzato" quando è con i coetanei italiani e, per dimostrarlo, si accanisce contro le compagne indiane. Si può identificare, dietro tale atteggiamento, anche, un "giocare d'anticipo": prendere in giro i difetti degli indiani, così non si è beffeggiati dagli altri.

Spazi immaginari...

Un altro copione tipico attuato dai bimbi indiani, in aula, è quello di fare barriere con astucci o altri oggetti, quasi a trasformare il proprio banco in una zona protetta, inaccessibile agli occhi esterni e dove permettersi di giocare, pensare, scrivere quanto si vuole. C'è chi usa un quaderno per segnare qualcosa di tutte le materie, con tanto di autocorrezioni e voti, fingendo così di essere insegnante e alunna allo stesso tempo. C'è chi, invece, si immerge in lotte tra aerei, costruiti con biro e riga, o in partite di calcio con gomme, e chi sembra assorta in sogni ad occhi aperti, incantata a guardare fuori dalla finestra. In tali "bolle di spazi immaginari" (Ferrari 1999) i luoghi vengono plasmati, sublimati dalla fantasia e "non più minacciato da punizioni fisiche... come accadeva in passato, il corpo dello studente rinnova costantemente il tentativo di sottrarsi al controllo dell'identità personale messo in atto dalla scuola. Il sovraccarico di oggetti, intesi come prolungamento del proprio sé..., l'esagerazione nella postura...non sono che alcune delle tante espressioni di difesa del proprio sé e di rifiuto/ribellione contro il potere dell'insegnante."(Ferrari 1999: 111-112).

I dubbi dei docenti

I docenti, quindi, nel concreto, devono affrontare, con bambini indiani, oltre alle note questioni didattiche (insegnamento e rafforzamento a lungo termine della L2), forti problemi comportamentali: gli

immigrati imparano dai "compagni più riconoscibili e riconosciuti", come se cercassero un'evidenza, altrimenti non ottenuta.

Un'altra scelta difficile per gli insegnanti è relativa alla valutazione: sebbene non vengano esplicitati criteri diversi di giudizio per i sikh rispetto agli altri, più volte si notano esitazioni. Il dubbio che nasce, nell'assegnare i voti, è se privilegiare il criterio di omogeneità, considerando l'avvenuta o meno acquisizione degli apprendimenti, o il criterio che si basa sui prerequisiti: non tutti partono dalle stesse competenze. La consapevolezza che le loro difficoltà sono imputabili ad una scarsa conoscenza della lingua porta, spesso, i docenti ad essere generosi. A volte, ad es., B. indica alla maestra che le sono sfuggiti degli errori.

In qualche occasione gli insegnanti non capiscono come gli stessi concetti acquisiti oralmente, non siano trasferiti allo scritto. Dopo una verifica ben preparata in classe, i tre sikh deludono la maestra, che li accusa di non aver studiato o aver fatto in fretta. In realtà, per loro, anche i termini giudicati semplici dal docente sono fonte di dubbio o fraintendimenti, inoltre certi test "a completamento di frasi" non sono chiari, per gli stranieri, che riescono, invece, ad esprimere meglio le competenze acquisite nelle prove orali. Infatti, come nota Ambroso⁸³, saper parlare richiede la capacità cognitiva di pensare, organizzare ed esprimere un contenuto, ma le abilità necessarie per saper scrivere si basano sulle precedenti, con l'aggiunta di quelle manuali. Leggere, poi, esige anche capacità visive (percezione del testo), ortografiche (riconoscere il testo scritto), linguistiche (capire le componenti linguistiche) e semantiche (comprendere il messaggio). Pertanto, quando il bambino deve svolgere una verifica scritta, deve padroneggiare varie competenze: leggere e capire la consegna, organizzare i contenuti ed, infine, esprimerli.

5 Modelli educativi indiani

L'educazione in famiglia, come gli altri temi, è stata indagata tramite l'osservazione e le interviste. È emersa, però, in queste ultime, una sorta di "intraducibilità culturale", dovuta non solo a ragioni linguistiche, ma anche ad un'incomprensione profonda dello scopo di tali quesiti. Gli intervistati, probabilmente, non si erano mai trovati, prima di quel momento, a rispondere a domande, poste da una straniera, sul loro ruolo genitoriale: si può ipotizzare che lo stupore, il silenzio o le risposte vaghe (quali "*L'educazione: è normale*": N., 44 anni, o "*Ogni tanto lascio fare, non mi piace gridare, ma se mi arrabbio metto tutti a posto*": J., 37 anni) fossero imputabili al timore di essere giudicati, oppure richiedessero un eccessivo sforzo riflessivo. In effetti, l'educazione è spesso frutto di azioni e reazioni, di routine senza teorizzazioni al riguardo: certi comportamenti e metri di misura, che si hanno chiari, quando si mettono in atto, sono, spesso, difficili da portare ad una consapevolezza verbale.

Dalla convergenza delle due modalità di raccolta dati, comunque, emerge una caratteristica saliente dell'educazione nelle famiglie indiane immigrate: i genitori distinguono nettamente, per i figli, come per se stessi, la dimensione sociale da quella privata, domestica. In linea con l'ipotesi di Ogbu⁸⁴ per cui gli

⁸³ Vedi <http://www.educational.rai.it/corsiformazione/intercultural/approf.htm>

⁸⁴ J. U. Ogbu è uno dei maggiori antropologi dell'educazione. Si occupa, in particolare del rendimento scolastico delle minoranze.

immigrati⁸⁵ vivono "mondi culturali duali, distinti tra mondi culturali esteriori e mondi culturali interiori"(1999: 19), i sikh fondano la loro vita su tale separazione. In casa esigono che tutti, anche i bambini, ritrovino, o imparino a conoscere, le proprie origini (culturali, religiose, linguistiche ed etniche), mentre nell'ambito scolastico o lavorativo devono "adattarsi" alla nuova società. Tutta l'educazione passa da questo principio cardine: infatti, la regola più importante vigente in famiglia, come racconta una bambina, è "*parlare in indiano*" (K., 9 anni), in quanto l'intento di mantenersi vive le proprie tradizioni assume valore normativo. Come si capisce dalle parole di K., la richiesta di conservare la cultura d'origine non è implicita, né è lasciata al caso, ma viene prescritta. Spesso, difatti, i genitori conosciuti, hanno manifestato la preoccupazione che i figli abbandonino la lingua madre, non solo per "ragioni ideali", ma anche pratiche: non vogliono che i piccoli si sentano "stranieri in patria". Inoltre la lingua materna non è solo la "lingua degli affetti"(Favaro, Colombo 1993), ma, per le madri, è, sovente, l'unica posseduta.

Essenziale, oltre alla lingua, è la fede: si prega ogni giorno tutti insieme, davanti alle immagini dei Guru, si va al tempio, quando è possibile, e si mantengono almeno le usanze ritenute più importanti.

Mantenere le tradizioni, in casa, significa anche ascoltare quasi esclusivamente musiche indiane, vedere videocassette di feste celebrate in Punjab o film in lingua, cucinare piatti tipici, coltivare nel proprio orto verdura indiana. Il ricordo della patria permea la vita di queste persone: si parla molto dei parenti e dei luoghi lasciati, che spesso assumono connotazioni "magiche" e idealizzate. C'è nostalgia per le varie persone con cui vivevano in India e, quasi per "esorcizzare" la ristrettezza del nucleo familiare, cercano di ricreare una dimensione corale stando insieme fisicamente in ogni stanza (sovente genitori e figli dormono nella stessa camera, pur avendone altre, e tutti passano la giornata in cucina). In genere, i bambini studiano vicini, magari ad alta voce, con i piccoli che cantano, giocano, guardano la televisione e con i genitori che parlano o ascoltano cassette indiane, senza timori per la difficoltà di concentrazione dei piccoli studenti. Probabilmente, dietro tale scelta, ci sono anche motivi economici (riscaldare meno ambienti), ma tale abitudine si è riscontrata pure tra i sikh in Gran Bretagna (Bhatti 1999b), perciò si può ipotizzare che l'unione, nel contesto migratorio, funga da protezione e, a volte, sia l'unica fonte di relazione "forte". I padri, infatti, lavorano tante ore e con turni anche di notte, per cui la loro vita diventa "casa - lavoro"; allo stesso modo i bambini, oltre alla scuola, incontrano raramente degli amici e le donne non escono quasi mai di casa.

Ben pochi bambini indiani frequentano compagni di classe, fuori dalla scuola; solo in qualche cascina ci sono piccoli italiani con cui giocare; manca loro la possibilità di fare attività extrascolastiche, anche se lo desidererebbero, perciò, la scuola diventa l'unico momento di socializzazione con i coetanei: motivo per cui le lezioni sembrano un contorno ai rapporti interpersonali. Per i minori, gli orari lavorativi del padre, la dislocazione e l'isolamento delle caschine -dove abitano- sono vissuti come ostacoli subiti poiché non consentono spostamenti, né, di conseguenza, relazioni sociali. Per i genitori, invece, queste condizioni sembrano funzionali al ritrovamento delle origini: una volta a casa, il mondo dei sikh si chiude e si protegge. Se in classe è necessario avere degli amici, non è bene frequentarli anche fuori, perché, dopo la scuola, si deve stare con persone della "comunità" (v. anche Gibson, Bhachu 1991). Gli autoctoni sono

⁸⁵ Ogbu studia, nelle sue ricerche, le strategie che gli immigrati utilizzano per inserirsi, con successo, in una nuova società, dove scelgono di trasferirsi.

“un cattivo esempio”, perché non si comportano come i genitori sikh si aspettano dai figli: questi ultimi devono obbedire, aiutare in casa, o in stalla, e fare i compiti. Ai bimbi si richiede, quindi, rispetto, ascolto degli adulti, osservanza delle regole, atteggiamento servizievole e un certo timore riverenziale verso il padre.

Allo stesso modo, vige una sorta di "controllo dei matrimoni", particolarmente accentuato verso le donne, alle quali è preclusa la possibilità di innamorarsi e di sposare un italiano: durante una conversazione informale, un uomo indiano parla della nipote quindicenne, che desta preoccupazione (*"Da un po' fa arrabbiare"*: R.) perché vuole uscire con un ragazzo, di cui è innamorata. La giovane è stata sgridata e minacciata di botte, perché *"gli italiani si lasciano facilmente e se si sposassero e divorziassero, lei non avrebbe futuro in India, non potrebbe più sposarsi"*. Egli, come zio, deve rispondere alla famiglia di lei in India, oltre che alla ragazza stessa. È, del resto, una consuetudine in India che i matrimoni siano stabiliti dai parenti, i quali provvedono rapidamente alla celebrazione delle nozze, lasciando poco tempo ai giovani per frequentarsi⁸⁶ (Compiani 1998, Angelo 1997).

I sikh vogliono che i valori morali forti della loro tradizione culturale siano rispettati, perciò non ammettono certe "italianizzazioni" in famiglia, perché non apprezzano la nostra libertà di comportamenti. Essi temono che le mancanze di rispetto dei giovani italiani siano imitate: una madre si definisce *"preoccupata perché i figli vogliono fare come gli italiani e avere più libertà (far tardi...)*. *I figli in India non contraddicono il padre e ora lo fanno. Temo la vostra troppa libertà e il poco rispetto"* (S., 45 anni). La paura maggiore è, però, per le figlie femmine, che fin da piccole devono imparare ad obbedire al padre e ai fratelli, a fare i lavori domestici, ma, soprattutto, a comportarsi in modo decoroso, perché su questo si basa l'onore della famiglia. La madre di B., davanti alla maleducazione o all'aggressività dei figli maschi, alza raramente la voce, lascia correre e tenta giustificazioni, ma riprende duramente la bambina se si lamenta per qualcosa. Un giorno, il padre di B. la picchia perché il fratello maggiore ha riferito che *"faceva la stupida"* con un altro bambino.

I genitori indiani, quindi, insistono perché i figli imparino l'italiano, vadano bene a scuola, facciano propri quei "comportamenti funzionali" all'inserimento nella nostra società, ma non accettano compromessi con i propri valori, confermando, così, l'ipotesi che gli immigrati credano in "un'acculturazione additiva" (Gibson 1991) e "adattiva" (Gobbo 1999). In termini generali, la loro educazione familiare valorizza gli stili apprezzati nella nuova società ed è, quindi, "orientata al futuro", perché spinge ad assumere il ruolo di adulto integrato in essa (Gobbo 1999). Per questo motivo, non c'è contrapposizione tra scuola e famiglia, perché educazione formale e informale sono tenute distinte (Bhatti 1999b). La famiglia sikh "crede" nell'insegnamento della scuola, perché prepara i figli al successo sociale e lavorativo. Così, ad esempio, se l'educazione formale può inglobare anche la religione cattolica (perché può esser utile conoscerla), l'educazione informale, che è quella della famiglia, trasmette il sikhismo con la pratica quotidiana.

⁸⁶ Si rimanda ad un approfondimento nel cap. 4.

Non c'è un aut-aut tra le due culture, ma una separazione di ambiti: come non vanno fatti entrare gli atteggiamenti e i comportamenti occidentali in famiglia, così non si deve trasportare la propria etnicità fuori dalla casa.

A scuola, invece, i genitori sikh esigono che i bambini siano come gli italiani, nelle abitudini (vestiti occidentali.), nel comportamento e, soprattutto, nel profitto: la loro diversità non può essere un alibi all'insuccesso scolastico.

Un atteggiamento emerso dalla ricerca è quello che potrebbe essere definito una sorta di "consegna del silenzio" sull'India: molte volte c'è imbarazzo nei bambini, davanti a domande esplicite che riguardano la loro terra o cultura. Spesso rispondono che devono attendere il padre prima di parlarne, ma anche alla presenza di questo, sono molto evasivi e sembrano soggetti all'approvazione del genitore, tenendovi rivolto costantemente lo sguardo. Una maestra vi ha letto la *"difficoltà ad esprimere, con una lingua nuova, ricordi e sentimenti forti"*, ma tale reazione si nota pure in ragazzini che hanno buone capacità linguistiche. Pertanto, si può ritenere che i padri non amino che i piccoli raccontino la loro storia, magari proprio perché non si crogiolino nella loro differenza e non la rendano un alibi con cui giustificare eventuali difficoltà. La sensazione maturata è che parlare del passato e della patria sia lecito solo all'interno delle mura domestiche o sotto la sorveglianza del capofamiglia, che si assume il compito di controllare e proteggere la propria intimità.

I bimbi, che hanno assimilato tale dicotomia di mondi, capiscono che, in aula, si può urlare, disturbare, rispondere in malo modo alle maestre e provarle, ma, in famiglia, si deve essere figli quieti, che ossequiano i genitori, parlano a bassa voce... I genitori pensano, in realtà, che la scuola li informi di eventuali "cattivi comportamenti", ossia di tutto ciò che non rientra nel concetto di "studiare e lavorare duramente". Tuttavia, come sottolineato precedentemente, anche nel momento in cui la scuola risponde a queste aspettative, non sempre tali messaggi vengono recepiti adeguatamente dalla famiglia.

Un altro elemento fondamentale dell'educazione è, come si è già accennato, la differenza di richieste e di atteggiamenti rivolte alle figlie femmine o ai maschi. L'esser donna vincola le possibilità di scelta e riduce le libertà, fin dall'infanzia. Per le bambine, gli unici ambiti di vita sono la casa (in cui imparare i lavori domestici) e la scuola. In India come all'estero, esse non possono andare al parco giochi o stare fuori (Bhatti), mentre i maschi hanno maggiore possibilità di movimento e quindi più occasioni per decidere (*"mio fratello sta sempre fuori, ha visto tante cose, che noi non vedremo mai, io, da grande, non potrò uscire..."*: B., 9 anni). La conseguenza è che le femmine sono più fedeli alle origini, anche perché hanno meno opportunità di conoscere la nuova società (ibidem).

Un'altra variabile discriminante è l'età dei figli: si può osservare un crescendo di rigore e disciplina richiesti con l'aumento dell'età. Se i piccoli - fino a cinque anni - in genere, sono lasciati molto liberi, dalle elementari in poi, si esigono obbedienza, rispetto e responsabilità.

I bambini, fin quando sono alla scuola materna, hanno facoltà di scegliere se e quando frequentare. I giochi possono essere anche pericolosi o fastidiosi, ma non sono impediti, anzi i genitori invitano i fratelli maggiori ad una superiore comprensione, qualora la situazione degeneri in risse. Durante un'intervista, una bimba di tre anni inventa giochi irruenti, rischiando di farsi male e farlo all'intervistatrice, ma il padre la osserva senza rimproverarla o calmarla e, alla domanda sull'educazione in famiglia, commenta: "e

sgrido quando devo, ma non quando giocano, proprio perché stanno giocando... a volte mi saltano addosso, ma lo fanno per giocare, non vogliono farmi male, allora non dico niente" (P., 33 anni). Una certa arrendevolezza verso i piccoli si nota anche quando essi rovinano libri o materiale scolastico dei più grandi e i genitori lasciano fare. Il gioco è visto come spazio dei bimbi, dove gli adulti non intervengono.

La tolleranza si manifesta anche davanti a parolacce o gesti volgari, non ammessi per i più grandi. Il rimprovero, quando c'è, è bonario e subito sdrammatizzato con risate o sorrisi, ma crea, nei "colpevoli", una forte reazione: in vari episodi, i bambini ripresi manifestano una rabbia e un senso di offesa che si traduce, il più delle volte, in insulti, botte ai presenti, sputi o distruzione di oggetti. Davanti a simili reazioni i genitori non si scompongono perché *"sono bambini!...tutti i bambini fanno così!"*.

Il compiacimento verso i figli piccoli si concretizza pure nell'assecondare tutte le richieste di giochi o cibi: B. commenta che il fratellino (di 4 anni), ogni volta che va al centro commerciale, compera tutto quello che vede pubblicizzato alla televisione. Un padre ammette questa tendenza: *"Ieri son stato all'IPER⁸⁷ e la più grande (3 anni) mi ha fatto spendere cinquantamila di giochi. Da noi pensano che se uno lavora, lavora per i figli, non è giusto mettere via soldi, se le nostre figlie vogliono spendere, devi spendere. Un po' le facciamo spendere, un po' evitiamo"* (R., 37 anni). Dalla suddetta frase s'intuisce un dovere, un obbligo morale di assecondare i figli, che diventano i "piccoli capi" della famiglia. Non solo l'uomo insiste sul *"devi spendere"*, ma inserisce il concetto di giustizia (*"non è giusto mettere via i soldi"*) che pare indicare che il suo non sia un discorso personale, ma che sia implicito, in tale atteggiamento, il senso del dovere.

Se questo è quanto succede con i bimbi piccoli, poi il sistema cambia quando i figli sono più grandi: una volta cresciuti, essi vengono informati riguardo alle varie spese familiari e pertanto sono invitati al risparmio. Certamente le femmine sono più penalizzate, perché, in genere, non percepiscono paghette, mentre i maschi godono pure di libertà di scelta sulle compere e hanno alte "entrate". T. (11 anni) più volte racconta quanto riceve dai genitori, di come contratta i favori che fa in casa in cambio di un compenso, cosa impensabile per una ragazza da cui ci si aspetta che aiuti i familiari. T. non deve rendere conto a nessuno di come spende i soldi, quindi, si compera petardi, cibo e sigarette.

Durante la crescita, comunque, la fonte di maggiore mutamento di abitudini per i piccoli sikh, è determinata da una più pressante richiesta di rispetto o obbedienza: dai più grandi non si tollerano repliche, né deviazioni dagli ordini. In questo entra fortemente in gioco il ruolo paterno.

Il padre rappresenta l'autorità, deve esser rispettato e temuto da tutti i membri della famiglia: egli stabilisce le regole, vigilia, perché siano rispettate, e punisce le trasgressioni; solo lui può prendere decisioni sui figli, anche se la sua presenza in casa è ridotta.

In genere c'è una netta contrapposizione tra la dolcezza materna, fatta di sguardi benevoli, di silenzi e di protezione, e la rigidità paterna. Quei bambini che non svolgono i compiti e oziano davanti alle madri, diventato seri e attenti studiosi, non appena avvertono la presenza del padre. I figli, consci della severità dei padri, tentano di rendere complici le madri, cercando di far loro firmare note o brutti voti. Le donne, a volte, non capiscono cosa leggono e i figli le imbrogliono, altre volte intuiscono, ma lasciano correre. In

⁸⁷ Centro commerciale nei pressi di Cremona.

molte occasioni si nota un improvviso cambiamento dell'atmosfera all'arrivo del capo famiglia: solo la sua presenza "gela" l'ambiente, lo incupisce e tutti sono attenti a non sgarrare. La medesima considerazione viene fatta da G. Bhatti nel contesto inglese (1999b) e ciò conferma l'ipotesi di una struttura familiare di tipo patriarcale: l'uomo è capofamiglia e, pertanto, detentore del potere, ma, proprio per questo, fonte di timore.

L'opinione che i bambini si fanno del padre può esser espressa da uno sfogo di T. (11anni), fatto in un momento di solitudine e dietro preghiera di non tradirlo con i genitori: *"a volte mio padre è cattivo, a volte fa finta di niente, ma se picchia riduce male"*, aggiungendo *"lo so che lo fa per il mio bene!"*. Nonostante la severità del genitore venga giustificata da una ragione superiore "il mio bene", sembra di poter leggervi un sentimento ambivalente di T. verso il capofamiglia.

I genitori, quindi, hanno, nei confronti dei figli, ruoli e doveri diversi: la madre ha il compito di accudirli, ma non ha autorità, mentre il padre si occupa di sostenere economicamente la famiglia e ha il potere (v. anche Bhatti 1999b). Le donne, in genere, non hanno possibilità di scegliere tra lavoro e casa: sono "destinate" a fare la madre a tempo pieno, sembrano a completa disposizione dei piccoli, "focus della loro vita"⁸⁸ (Bhatti 1999b: 57), e con essi mantengono dei rapporti amichevoli e poco direttivi.

In qualche caso, può accadere che non ci sia una buona armonia tra i coniugi e gli uomini lo dicono più o meno apertamente, spiegando che il motivo sta nel matrimonio, non basato sull'amore, ma concordato dalle famiglie d'origine. A volte è successo che i padri, esprimessero, anche davanti ai piccoli, valutazioni fortemente negative riguardo alla moglie: dal momento che la consideravano meno intelligente di loro (*"Per fortuna i miei figli hanno preso da me..."*: P., 43 anni), o perché non si davano pace per averla sposata per scelta della famiglia (*"In Italia avevo avuto delle fidanzate, ma poi ho dovuto tornare in India per sposare lei, alla mia famiglia non sarebbe mai andata bene una con tutte le vostre idee..."*: R, 37 anni).

L'ultimo rapporto, che va preso in considerazione, è quello tra fratelli: essi sono spesso gli unici compagni di gioco che i piccoli indiani osservati possono avere, pertanto si rafforza un'intesa, fatta anche di normali scontri, gelosie, scherni e scherzi. Un sentimento forte tra loro è la competizione, che riguarda le prestazioni scolastiche quanto molti altri aspetti quotidiani. Durante l'osservazione nelle famiglie è accaduto spesso di notare i bambini gioire per i voti negativi dei fratelli. È facile veder fratelli contendersi oggetti e/o attenzioni in una vera e propria gara, a volte apparentemente alimentata dai genitori...

Particolare è l'atteggiamento dei fratelli maschi verso le sorelle: i primi sono investiti di una sorta di autorità verso queste. Essi controllano fortemente il comportamento delle ragazze, lo censurano, qualora non risulti consono alle aspettative familiari, e riferiscono ai genitori le condotte più "gravi". T., un ragazzo undicenne, a scuola, sorvegliava la sorella minore e disapprovava duramente una "simpatia" di questa verso un coetaneo. Tale attrazione, in realtà, era limitata a sguardi, sorrisi e battute, ma T., poiché non riusciva a interromperla, ha ritenuto di dover raccontare tutto al padre, che ha punito la piccola. Allo stesso modo, T. utilizzava molte parolacce, ma si arrabbiava quando le diceva la sorella. Questo aspetto riconferma la struttura patriarcale della famiglia indiana, come già descritta in

⁸⁸ Bisogna anche considerare che la donna in genere non esce da sola, neppure per le spese, sia per motivi pratici (l'isolamento delle casine), sia culturali (le donne in genere sono accompagnate dal marito o un parente maschio).

precedenza, e convalida la valorizzazione del ruolo femminile, in particolare, in occasione del matrimonio e della successiva maternità⁸⁹.

7. Conclusioni

La realtà dei bambini indiani in provincia di Cremona sembra riprodurre fedelmente quella separazione di ambienti (pubblico e privato) voluta dai genitori: la differenza di contesti e di conseguenti aspettative, comunque, sembra essere strategica e non forzata. Comprendere tale dualità, infatti, permette loro di mutare i comportamenti, gli atteggiamenti e i ruoli rendendoli adeguati allo stile dominante: dentro le mura domestiche o tra i connazionali essi sono bravi figli, invece, a scuola non corrispondono all'idea di alunni modello perché si adattano alle consuetudini della maggioranza. Oltre a questa dimensione, come si è detto, sembra giocare una notevole influenza la strategia del mimetismo, ossia la tendenza a non voler apparire diversi dagli autoctoni. Ciò, da una parte, ha un forte valore strumentale che facilita l'acculturazione, ma dall'altra è pure una conseguenza di una poca conoscenza degli italiani sulla cultura sikh: infatti, le scarse informazioni possono provocare stereotipi o disinteresse che, a loro volta, potrebbero innescare reazioni difensive come quelle di chiusura verso gli altri.

Certe difficoltà a scuola, legate ad un comportamento dei minori vivace e provocatorio, potrebbero essere affrontate direttamente con i genitori, perché essi mostrano attenzione e interesse al buon andamento dei figli. Se a volte mancano dei riscontri di tale tensione educativa da parte dei familiari si possono cercare nuove forme di comunicazione: la differenza culturale non è l'unica causa di ciò, ma ci potrebbero essere altre motivazioni, come una carente conoscenza dei servizi e delle istituzioni locali. Alcune modalità e alcune regole delle nostre scuole, per gli immigrati, sono poco chiare o addirittura sconosciute.

Concludendo si può affermare che i bambini osservati o intervistati hanno mostrato di possedere buone capacità di analisi e comprensione della nuova società, in cui desiderano inserirsi sempre più. Essi hanno voglia di frequentare gli amici fuori dall'orario scolastico e di conoscere nuovi ambienti (case dei coetanei, oratori, palestre, luoghi di ritrovo...). L'attenzione maggiore, invece, ci sembra debba andare alle bimbe che oscillano tra due modalità e aspettative differenti riguardo l'immagine e il ruolo femminile: se da un lato manifestano il desiderio di avere spazi e occasioni d'incontro con gli altri come le loro coetanee, dall'altro il voler e dover mantenere i valori familiari le può portare ad un conflitto difficile da risolvere.

⁸⁹ Tale considerazione è determinata dal materiale raccolto durante l'osservazione e dalle interviste e verrà ulteriormente approfondita nel capitolo sulla condizione femminile.

CAPITOLO SEI:

TURBANTI CHE NON TURBANO: LE IMMAGINI DEI SIKH NELLA STAMPA LOCALE

1. Introduzione

La stampa ha avuto, per quanto riguarda l'immigrazione in Italia, un ruolo fondamentale nella costruzione del fenomeno, nello sviluppo e nella presa di coscienza dell'esistenza di un razzismo italiano. Come sottolinea M. Mansoubi (1990: 67), proprio la stampa, ponendo l'attenzione sull'immigrazione, ha contribuito a rendere visibile al pubblico tale realtà. Sul piano locale, poi, la scelta e costruzione delle notizie dipende non solo dalla rilevanza delle stesse, ma anche dalle conoscenze su audience e società (Hall 1970: 1056). La stampa viene quindi a porsi come utile indicatore culturale del contesto in cui si fa ricerca (Krippendorf 1981).

Nel nostro caso, ci interessava studiare le forme di rappresentazione degli indiani nel Cremonese, il momento di prima attenzione della stampa locale verso questo gruppo di immigrati e l'eventuale cambiamento di atteggiamenti col passare del tempo e con l'aumentare delle presenze di indiani nella provincia di Cremona.

Come unità di analisi abbiamo scelto gli articoli del quotidiano locale storico, nonché più diffuso, *La Provincia*, nel periodo che va dal 1996 al 2002⁹⁰, con una ricerca ulteriore fino al 1989 per trovare i primi articoli che si occupavano di indiani. Su tale materiale abbiamo svolto due tipi di analisi: uno quantitativo per gli articoli che trattavano "gli indiani", che poi erano la maggioranza (198 in tutto), ed un'analisi qualitativa per i 22 servizi sui "sikh".

2. Obiettivi

Per l'analisi della stampa sugli indiani in generale, volevamo vedere come erano rappresentati dal quotidiano nel presente e nel passato e se c'era un'immagine dominante che li caratterizzava.

Per quanto riguarda, invece, gli articoli sui *sikh*, volevamo capire quando è avvenuta la scoperta dei "sikh", come sono stati narrati e come l'orientamento della stampa è mutato nel tempo. Soprattutto, infine, volevamo capire se l'immagine dei *sikh* nella stampa locale era quella di persone attive e protagoniste della vita sociale.

⁹⁰ Grazie alla redazione di questo giornale e in particolare al giornalista G. Bazzoli, si è potuto usufruire del materiale informatizzato che andava dall'anno 1996 al 2002. Sono state fatte due diverse ricerche usando le parole chiave "sikh" e "indiani", ottenendo circa 200 articoli; una volta eliminati quelli che non erano pertinenti (dato che parlavano di indiani d'America o di viaggi in India...) si è provveduto a ricercare i titoli – con relativi catenacci e occhielli- sul materiale cartaceo disponibile presso la Biblioteca Statale di Cremona. Dal momento che si era interessati a conoscere i primi articoli apparsi sugli indiani a Cremona, si è iniziata una ricerca sui giornali microfilmati (disponibili presso la suddetta Biblioteca) a partire dall'anno 1989, con termine nel 1991, anno in cui sono stati trovati i primi due articoli specifici sugli indiani.

Le ipotesi erano che *La Provincia* avesse contribuito a trasmettere un'immagine *fair* degli indiani, come di persone dedite al lavoro, non avvezze alla delinquenza, costruendone l'immagine di "immigrati ideali" per i cremonesi.

3. Inchiesta e analisi quantitativa

Per procedere all'analisi quantitativa si è deciso di prendere in considerazione solo i titoli con catenacci e occhielli di ogni articolo, ma di non fare riferimento alla posizione del testo nella pagina, perché, come nota Mansoubi (1990: 80) in genere sono rispettati i "canoni classici" per l'inserimento della cronaca nera e di quella bianca.

Abbiamo utilizzato a tal fine la tecnica del "questionario strutturato", detto anche "inchiesta" (Losito, 1996) per raccogliere i dati, che in seguito si sono quantificati.

Per ogni voce si è fatta un'analisi sincronica (basandosi sia su ogni anno, sia su tutto il periodo considerato) e diacronica (confrontando le singole annate tra loro).

L'inchiesta si è focalizzata su:

- 1) presenza di articoli sugli indiani;
- 2) genere del servizio;
- 3) fonte delle notizie (chi parla degli indiani?);
- 4) temi trattati;
- 6) ruoli delle persone coinvolte;
- 7) definizioni degli indiani: "extracomunitari/extrancee", "immigrati", "stranieri", "indiani", "sikh", "comunità indiana", "non definiti", "altro";
- 8) status giuridico: "irregolare", "regolare";
- 9) variabile lavorativa;
- 10) aggettivazione;
- 12) tipi di azione;
- 13) stili narrativi;
- 14) i luoghi definiti nel titolo: "micro" (via, piazza, centro.); "macro" (paese, città), "estero" o "non definiti".

4. Risultati

Il primo indicatore quantitativo di analisi è quello della frequenza degli articoli riguardanti gli indiani, per cui abbiamo adottato la teoria del "ciclo di Downs"⁹¹.

Dalla analisi è risultato che gli indiani compaiono su *La Provincia* per la prima volta nel 1990, all'interno di un più ampio discorso sull'immigrazione e con due articoli specifici e consecutivi nel 1991, per altro legati alla scoperta di clandestini. Dal 1996 al 2001 gli articoli sugli indiani progressivamente aumentano (grafico1)

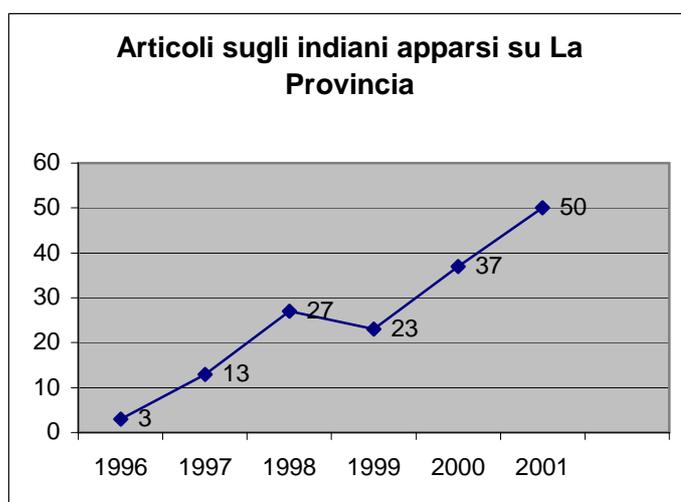


Grafico 1

Se scomponiamo il dato, per generi di cronaca, ci accorgiamo che a parte il biennio 1999-2000, gli articoli di cronaca bianca prevalgono su quelli di cronaca nera, il che contrasta con l'immagine dell'immigrato-deviante voluta dai mass-media (Zanfrini 1998, Dal Lago 1996). Più specificatamente, per i temi trattati nella cronaca bianca prevalgono articoli che inseriscono le dimensioni del fenomeno migratorio nell'andamento demografico provinciale; seguite da "articoli sulla vita sociale" degli indiani - quindi racconti di feste, iniziative, ma anche l'acquisto della casa. Vi sono poi una buona parte di articoli cosiddetti "divulgativi" in cui sono stati inseriti brani su corsi di al

⁹¹ Si parla, infatti, di "ciclo di Downs" per indicare le fasi che attraversa la notizia dal momento in cui appare a quello in cui scompare. Dopo uno stadio detto "pre-problem", in cui il problema è appannaggio di pochi, capita, in genere, un evento drammatico che porta alla ribalta il tema, creando una mobilitazione sociale. Nel periodo successivo si ha un tentativo di risoluzione del problema con conseguente valutazione dei costi. Di solito, proprio l'eccessivo prezzo da pagare implicato porta alla scomparsa di interesse e alla sostituzione delle notizia, riavviando il ciclo (Carzo, Centorrino 1999: 4-5).

Tabella 1- Genere del servizio

	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	Total e
Cronaca Bianca	1	7	21	10	18	27	9	95
Cronaca Nera	2	6	6	13	19	23	15	86
Totale	3	13	27	23	37	50	24	181

Per la cronaca nera si è visto una prevalenza di articoli che descrivevano reati, dal furto alla detenzione di armi, ma anche l'ingresso irregolare in Italia; in questa voce abbiamo inserito anche gli articoli di cronaca giudiziaria (processi, accuse); abbiamo distinto, invece, la variabile "disordini" per la rilevanza di questi sia in termini numerici, sia per l'impatto sull'opinione pubblica.

Tab. 1.1- Temi più ricorrenti

	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	Totale
<i>Cronaca bianca</i>								
Dimensioni del fenomeno	0	2	11	4	11	7	4	39
Articoli divulgativi	1	2	4	2	3	10	5	20
Vita sociale	0	3	6	4	4	10	0	28
<i>Cronaca Nera</i>								
Incidenti	0	1	3	6	2	6	5	23
Disordini	2	3	2	2	12	5	2	28
Reati	0	2	1	5	4	12	8	34

Per quanto riguarda le fonti degli articoli, gli indiani sono stati interpellati come fonte diretta solo 4 volte negli articoli di cronaca bianca, di cui 2 nel 1997, anno in cui la stampa locale incrementa l'attenzione verso questa popolazione, dedicandole anche articoli divulgativi, e 4 volte nella cronaca nera. A livello generale, le fonti più ricorrenti, come avviene regolarmente nella stampa locale, sono fonti istituzionali, con gli immigrati che sono chiamati in causa meno volte dei locali.

I ruoli, ricoperti dagli indiani negli articoli di cronaca bianca e cronaca nera, sono stati inquadrati nella distinzione attore/attante dello schema attanziale di Greimas, con l'aggiunta della categoria "citati", per quegli articoli in cui i soggetti erano nominati, perché in precedenza oggetto di un evento, un'indagine o altro già raccontato in un altro servizio.

Registrandolo l'andamento per anno, si nota una tendenza non omogenea: ad esempio, i "citati" hanno la punta massima nel 1998, per poi decrescere l'anno seguente e stabilizzarsi nel 2000 e 2001; la voce "protagonisti" non è presente nei primi anni ed inizia nel '97 con un valore relativamente alto, per poi diminuire nei tre anni successivi ed avere la sua punta massima nel 2001. Significativo è che anche la variabile "destinatari" compare solo nel'97 e resta poco presente fino al 2001: si potrebbe ipotizzare che fino al '97 gli indiani fossero poco visibili all'editoria quanto al pubblico e, una volta scoperti, si sia dato loro risalto dedicandogli articoli divulgativi -in cui essi erano appunto protagonisti. È indicativo che proprio in quell'anno nascesse l'associazione indiana, con lo scopo di far conoscere la cultura e le tradizioni degli indiani residenti a Cremona.

Riguardo al 2001 si può invece ritenere un altro anno di svolta proprio perché gli indiani avanzano richieste di avere un proprio tempio nel territorio cremonese, senza dover spostarsi ancora verso Reggio Emilia. Correlando infatti le posizioni dei soggetti con i temi di cronaca bianca (v. tabelle 1.1 e 2) si nota che per la prima volta nel 2001 si tratta del "tempio" e aumentano appunto gli indiani "protagonisti".

Tabella 2 - Posizione delle persone trattate

	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	Totale
<i>Cronaca bianca</i>								
Attori	0	4	2	1	1	6	2	16
Attanti	0	2	2	2	2	5	1	14
Citati	1	1	17	7	15	16	6	65
<i>Cronaca nera</i>								
Attori (colpevoli)	2	6	3	7	16	17	8	61
Attanti (vittime)	0	2	2	4	6	8	8	30
Citati	0	0	1	2	1	2	2	8

Per quanto riguarda la cronaca nera, gli indiani inseriti come "colpevoli" sono la netta maggioranza a livello globale e si nota pure una tendenza alla crescita se si paragonano i valori dei primi anni con quelli del 2000 e 2001. È facile supporre che alla fine del 2002 si abbia un risultato simile ai due anni precedenti, dato che nei primi sei mesi si hanno già 8 articoli con tale impostazione.

Le vittime, che in totale sono la metà rispetto ai colpevoli, indicano un andamento interessante: non si parla di indiani come vittime fino al 1997, ma il dato aumenta con gli anni fino ad attestarsi sulle 8 unità dal 2001; si ribadisce anche qui che alla fine del 2002 si può ipotizzare un'ulteriore crescita. Tutte le affermazioni sin qui fatte si basano comunque su variazioni ottenute su quantità estremamente piccole e non possono quindi essere prese in termini deterministici, vista la possibile casualità degli eventi.

A proposito delle definizioni (tabella 3.1) si può osservare come nei titoli di cronaca bianca spesso gli indiani non siano definiti (30 volte): tale tendenza poi è aumentata dagli anni 1998 al 2000, per poi decrescere, assumendo una forma ad U rovesciata. Sono piuttosto spesso descritti come "extracee" e "stranieri": fino al 1997 però questa modalità è presente poco o nulla e ottiene il suo apice nel 1998 per

avere poi un andamento discontinuo. Lo stesso si può dire per la variabile "immigrato", anche se leggermente meno numerosa dalle precedenti. La voce "indiani" compare nei titoli solo nel 1997, ma è poco utilizzata fino al 2001, anno in cui spesso si parla anche di "comunità indiana", come per volerne rafforzare l'idea di una coesione interna. Sempre nel 2001 appare la definizione *sikh*, assente fino a quel momento, ma non "destinata a fortuna", visto che è presente solo 5 volte in tutto.

Tabella 3.1 – Definizioni dei soggetti nella cronaca bianca

Nella c. bianca	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	Totale
Extracomunitari/extrancee	0	2	8	2	3	5	1	22
Immigrati	0	1	4	1	3	6	1	16
Stranieri	1	0	5	1	4	6	2	19
Indiani	0	2	3	1	3	8	1	18
Sikh	0	0	0	0	0	2	3	5
Comunità indiana	0	1	1	0	1	5	0	8
Non definiti	0	3	8	5	7	3	3	30
Altro	0	0	0	0	1	4	0	6

In contrapposizione al discorso fatto sopra, in cronaca nera si dà molta luce alla definizione di "indiani", come se in tali articoli si volesse connotare geograficamente e culturalmente l'autore del fatto. Del resto anche la letteratura sottolinea che l'immigrato è designato con un "termine etnicamente rilevante" quando è autore di un reato (Zanfrini 1998: 264). Inoltre si nota una tendenza in crescita che segna il suo culmine con gli anni 2000- '01 e presumibilmente nel '02. Abbastanza elevata (23 in tutto) è l'assenza di definizione, seguita dalla categoria "altro".

Le voci "stranieri", "immigrati" e "extrancee" ottengono punteggi simili e piuttosto bassi.

Interessante è l'uso del termine "sikh": esso compare raramente e solo dal 2000.

Comparando le due tabelle si può osservare come negli articoli di bianca si preferisca generalizzare la provenienza parlando di stranieri o extracomunitari, mentre nella cronaca nera si precisa che si tratta di indiani. Inoltre il termine "comunità" rilevante nella prima tipologia è quasi assente nei servizi di nera, come se gli autori volessero presentare l'immagine di una comunità forte e ben inserita, enucleando, invece, individui dediti ad attività illecite.

In totale compare ancora poche volte il termine sikh nei titoli, indipendentemente dalla tipologia dei medesimi.

Tabella 3. 2–Definizioni dei soggetti nella cronaca nera

	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	Totale
Extracomunitari/extrancee	0	0	0	0	3	2	1	6
Immigrati	0	0	0	1	0	0	0	3
Stranieri	0	1	0	0	0	2	2	5
Indiani	2	5	4	6	12	17	10	58
Sikh	0	0	0	0	1	1	2	4
Comunità indiana	0	0	0	0	0	0	1	1
Non definiti	0	1	2	7	6	4	3	23
Altro	0	0	0	0	3	5	3	11

Per quanto riguarda tanto lo status giuridico quanto la dimensione lavorativa, nella maggior parte degli articoli gli indiani appaiono come attori dalla professione imprecisata, definiti esclusivamente dalla categoria etnica di immigrati. Nei pochissimi casi nei quali invece siamo riusciti ad individuare uno status lavorativo per gli indiani protagonisti degli articoli analizzati, esso corrispondeva prevalentemente con il lavoro agricolo, rafforzando così l'equazione stereotipica "indiani = bergamini".

L'ultimo punto di questa analisi riguarda la contestualizzazione spaziale delle analisi, con una distinzione fra luoghi "micro" -per indicazioni urbane specifiche ("via/piazza/centro...")-, "macro" -per sintetizzare l'indicazione più estesa di "paese/città"-, "non detto" -laddove la località non era menzionata- e "estero" -per vedere quante volte erano citati i territori extranazionali.

Per la cronaca bianca si sono individuati una maggioranza di luoghi "macro", seguiti dalle non definizioni, con andamenti irregolari per entrambe le voci. Dal 1996 al 2001, invece, i luoghi "micro" hanno avuto un trend in crescita, come a dimostrare che negli episodi non delittuosi l'attenzione non scende sul dettaglio.

L'interesse per l'estero, invece, nasce nel 1997-'98 e ritorna nel 2001-'02, a conferma del fatto che le presentazioni degli indiani, prima, e la loro ribalta con la questione del tempo, poi, hanno incrementato tale voce.

Tabella 4 - Luoghi menzionati

<i>Cronaca bianca</i>	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	Totale
Micro	1	1	1	2	2	3	0	10
Macro	0	4	15	7	15	22	9	72
Non detto	0	1	5	1	2	3	0	14
Eestero	0	1	3	0	0	1	1	6
<i>Cronaca nera</i>								
Micro	0	0	0	4	8	6	3	21
Macro	1	5	4	8	8	17	11	56
Non detto	1	1	1	2	2	3	3	13
Eestero	0	0	1	0	1	0	0	2

Anche nella cronaca nera, seppure con frequenze inferiori alla bianca, a dominare sono i luoghi "macro", con una tendenza verso il graduale aumento negli anni. Essi sono seguiti però dalle indicazioni precise del luogo, concentrate soprattutto negli ultimi quattro anni, a dimostrare che davanti all'episodio di nera si danno più notizie sul fatto e si delimita meglio il territorio.

A distanza si collocano le assenze di definizioni e solo in ultima posizione (con solo 2 unità) si accenna all'estero.

5. Conclusioni

Proveremo ora, per quanto i due lavori siano differenti per tecniche e dimensioni del campione, a confrontare i dati ricavati dalla ricerca sugli indiani e sopra esposti con la rassegna stampa di Mansoubi (1990), per segnalare punti di contatto e divergenza delle impostazioni dei quotidiani studiati (*La Provincia* nel caso cremonese e *La Nazione* nel lavoro di Mansoubi). Ci si concentrerà in particolare sui servizi di cronaca nera, ritenuti forieri di maggiori indicazione sull'atteggiamento del giornale verso i soggetti trattati.

Anzitutto nel nostro caso, al contrario dei risultati Mansoubi, i servizi di cronaca bianca, riguardanti il gruppo immigrato, superano quelli di nera. Il fatto, in contrasto con i dati della letteratura (Vislongo 1995), e con la rappresentazione sociale dell'immigrato come "minaccia globale per la nostra vita sociale" (Basso, Perocco 2000: 8) potrebbe testimoniare l'intenzione della stampa locale di non connotare negativamente gli indiani. Comunque nell'ambito della cronaca nera si può rilevare che l'inclinazione "colpevolista" ravvisata da Mansoubi (1990: 101), è presente anche nei titoli de *La Provincia* (v. tab. 2).

Altro punto di contatto è in merito allo status giuridico dei soggetti trattati: infatti, in genere emerge un'assenza di definizione giuridica, mentre la categoria colpevoli è connotata dalla dimensione d'irregolarità. Ne deriva una riflessione: l'equivalenza immigrato = colpevole, si arricchisce di una nuova voce: colpevole = clandestino.

Sempre nella cronaca nera si nota che la definizione nazionale "indiani" è presente con grande frequenza (mentre era sporadica nella cronaca bianca) come a identificare etnicamente l'autore del reato.

Per lo status lavorativo Mansoubi, notando la preponderanza di non definizioni, contesta una sorta di "incompletezza dell'informazione" (1990: 102), infatti "si possono introdurre, suggerire e radicare nel lettore atteggiamenti sfavorevoli, riducendo il numero di informazioni sui protagonisti, o fermando l'attenzione su un fatto delittuoso..."(Quintano 1980). "L'indifferenza rispetto allo status occupazionale delle persone trattate non fa altro che privilegiare la sub-immagine di "straniero" inteso come sfaccendato..." (Mansoubi, 1990: 102-103).

In sintesi, ci sembra di poter concludere che l'immagine degli indiani nella cronaca bianca è sfumata: spesso inseriti nella voce immigrati, hanno goduto di una differenziazione solo nel 1997-'98 -anni in cui nasceva l'associazione indiana a Cremona e in cui gli indiani dovevano esser fatti conoscere al pubblico- e negli ultimi due anni per la questione del tempio.

Nella cronaca nera, invece, emerge un'immagine di indiano impulsivo, vendicativo e, pertanto, rissoso e violento.

6. *Analisi qualitativa: i sikh*

Si voleva capire, come si è detto prima, *quando* la stampa cremonese ha scoperto i "sikh" e quanta attenzione ha dedicato loro a livello annuale e complessivo. Poiché il nostro obiettivo era vedere la rappresentazione dei sikh, oltre che ai dati sulle presenze, si è cercato di indagare quali concetti fossero collegati loro e quale registro linguistico venisse associato.

Dalla ricerca informatizzata con la parola chiave "sikh"⁹² sono usciti 22 articoli in tutto (20 su *La Provincia*, con un apice di 9 articoli nel 2001 e 2 nel 1998 su *Mondo Padano*⁹³). Gli articoli sui *sikh* compaiono sulla stampa locale dal 1997, in occasione della fondazione dell'associazione indiana a Cremona, e -in parallelo a quanto detto a proposito degli "indiani"- hanno un primo picco nel 1998, per poi decrescere e arrivare improvvisamente al culmine nel 2001, anno in cui sono state fatte anche diverse conferenze su tale popolazione.

⁹² Fatta dai giornalisti de *La Provincia*, a cui va un particolare ringraziamento.

⁹³ Gli articoli del *Mondo Padano* sono stati compresi nel campione perché la testata, autonoma fino al 1996, è uscita da quell'anno abbinata a *La Provincia* (con l'intento di farne la pagina culturale del giornale).

Tab. 5- Distribuzione dei temi dal 1997 al 2002

	1997	1998	1999	2000	2001	2002	<i>Totale</i>
<i>Italia - italiani</i>	1	4	-	-	-	1	6
<i>India</i>	5	11	-	-	4	1	21
<i>Immigrati indiani</i>	2	12	-	-	5	25	44
<i>Comunità</i>	1	7	1	1	10	9	29
<i>Sikh -Sikhismo</i>	7	6	3	2	13	2	33
<i>Hindu</i>	1	-	-	-	5	-	6
<i>Progetto- Percorso migratorio</i>	4	11	-	-	1	3	19
<i>Rete migratoria-rimesse</i>	2	3	-	-	-	-	5
<i>Lavoro</i>	11	9	1	-	5	6	32
<i>Condizioni vita</i>	2	6	-	-	2	1	11
<i>Tempio</i>	1	1	-	-	10	14	26
<i>Tradizioni</i>	-	13	-	-	5	4	22
<i>Religioni</i>	2	7	-	1	7	2	19
<i>Integrazione</i>	2	11	-	2	18	3	36
<i>Cambiamento</i>	-	6	-	-	-	1	7
<i>Nostalgia</i>	1	8	1	-	-	-	10
<i>Esotismo</i>	1	-	-	-	-	-	1
<i>Collaborazione</i>	1	2	-	-	-	7	10
<i>Famiglia</i>	3	8	-	-	-	-	11
<i>Festa</i>	-	6	2	-	-	2	10
<i>Pace</i>	-	-	2	1	-	-	3
<i>Violenza</i>	-	3	-	-	5	-	8
<i>Amicizia</i>	1	3	-	-	-	-	4
<i>Tempo libero</i>	-	3	-	-	1	-	4
<i>Identità</i>	-	1	-	-	-	1	2
<i>Donna</i>	-	-	-	-	-	1	1

6.1 I temi nel 1997

Analizziamo ora i temi presenti nel 1997, comparsi tra l'altro in un unico articolo il 11/10/97 dal titolo "Un Gange sul Po".

Si può considerare come l'argomento più rappresentativo sia il *lavoro* e, per la precisione, ben 9 volte è specificato che si tratta di occupazione agricola.

Segue il tema *sikh- sikhismo*, poiché si spiegano i caratteri di tale religione (definendola come "monoteista, semplice, essenziale, poco formale e democratica") e si indicano i sikh come "fedeli osservanti". In questa descrizione si arriva ad una presa di posizione a favore di tale fede perché ritenuta un "superamento dei limiti" dell'induismo e dell'islam.

Come si può vedere, peraltro, i temi dell'*induismo* e delle *religioni* in genere compaiono rispettivamente una e due volte e proprio in riferimento ai rapporti con i sikh.

A distanza appare la categoria *India*, anche se per la precisione in questo articolo si parla di Punjab, terra natale della maggior parte degli immigrati indiani. Essa viene descritta come "fertile e produttiva", insistendo sulla sua economia agricola, e così introducendo implicitamente l'idea che i sikh siano dediti all'agricoltura. Il giornalista definisce poi il Punjab "simile alla Lombardia", creando nel lettore una sorta di familiarità con gli indiani.

Per smentire lo stereotipo dell'immigrato povero si aggiunge anche che gli abitanti del Punjab hanno degli "alti profitti" ed emigrano per "spirito d'intraprendenza". A questo punto viene affrontato il *discorso migratorio* sia in termini progettuali, sia di percorso vero e proprio.

Viene spiegato che la scelta migratoria ha lo scopo di "consolidare la loro posizione economica", perciò sono disposti ad "accettare lavori pesanti", per "capitalizzare", e avviare un lavoro in proprio o acquistare terra in patria o qui...Si accenna alla rete migratoria, definita "organizzatissima rete di solidarietà e di mutua assistenza" e si specifica che all'inizio gli indiani arrivano da soli e vengono raggiunti dalla famiglia solo quando hanno un contratto di lavoro regolare e la casa. Significativa sembra la frase che suggella la loro esperienza migratoria: "...il cammino che inevitabilmente passa attraverso il processo di integrazione...", in cui si notano toni trionfalistici ed entusiastici, connotati da un'immagine biblica ("cammino") e da un profetico "inevitabilmente" che appare allo stesso tempo normativo (l'integrazione sembra l'unico percorso possibile, perciò bisogna adeguarsi).

Gli altri temi, sebbene abbiano una frequenza molto bassa, sono interessanti: ad esempio, si può vedere che la *famiglia* appare solo tre volte, ma per introdurre il tema dell'*integrazione* (famiglie "ben inserite") e delle *tradizioni* religiose ("praticano la religione nelle loro case").

L'*integrazione* allo stesso modo è presente solo due volte, ma con toni positivi; leggendo più attentamente, però, si osserva che nel pensiero del datore di lavoro italiano "Non abbiamo avuto problemi, non ci lamentiamo" c'è una sorta di diffidenza o cautela, che non permette un giudizio deciso.

Interessante è anche notare l'uso del sostantivo "*comunità*" a cui è affiancato un aggettivo, "concentrata", che rafforza il concetto di un gruppo di persone coeso, ma rimanda anche l'idea di rapporti e tradizioni così strette da essere primitive.

Compaiono anche riferimenti a "colori e profumi esotici" riferite alle case degli indiani che suggeriscono ambientazioni fiabesche, ma lontane da noi e pertanto non molto rassicuranti. Oltre al

legame "estetico"⁹⁴ con la patria, si introduce il concetto di nostalgia verso l'India con un'immagine retorica ("l'India nel cuore").

Solo accennata è la mancanza e l'esigenza di un tempio in provincia di Cremona.

6.2 I temi nel 1998

Di questo periodo abbiamo analizzato quattro articoli (il primo uscito -08/03/98- dal titolo: "La vita dal Gange al Po"; il secondo che occupa in realtà tutta una pagina: 18/07/98 intitolato "Dal Gange al Po" su *Mondo Padano*, il terzo del 3/10/98 "Festa dell'Immigrazione. Film, concerti e giochi", l'ultimo del 10/10/98 "Immigrati: festa a Cremona" su *Mondo Padano*). Come si nota già dai titoli, i primi due servizi, che richiamano ancora al percorso migratorio (tramite il riferimento ai fiumi Gange per l'India e Po per l'Italia), sono presentazioni dei sikh, mentre gli ultimi si occupano della festa annuale dell'immigrazione.

Come si nota, a livello globale, il tema più affrontato è quello delle *tradizioni*, che in realtà, compare solo nei primi due articoli. Le tradizioni su cui insiste il giornalista sono date da elementi simbolici immediatamente visibili: dall'abbigliamento, dal cibo, dal tenere la stanza ospiti, ma anche dalla preghiera. È messo in rilievo come i sikh si riuniscono per "ritrovare insieme le loro tradizioni, costumi..." e proprio la "cucina è uno dei luoghi di riscoperta e conservazione delle tradizioni". Se il valore simbolico-affettivo del cibo fa parte dell'esperienza di tutti, è anche vero che non si possono dimenticare aspetti pratici, prima di fare interpretazioni: ad esempio, non è facile imparare, soprattutto all'inizio del percorso migratorio, un tipo di cucina differente da quella locale... Inoltre, parlare di riscoperta delle tradizioni implica una fase precedente di abbandono.

Più volte si sottolinea l'immagine della "piccola India trapiantata..", della "piccola realtà culturale che cerca di mantenere vive le proprie tradizioni", perché "in ogni casa si cerca di mantenere un pezzo di terra natale". Sembra particolare questa ripetizione dell'aggettivo "piccola" che sembra voler tranquillizzare e addolcire l'immagine dell'India simbolica rispetto alla vastità dell'India geografica. Altro attributo che merita una riflessione è "trapiantata" poiché rimanda a due concetti significativi: infatti, la dimensione naturalistico- botanica del termine sembra togliere quelle caratteristiche di ordine sociale e moralità caratterizzanti il regno umano. Il secondo punto è dovuto al fatto che la metafora fa pensare che gli indiani si portino dietro tutta la loro cultura trapiantandola, inserendola tale e quale, senza alcun cambiamento, negando invece la grande capacità d'adattamento di questo gruppo.

Il giornalista, poi, individua nella conservazione delle proprie usanze lo strumento per integrarsi: "l'intenso legame con le proprie tradizioni è la chiave di volta per vivere senza grossi traumi in un mondo straniero". La rappresentazione che ne deriva è quasi completamente "a sfondo etnico" (Basso, 2000: 44): si legge che gli indiani vogliono preservare tradizioni, costumi, religioni, senza prendere in considerazioni che queste dimensioni sono anche uno dei loro rari "spazi di socialità" (ibidem: 44).

Altri due temi molto rappresentati sono gli *immigrati indiani* e *l'India*: per i primi si insiste sul voler entrare "nel mondo degli indiani e capire i ritmi e i problemi", come se fossero un mondo a parte, diverso

⁹⁴ Termine nostro per rendere "colori e profumi".

dal nostro, ma indifferenziato all'interno ("storie di vita e obiettivi comuni"; "la sua storia riassume la storia di tutti gli altri, in attesa che moglie e figli lo raggiungano"); dell'India, invece, si parla come terra abbandonata a causa di una "spaventosa ondata di violenza", in riferimento agli episodi che seguirono l'omicidio di Indira Gandhi.

Inoltre, gli indiani sono oggetto di ricostruzioni volte sia all'esotismo sia al grottesco ("espressioni soddisfatte nascoste sotto il colorito ulivaceo", "camminano piano.. l'India può aspettare"). Le immagini, infatti, sono basate sul "colorito", sul modo di camminare, quasi non naturale, tanto da dover essere descritto, su quell'espressione soddisfatta. Si può leggere in tali rappresentazioni l'assenza di fretta, l'attesa pacata, l'idea di una tranquillità e di una serenità associabili con l'immagine del misticismo orientale.

Altro motivo d'interesse è la notevole sottolineatura della loro *integrazione*, anche se questa assume sfumature diverse: dalla precarietà e difficoltà nel raggiungerla ("vive sul filo del rasoio") all'assimilazione totale ("vive una completa integrazione con il modello occidentale"); dalla dimensione religiosa fatta di tradizioni e rispettosa tolleranza ("continuità religiosa con la propria tradizione..non significa chiusura..". "nessun problema; entriamo in chiese") alla dimensione sociale (i figli in Italia "hanno la loro vita, la scuola"..non parlano più "indiano"). L'integrazione assume anche una dimensione più vasta nell'articolo del 10/10/98, poiché è l'obiettivo della festa quello di portare all'integrazione "delle comunità extracomunitarie fra loro e con la popolazione locale".

Segue, per quantità, il tema *migratorio* che riprende esattamente le stesse parole dell'articolo del 1997 per spiegare le motivazioni alla base delle partenze ("senza disperazione con spirito intraprendenza", consolidamento della posizione economica..., "disposti ad accettare lavori pesanti"), ma aggiunge anche la storia personale di un indiano come emblema. La decisione di quest'ultimo avviene per ragioni politiche, ossia per evitare la violenza scaturita dall'omicidio di Indira Gandhi, perciò lo stile descrittivo usato sottolinea la tragicità e la forzatura di tale scelta ("la sua disavventura comincia..."; da questo "evento drammatico scaturisce la scelta obbligata di partire per cercare lavoro").

Per raccontare il percorso migratorio sono utilizzati sfondi eroici- avventurosi ("alla ricerca di fortuna".. "percorso che li ha visti approdare"), mentre si lascia spazio al realismo quando si tocca il tema del *mito del ritorno* ("voglia di ritorno e consapevolezza della difficoltà") e per farlo si dà la parola ad un indiano: "Non tornerei in India per i miei figli".

Un argomento sempre presente è il *lavoro*, inteso in varie accezioni: quello svolto in India, quello trovato in Italia, magari i primi lavori precari, quello agricolo, ma per la prima volta appare anche l'attività autonoma ("in procinto di aprire un negozio"). Interessante è vedere la tipizzazione degli indiani-mungitori di cui si è detto sopra: essi sono definiti i "migliori bergamini...perché le vacche sono sacre, o... perché vogliono esser apprezzati"; del resto, lo stereotipo dell'animale sacro è molto consolidato nella rappresentazione tipica degli indiani.

I temi che seguono per frequenza sono la *nostalgia* e la *famiglia*. Il primo ha più sfaccettature: la nostalgia è vissuta in riferimento all'India soprattutto nei confronti dei parenti lasciati ("in India c'è la nostra famiglia...l'ideale se potessero venir tutti qui"), ma non solo: se "dall'India non vorrebbero tornare

qui per i parenti", quando sono in patria provano lo stesso sentimento per l'Italia "pensano agli amici in Italia e vogliono tornarci".

Le famiglie sono ora descritte ("ben inserite"...), ora evocano l'intimità, altre volte sono desiderate, perché ancora in India. In certi casi l'attenzione è spostata sui figli, esempio d'integrazione in Italia, ma anche per questo condizionamento per un eventuale rientro in patria.

Seguono, poi a pari merito, i temi della *comunità* e delle *religioni*.

La comunità è spesso rappresentata come numerosa e eterogenea: "molti uomini, qualche donna e qualche ragazzo", variegata "divisa da appartenenza a religioni diverse", ma con il lavoro come 'collante'⁹⁵, "uniti dal lavoro nelle cascine e nelle fabbriche".

Le religioni sono caratterizzate da intensità -"forte sentimento religioso"; "tendenza a riunirsi per pregare.."-, continuità – citando l'indiano: "Non è cambiato nulla; continuiamo a mantenerla viva"- anche se questo "non significa chiusura..", come si è detto prima.

Tutti i seguenti argomenti compaiono 6 volte: *sikh, condizioni di vita, cambiamento, festa*. Partiamo dal primo: i sikh sono caratterizzati o in termini numerici (come comunità più numerosa), o perché in qualità di fedeli devono recarsi a Reggio Emilia per pregare in un tempio. Interessante però è il riferimento storico al fatto che le "guardie sikh uccidono Indira Gandhi", spunto per parlare della violenza seguita a tale avvenimento in India.

Le condizioni di vita sono caratterizzate da immagini pittoresche, che danno una sensazione di minimalismo, trascuratezza e povertà dal momento che il "rustico" è descritto con la "muffa negli angoli..una bicicletta e un motorino vecchissimo ..", e gli abiti sono "un paio di vesti bianche appese...". Anche la quotidianità è raccontata con essenzialità: "giornate segnate dalla fatica,... lavoro duro, sveglie che suonano presto.."

Di festa si parla soprattutto in riferimento a "Mondoinsieme", festa dell'immigrazione, appunto. Di essa, arrivata alla seconda edizione si celebra soprattutto il "successo", visto che ha "catturato l'attenzione dei cremonesi".

Il tema del cambiamento è il più controverso, perché ora è affermato, ora è negato: si dice che esso "corre sul filo della professione oltre che su quello dei modelli e degli stili di vita", che la "differenza" tra i due paesi è nelle "feste per quello che le circonda...in Italia al di fuori della comunità non c'è un'atmosfera particolare" che, invece, caratterizza le festività religiose sikh e hindu in India. Se il cambiamento è, però, negato dal continuo riferimento al mantenimento delle tradizioni ("rispetto e assidua pratica dei modelli di vita tradizionali") il giornalista precisa: "non significa che nulla sia cambiato nella sua vita...", infatti accenna, per una sola volta, al "tentativo di mediazione fra due culture". Il mutamento passa, per il cronista, anche da segni concreti: "l'indiano con accento romanesco è un segno di contaminazione culturale".

Agli ultimi posti come frequenza c'è anche *l'Italia*, che mantiene sempre connotazioni positive, infatti gli indiani – a cui è lasciata la parola- elogiano il cibo italiano (è "migliore quello italiano") e soprattutto la popolazione ("brava gente, ci trattano bene").

⁹⁵ Termine non presente nel testo.

Seguono, infine, una serie di temi citati 2-3 volte; non li considereremo tutti, ma solo quelli del *tempo libero* e delle *amicizie* che ci sembrano interessanti perché completano il quadro descrittivo fatto sui sikh. Innanzitutto colpisce un giudizio dato dal giornalista sull'amicizia tra indiani: "amici, gli indiani lo sono davvero".

Negli altri casi ci sembra che le due voci si possano sovrapporre: tra amici "si riuniscono la sera..", "non frequentano bar...solo i ragazzi hanno la compagnia...per incontrarli bisogna passare nella via principale" dopo il lavoro.

Rilevante sembra anche il fatto che due temi, in sé importanti, compaiano una sola volta: quello del *tempio*, solo accennato, e quello dell'*identità* che, si dice, "passa anche attraverso la cucina".

6.3 I temi nel 1999

In questo anno compaiono solo due articoli, che sembrano inoltre scarni perché trattano i sikh solo marginalmente, infatti il primo (13/04/1999) dal titolo: "Nel ricordo di madre Agata Corelli" racconta della premiazione di due tesi di laurea, una delle quali, scritta da Josè Compiani, parla della migrazione sikh, mentre il secondo (15/05/1999) intitolato: "Suoni dal mondo al Comunale, ricavato ai profughi" riguarda una festa di beneficenza, in cui interviene un gruppo musicale sikh.

Il tema più interessante ci pare quello dei *sikh*, appunto visti come "comunità...da tempo stabilita nella nostra provincia" che rimanda all'idea -già detta- della coesione interna a questa popolazione e al loro stanziamento duraturo.

I restanti argomenti sono la *festa*, la *pace*, il *lavoro* e la *nostalgia*, ma non ci soffermiamo perché sono solamente accennati.

6.4. I temi nel 2000

Nel 2000 si ha un solo articolo, uscito il 21/02/2000, intitolato: *Al Lido Po la quercia donata dal Dalai Lama*: esso racconta di una cerimonia per la pace- dove è stata appunto donata un quercia dal Dalai Lama- in cui sono protagonisti i rappresentanti di varie religioni fra cui i sikh.

Proprio per tale 'ecumenismo'⁹⁶, i temi trattati sono quello dell'*integrazione*, della *pace* e delle *religioni*. Si parla di *sikhismo* perché il "sacerdote sikh ha invocato la protezione di Dio" e emerge il tema della *comunità*, perché si dice che il sacerdote indiano è "della comunità sikh".

6.5. I temi nel 2001

L'anno 2001 è ricco di articoli sui sikh; potremmo raggrupparli in quattro tipologie, ossia quelli che danno notizie su:

⁹⁶ Termine nostro, per indicare l'incontro tra religioni.

- incontri culturali (il 25 febbraio "Martedì a Soresina conferenza sui sikh"; il 27 dello stesso mese "Indiani e integrazione. Stasera primo incontro in sala del podestà"; il 26 aprile "Dosolo, fedi a confronto"; il 23 maggio "Dosolo, incontro con gli indiani sikh"; il 12 ottobre "James, Jonida, Afaf e Osama: in un libro le storie dei piccoli extracomunitari);
- episodi di cronaca nera (9 novembre "Lite furiosa, indù assolto"), che come vedremo assomiglia più ad un episodio grottesco;
- feste religiose (il 9 dicembre "Vescovato, la comunità indù oggi si apre a tutta la gente" e l'11 dicembre "Duemila indiani alla festa. Vescovato, preghiere e riti");
- incontri tra sikh e istituzioni (il 10 ottobre "Cricket in oratorio").

Il tema più dibattuto a livello complessivo è quello dell'*integrazione*, ora espressa chiaramente ("incontro e integrazione della comunità indiana"; "nella scuola nasce la prima socializzazione e l'integrazione tra persone di etnie e religioni diverse"), ora passata attraverso gli "scambi culturali fra comunità indiana e italiana", che possono essere "su cibo e cricket" o "cicli di incontri" quali "occasioni dedicate alla cultura della terra del Gange" per "far conoscere usi, costumi, abitudini degli immigrati". Spesso si leggono immagini suggestive dietro tali obiettivi, come un "itinerario culturale lega il Gange e il Po", dove ancora una volta si usa l'immagine fluviale come filo di continuità tra le due realtà geografiche. Frequentemente si trova anche la metafora "aprire le porte" per indicare il desiderio dei sikh di essere conosciuti.

A volte esce il tentativo difficoltoso di venirsi incontro ("l'invito dell'amministrazione comunale tradotto anche in sanscrito.."; "l'iniziale imbarazzo"); in altri casi la semplicità della comunicazione degli indiani (un "tam-tam semplice e veloce", un "volantino.." e il risultato è un "grande fermento ..." e grande partecipazione). Ci sembra necessario sottolineare che il "tam- tam" richiama una realtà primitiva⁹⁷, lontana dai nostri moderni sistemi di comunicazione tecnologica.

Non manca, poi, l'immagine poetica, ma anche apodittica ("se conosci ami" detto da una scrittrice).

Segue il tema dei *sikh*, considerati dal punto di vista etnico ("di etnia sikh..") quanto religioso ("di religione sikh"). A volte essi sono associati agli hindu ("piccola comunità mista sikh-indù"), altri divisi anche dagli indiani ("oltre 2000 sikh e indiani"). In genere i sikh sono definiti come comunità -"numerosa comunità di indiani sikh"-, ma singolare appare il titolo di un incontro religioso a cui il giornale dà spazio per due giorni: "Un tempio nel cuore della pianura padana: i sikh", da cui sembra di capire che i sikh siano il tempio.

Spesso i giornalisti tranquillizzano sulla tolleranza del *sikhismo* verso le altre religioni: "non sono mai nati problemi legati a motivi religiosi sia nel suo interno fra sikh e indù, religioni qui pacificamente conviventi, sia con il cattolicesimo di casa", anche se, come si può notare dalla frase, lasciano intuire che il "padrone di casa"⁹⁸ è il cattolicesimo e che in altre realtà le due confessioni religiose hanno dei problemi. In un caso, poi, è descritta tutta a sfondo religioso una rivalità tra indiani -trascinata anche in tribunale per le risse che ne sono seguite-; il giornalista infatti scrive: "motivo dell'aggressione, la religione", anche

⁹⁷ Il termine non compare nell'articolo, ma è preso da Basso, Perocco 2000: 9

⁹⁸ Termine nostro con valenza metaforica.

se poi cita le parole dell'indiano vittima del fatto: "Non voleva che io lavorassi lì, al mio posto voleva mettere qualcun altro di sua conoscenza. Poi ha cominciato ad offendere il mio Dio" da cui esce chiaramente che la causa scatenante è una sorta di nepotismo e non di fede. In questo servizio, però il sikh è dipinto come "rivale", nettamente dalla parte del torto visto che è accusato di falsa testimonianza perché "l'aggressione (era) inventata".

Tramite l'indiano- vittima dell'episodio- sono presi in considerazione due aspetti importanti: la "minoranza rispetto ai sikh" degli hindu e la tolleranza tra le due religioni in India, che invece non sembra esserci in Italia ("qui non è così").

Con la stessa frequenza compaiono i temi del *tempio* e quello della *comunità*.

Il tema della comunità è stato sviscerato da noi più volte, perciò ci limitiamo a notare che nuovamente si insiste sulle dimensioni in modo antitetico, ora si definisce "piccola comunità mista sikh-indù", ora "numerosa comunità di indiani sikh" (rimandiamo a quanto già detto sui sikh). Interessante è il fatto che si parli in un servizio del 2001 -e poi sarà ripreso anche nel 2002- di "sette fondatori della piccola comunità trapiantata...", dove sembra che si intenda la comunità come un'associazione, un ente, ossia un qualcosa che va fondato. Si ricorderà inoltre quanto detto a proposito del termine "trapiantata": la metafora implica un'assenza di cambiamento, quasi gli indiani fossero "figli di entità culturali immobili e astoriche", per utilizzare le parole di Basso, Perocco (2000: 9).

Come in precedenza, inoltre, la comunità è definita per la sua varietà che trova, però, nella fede un punto di contatto: "gente di tutte età; famiglie e single hanno trascorso il loro tempo in preghiera".

Per la prima volta in modo consistente si affronta il tema del *tempio*, per raccontarne il suo valore, magari con qualche enfasi, visto che lo si definisce "spazio per esprimersi e pregare liberamente".

Si cerca di capirne l'organizzazione, parlando dei responsabili (i "sette fondatori...") che "gestiscono il centro", provvedono alla "raccolta di fondi" e "forniscono ospitalità..."

Si entra nel merito dei riti, cogliendo gli aspetti più lontani dalle nostre tradizioni: "religiosamente tutti i sikh...prima di varcare la soglia del tempio, con il capo coperto hanno tolto le scarpe e purificato mani e piedi"; "uomini e donne hanno assistito alla celebrazione in stanze separate".

Il giornalista racconta anche di una festa importante per i sikh, l'anniversario della nascita del loro primo guru: "una tre giorni ininterrotta di lettura del libro sacro, spiegazione della parola, canti e condivisione del pasto...per il compleanno del guru Nanak Dyji".

Spesso si insiste sulla disponibilità dei sikh a farsi conoscere dalla società, definendo ciò un "grande evento" e usando una metafora già inserita -e già commentata precedentemente-, quella dell'apertura delle porte del tempio per tutti gli interessati.

Il giornalista si è poi sforzato di capire come il tempio fosse chiamato in punjabi e ha riportato "curu duara (casa di dio)", in cui si può notare sia una errata trascrizione di gurdwara", sia un "dio" scritto con carattere minuscolo, quasi a sottolinearne la relatività, rispetto all'assolutezza del Dio cristiano.

Con una leggera distanza segue il tema delle *religioni*, perché negli articoli che annunciano alcuni incontri culturali si insiste sulla necessità di "conoscere le diverse religioni". Come si è già detto, è ribadita spesso la grande tolleranza degli indiani, anche se nell'articolo di nera era distinta la situazione in India, dall'intransigenza ("qui non è così") in Italia.

Significativa, appare poi una frase, in cui si spiegano i riti del coprirsi il capo e levarsi le scarpe definendoli "piccoli gesti rituali segno di grande attaccamento alla terra d'origine e a tutto ciò che riguarda fede e tradizione": indicativa è la contrapposizione degli aggettivi piccoli e grande, che rende da una parte la semplicità e l'essenzialità, mentre dall'altra il valore profondo del gesto. Interessante è l'interpretazione giornalistica che vede in una cerimonia un attaccamento alla patria prima che un sentimento religioso.

I seguenti temi appaiono con la stessa frequenza, ossia 5 volte nell'anno: *immigrati indiani hindu, lavoro, tradizioni, violenza*.

Prendiamo in considerazione il primo: gli indiani sono descritti sia per le doti lavorative, sia per il loro faticoso apprendimento linguistico ("non tutti conoscono lingua, ma tutti lavorano e non nelle cascine ma nelle fabbriche..."); inoltre, vengono citati "bambini stranieri, extracomunitari" con nomi italiani (le "indiane Anna e Simona"). Nell'articolo di cronaca nera sono presentati dei rapporti difficili tra indiani (ricordiamo la rissa per "religioni diverse"), perciò qui entrano anche i temi *hindu* e *violenza*, visto che uno dei due protagonisti era di tale religione e in più punti si parla di questa "aggressione inventata", spiegandone l'arma (un "bastone") o i particolari grotteschi ("sanguinante tornò...in strada per far credere di essere stato ferito").

L'argomento *hindu* è presente anche in altri servizi, ma indica o l'unione tra indiani -"comunità mista sikh-indù"- o la divisione tra hindu e sikh -"minoranza rispetto ai sikh"-, ma sempre come convivenza pacifica e rispettosa -" non ci sono problemi ...fra sikh e indù".

Il tema del *lavoro* è quasi esclusivamente caratterizzato dalla dimensione agricola ("sempre in maggior numero lavorano presso le aziende agricole del territorio"), ad eccezione della frase riportata sopra per gli "immigrati indiani". Le uniche volte in cui compare una correlazione tra occupazione e problema è nell'articolo di nera, dove l'indiano vittima afferma: "Alla stalla ho avuto dei problemi... Non voleva che io lavorassi lì...".

Il tema della *tradizione* sconfinava a volte con quello *religioso*, visto che i "gesti rituali" ("prima di varcare la soglia del tempio, con il capo coperto hanno tolto le scarpe e purificato mani e piedi"; "uomini e donne hanno assistito alla celebrazione in stanze separate"), di cui abbiamo già riferito, appartengono ad entrambe le sfere. Altre volte il giornalista fa eco alla necessità di "capire (le loro) tradizioni e il loro credo" attraverso "scambi culturali fra comunità indiana e italiana su cibo e cricket".

Segue il tema *India*, a cui in realtà ci si riferisce ora come "terra del Gange", ora come "Punjab": interessante è notare che il giornalista, nell'articolo del 9 novembre, scrive come provenienza dell'indiano intervistato "Pongia", probabilmente basandosi solo sulla trascrizione di quanto sentito, senza accertarne la correttezza.

Rilevante è pure la definizione data al Punjab, quale "terra dei grandi conflitti", che fa apparire i suoi abitanti vittime e carnefici di continue guerre.

Alcuni argomenti, infine, risultano marginali per frequenza: ad es., le *condizioni di vita*, il *tempo libero* e il *progetto/ percorso migratorio*.

La prima voce compare nell'articolo del 10 ottobre, quando all'incontro tra un sindaco di paese e la popolazione si è chiesto al medico di spiegare le "norme igienico-sanitarie" agli indiani poiché essi vivono in "abitazioni piccole con più persone rispetto ai canoni ASL".

Il *tempo libero* compare nel medesimo articolo, quando si dice che i sikh vanno "in oratorio", senza creare problemi.

Il tema della *migrazione* appare solo grazie ad un titolo di una conferenza "Dal Gange al Po: i percorsi migratori dei nuovi bergamini", a testimonianza del mutato interesse del giornale, che negli anni della "scoperta"⁹⁹ di questo gruppo si dilungava nel narrare il loro passato e quindi la migrazione in sé, mentre ora si concentra sul presente in Italia.

Interessante ci sembra anche una frase, comparsa nell'articolo del 12 ottobre, che dice "Tante storie, un arcobaleno di speranza": essa si riferisce alla presenza di bambini stranieri in genere, ma interessa perché richiama l'idea dei colori per indicare la diversità e perché usa il termine speranza, per la prima e unica volta accostato agli immigrati. È facile domandarsi se tale connotazione positiva, promossa dalla tenerezza suscitata dai piccoli, verrà estesa anche per le storie dei grandi.

6.6. I temi nel 2002

Nel 2002 gli articoli sui sikh si snodano attorno a due grossi contenuti: il tempio (il 22 aprile nel servizio dal titolo: "Vescovato. Gran finale ieri per la festa degli indiani sikh"; il 21 maggio intitolato "Cremona, piccola India" e la lettera al giornale scritta dalla Lega Nord il 26 aprile dal titolo: "La diocesi di Cremona "ceda" un immobile ai sikh") ed un grave incidente stradale che ha provocato la morte di tre indiani (con i servizi del 16 maggio intitolati: "Lutto tra gli indiani"- in prima pagina- e "A21, fine atroce per 3 indiani" dove è raccontata la cronaca della disgrazia e un articolo uscito il medesimo giorno per descrivere la reazione dei sikh: "Tra dolore e preghiera").

Il tema dominante è quello degli *immigrati indiani*, descritti dal giornale per la loro quantità -"1741 indiani"-, per la varietà -"giovani, anziani, single e intere famiglie"- e per le loro caratteristiche demografiche (età, in Italia dal..., lavoro), dove domina l'immagine del mungitore, che può esser sintetizzata con la frase "bergamini col turbante" (del 21 maggio). Quest'espressione appare particolarmente interessante perché propone la sintesi tra l'aspetto "esotico" e "folcloristico", dato dal turbante, e quello "padano", reso sia dall'uso del termine locale "bergamino", sia dall'indicazione della professione agricola in sé.

Continuando l'analisi di espressioni particolari, si nota che il giornale si riferisce alla presenza degli indiani come "variopinta delegazione" e "invasione colorata..", riutilizzando la dimensione cromatica e, almeno nell'ultima frase, accosta una parola forte e fondamentalmente negativa (invasione) ad una positiva e vivace.

⁹⁹ Termine nostro.

Inoltre i sikh sono presentati come "educati, senza timori reverenziali", per rendere sia la loro 'civiltà', sia la loro 'semplicità'¹⁰⁰.

Si ribadiscono le diversità, sottolineando che la loro rappresentanza fa un "ripasso in lingua madre" prima di affrontare il Presidente della Provincia di Cremona, oppure notando una sorta di acculturazione poco riuscita esteticamente - "acconciati all'occidentale".

Quando si spiega dove vivono, si dice: "disseminati nel mare di cascine", lasciando immaginare sia la dispersione territoriale, sia una vastità poco ordinata e quindi confusa.

Nella pagina di cronaca nera, le vittime dell'incidente stradale sono descritte con i dati anagrafici e attraverso qualche altro breve riferimento biografico ("un parente gli ha prestato l'auto..; era un "amico venuto da Roma"). Maggiore spazio viene attribuito ad uno dei defunti, perché -lo si dice più volte- "più noto a Cremona", essendo "uno dei padri spirituali della comunità vescovatina, della quale era spesso ospite..". Non mancano i particolari cruenti ("tre corpi carbonizzati; due teschi"... "riconosciuti da brandelli di vestiti e bracciali"), con cui impressionare i lettori.

Gli "asiatici" deceduti sono, però, associati anche all'imprudenza, poiché si fa riferimento al loro "sorpasso azzardato.." e si spiega che hanno "superato vetture in coda".

Un servizio è, poi, dedicato ai connazionali in lutto per cui si parla di "indiani riuniti in preghiera ...", quasi come una famiglia. Interessante sembra la sottolineatura del dolore: gli indiani "non hanno dubbi, soltanto dolore", ribadendo così il fatto che il riconoscimento dei corpi è stato incerto.

Ci sembra, ora, doveroso porre l'attenzione su come gli indiani si narrano -le rare volte in cui è lasciato loro spazio; innanzitutto hanno consapevolezza della loro importanza numerica e ne fanno un punto di forza per rivendicare un nuovo tempio: "Siamo tanti in Italia ma tantissimi a Cremona", il "21 aprile eravamo non meno di 200..", "Sogniamo un tempio grande come quello di Reggio...". Davanti al lutto, invece, esprimono compattezza e riserbo, non concedono troppe parole all'emozione, in linea con il loro carattere schivo e concreto¹⁰¹: "Siamo chiusi nel dolore, non abbiamo molto da dire, meglio il silenzio".

Un interlocutore particolare sembra, infine, la Lega Nord: essa descrive (nella lettera al giornale) gli indiani come "persone tranquille che ben si inseriscono nel nostro territorio", lavorando nell'agricoltura ("dipendenti nelle varie aziende del territorio cremonese") e che ora vogliono un tempio per "riunirsi sicuri e sereni salvaguardando la loro radice". Si potrebbe interpretare quest'ultima frase in termini psicologici quasi come una <<proiezione di desideri>>¹⁰², in quanto i temi della sicurezza e del valore della tradizione rappresentano i cavalli di battaglia del suddetto partito e qui, invece, sono riferiti come desideri degli indiani. Interessante è anche il fatto che la Lega da una parte fa da portavoce alle richieste dei sikh riguardo al tempio, dall'altra sembra prendere le distanze, usando un verbo impersonale: "Si dice che siano alla ricerca di un tempio per riunirsi a pregare".

¹⁰⁰ Nostra interpretazione.

¹⁰¹ Come emerso dalla ricerca descritta nei precedenti capitoli.

¹⁰² Termine che in psicologia indica lo spostamento d'impulsi personali sull'ambiente esterno.

Tema concettualmente legato a quanto detto e importante per quantità è, appunto, quello del *tempio*, presentato ancora come "curu duara"(casa di dio)¹⁰³. Sempre con le stesse parole del 2001 il giornale racconta che ci sono sette fondatori che "gestiscono il centro" raccogliendo fondi, fornendo ospitalità...e che "uomini e donne in sale separate, come vuole il credo indiano, hanno condiviso il pasto". A differenza dell'anno precedente, però, è dato spazio ai sikh per spiegare le loro tradizioni religiose: "In una parte dei nostri templi si mangia e... dove c'è il Libro sacro si prega...a Vescovato non ci stiamo e dobbiamo portare il cibo da casa, mentre ci piacerebbe aver ... anche le cucine...".

Assume maggiore rilevanza, inoltre, il desiderio dei sikh di avere un tempio più grande dell'attuale ("vogliono un posto nuovo", "vogliono costruirne uno più grande intorno a Cremona per farne loro capitale religiosa"). Si insiste anche sul fatto che essi siano in grado di comprarlo ("faranno da soli e provvederanno con le loro risorse ad acquistare o recuperare lo stabile"), quasi per ribadire la loro solidità economica, quanto la loro autonomia, lontana dagli assistenzialismi che preoccupano l'opinione pubblica. Anche la Lega, come si diceva, "sposa" la causa dei sikh, chiedendo alla Diocesi cremonese di cedere delle "chiese sconsestate ed abbandonate..." per farne un tempio.

Segue il tema della *comunità*: descritta in rapporto alle altre popolazioni, la "comunità indiana sikh e indù" differenziata da "quella cremonese" o come "seconda comunità straniera..." a Cremona, dove -in una sorta di gara numerica- prossimamente supererà i marocchini ("sorpasso in vista"). A volte, nelle definizioni c'è una doppia identificazione: quella di provenienza e quella di residenza - "comunità indiana della bassa padana..."-; in altre occasioni si riutilizza il termine *trapiantata*, per sottolinearne un'avvenuta stabilizzazione ("fondatori della piccola comunità trapiantata...").

Poiché la dimensione comunitaria rimanda alla delimitazione dei confini e al raccoglimento dei membri, appare indicativa la frase: la comunità "si chiude nel dolore", davanti al lutto per le vittime dell'incidente, di cui si è già parlato.

Segue il tema della *collaborazione*, con più sfumature: a) come dato di fatto, a livello istituzionale, quando l'Amministrazione Comunale di Vescovato "chiude il traffico" attorno al tempio per consentire un migliore afflusso di fedeli, o come quando una delegazione sikh è ricevuta dal Presidente della Provincia di Cremona, in quel che il giornalista chiama "incontro storico"; b) come richiesta indiretta: il "contributo della Diocesi" di Cremona auspicato dalla Lega Nord per i sikh, o diretta: la "comunità indiana sikh e indù chiede una mano a quella cremonese"; c) come abitudine consolidata tra gli indiani: "ciascuno aveva preparato a casa qualcosa da portare al "curu duara".

Altro tema interessante è quello del *lavoro*: abbiamo già detto che esso è in genere correlato all'agricoltura, tanto che la descrizione dei sikh passa spesso da quest'aspetto ("bergamini col turbante") e anche la Lega testimonia il loro inserimento positivo nel territorio cremonese attraverso il riferimento occupazionale.

Seguono una serie di temi poco presenti numericamente, ma interessanti concettualmente:

¹⁰³ Rimandiamo a quanto già detto precedentemente su tale errata trascrizione.

1. quello delle *tradizioni*: proprie dei sikh ("lettura del libro sacro, spiegazione della parola, canti...) o come valore da proteggere (la Lega parla di "salvaguardare la radice cristiana" e dare un tempio ai sikh per "salvaguardare la loro radice");
2. quello dell'*integrazione*, sia come obiettivo: "convivenza democratica tra le diverse dinamiche identitarie" (sempre nella lettera delle Lega), sia come dato raggiunto ("sono persone tranquille che ben si inseriscono nel nostro territorio");
3. quello del *percorso migratorio*, reso con l'immagine di un "viaggio" silenzioso, "cominciato in punta di piedi..", che è partito "dalle pianure e dai conflitti del Punjab" fino alle "stalle della bassa";
4. quello della *festa* ("festa della rinascita della religione")
5. quello della *religione*: resa con un accostamento simile a 'sacro-profano': "accanto all'espressione fideistica, quella conviviale: la condivisione del pasto.."
6. quello dei *sikh* immortalati con i simboli esteriori dell'appartenenza al sikhismo: "...il turbante, la barba lunghissima e il bracciale di ferro, i segni della loro fede";
7. quello dell'*India*, quando si accenna alle "pianure e i conflitti del Punjab", mettendo insieme l'aspetto geografico con quello della violenza;
8. quello degli *italiani*, in realtà il commento positivo fatto dagli indiani si riferisce al Presidente della Provincia, Corada, descritto come "persona gentile e concreta";
9. quello del *cambiamento*, visto in termini esteriori e non del tutto positivi ("acconciati all'occidentale");
10. quello della *donna*, che compare un'unica volta, ma per indicarne un'assenza: le forze dell'ordine hanno escluso che una vittima dell'incidente stradale del 15 maggio fosse una donna perché i resti di vestiti per piccoli e i giochi l'avevano fatto supporre;
11. quello delle *condizioni di vita*, rese dall'immagine "disseminati nel mare di casine abbandonate da italiani e tornate a vivere grazie agli asiatici", che restituisce un senso di isolamento e abbandono, parzialmente rinvigorito dalla presenza degli indiani.

7. Analisi dell'evoluzione dei temi

Si provvederà ora a fare un'analisi complessiva dei temi trattati e una riflessione sull'evoluzione storica degli stessi.

Come si può notare a livello globale i temi più affrontati sono quelli degli *immigrati indiani*, dell'*integrazione*, del *sikhismo* e del *lavoro*. Questa informazione ci dà già l'impronta della rappresentazione dei sikh che esce dall'insieme di tutti i servizi a loro dedicati: i sikh sono visti come immigrati che lavorano e si integrano nella nostra società.

Interessante è constatare che, se negli articoli esaminati i soggetti sono sempre definiti come sikh, nel 1997- 98 e nel 2001-02 essi sono anche descritti come immigrati indiani, mentre ciò non succede nel 1999 e 2000. Inoltre, il tema 'sikh' ha il suo apice nel 2001, invece quello degli 'immigrati indiani' nel 2002.

L'integrazione è presente in tutti gli anni, eccetto nel 1999 ed ha le sue punte massime nel 1998 e 2001, che come si è già detto sembrano anni di 'svolta' nella rappresentazione pubblica dei sikh.

È interessante prendere atto che la dimensione lavorativa, presente ogni anno, ad eccezione del 2000, ha un esordio molto rilevante, mentre decresce successivamente e ritorna ad occupare spazio dal 2001 in poi.

Altri temi che attirano l'attenzione del giornalista solo quelli della *comunità* e del *tempio*: due aspetti che sembrano quasi esclusivi di tale popolazione, data la loro stretta relazione con essa. In realtà, mentre i sikh sono fin dai primi anni dipinti come una forte comunità e tale immagine resta negli anni, crescendo dal 2001 in avanti, il tema del tempio sembra una novità dell'ultimo periodo, visto che appare in maniera consistente solo dal 2001.

Sembra indicativo che altri punti forti siano la *tradizione*, l'*India* e le *religioni*, peraltro concettualmente affini tra loro e spesso vicini numericamente anche nella comparazione tra anni: tutti e tre hanno il loro culmine nel 1998 e nel 2001, mentre scompaiono (o quasi) nel 1999-'00.

Segue per quantità il tema *migratorio*, che però, ha alterna fortuna: è dominante i primi due anni e poi svanisce, per ripresentarsi solo dal 2001, in modo modesto.

Questi sono tutti aspetti che riconfermano il mutato interesse della stampa verso i sikh: dopo i primi anni in cui essi sono presentati come migranti in cerca di fortuna, legati alla loro patria e alle relative tradizioni, ma ben inseriti nel tessuto lavorativo locale, negli anni centrali si abbandonano tali immagini, che trovano, invece, nuovo sviluppo dal 2001. Negli ultimi due anni, infatti, gli indiani tornano alla ribalta per la richiesta di un tempio e quindi diventano protagonisti attivi di cittadinanza.

Molti argomenti sono vicini numericamente:

- le *condizioni di vita* e la *famiglia*, che si concentrano nel 1998 e scompaiono negli anni successivi (il primo, in realtà ricompare dal 2001 in poi, ma con bassa frequenza);
- la *nostalgia*, la *collaborazione* e la *festa*: essi hanno andamenti differenti: la nostalgia si polarizza nei primi anni, per poi svanire; la collaborazione ha il suo vero punto di forza nel 2002, a riconferma di un nuovo stile degli indiani, quanto degli enti locali, mentre la festa è più dispersa negli anni, con un picco nel 1998;
- la *violenza*, che si concentra nel 1998 e nel 2001, anche se in quest'ultimo anno per caratterizzare episodi di cronaca nera, mentre nel primo per descrivere un recente passato in India;
- il *cambiamento*, presente in modo consistente nel 1998 e con una sola unità nel 2002;
- *hindu* e *Italia*, con lo stesso valore quantitativo, ma con polarizzazioni e significati differenti: il primo assume rilievo nel 2001, quando la distinzione tra indiani, sikh e hindu sembra più chiara, mentre l'Italia, ossia il rapporto che gli indiani hanno con gli italiani e il nostro paese, è un punto da indagare nei primi anni.

Seguono dei temi poco presenti e concentrati, soprattutto, nei primi anni: le *reti migratorie*, le *amicizie* e il *tempo libero*, a testimoniare un interesse vasto, puramente conoscitivo dei primi articoli, che necessitavano, quindi, di esplorare anche dimensione quotidiane e "normali", quali l'amicizia.

L'argomento che caratterizza il biennio 1999- 2000 è quello della *pace*, sviluppato grazie alle feste e ai meeting interreligiosi.

Il tema dell'*identità* si presenta nel 1998 e nel 2002 a dimostrare uno scarso interesse per uno degli aspetti più significativi riguardante l'immigrato, mentre quelli dell'*esotismo* e della *donna* appaiono un'unica volta, il primo nel 1997 e il secondo nel 2002 e da soli danno un'idea sull'evoluzione della rappresentazione degli indiani: se all'inizio c'era bisogno di sfumature esotiche per incuriosire il lettore, ora l'attenzione si affina e inizia a prendere in considerazione anche i soggetti meno visibili: le donne indiane.

8. L'ordine gerarchico dei temi

Si è cercato di capire anche quale relazione ci fosse tra i temi trattati. Poiché molti articoli erano, però, molto brevi o non particolarmente significativi, si sono scelti solo alcuni servizi, reputati particolarmente interessanti.

Indicativo è l'ordine gerarchico in cui sono inseriti i temi dell'unico pezzo pubblicato nel **1997** (v. tab. 6), infatti si può notare che la parte iniziale comincia con il riferimento alla nostalgia per il passato, da una parte, e, dall'altra, con il ritorno alla concretezza del presente, resa con l'indicazione delle condizioni di vita (ancora legate alla dimensione esotica) e del progetto migratorio.

Con la parola all'Associazione Indiana, poi, si accennano i temi dell'amicizia e della collaborazione, per poi ritornare (con l'intervento del giornalista) alla dimensione comunitaria- familiare e al lavoro. Come si vedrà anche successivamente, spesso, l'occupazione è associata all'inserimento e/o all'integrazione. In questo caso è l'indiano intervistato che afferma di non avere problemi perché gli "italiani bravi".

Segue la descrizione della patria, il Punjab, con i riferimenti alla religione sikh, anche in contrapposizione alle altre (induismo e islam). La sfera religiosa è collegata all'abitudine di pregare in famiglia e allo stesso tempo all'esigenza di un tempio vicino, visto che si ribadisce che i sikh sono "fedeli osservanti". Si riprende quindi il tema del sikhismo e del Punjab, questa volta per introdurre il progetto migratorio e descrivere "questi immigrati" e la loro rete migratoria, che ha permesso loro di trovare facilmente un lavoro in Italia. L'argomento "lavoro" si connette alla definizione delle condizioni di vita e dell'integrazione, che chiude l'articolo. Sembra di leggere un percorso dal passato attaccato ai ricordi - della parte iniziale del servizio- al presente concretizzato con l'integrazione.

Tab. 6- Ordine dei temi nell'articolo del 11-10-'97

Nostalgia- condizioni di vita- lavoro- esotismo- progetto migratorio- amicizia- collaborazione- comunità- famiglia- lavoro- inserimento- italiani- India- sikhismo- religione- famiglia- tempio- sikh- India- progetto migratorio- immigrati indiani- rete migratoria- immigrati indiani- lavoro- rete migratoria- lavoro- condizioni vita- progetto migratorio- lavoro -integrazione.

Per il **1998**, si è scelto l'articolo "La vita dal Gange al Po" del 08/03/'98, poiché il più compatto per struttura e interessante per argomenti, essendo molto simile a quello del 1997. L'apertura del pezzo, infatti, è ancora sul tema nostalgico, addirittura con lo stesso incipit "l'India nel cuore", motivata dal progetto migratorio che li terrà lontani dalla patria ("probabilmente non torneranno se non tra molti anni"), dove "hanno lasciato la famiglia, i figli, le case...". Dal ricordo si passa al presente crudo, fatto di case con "muri scrostati". Poi, si parla della comunità, divisa da religioni diverse- e qui si accenna al sikhismo-, ma unita dal lavoro e dalla migrazione, che sembra rendere simili tutti gli indiani ("storie di vita e obiettivi comuni"). Tutti, infatti, hanno "abbandonato" l'India alla ricerca di fortuna, ma ne restano legati tramite le rimesse dei loro guadagni. Ritorna, così, il tema del lavoro e delle condizioni di vita dure. Si introduce l'aspetto religioso, poiché l'intervistato è sikh, e quello del mantenimento delle tradizioni, anche grazie al ritrovarsi con gli amici, visto che con essi passano il loro tempo libero. Degli indiani, infine, si dà una descrizione fisica e caratteriale ("espressioni soddisfatte nascoste sotto il colorito ulivaceo") e dalla loro andatura lenta si deduce il loro progetto migratorio: "camminano piano.. l'India può aspettare".

Tab. 7- Ordine dei temi nell'articolo del 08/03/'98

Nostalgia - Progetto migratorio - India - Nostalgia - Condizioni di vita - Comunità - Sikhismo- Religione - Comunità - Progetto migratorio- Immigrati indiani- India - Progetto migratorio- Rimesse- Condizioni di vita- Lavoro- Italiani -Condizioni di vita- Immigrati indiani- Condizioni di vita- Sikh- Amici - Tradizioni- Italia - Tradizioni - Tempo libero - Giovani- Tempo libero- Immigrati indiani- Progetto migratorio

Si è passati, poi, a considerare l'ordine tematico dell'articolo intitolato "Cricket in oratorio", del 10/10/**2001**, poiché, per la prima volta si dà rilievo a delle proposte lanciate dagli indiani alle istituzioni locali.

Il servizio inizia subito presentando l'incontro tra comunità indiana e popolazione locale, segno dell'avvenuta integrazione tra interlocutori. La descrizione di tale riunione è interessante perché si tratta come primo tema quello delle norme igieniche, ritenendo che le abitazioni degli indiani non siano consone ai canoni ASL. Si accenna poi all'iniziale "imbarazzo" e alla conseguente difficoltà di dialogo, che sembra giustificata da una scarsa conoscenza dell'italiano da parte degli immigrati: non si prende, invece, in considerazione, l'impronta con cui si svolge l'incontro, ossia non si pensa che dopo un medico che 'istruisce', è faticoso 'conversare' senza pensare di esser giudicati.

L'articolo passa a descrivere gli immigrati, collegandoli al loro status lavorativo, e ritorna a parlare di integrazione e tradizioni, coniugate da "scambi culturali". La conclusione sembra voler essere tranquillizzante: non ci sono mai stati problemi di convivenza tra religioni diverse.

Tab. 8- Ordine dei temi nell'articolo del 10/10/2001

Integrazione - Condizioni di vita- Comunità - Integrazione - Immigrati indiani- Lavoro - Integrazione - Tradizione - Tempo libero - Religioni - Sikh.

Per l'anno **2002**, prenderemo in considerazione la lettera al giornale scritta dalla Lega Nord- intitolata "La Diocesi di Cremona "ceda" un immobile ai sikh", perché appare particolarmente significativa, soprattutto pensando alle note posizioni del partito in tema d'immigrazione.

La lettera inizia riprendendo il titolo e gli spunti di un incontro organizzato dalla Diocesi di Padova: in esso, infatti, si auspica una "convivenza democratica tra le diverse dinamiche identitarie" e la "salvaguardia" della "radice cristiana".

I leghisti, a questo punto, fanno un accostamento con la situazione dei sikh, definiti come "comunità" ben integrata e descritti come "persone tranquille" e lavoratori.

Come abbiamo già detto, quasi prendendo le distanze da un'ammissione di conoscenza della causa sikh affermano che "*si dice* che (questi) siano alla ricerca di un tempio per riunirsi a pregare", ma invitano la Diocesi a cedere le Chiese sconsacrate. La collaborazione che chiedono darebbe il modo ai sikh di "riunirsi sicuri e sereni salvaguardando la loro radice".

Ci sembra interessante che il tema del tempio sia introdotto gradualmente e dopo aver presentato i sikh come 'immigrati modello': integrati, lavoratori..., quasi portando una motivazione meritocratica a tale concessione.

Tab. 9- Ordine dei temi nella lettera al giornale del 26-04-02, da parte della Lega.

Integrazione- identità - Tradizione - Comunità - Immigrati indiani- Integrazione – Tempio- Collaborazione -Tempio – Tradizioni

9. Conclusioni: l'immagine dei sikh

Come è emerso da quanto abbiamo detto finora, i sikh sono conosciuti dal quotidiano *La Provincia* solo dal 1997 e l'interesse attorno a loro aumenta e si trasforma negli anni.

All'inizio il giornale cerca di dare al lettore un quadro globale di questo popolo, descrivendone la patria, il loro progetto migratorio, la loro religione, ma soffermandosi anche sul presente fatto di lavoro e poco tempo libero. Proprio la loro accettazione del lavoro agricolo, scartato dagli italiani per la fatica che comporta, sembra la chiave per capire la simpatia del giornale verso i sikh. Di loro non si può dire che sono gli immigrati "sfaticati", né quelli che creano problemi di ordine pubblico, dato che escono poco e preferiscono riunirsi nelle loro case.

Il quotidiano sembra eleggerli come gli stranieri "preferiti", visto che insiste sull'immagine di persone ben inserite e di lavoratori; inoltre, dedica loro pagine e fa conoscere alcuni principi del sikhismo. Proprio tale religione viene descritta come superamento dell'induismo e dell'islam e, quindi, è facile immaginare un parteggiare per questi immigrati, rispetto a quelli delle altre fedi.

L'immagine, però, che passa è quella di nostalgici conservatori, così ancorati alle loro tradizioni da non cambiare modo di vivere rispetto all'India.

Cade l'interesse del giornale verso i sikh nel 1999-'00, quando essi entrano solo negli articoli che raccontano feste multietniche o interreligiose, o quando sono citati perché oggetto di studio.

Ritorna d'attualità il tema dei sikh, quando, nel 2001, sono proposte una serie di conferenze sulla cultura e sulla migrazione di tale gruppo. L'obiettivo di questi incontri è portare conoscenza per permettere una migliore integrazione, perciò il giornale, facendosi portavoce solo di tali notizie, non dedica ancora spazio ai sikh come protagonisti o cittadini "attivi". Questo probabilmente non è responsabilità esclusiva del quotidiano, ma è dovuto alla vita riservata e poco visibile che gli indiani sembrano condurre. Infatti, nell'ottobre del medesimo anno si scrive di una riunione tra popolazione e sindaco di un paese cremonese, in cui gli indiani propongono delle iniziative, anche se queste appaiono rappresentate in modo folclorico ("scambi culturali fra comunità indiana e italiana su cibo e cricket").

Un altro gesto dei sikh viene particolarmente enfatizzato da *La Provincia*: l'apertura del tempio sikh di Vescovato a tutti i cittadini, indipendentemente dalla loro religione. Il giornalista legge questa occasione come desiderio d'integrazione, segno di tolleranza verso le altre fedi e 'trasparenza', ossia il tempio esce da una sorta di mistero (per chi ne è fuori) e segretezza, che poteva esser poco tranquillizzante.

I sikh sono così rappresentati come attivi, desiderosi di farsi conoscere, ma pur sempre legati alla loro tradizione, che viene descritta per gli aspetti più esteriori e distanti dalla nostra cultura (togliersi le scarpe per entrare al tempio; uomini e donne separati...).

Il 2001 è, però, anche l'anno in cui si lascia più spazio agli indiani per autodescriversi.

Sempre nel 2001 il primo fatto di cronaca nera riguardante in particolare i sikh ci testimonia una sorta di 'sguardo privilegiato' verso questi soggetti, dato che l'articolo sembra grottesco, quindi la sensazione che il lettore può ricavarne non è del tutto negativa. Il sikh in oggetto è colpevole, ma non ne esce un'immagine di emarginato o delinquente.

Anche nel 2002 la cronaca nera non ci offre delle rappresentazioni di sikh devianti, perché descrive un grave incidente stradale, in cui degli indiani restano uccisi. L'attenzione qui è diretta verso il sensazionalismo, visto che si insiste più volte su scene tragiche e raccapriccianti (corpi carbonizzati, teschi...) o particolari toccanti (l'ipotesi della morte di una donna indiana resa con la descrizione di giochi e vestiti per bambini). Le dimensioni dominanti sono, da una parte, quella dell'imprudenza dei sikh alla guida, dall'altra quella della "comunità chiusa" nel dolore e nelle preghiere.

Altro argomento portante del 2002 è il tempio, raccontato attraverso descrizioni collaudate, che si ripetono negli anni, ma diventato anche questione che mobilita istituzioni (si pensi all'incontro con il Presidente della Provincia di Cremona), quanto partiti (v. la lettera al giornale della Lega).

Da questo spunto i sikh diventano protagonisti e non solo destinatari della vita sociale cremonese e in parte cambia l'immagine di questi immigrati non più chiusi nel loro mondo dentro la nostra società, ma aperti alla conoscenza reciproca.

In realtà il giornalista sembra faticare ad accettare i cambiamenti degli indiani, visto che ancora si riferisce molto alle tradizioni sikh e sembra leggere come una forzatura una loro occidentalizzazione. Pare quasi sia cara al cronista stesso l'immagine di fissità culturale degli immigrati, magari proprio perché attiva fantasie esotiche.

CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

Riprendiamo brevemente alcune delle considerazioni a cui siamo giunti, ripercorrendo i passaggi che ci hanno portato alle principali riflessioni conclusive.

In primo luogo è stata adottata una terminologia comune per definire la popolazione oggetto della ricerca. Nonostante sia ben chiaro che non tutti gli indiani provenienti dal Punjab residenti nella provincia di Cremona siano di religione sikh (molti loro sono hindu), è stato scelto di definire la popolazione attraverso l'identità religiosa e culturale sikh, in quanto categoria che è sembrato potesse riassumere le caratteristiche storico culturali di questa popolazione. E' stato più volte sottolineato, tuttavia, che tale definizione non coglie pienamente la complessità e la ricchezza dell'identità culturale e religiosa della popolazione che abbiamo descritto.

Condizioni socioeconomiche e progetto migratorio

I primi arrivi degli immigrati sikh sul territorio risalgono alla fine degli anni Ottanta. Essi provengono per la maggior parte dal Punjab indiano, in particolare dai distretti di Hosharpur, Jalandhar e Chandhigar. La ragione della migrazione sono prevalentemente di natura economica, nonostante le situazioni economiche delle famiglie di origine degli intervistati non possano essere considerate connotate da situazioni di povertà.

Gli immigrati sikh appartengono alla classe media di agricoltori punjabi che, colpiti dalle contraddizioni economiche e sociali innescate dal processo di modernizzazione dell'agricoltura indiana - la "rivoluzione verde" - ha trovato nella scelta migratoria la possibilità di migliorare la propria situazione economica. Il miglioramento del proprio status sociale e quello della propria famiglia sono sicuramente le ragioni che più fortemente orientano la spinta alla migrazione.

La scelta di migrare matura in seno alla famiglia allargata. E' su quest'ultima, infatti, che ricadranno gli effetti della migrazione in termini di prestigio, onore e status socioeconomico in caso di successo. Possiamo perciò parlare di un vero e proprio investimento familiare. Strettamente connessi ai rapporti familiari sono le reti sociali che guidano le migrazioni sikh: raramente un sikh arriva in Italia senza avere contatti con familiari, amici, parenti che hanno intrapreso prima di lui il processo migratorio e che possono dare una mano nelle fasi di assestamento nel paese di immigrazione.

Una volta giunti in Italia gli immigrati iniziano a definire il progetto migratorio. Questo può avere esiti molto diversi da quelli previsti prima di intraprendere la migrazione. Per quanto riguarda il caso cremonese, sono state individuate tre tipologie di progetti:

- la prima coincide con le prime fasi di permanenza sul territorio e prevede la massimizzazione dei guadagni allo scopo di inviare cospicue rimesse al paese d'origine, verso il quale sono orientati gli investimenti e il risparmio. Obiettivo di questo progetto migratorio è il rientro in patria e riguarda soprattutto individui soli e disponibili alla massima flessibilità lavorativa. Il modello descritto, tuttavia, caratterizza una minima parte degli immigrati sikh.
- La maggior parte degli intervistati, infatti, preferisce costruire progetti a media-lunga scadenza. Questa seconda tipologia è caratterizzata dallo stabilizzarsi della situazione lavorativa e abitativa,

con i conseguenti ricongiungimenti familiari. Il ritorno in patria è rimandato ad un futuro non meglio individuato, sebbene non escluso definitivamente.

- Infine, una terza tipologia di sviluppo dell'immigrazione sikh sul territorio è caratterizzata dall'orientamento all'investimento e al lavoro autonomo ed evidenzia una propensione ad un insediamento stabile nel paese di immigrazione.

Inserimento lavorativo

I sikh si inseriscono nel mercato del lavoro locale prevalentemente come mungitori, trattoristi, operai, lavoratori autonomi. Nella maggioranza dei casi Cremona è il punto di arrivo di un percorso migratorio interno al territorio nazionale che li vede lavorare prima come operai presso i circhi e i luna park italiani (spesso in condizioni di sfruttamento) e poi come braccianti presso aziende agricole o vivaistiche del sud e del centro Italia.

Il lavoro di mungitore (o bergamino) è stato associato, nell'immaginario collettivo locale, a questa tipologia di lavoratori, sia perché, in effetti, la maggioranza svolge questo tipo di professione, sia perché la disponibilità degli immigrati sikh è stata scambiata spesso per vocazione religiosa. In realtà dietro la scelta di questa professione vi è una valutazione molto precisa, connessa al compimento del personale progetto migratorio. Questo tipo di lavoro, infatti, nonostante presenti caratteristiche sfavorevoli (insalubrità, turni faticosi, reperibilità costante), presenta una serie di vantaggi che lo rendono molto attraente: la possibilità di uno stipendio congruo alla gravosità delle condizioni lavorative, l'accesso gratuito all'abitazione e alle utenze domestiche, la vicinanza del luogo di lavoro alla famiglia. Ciò non toglie che non tutti i sikh siano disponibili a svolgere questo lavoro: alcuni di loro, considerandolo inadatto alla propria condizione sociale, sono assolutamente contrari, tanto è vero che molti dichiarano che in India proverebbero disagio a svolgere questo tipo di mansioni, in particolare se alle dipendenze altrui. Probabilmente, il fatto di essere lontani dal proprio sistema di valutazione sociale permette di svolgere un professione che anche in India, così come in Italia, è considerata da molti socialmente poco elevata.

Identità religiosa

Uno degli aspetti più interessanti della comunità sikh è costituito dalle dinamiche religiose e di identità. Nel capitolo ci si è concentrati prevalentemente sugli immigrati di religione sikh in quanto è attraverso questa religione che la popolazione immigrata sta occupando lo spazio pubblico. Si è cercato di comprendere se la pratica e l'osservanza religiosa fossero cambiati e, in caso affermativo in quale misura, attraverso il processo migratorio.

La religione sikh pervade tutta la vita dei fedeli: come quella hindu, essa rappresenta uno stile di vita che orienta l'esistenza dei fedeli. I sikh sono guidati da un codice di condotta (il *Rahit maryada*) che ne orienta il comportamento, prescrivendo le caratteristiche di un vero sikh. Secondo tale descrizione, tuttavia, ben pochi dei sikh che vivono nel territorio potrebbero essere considerati tali, in quanto molti di loro non vestono il turbante né le cinque "K". Le cinque K corrispondono al *kara*, bracciale in metallo, *kirpan*, il pugnale rituale, *Kanga*, il pettine che simboleggia la pulizia e l'ordine dei capelli e della barba

che non vengono tagliati (*kesh*), infine il *Kach*, il vestito tradizionale. Stiamo assistendo, in questo periodo, ad un processo di riappropriazione dei riti e dei simboli del sikhismo, da taluni abbandonati nella prima fase dell'inserimento. Molti sikh, nei primi anni di permanenza in Italia, infatti, hanno scelto di togliere il turbante e di tagliarsi i capelli, convinti che questo avrebbe agevolato l'inserimento lavorativo e sociale nel nostro paese. Sono ancora numerose, inoltre, le famiglie che hanno allestito, in mancanza di un luogo di culto vicino e accessibile, dei tempietti domestici, intorno ai quali esse si riuniscono privatamente in occasioni di importanti feste e cerimonie religiose.

Tale fenomeno, definito dagli studiosi "mimetizzazione" è per certi versi ancora in corso, sebbene si verifichino alcuni segnali di rivendicazione dei propri diritti e di appropriazione dello spazio pubblico. La questione della costruzione del gurdwara (il tempio) va in questa direzione, dimostrando una volontà, da parte almeno di una parte della comunità religiosa, di emergere dall'anonimato per affermare il diritto all'esercizio del proprio culto.

Il rapporto con le istituzioni

Un indicatore universalmente utilizzato per misurare il grado di integrazione degli immigrati è costituito dal rapporto con le istituzioni. Il caso dei sikh è emblematico: a parte alcuni problemi con la questura, essi si dichiarano generalmente soddisfatti dal proprio rapporto con queste quattro istituzioni: questura, ospedale, scuola, comune. I sikh individuano facilmente gli uffici competenti e si muovono con destrezza in mezzo alla burocrazia italiana, dimostrando una buona autonomia e un discreto controllo dei mezzi di informazione che portano all'accesso ai servizi.

Il percorso migratorio femminile

Una parte della ricerca indaga la realtà delle donne sikh a Cremona: oltre a cercare di capire il contesto di appartenenza e quello attuale, intendevamo far emergere le aspettative, l'impatto con l'Italia, i sentimenti ed i vissuti di queste immigrate nella quotidianità, così come nei grandi eventi personali (il parto, il matrimonio...).

Ottenere tali informazioni è stato un processo faticoso e complesso: dapprima si erano utilizzate le interviste in profondità, ma questo strumento si è rivelato inadeguato poiché le intervistate non conoscevano l'italiano e si è necessario un traduttore che, essendo un uomo, non ha facilitato la spontaneità delle risposte. Inoltre, i mariti o altri familiari assistevano ai colloqui, condizionando le risposte, e infine le domande erano forse troppo personali per ottenere racconti spontanei e sereni. Per ovviare a tali difficoltà, in collaborazione con i servizi sociali del comune di Soncino, è stato strutturato un focus group in cui sono intervenute una decina di donne indiane: durante l'incontro sono stati affrontati vari argomenti lasciando fluire una discussione di gruppo. Per agevolare i racconti il focus si è svolto in hindi. Anche con tale modalità, però, ci sono state reticenze, imbarazzi e i discorsi più delicati non sono stati elaborati in profondità. È possibile interpretare tali silenzi o disagi come modo di trattare sentimenti ed emozioni: è probabile, infatti, che il riserbo verso tali temi sia determinato dal fatto che è non consuetudine parlarne. Inoltre, ci è parso che i sikh (anche gli uomini) abbiano uno stile concreto e

pragmatico di affrontare la vita che concede poco all'esternazione dei vissuti, sia delle lamentele che delle gioie.

Le donne indiane, comunque, sono apparse contente di essere in Italia: la stragrande maggioranza vi è giunta attraverso il ricongiungimento familiare, dietro consenso della famiglia estesa. Esse hanno espresso poche aspettative riguardo la migrazione: il progetto familiare sembra contraddistinguere la loro esperienza, perciò spesso affermano che i sogni che coltivano coincidono con quelli del coniuge.

La loro vita si focalizza attorno ai ruoli di madre e di moglie: i figli, in particolare, sono il nucleo delle loro attività, come dei programmi futuri. Rimandano progetti lavorativi e formativi (come l'apprendimento dell'italiano) al momento in cui i figli saranno grandi. Stimolate sull'eventualità di seguire corsi di avvicinamento alla lingua e alla cultura italiana, esse dichiarano che la loro giornata è già abbastanza piena, visto che si devono dedicare alle faccende domestiche e ai compiti materni.

La gravosità degli impegni familiari, la lontananza delle casine in cui vivono rispetto ai centri abitati, l'assenza di vicini di casa, la mancanza della patente di guida sono alcune delle ragioni che spesso causano l'isolamento di alcune di queste donne. Esse non hanno occasione di incontrare persone, perciò faticano ad imparare l'italiano. In alcune occasioni, del resto, sembra manchi una motivazione per apprendere la nostra lingua, visto che, in genere, le donne non escono da sole, quindi i familiari tendono a sostituirsi ad esse nelle relazioni con le istituzioni ed i servizi. Una delle nostre ipotesi è che le sikh vadano a fare spese o commissioni accompagnate da marito o da un'altra persona non solo per "abitudine culturale", ma anche perché non si sentono sicure: sembrano avere un timore più profondo e psicologico della preoccupazione di affrontare strade o persone sconosciute.

I momenti in cui le donne sikh diventano veramente visibili ai servizi sono la gravidanza e il parto. Esse, comunque, giungono ai consultori o negli ospedali sempre accompagnate dal marito. Le intervistate si dichiarano soddisfatte del trattamento ricevuto in tali occasioni, ma lamentano una solitudine derivante dall'assenza della famiglia allargata. In India avrebbero avuto accanto tutte le donne della parentela da cui ricevere supporto materialmente e moralmente attraverso i consigli delle più anziane. Queste avrebbero trasmesso loro valori e tradizioni, conferendo a tali eventi dei profondi significati.

L'aspetto che più preoccupa le madri indiane, però, è l'educazione dei figli: esse temono, infatti, che i loro bambini sia influenzati negativamente dalle libertà occidentali e dallo stile dei piccoli italiani, che ai loro occhi sembrano poco rispettosi dell'autorità. Sono consapevoli che l'imitazione dei compagni giochi un ruolo importante nelle condotte dei ragazzi e hanno paura che essi siano attratti dalle alcuni atteggiamenti che esse considerano "libertini" quali far tardi la sera, contrastare il volere paterno, dire "parolacce". Ma, soprattutto, esse sono molto spaventate dall'eventualità che i figli possano fare uso di sostanze (droghe, alcol, fumo). Vorrebbero evitare in particolar modo quelle licenze sessuali nel comportamento che esse ritengono immorali, come il baciarsi in pubblico o parlare di sesso. Le intervistate sono maggiormente in apprensione per le figlie femmine: a queste ultime, infatti, la famiglia indiana affida molte responsabilità e su di esse cadono molte aspettative: l'onore della famiglia dipende in buona parte dalla moralità della donna. Si insiste perché le ragazze mantengano un atteggiamento rispettoso, morale e sottomesso; si cerca di tenerle sotto il controllo familiare e di limitare le uscite, soprattutto in compagnia di maschi. Le madri sono consapevoli che in Italia l'immagine e il ruolo della

donna è differente dal loro, ma ritengono che il modello sikh debba necessariamente essere preservato. Confidano nei valori e nelle modalità educative familiari e credono che il buon esempio, la trasmissione degli ideali sikh e la loro guida fungeranno da deterrente a tali "cattivi comportamenti". Qualora queste strategie dovessero rivelarsi inefficaci si riproporrebbero di fare tornare i figli in Punjab.

L'inserimento dei bambini sikh nella scuola cremonese

Nel capitolo 5, si è preso in considerazione l'inserimento dei bambini sikh nella realtà cremonese. Si è visto, però, che la dimensione sociale era concentrata nell'ambito scolastico, dal momento che raramente questi piccoli avevano la possibilità di frequentare amici fuori dalla classe o di svolgere attività extrascolastiche.

Ci interessava capire quali modalità i bambini avessero attuato per affrontare il contesto scolastico, conoscere le nuove regole e instaurare delle relazioni con gli adulti e con i coetanei. Per scoprire tali strategie si sono utilizzati vari strumenti, tra cui l'osservazione partecipante in una scuola del cremonese. Dall'analisi è emerso che i minori avevano buone capacità, pur con alcune difficoltà linguistiche, ma non erano affatto "alunni modello": anzi, erano tra i più irrequieti ed apparivano all'interno della classe (anche a chi vi entrava per la prima volta) proprio per il loro comportamento provocatorio e fuori dalle regole. Tale condotta sembrava, inoltre, antitetica con il rigore e la disciplina richiesti dalla scuola in Punjab.

Una delle prime ipotesi considerate per l'interpretazione era che i minori indiani non conoscessero ancora o non avessero metabolizzato i valori e le norme del nostro sistema, ma approfondendo la questione -anche con domande mirate-, si poteva notare una buona comprensione di tali aspetti. I bambini sapevano conquistare l'approvazione degli insegnanti ricordando delle regole al momento giusto o ammonendo i compagni per delle trasgressioni..., ma il loro scopo non era ingraziarsi i docenti, ma piuttosto quello di "rompere", come afferma una bambina indiana. I bambini sikh sceglievano con consapevolezza di stare con i compagni più ribelli, di infrangere i divieti e di far inquietare gli adulti e allo stesso tempo avevano chiare le conseguenze di ciò. L'obiettivo di sfidare, provocare, motteggiare l'insegnante potrebbe essere spiegato dal desiderio di rinegoziare l'autorità di quest'ultimo, ma anche dal bisogno di farsi notare: "rompere" è una strategia per ottenere l'attenzione degli adulti, ma in modo particolare dei compagni. Da un esame semplicistico dei costi e dei benefici del loro agire emerge che i bambini sikh sembrano avere capito che le sanzioni spesso sono solo prospettate e non attuate. Inoltre, anche laddove si possono verificare, non li preoccupano: le note, che sono lo strumento più usato, possono non essere fatte firmare - per lo meno dal padre -, e la loro importanza può essere attenuata con qualche spiegazione ai genitori...I vantaggi, invece, sono la simpatia e l'amicizia dei coetanei (amicizia che spesso contrattano, chiedono, verificano...): i bambini sikh, infatti, sentono molto la necessità di avere degli amici e una modalità che sembra loro efficace per conquistarli è quella di non essere considerati da loro come "secchioni" o i primi della classe. La scuola, inoltre, è per loro uno dei rari spazi in cui coltivare dei rapporti tra pari: l'isolamento abitativo, le scelte o le esigenze (tra cui quelle economiche) dei genitori di non iscriverli ad attività extrascolastiche, li costringe stare da soli dopo la scuola, perciò le ore di lezione assumono per questi piccoli un forte valore sociale. La scuola è "bella" non per l'apprendimento previsto dal curriculum, ma per i giochi e gli scherzi che si possono fare. La ricerca di

attenzioni, per di più, potrebbe essere spiegata tenendo in considerazione la loro "invisibilità culturale": la poca rilevanza data dai cremonesi alla ricchezza culturale del Punjab porterebbe ad ignorare una parte importante della loro realtà.

Oltre a tutti questi aspetti, bisogna valutare anche l'adattamento degli alunni sikh al contesto cremonese: infatti, essi, in aula, non si differenziano particolarmente dai loro compagni italiani per il comportamento tenuto. I piccoli "studiano" attentamente lo stile dominante e riproducono proprio quelle modalità: infatti, sia essi sia i loro genitori vogliono un'integrazione nelle nostra società di tipo funzionale e adattativa, ossia desiderano far propri quei modi di agire che li porteranno al successo scolastico e lavorativo. Quegli stessi bambini, del resto, non si comportano allo stesso modo in casa, perché sanno cosa è permesso dai valori e dalle regole familiari.

Rassegna stampa

Dalla rassegna stampa effettuata è emerso che il quotidiano *La Provincia* ha dedicato i primi articoli agli indiani nel 1991, ma ha iniziato ad occuparsene più intensamente dalla metà degli anni '90 e il suo interesse è andato crescendo nel tempo.

Al contrario della tendenza nazionale che vuole gli immigrati in genere quasi esclusivo oggetto dei servizi di cronaca nera, la rappresentazione locale degli indiani -per la maggior parte- è passata dalle pagine di bianca. Per la precisione, questa popolazione è stata presentata come una comunità di lavoratori e gente onesta, mentre dagli articoli di nera usciva una inclinazione del giornale indicare i soggetti coinvolti come colpevoli, sebbene il giudizio del giornalista si focalizzasse sui singoli individui, senza generalizzazioni.

Dall'*analisi qualitativa* emerge, invece, che quotidiano conosce e fa conoscere i sikh solo dal 1997 e dedica loro 22 articoli dal '97 al giugno 2002.

Proprio nel 1997, anno di fondazione dell'Associazione indiana a Cremona, escono degli articoli divulgativi al fine di spiegare le origini e le caratteristiche religiose dei sikh. Il giornale mostra fin dai primi servizi una "simpatia" verso un popolo ben inserito nel mondo lavorativo cremonese e lontano dalla criminalità.

L'anno, però, in cui *La Provincia* offre più spazio ai sikh è il 2001, quando questi richiedono un tempio in provincia di Cremona: in tale occasione essi sono visti come protagonisti attivi della cittadinanza.

I temi che maggiormente caratterizzano l'immagine dei sikh sono quelli della comunità, del lavoro e dell'integrazione. Spesso i giornalisti insistono sulla coesione interna di un gruppo numeroso ed eterogeneo, che trova un denominatore comune nella religione. Il lavoro è specificato, proprio perché sembra un punto di forza della loro integrazione: il fatto che svolgano in maggioranza l'attività di mungitori soddisfacendo le esigenze del mercato lavorativo locale ed adeguandosi a turni pesanti li rende un modello d'immigrati "ideali" per la realtà padana.

Il filo conduttore dei vari servizi dedicati ai sikh nel corso degli anni, comunque, sembra essere la loro immagine come conservatori nostalgici del passato e poco propensi ai cambiamenti culturali.

Il panorama che consegue è quella di una popolazione che si inserisce molto bene nella società locale. Essi mettono in atto una serie di meccanismi di adattamento che, evitando qualsiasi tipo di conflitto con la società ospite, favorisce l'inserimento lavorativo e il conseguente, almeno apparente, inserimento

sociale. In realtà, i processi di adattamento sfociano nella mimetizzazione: non sono rari gli immigrati che tendono a nascondere i tratti meno "spendibili" della propria identità culturale e religiosa. Queste caratteristiche vengono spesso mantenute soltanto nella sfera privata, sia per il timore di non essere compresi, sia per il timore di essere "contaminati" da una cultura che si basa su valori profondamente differenti da quelli tradizionali. Una delle nostre ipotesi è che il successo dei sikh, confermato anche dagli studi su altre popolazioni emigrate all'estero, abbia una radice culturale e religiosa insieme. Culturale perché i sikh sono avvezzi ad una forma di disciplina che li avvantaggia nei sacrifici imposti da lavori pesanti e insalubri, religiosa perché i fedeli sono permeati da rispetto e tolleranza rispetto all'alterità, lezione questa che può essere considerata pan indiana.

APPENDICE 1

La tradizione religiosa sikh

Introduzione

Al fine di comprendere pienamente le caratteristiche della popolazione indiana insediata nel territorio cremonese, è parso opportuno definire, a grandi linee, gli elementi distintivi del sikhismo, religione professata dalla maggior parte degli abitanti del Punjab e da molti degli immigrati indiani residenti nel territorio provinciale cremonese¹⁰⁴. In realtà il sikhismo, così come l'induismo, può essere considerato oltre che una religione, una modalità di esistenza: i suoi membri, infatti, seguono una serie di regole che hanno consentito loro di distinguersi sia dagli hindu che dai musulmani¹⁰⁵.

Il Sikhismo inteso come corrente religiosa, nacque in Punjab nel XV secolo, grazie all'attività di predicatore del maestro Nanak (Piano 1971). Durante continue peregrinazioni Nanak raccolse intorno a sé un gran numero di discepoli che conservarono e tramandarono oralmente le parole e i discorsi del maestro, in seguito raccolti e riportati nell'*Adi Granth Sahib*, il testo sacro dei Sikh. All'epoca in cui visse Nanak il Punjab era sottoposto alla dominazione islamica che non si limitava alla sfera puramente politica ma coinvolgeva molti degli aspetti della vita sociale e religiosa della popolazione. L'induismo, d'altra parte, stava attraversando un periodo di crisi profonda: la pratica religiosa, infatti, veniva a configurarsi quale mera osservanza di una serie di pratiche e cerimonie esteriori, incoraggiando le conversioni di molti fedeli - soprattutto *shudra* e *fuoricasta* - all'islam (Dumont 1991). Come reazione alle numerose conversioni, nuovi fermenti spirituali lievitarono dentro e fuori l'ambito ortodosso hindu, alcuni dei quali destinati ad avere una portata storica notevolissima.

Tra le correnti religiose che influenzarono il pensiero del fondatore del Sikhismo vanno annoverati, infatti, in ambito islamico i Sufi¹⁰⁶ e, in ambito hindu, alcuni movimenti filosofico-devozionali¹⁰⁷ ai margini della spiritualità hindu che si erano sviluppati nel periodo antecedente alla nascita di Nanak. È interessante sottolineare che, sia nell'uno che nell'altro caso, l'ispirazione di Nanak provenne da movimenti marginali sia all'ortodossia islamica che a quella indù, nel tentativo ultimo di superare i limiti di entrambe per la formulazione di una nuova religione che indicasse al fedele una via nuova. Questi nuovi movimenti furono portatori dell'esigenza della gente comune di avere un rapporto diretto con Dio, senza la mediazione dei *Brahmani*, la classe sacerdotale hindu che esigeva di essere ricompensata in cambio dell'intervento e dell'intermediazione durante le cerimonie religiose.

¹⁰⁴ Una rilevazione statistica dell'appartenenza religiosa degli immigrati indiani non è realizzabile a partire dai dati anagrafici a disposizione.

¹⁰⁵ Per ulteriori approfondimenti delle caratteristiche del Sikhismo e della storia del Sikh Panth vedi Marco Restelli (op. cit.)

¹⁰⁶ Il termine Sufi indica quegli asceti musulmani che, in opposizione alla tendenza islamica di vedere in termini legalistici i rapporti tra Dio e gli Uomini, si diedero a pratiche mistiche, sia in confraternite monastiche che individualmente come rinuncianti itineranti e mendicanti, poco interessati alle speculazioni teologico-filosofiche della loro religione. Alcuni di essi accentuarono sempre più le tendenze eterodosse, affermando l'identificazione e l'unione totale dell'uomo con Dio - concezione blasfema per gli ortodossi - e manifestando disprezzo per le pratiche esteriori del culto e per la legge Coranica. Ritirati dal mondo, dediti alla rinuncia e alla povertà, i Sufi raggiungevano per gradi ascensionali l'illuminazione che consisteva nell'annullamento della propria individualità in Dio.

¹⁰⁷ Ci si riferisce, in particolare, ai movimenti dei *Santh* e dei *Nath*. Per ulteriori approfondimenti vedi Stefano Piano, 1971.

Il rapporto diretto con Dio, la rinuncia al formalismo del cerimoniale e alle pratiche esteriori, il rifiuto delle divisioni castali, sono questi alcuni degli elementi tratti dai movimenti religiosi contemporanei a Nanak che ritroviamo nella religione sikh .

Il caratteri principali

La vita di Guru Nanak è stata descritta con dovizia di particolari dalla narrativa popolare (*janam-sakhis*), ma gli studiosi sono poco inclini ad attribuirle a quest'ultima un significato storico e, ai fini della ricostruzione della storia dei sikh , essi preferiscono basarsi sulle parole dello stesso Nanak, conservate nel testo tradizionale, l'*Adi Granth* (MacLeold 1989, Restelli 1990)

. Ispirandosi a principi islamici quali il monoteismo e a concetti hindu quali la legge delle rinascite (*Karma*) e la certezza della liberazione (*Moksa*), Nanak elaborò una teologia mistica in cui Dio è l'*Aka/Purakh*, "uno al di là dal tempo", contemporaneamente trascendente e immanente, senza forma alcuna e con la triplice funzione di creatore, conservatore e distruttore. Dio è l'unico essere perfetto esistente e l'unica personificazione della verità. Non essendo generato, in alcun modo può assumere la forma di *avatara*¹⁰⁸, ed è questo uno dei tanti assunti per i quali i sikh si trovano in contrasto con l'ortodossia brahmanica. L'iconografia sikh, infatti, non prevede la rappresentazione di immagini divine se non quelle dei Dieci Guru.

Nella vita quotidiana lo sforzo per raggiungere il supremo si identifica con il la via di Dio (*namamarga*), aperta a uomini e donne senza distinzione di casta e di razza, raggiungibile attraverso una vita semplice, condotta presso la propria famiglia e svolgendo la propria attività lavorativa: è un cammino ispirato alla *bhakti*¹⁰⁹, all'abbandono fiducioso a Dio nell'attesa che la sua grazia si manifesti al fedele, nel rifiuto di ogni vuoto e astruso ritualismo. La *bhakti* è un movimento popolare che enfatizza l'amore e la devozione per Dio: "con questa parola si indica sia un'attitudine mistico-devozionale, sia il complesso di movimenti religiosi che a quell'attitudine si ispirò" (Restelli, 1990: 17). A differenza dell'approccio brahmanico questo atteggiamento privilegia il rapporto individuale con Dio: nulla è più importante della purezza di cuore, dell'uguaglianza di tutti di fronte a Dio, del *seva*, il 'servizio', l'attuazione concreta della fratellanza sotto un unico padre. Questi principi si esprimono materialmente in quella che è considerata una delle più importanti manifestazioni del Sikhismo: i *langar*, le grandi cucine comuni costruite in prossimità dei templi sikh (*gurdwara*), presso le quali i membri della comunità preparano tuttora il cibo che offrono a chiunque si presenti, senza curarsi delle regole castali di purezza/impurità, e nel *satsang*, la compagnia di persone Sante che nobilita il fedele e gli dà ispirazione e sostegno. Inoltre i fedeli, praticando il *nama-simaran*, il ricordo e la ripetizione del nome di Dio, non in modo meccanico ma come costante

¹⁰⁸ *Avatara* significa "discesa" e viene applicata alle varie incarnazioni di *Vishnu*. Tale nozione è passata da *Vishnu* a *Shiva* ad altre divinità. E' una figura molto usata dalla tradizione popolare hindu che in questo modo ha rimediato alla necessità di conciliare le aspirazioni di un certo monoteismo con l'irresistibile tendenza hindu verso culti molteplici. L. Renou, *L'induismo*, op. cit.

¹⁰⁹ Si tratta di un movimento popolare ai confini dell'ortodossia. In contrasto con l'enfasi posta dai Brahmani sulla retta azione, la via dell'amore e della devozione (*marga-bhakti*) mirava ad una totale sottomissione alla volontà di Dio. Il movimento della Bhakti ebbe origine nell'India meridionale nel VI secolo d.C e si diffuse successivamente anche nell'India settentrionale. (Kulke e Rothermund 1990)

meditazione e riferimento per una vita ispirata a Dio, hanno la possibilità di coronare con l'illuminazione e l'estasi divina l'ascesa spirituale che significa la liberazione dal ciclo delle rinascite¹¹⁰.

Secondo Nanak l'uomo è congenitamente cieco: per molte persone, la visione del divino, rimane per sempre nascosta. La causa però risiede nel *man*¹¹¹, all'interno del quale il male esercita i suoi influssi negativi, seduce attraverso la passione che egli stesso genera, rendendo molti uomini ciechi alla realtà che li circonda. Guidati dagli impulsi del male essi compiono azioni contrarie alla legge del *Karma*, e da quest'ultima verranno puniti attraverso la perpetuazione del ciclo delle rinascite. La soluzione, secondo Nanak è il *nama*, o 'Nome divino': colui che impara come appropriarsi del *nama* sarà liberato dalle catene che lo imprigionano nella ruota infinita delle trasmigrazioni. Il messaggio del Maestro è molto semplice: osservando attentamente fuori e dentro di sé l'uomo potrà percepire l'ordine divino, l'armonia espressa dalla creazione che riflette la perfezione dallo stesso *Akal Purakh*. Per ottenere la liberazione è necessario uniformare la propria esistenza ai principi divini e la via suggerita da Nanak consiste in una regolare e disciplinata pratica del *nama simaran* o 'rimembranza del Nome di Dio'¹¹² La pratica del *kirtan* (il canto di alcuni inni appropriati), è un'altra forma di *nama simaran*, attraverso la quale il fedele entra in contatto con la grazia divina. Questo tipo di disciplina non è facile da raggiungere, ma coloro che la praticheranno con la dovuta persistenza ascenderanno ad un livello di esperienza spirituale che soltanto loro potranno comprendere. Lo scopo e la ricompensa finale sono l'unione mistica con Dio e la benedizione di una totale serenità.

I dieci Guru (1469-1708)

La storia della religione sikh è fortemente intrecciata, nel passato ma anche nella sue vicende più recenti, alla situazione politica del Punjab e del subcontinente indiano in generale. Alla morte di Guru Nanak, infatti, lo sviluppo della comunità sikh si incrociò con il grande regno Mughal, spesso con conseguenze che minacciarono la sopravvivenza della stessa collettività sikh, ma con il risultato finale di favorire la coesione interna. I Sikh riuscirono ad evitare ciò che accadde ad altri movimenti religiosi contemporanei, i quali, una volta scomparsa la figura del fondatore, andarono incontro alla frammentazione per venire, infine, assorbiti dall'Induismo.

In realtà, il primo passo per il mantenimento dell'identità sikh fu compiuto dallo stesso Nanak che, prima di morire, istituzionalizzò la figura del guru, preoccupandosi di nominare il proprio successore alla testa della comunità: il prescelto fu *Guru Angad*, delfino e discepolo prediletto di Nanak. A Guru Angad succedettero otto guru che, secondo la tradizione, non sono altro che nove manifestazioni dello stesso principio immortale che era in Nanak¹¹³. Ognuno dei nove guru che seguirono contribuirono a cementare l'identità Sikh, attraverso la creazione di istituzioni, simboli, luoghi di culto, elementi di riconoscimento

¹¹⁰ La religiosità indiana, dall'induismo al jainismo al buddismo, è permeata dalla ricerca continua della liberazione dal ciclo continuo delle rinascite con il fine di raggiungere uno stato di fusione e di comunità con Dio, indice di liberazione totale.

¹¹¹ Il termine *man* solitamente è tradotto con "cuore", ma è più l'insieme di cuore, mente e spirito.

¹¹² Una versione molto semplice di questa tecnica consiste nel ripetere una parola o un'espressione che riassume il significato del Nome di Dio, quindi di Dio stesso, allo scopo di entrare in armonia con la perfezione divina.

¹¹³ L'immagine più comunemente usata per esemplificare questo concetto è quella del fuoco che passa da una torcia all'altra senza mai spegnersi, sempre diverso ma sempre uguale; La torcia -il guru- può cambiare, ma la fiamma, la guida divina, rimane immutata.

religioso, indispensabili al mantenimento di una identità comune in cui ogni membro della comunità potesse facilmente riconoscersi. *Guru Angad*, il successore designato da *Nanak*, cominciò l'opera di trascrizione degli inni del primo Guru che in precedenza erano stati trasmessi solo oralmente e, utilizzando i caratteri dell'alfabeto sanscrito, ideò una nuova scrittura che si chiamò *Gurmukhi* (significa "fluita dalla bocca del Guru"). Attraverso la nuova scrittura *Angad* formò il primo nucleo di quel libro che oggi i Sikh chiamano *Adi Granth*. Una lingua e una scrittura comune, distinta da quelle contemporanee, risultò determinante nel radicare, all'interno della comunità sikh, una percezione di sé come entità autonoma e distinta sia dall'Induismo, sia dalle tradizioni parallele.

Il successore di *Angad*, *Amar Das* introdusse la prima di una serie di innovazioni destinate a rimanere durature nel costume dei Sikh, ma in apparente contraddizione con ciò che aveva predicato *Nanak*. *Guru Amar Das*, infatti, decise di creare il primo centro di pellegrinaggio sikh nel villaggio dove egli stesso risiedeva, *Goindval*, nonostante *Nanak* avesse dichiarato che l'unico pellegrinaggio degno di essere compiuto era quello dentro il proprio cuore. Il suo proposito però non era di modificare la dottrina, ma soltanto i costumi della comunità, intervenendo sull'organizzazione sociale al fine di cementarla. La seconda generazione dei sikh, che non aveva conosciuto *Nanak*, cominciava, infatti, ad esprimere necessità di autoidentificazione a cui era possibile rispondere solo sul piano simbolico e organizzativo. Per questo motivo egli avviò una serie di iniziative quali cerimonie, rituali, festività, istituzionalizzò la figura di amministratore religioso (*masand*) con il duplice compito di diffondere la fede e di raccogliere le offerte dei devoti destinate alla costruzione e gestione dei luoghi di culto (*gurdwara*).

Il quarto guru fu *Ram Das*, che visse fino al 1581. Egli è conosciuto, oltre per avere reso la carica di guru ereditaria, anche per aver posto le fondamenta di *Amritsar* la città sacra del sikhismo e dell'*Harimandir*, (letteralmente il "Tempio di Dio", chiamato anche Tempio d'oro per i suoi tetti laminati d'oro).

Il quinto, *Arjun*, si rivelò estremamente attivo sia sul piano sociale che su quello religioso. Egli esercitò la sua autorità fino al 1606 e legò il suo nome ad alcuni eventi fondamentali, quali il completamento del Tempio d'oro, la compilazione della prima redazione ufficiale dell'*Adi Granth*, e l'inizio del drammatico scontro con la dinastia dei *Mughal*. Nel 1605 infatti morì l'imperatore mughal *Akbar* e con lui la politica di tolleranza religiosa. Il figlio di *Akbar*, *Jahangir*, decise di contrastare apertamente la crescente influenza politica e religiosa dei Sikh nel Punjab. *Guru Arjan* fu arrestato e incarcerato e morì in seguito alle torture subite divenendo il primo martire del sikhismo.

Gli succedette il figlio, *Har Govind*. Egli condusse con alterne fortune la lotta contro i *Mughal*, circondandosi di mercenari e contribuendo ad accelerare la trasformazione dei contadini e dei commercianti sikh in abili guerrieri. Fu in questo periodo che iniziò a verificarsi, quindi, il mutamento della comunità in senso marziale, caratteristica che si consoliderà col tempo fino a diventare un tratto peculiare dell'etica del popolo sikh.

In realtà, le cause di tale trasformazione sono da ricercarsi nella mutata composizione della struttura sociale sikh: il sikhismo infatti, nonostante avesse preso le distanze dalla divisione gerarchica della società indiana in caste, non fu realmente in grado di superarle tanto che ogni sikh portava con sé la propria precedente identità castale (Marenco 1976). All'interno della comunità, la casta più numerosa, e in definitiva più potente, era quella dei *Jat*, un popoloso insieme di gruppi rurali dell'India del nord. Essi

possedevano una tradizione marziale e un'orgogliosa familiarità con le armi, esaltavano i valori dell'onore e il diritto alla vendetta. Al momento del bisogno emerse, quindi, il gruppo più forte, l'unico in grado di fornire un sistema di valori che garantisse una qualche probabilità di salvezza.

Durante il periodo successivo, ulteriori mutamenti nell'ambito della dinastia Mughal¹¹⁴ al potere determinarono una nuova recrudescenza negli scontri con i sikh, i quali attraversarono uno dei periodi più difficili della loro storia: i successivi due guru non riuscivano a contrastare lo strapotere Mughal e la comunità rischiò di frammentarsi schiacciata dalle persecuzioni religiose, di venire riassorbita dall'Induismo o di piegarsi all'espansione dell'islam.

Il nono Guru, *Teg Bahadur*, si insediò nel 1664. Egli era un uomo religioso che cercò di evitare la guerra per dedicarsi alla predicazione, ma il suo pacifismo non lo salvò dal martirio: egli venne decapitato da Aurangzeb poiché rifiutò di convertirsi all'islam. La sua morte approfondì definitivamente la frattura che opponeva i sikh alla dinastia musulmana, determinando un ulteriore inasprimento dei rapporti.

Il decimo guru, *Govind Singh*, considerato il padre della moderna identità sikh, diede inizio alla fondazione del nuovo ordinamento socio-religioso dei Sikh: il *Khalsa*. Si tratta del modello di una nuova comunità ispirata a principi religiosi ma strutturata secondo un codice di valori paramilitari.

La tradizione sikh descrive la cerimonia con la quale Govind diede forza al riconoscimento di un nuovo assetto della comunità: davanti ad una grande folla egli chiese quale tra i presenti fosse disposto a morire per la propria fede, per mano dello stesso guru. Si fecero avanti cinque volontari che egli finse di assassinare. I primi cinque iniziati del *Khalsa* sono oggi venerati come i *Pahch Pyare*, "i cinque amati, i prediletti" e vengono simbolicamente rappresentati da cinque anziani anche nelle cerimonie odierne di iniziazione al *Khalsa*. Sulla scorta di questa cerimonia, chi entra a far parte del Khalsa ottiene l'appellativo di *Singh*, ("leone") che sta ad indicare il coraggio e la lealtà dei combattenti sikh. Sempre secondo la tradizione, *Govind* cominciò ad organizzare militarmente il popolo sikh: creò il corpo scelto dei *Nihang*, edificò una catena di fortezze, combatté contro i nemici riuscendo a difendersi da forze assolutamente preponderanti. Fu ancora il decimo ed ultimo Guru a dare all'*Adi Granth* forma definitiva, includendovi gli inni composti dal padre. Egli, inoltre, non lasciò eredi ma stabilì che, alla propria morte, la linea terminasse con lui passando ogni autorità al libro sacro (che divenne *Guru Granth Sahib*).

Il Khalsa

La tradizione attribuisce a Govind Singh la fondazione del *Khalsa*, ma la sua formulazione, secondo alcuni studiosi, avvenne nel corso del XVIII e attraversò diverse versioni che confluirono, definitivamente nel *Rahit Nama*. Si tratta, nella realtà, di un codice di disciplina a cui ogni sikh ortodosso aderisce. Le norme principali di questo codice sono:

- accettare senza riserve gli insegnamenti dei Dieci Guru e del *Guru Granth Sahib*;
- essere pronti a sacrificare ogni cosa, anche la vita, per la fede;
- accettare la responsabilità di tutti gli altri membri della fratellanza;
- astenersi dall'adulterio e da qualsiasi droga, anche dall'alcool e dal tabacco;

¹¹⁴ Aurangzeb vinse la sua battaglia per il trono e divenne imperatore con il nome di Alamgir "scuotitore del mondo" nel 1657 (Kulke e Rothermund 1990 e Walpert 1992)

- lavorare onestamente e devolvere il 10% dei guadagni alla carità;
- rinunciare agli eventuali privilegi della propria origine;
- non praticare la magia;
- non avere rapporti sessuali con donne musulmane;
- portare per tutta la vita le "cinque K".

L'ultima regola si riferisce ai cinque oggetti che sono diventati caratteristici dell'aspetto dei Sikh . Essi, in lingua punjabi, iniziano tutti con la lettera K: la prima K si riferisce ai *Kesh*, i capelli lunghi, che non dovrebbero essere mai tagliati da un Sikh ortodosso¹¹⁵. Si raccolgono in una crocchia che viene fermata con un pettine, il *Kangha* (la seconda K), e poi coperta da un turbante¹¹⁶. La terza K si riferisce al pugnale che ogni Sikh deve sempre portare con sé, il *Kirpan*, la quarta corrisponde al *Kara*, un braccialetto di ferro che si porta al polso destro, la quinta a *Kach*, un tipo particolare di pantaloni al ginocchio che in caso di battaglia erano molto più comodi della tradizionale *dhoti* in uso presso i contadini indiani. Un'altra caratteristica dei membri del *Khalsa* è quella di assumere l'appellativo di *Singh* ("leone") per gli uomini e di *kaur* ("principessa") per le donne dopo la cerimonia di iniziazione (Restelli 1990).

Va comunque sottolineato che non tutti i sikh accettano le regole di comportamento del *Khalsa*: "il termine...per designare un sikh non appartenente al *Khalsa* è *Sahajdhari*¹¹⁷...in contrasto con *Amritdhari*, termine che denota un Sikh che ha ottenuto l'*Amrit* (cioè un Sikh che ha ottenuto il battesimo del *Khalsa*)." Esistono poi altre due categorie intermedie: "i *Keshdhari*, coloro che mantengono i capelli lunghi ma che non hanno ricevuto il battesimo" e "i *Mona Sikh* ,... i quali si tagliano i capelli ma si distinguono dai *Sahajdhari* per le connessioni con il *Khalsa*. Questo normalmente significa che essi appartengono a famiglie con tradizioni *Khalsa* e mantengono il nome *Khalsa* ." (MacLeold 1989: 7)

I sikh nell'età moderna e postcoloniale

Dopo la morte di Guru Govind Singh le vicende dei sikh si intrecciarono nuovamente con la storia politica del subcontinente indiano: il XVIII secolo fu un'età assai turbolenta che vide l'inarrestabile declino dell'impero Mughal e l'occupazione di parte del subcontinente indiano da parte dell'*East India Company*. In realtà la fine di ogni autorità mughal sul Punjab è databile 1753 ma la *East India Company*, ottenne il riconoscimento della supremazia britannica sulla regione soltanto nel 1849, dopo la morte di quello che fu l'unico sovrano del Punjab, *Ranjit Singh* (1780-1839).

Ranjit Singh in pochi anni riuscì a riunire il Punjab in una nazione forte, tanto che neanche il Raj britannico, in piena espansione, non sfidò il suo esercito forte e bene organizzato. Quando il sovrano morì, il Punjab piombò in una situazione di grande confusione, tanto che, nel 1845 scoppiò la prima guerra anglo-sikh. Una parte del Punjab fu occupata dagli inglesi in seguito alla prima sconfitta dell'esercito sikh, con la seconda guerra (1848-1849) tutto il Raj completò l'occupazione di tutto il territorio punjabi.

¹¹⁵ Non tagliarsi i capelli significa anche non radersi la barba

¹¹⁶ Moltissimi Sikh usano il turbante, anche quelli non appartenenti al *Khalsa*

¹¹⁷ "i seguaci della via semplice"

Durante questo periodo molti sikh entrarono a far parte dell'esercito britannico: secondo molti studiosi (Wallace,1988), la fama di assoluta fedeltà allo stato, che ha sempre circondato i Sikh affonda le sue radici in questo periodo storico. Quello a cavallo tra i due secoli fu un periodo estremamente significativo per la storia del subcontinente indiano: gli inglesi portarono trasformazioni di grande portata i cui effetti avrebbero lasciato una ferita profonda nel tessuto economico e sociale della nazione; contemporaneamente nascevano i primi fermenti nazionalistici che avrebbero portato, quasi un secolo più tardi, all'indipendenza. I sikh, tuttavia, rimasero quasi totalmente ai margini della lotta per l'autonomia. I leader sikh, infatti, nel timore che uno stato hindu potesse costituire un pericolo reale per la sopravvivenza del sikhismo, non trovarono una linea d'azione efficace. Molti sikh, infatti, seguivano ormai i costumi castali, onoravano la vacca, chiedevano a sacerdoti hindu di celebrare matrimoni e nascite; lo stesso atteggiamento si stava diffondendo tra gli hindu del Punjab nord occidentale che, oltre ad aver inserito nel pantheon hindu anche i Dieci Guru, consacravano almeno uno dei loro figli al codice di condotta del *Khalsa*, per farlo diventare un soldato, secondo le regole dei Sikh (Restelli 1990).)

In questo periodo nacquero, sia all'interno del sikhismo che dell'induismo (Borsa, 1995), alcuni movimenti socio-culturali si strutturano in associazioni: una delle più rappresentative in ambito sikh fu la *Singh Sabha*, associazione fondata da alcuni intellettuali appartenenti alle classi alte. Fu il primo segnale di una volontà che, nei primi anni del novecento, assunse anche connotati politici con la formazione dell'*Akali Dal*, partito destinato a diventare rappresentativo del popolo sikh .

Alle soglie dell'indipendenza, quando si profilò l'ipotesi della scissione dell'India in due stati, uno laico a maggioranza hindu e l'altro musulmano, tuttavia, l'*Akali Dal* non prese una posizione forte e significativa. Le cronache dell'epoca raccontano che la "Partition" si svolse con costi umani altissimi, (Rstelli, 1991, Wallace, 1988): tra le milioni di persone che lasciarono i loro villaggi, i sikh optarono per l'Unione Indiana e dovettero abbandonare le abitazioni e le proprietà incluse nei confini del nuovo stato pakistano. L'emigrazione colpì il 40% dei Sikh del subcontinente e si trattò di una lacerazione, sia economica che sociale, destinata a rimanere incancellabile nella memoria di questo popolo. I sikh emigrati si rifugiarono in maggioranza nel Punjab indiano ma molti arrivarono fino a Delhi, dove costituirono una numerosissima comunità.

I primi anni di indipendenza furono molto difficili per i Sikh: nel Punjab pakistano rimase il 71% della terra irrigata, la maggior parte della rete ferroviaria e stradale, il 56% della popolazione del grande Punjab (i musulmani), e soprattutto la capitale della regione, Lahore, con le strutture organizzative, le banche, le scuole e le nascenti industrie.

I piani quinquennali del nuovo governo indiano, considerando il Punjab una zona "a rischio" perché confinante con il Pakistan e poco adatta, di conseguenza, agli investimenti industriali, privilegiarono l'agricoltura e lo sviluppo del sistema di irrigazione della regione. Gli interventi, favoriti da una legislazione

nazionale (Collotti-Pischel, 1988)¹¹⁸ mirata alla redistribuzione della proprietà terriera, portarono, nell'arco di pochi anni, a risultati economici sorprendenti¹¹⁹.

La riforma agraria, nonostante avesse portato notevoli benefici all'incremento della produzione agricola ebbe, invece, conseguenze sfavorevoli su una fascia della popolazione che finì col peggiorare notevolmente le proprie condizioni di vita: i piccoli proprietari, infatti, non riuscirono a contrastare la concorrenza delle grandi aziende e furono costretti a vendere o dare in affitto le proprie terre, trasformandosi da proprietari in braccianti. Il Punjab fu probabilmente la regione dove questo fenomeno si consolidò maggiormente, tanto che, negli anni Cinquanta, il 70% del territorio era costituito da aziende con una media di territorio coltivato compresa tra 6 e 10 ettari. Questa struttura economica, d'altra parte, costituì la forza della "Rivoluzione Verde", fenomeno economico e sociale che inizierà in India e, nel Punjab in particolare, negli anni Sessanta.

Negli anni Cinquanta, consapevole del peso politico della Repubblica indiana a maggioranza hindu, l'*Akali Dal*, il partito politico che intende rappresentare i sikh, iniziò ad attivarsi politicamente per la creazione di una *punjabi suba*, una regione di lingua punjabi, nella quale i sikh, in maggioranza numerica rispetto agli hindu, avrebbero avuto il controllo politico e territoriale. Il Primo Ministro Nerhu, tuttavia, si oppose al progetto e i sikh, nonostante i continui appelli dei propri leader, non ottennero la Punjabi suba fino alla morte di Nerhu e all'avvento al potere della figlia Indira.

Quest'ultima, bisognosa di alleati, nel 1966, decise di cedere alle richieste dei sikh e acconsentì alle richieste dei sikh: si venne a creare una regione a maggioranza hindu che costituì lo stato dell'Haryana, mentre al Punjab, rimase il resto del territorio con la punjabi come lingua ufficiale e il 56% di popolazione sikh. Il gesto di Indira Gandhi significò anche, per i sikh, il riconoscimento del ruolo emergente che stavano conquistando grazie alla crescita economica determinata dalla "rivoluzione verde". La modernizzazione tecnologica che investì l'agricoltura indiana negli anni Sessanta, infatti, portò gli agricoltori punjabi a duplicare e a triplicare i raccolti, rendendo il Punjab lo stato indiano con il più alto reddito rurale pro capite.

In realtà i cambiamenti strutturali che la Rivoluzione verde portò alla regione furono estremamente contraddittori: l'introduzione delle nuove varietà di cereali ad alta resa e il graduale uso di nuovi fattori produttivi come fertilizzanti e trattori confermò, anziché correggere, le disuguaglianze sociali consolidate negli anni precedenti, rafforzando la classe di contadini ricchi e indebolendo ulteriormente quelli poveri, la maggior parte dei quali fu costretta o a vendere le proprietà oppure a cederle in affitto (Spagni, 1984). E' in questo meccanismo, causato da una distribuzione della ricchezza e dei mezzi di produzione estremamente diseguale, che vanno ricercati alcuni dei problemi di cui il Punjab soffrirà negli anni futuri.

In questi anni si concluse anche la mutazione interna all'*Akali Dal*: il controllo del partito passò nelle mani dei contadini *Jat*, protagonisti della "rivoluzione verde", mentre l'ala più intransigente, attraverso la proclamazione di Anandpur (*Anandpur Sahib Resolution - 1973*) presentò una lista di richieste

¹¹⁸ Le leggi di abolizione della proprietà assenteista (Zamindari Acts), le leggi che assegnavano la proprietà agli affittuari (Tenancy Acts) e infine le leggi che ponevano un tetto massimo all'estensione della proprietà terriera (Land Ceiling Acts). Pietro Spagni, "Lo sviluppo e la miseria dell'agricoltura indiana", in E. Collotti Pischel, *L'India oggi*, op. cit., p.189 e sg.

¹¹⁹ La produzione di cereali aumentò, tra il 1951 e il 1955 del 20% e l'indice della produzione agricola passò da 100 nel 1950 a 117 nel 1956. P. Spagni, "Lo sviluppo e la miseria dell'agricoltura indiana", in E. Collotti Pischel, *L'India oggi*, op. cit.

autonomistiche mirate ottenere uno stato praticamente indipendente dal Centro. Una parte dei sikh, infatti, non si accontenta più della *punjabi suba*: questo risultato, seppur considerevole, non ha permesso ai sikh di governare il proprio stato, sia a causa della frammentazione intrinseca della comunità sikh che non si risolve a votare in massa per l'Akali Dal - tradizionalmente molti sikh preferiscono votare per il più moderato partito del Congresso ¹²⁰ - , sia a causa delle continue ingerenze del governo centrale, accusato di spogliare il Punjab delle proprie ricchezze a vantaggio degli altri stati dell'Unione.

La metà degli anni Settanta furono, d'altra parte, gli anni in cui si percepirono, in Punjab, i primi segnali di quella che assumerà le caratteristiche di una vera e propria guerra civile e che vedrà schierati, da una parte, un compatto gruppo di fondamentalisti sikh e, dall'altra, il governo centrale indiano.

Nel 1977 Indira Gandhi perse le elezioni, sia a livello nazionale che in Punjab. In questa regione la vittoria elettorale andò all'Akali Dal, il partito rappresentativo dei sikh. Per riconquistare il potere Indira decise di operare una serie di scelte politiche volte a delegittimare il partito vincitore. Per questa operazione scelse un predicatore di provincia, Jarnail Singh Bhindranwale, trasformandolo in "uomo chiave" dell'integralismo religioso sikh. In breve tempo Bhindranwale cominciò a mettere in imbarazzo l'*Akali Dal*, scavalcandolo in estremismo su varie questioni di tipo politico e religioso. I nuovi estremisti fondarono un partito politico di nome *Dal Khalsa*, con caratteristiche di tipo nazionalistico e fondamentalista. Loro scopo era organizzare attività politiche finalizzate al raggiungimento di uno stato indipendente sikh, il *Khalistan*, la "terra dei puri", il regno del *Khalsa*. Inizia in questo modo uno dei periodi più difficili della storia dei sikh, fase che vede il Punjab segnato, oltre che da una crisi politica di grandi dimensioni, anche da problemi di ordine economico e sociale: l'intensa immigrazione provenienti dalle regioni confinanti (soprattutto Bihar e Uttar Pradesh) di braccianti hindu in difficoltà economica allarma alcuni sikh che temono di vedere alterato l'equilibrio religioso ed etnico ottenuto grazie alla *suba*; la disoccupazione giovanile, incrementata dall'alto grado di scolarizzazione dei giovani Sikh, i quali, in mancanza di appropriati programmi governativi per lo sviluppo industriale, non trovavano collocazioni adeguate alla loro preparazione. A questo va aggiunto la "saturazione" delle campagne: le regole sikh in materia di eredità, infatti, prevedono che alla morte del padre la terra sia divisa equamente tra tutti i figli, ma ciò ha portato, di generazione in generazione, ad una frammentazione tale delle proprietà (MacLeod 1989) da non permettere la sopravvivenza di un'intera famiglia. Infine, il fenomeno migratorio ha approfondito alcune delle contraddizioni che affliggevano la regione: le rimesse degli immigrati all'estero, infatti, hanno aumentato le disuguaglianze tra economiche tra la popolazione, creando effetti di aumento dell'inflazione e impoverendo ulteriormente la fascia della popolazione indigente.

La situazione esplose nel 1984, quando Indira, ritornata alla guida del governo, decise di intervenire per sanare una situazione ormai completamente sfuggita di mano (Bhindranwale, schieratosi apertamente con il movimento indipendentista sikh, era completamente sfuggito al controllo del Primo Ministro). L'intervento si concluse con l'operazione *Blue star*, una manovra militare mirata a stanare fisicamente un gruppo di indipendentisti sikh rifugiatisi nel cuore del Tempio d'oro di Amritsar. La profanazione del Tempio, inevitabilmente, oltre ad un centinaio di vite umane, costò la rottura irrimediabile dello storico

¹²⁰ Il partito del Congresso è lo storico partito indiano laico e moderato, a cui appartennero i membri della famiglia Gandhi.

legame di fiducia fra il sikh e lo stato indiano: nessun sikh, neppure il più moderato, avrebbe potuto accettare un 'attacco così profondo alle radici della religiosità sikh. A causa dei disordini in Punjab tutte le libertà civili rimasero soppresse e la regione chiusa nella morsa repressiva dell'esercito. Indira Gandhi non uscì indenne dallo scontro: venne assassinata qualche mese dopo da due delle sue guardie del corpo sikh¹²¹.

La situazione politica rimase estremamente tesa per tutti gli anni ottanta e per buona parte degli anni novanta: proseguì inesorabile la fuga di capitali dal Punjab, che non poteva essere considerata una regione "sicura" per gli investimenti economici, provocando un aumento della già preoccupante disoccupazione giovanile, che a sua volta costituì linfa vitale del reclutamento delle nuove leve del terrorismo. I primi segnali di una svolta apparirono soltanto alla fine del 1992 quando il governo centrale iniziò a programmare interventi volti a colpire i vertici delle organizzazioni terroristiche¹²². Purtroppo, parallelamente alla diminuzione delle vittime del terrorismo, aumentarono, in questi anni, quelle dei civili, a causa delle azioni delle forze di polizia che utilizzarono metodi intimidatori e sommari ai confini della legalità: stupri, esecuzioni sommarie, torture, detenzione illegale di prigionieri, cominciano a filtrare dai giornali e dalle associazioni umanitarie quali Amnesty International, rendendo esplicito quanto fosse cruenta e difficile la situazione politica nella regione.

Nel momento in cui il terrorismo cominciò a dare segni di cedimento (dalla metà degli anni Novanta la vita in Punjab riprese un corso normale) anche la vita economica della regione iniziò a rivitalizzarsi: gli investitori ritornano a investire denaro e capitali nello stato favorendo la ripresa della vita sociale anche attraverso la creazione di nuovi posti di lavoro. Gli ultimi anni hanno visto un Punjab pacificato, in cui la vita sociale riprende a seguire i canali della normalità. I problemi reali tuttavia, non sono stati completamente risolti, tanto più che, fino al momento in cui non verrà riconosciuto alla comunità sikh e al Punjab il ruolo che essa dovrebbe realmente rivestire in seno all'Unione Indiana, il Punjab non potrà essere considerato completamente immune da pericoli di instabilità e di secessionismo.

¹²¹ L'omicidio scatenò, fin dalla sera seguente, la furia degli hindu che intrapresero una vera e propria campagna di repressione nei confronti dei Sikh di tutta l'India. Le cronache denunciarono anche che la complicità delle forze di polizia, le quali non fecero nulla per impedire il massacro. In quei giorni furono uccise in India quasi 3000 persone e più di centomila sikh furono costretti a fuggire da Delhi, in parte diretti verso il Punjab, in parte accolti in alcuni campi profughi allestiti dal governo e da alcune associazioni umanitarie.

¹²² Kanwar Sandhu, "A Golden Opportunity", *India Today*, 30.11.1992, p.38 e sg.

APPENDICE 2

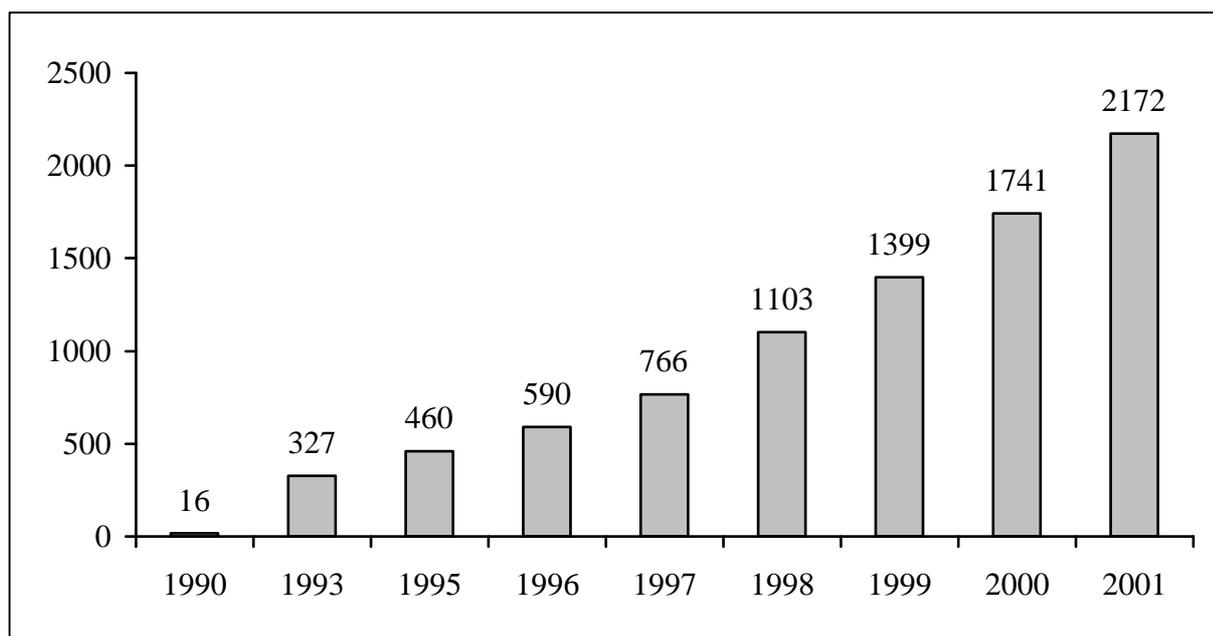
LA POPOLAZIONE INDIANA NELLA PROVINCIA DI CREMONA

Negli ultimi dodici anni la popolazione di origine indiana residente nella Provincia di Cremona è aumentata in maniera esponenziale. Dai pochi individui degli inizi degli anni novanta, si è, infatti, passati ad una presenza sempre più consistente che oggi conta 2.172 cittadini indiani (figura 1).

I tassi di incremento della popolazione indiana residente nel territorio cremonese sono sempre stati, per gli anni considerati, superiori al 20% (figura 2). L'aumento percentuale maggiore si è verificato nel 1998 (+ 44%), quando gli indiani passarono dalle 766 unità dell'anno precedente a ben 1.103.

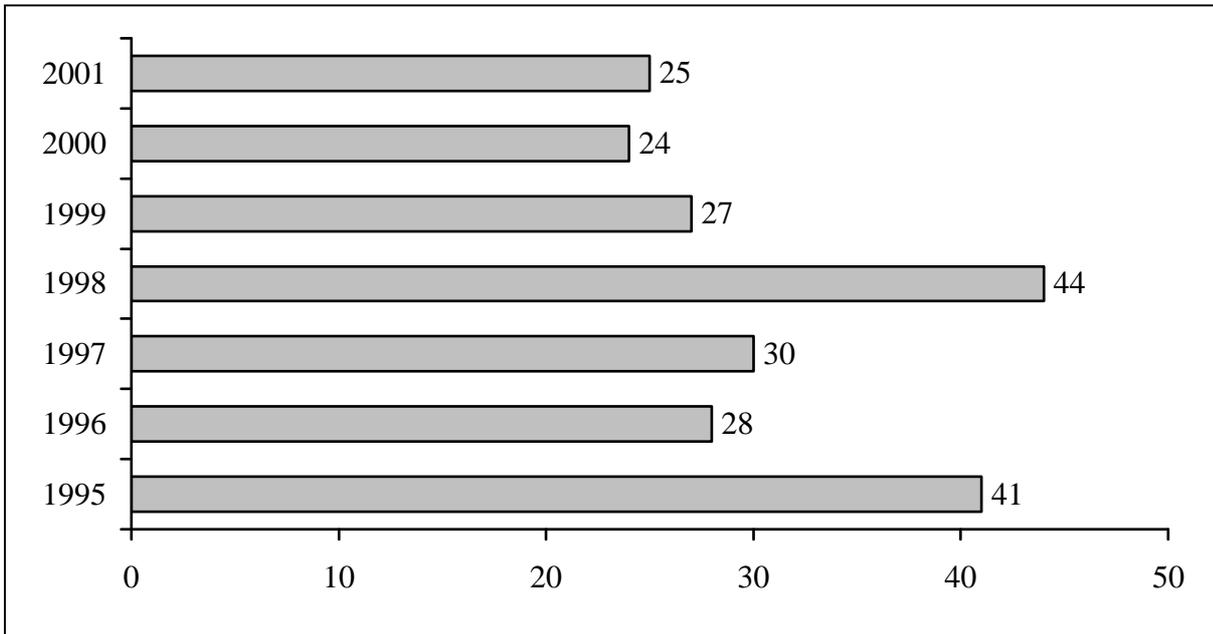
Negli ultimi due anni, l'incremento si è assestato intorno al 24-25% con un tasso comunque superiore di alcuni punti rispetto alla media provinciale del totale degli immigrati con residenza. In effetti, mentre nel 2000 gli indiani sono aumentati del 24% e nel 2001 del 25%, la collettività straniera considerata nel suo complesso è aumentata del 22% nel 2000 e del 19% nel 2001.

Figura 1. La popolazione indiana residente nella Provincia di Cremona (dati in valore assoluto - serie storica)



Fonte: Osservatorio Provinciale sull'Immigrazione

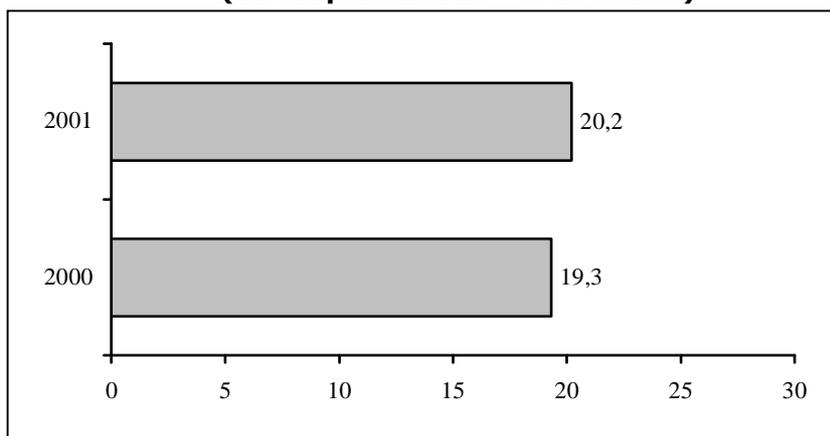
Figura 2. L'incremento percentuale della popolazione indiana residente nella Provincia di Cremona (dati in percentuale - serie storica)



Fonte: Osservatorio Provinciale sull'Immigrazione

Oggi i cittadini provenienti dall'India costituiscono la più numerosa collettività immigrata nella Provincia di Cremona, con un'incidenza sul totale degli stranieri residenti pari al 20,2% (figura 3). Uno straniero ogni cinque è, dunque, originario dell'India. E' un dato che può suscitare

Figura 3. L'incidenza della popolazione indiana sul totale degli stranieri residenti nella Provincia di Cremona (dati in percentuale - serie storica)

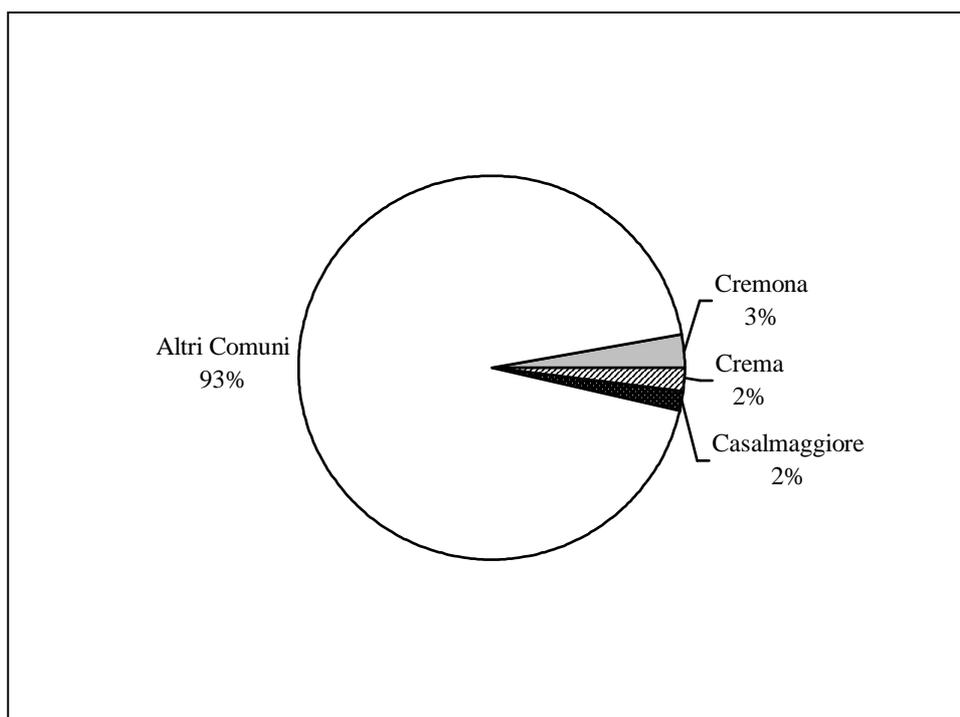


Fonte: Osservatorio Provinciale sull'Immigrazione

qualche interrogativo, vista la scarsa "visibilità" che sembra accompagnare gli indiani. Ma gli indiani, in realtà, non solo sono gli stranieri più numerosi tra quelli residenti nella Provincia di Cremona, ma risultano anche quelli più capillarmente distribuiti nel territorio.

Se consideriamo la distribuzione territoriale della collettività indiana (figura 4), possiamo notare un'altra caratteristica peculiare. Gli indiani, infatti, prediligono stabilirsi in comuni di piccole dimensioni dove risiedono per il 93% del totale, mentre solo un 7% di essi si è stanziato nei tre centri maggiori. La loro presenza, inoltre, interessa ben 96 comuni sui 115 della Provincia di Cremona.

Figura 4. La Distribuzione territoriale della popolazione indiana residente nella Provincia di Cremona (dati in percentuale – 31.12.01)



Fonte: Osservatorio Provinciale sull'Immigrazione

La collettività indiana presente nella Provincia di Cremona risulta tra quelle più equilibrate in relazione alla struttura per sesso. La presenza di donne indiane rappresenta il 38% del totale, con un incremento nell'ultimo anno pari a + 21% (tabella 1). Se consideriamo l'Indice di Squilibrio tra i sessi, che per l'anno 2001 è stato calcolato in 23,8 punti, possiamo notare come questa collettività immigrata tenda ad una situazione di sostanziale equilibrio. L'indice di Squilibrio assume, infatti, valore zero quando si verifica una situazione di perfetto equilibrio tra sesso maschile e sesso femminile e valore cento quando invece si verifica il massimo squilibrio in un senso o nell'altro.

Tabella 1. Dimensione assoluta e struttura per sesso della popolazione indiana residente nella Provincia di Cremona

	<i>Totale</i>	<i>Maschi</i>	<i>Femmine</i>	<i>% Femmine</i>	<i>Indice di Squilibrio</i>
<i>31.12.00</i>	1.744	1.058	686	39,3	21,3
<i>31.12.01</i>	2.172	1.344	828	38,1	23,8
Fonte: Osservatorio Provinciale sull'Immigrazione					

L'analisi della struttura per stato civile e per età (tabella 2), sottolinea la tendenza comune tra gli indiani ad un processo insediativo stabile, attraverso la ricomposizione del nucleo familiare originario. Il 76% risulta coniugato. Solo un quarto degli indiani, per lo più bambini in età scolare, è celibe o nubile, mentre circa il 60% vive nel territorio cremonese con i propri figli. In aumento è anche la presenza di anziani che pur restando contenuta, testimonia comunque l'avvenuto ricongiungimento con genitori ultrasessantacinquenni per un discreto numero di nuclei familiari già residenti.

La collettività indiana resta molto giovane, così come dimostra l'età media che è al di sotto dei 32 anni. Anche la struttura dell'età lavorativa sottolinea l'assoluta prevalenza della componente più giovane (20-39 anni) rispetto a quella più matura (40-59 anni). La struttura dell'età lavorativa esprime, infatti, il rapporto tra individui di età compresa tra i 40 ed i 59 anni ed individui di età compresa tra i 20 e i 39 anni, assumendo valori superiori al 100 quando prevale la componente più prossima all'uscita dal mercato del lavoro e valori inferiori al 100 quando invece a prevalere è la componente più giovane, considerata in piena età lavorativa. Come si può notare per la collettività indiana questo rapporto è pari al 20%, vale a dire che ogni 100 indiani in giovane età ve ne sono solo 20 in età matura.

Tabella 2. La struttura per stato civile ed età della popolazione indiana residente nella Provincia di Cremona (31.12.2000)

	% per stato civile			% con prole	Età Media	Struttura età lav.	% anziani (65+)	
	celibi/nubili	coniugati	altro				Min.	Max.
Indiani	23,8	76,2	0,0	59,6	31,9	20,0	1,0	1,7
Tot. Popolazione	32,5	64,4	3,1	48,8	32,7	25,0	0,8	1,3
Straniera								
Fonte: Osservatorio Provinciale sull'Immigrazione								

Per quanto riguarda la condizione lavorativa (tabella 2), una prima considerazione riguarda la percentuale di indiani con permesso di lavoro rilasciato per motivi di lavoro dipendente. Il 54,4% degli indiani

residenti svolge un'attività lavorativa in qualità di dipendente. Questa percentuale sale al 93% se si considerano gli uomini e scende al 7% se invece si considerano le donne. Discreta risulta anche la quota di lavoratori autonomi (4,5%) anche se inferiore alla media provinciale registrata per l'intera collettività di immigrati.

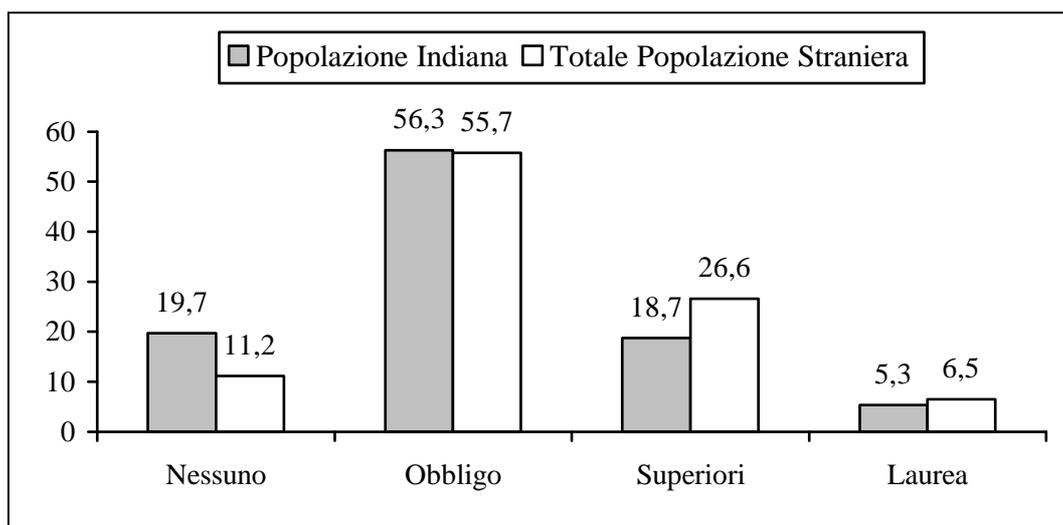
Tabella 3. La condizione lavorativa della popolazione indiana residente nella Provincia di Cremona (31.12.2000)

	% permessi per motivi di lavoro			% lavoratori autonomi
	Maschi	Femmine	Totale	
Indiani	92,8	7,1	54,4	4,5
Tot. Popolazione Straniera	82,2	21,5	56,4	7,9

Fonte: Osservatorio Provinciale sull'Immigrazione

Il livello di istruzione rilevato tra la popolazione indiana (figura 5), sottolinea la prevalenza di titoli di studio bassi: circa un 20% non ha alcun titolo di studio, mentre oltre il 56% ha portato a termine solo il ciclo della scuola dell'obbligo. Esiste, comunque, una quota rilevante di indiani in possesso di diploma superiore (19%) e di laurea (5%).

Figura 5. Il livello d'istruzione della popolazione indiana residente nella Provincia di Cremona (dati in percentuale)



Fonte: Osservatorio Provinciale sull'Immigrazione

Stando agli ultimi dati disponibili sulla presenza di alunni stranieri nelle scuole della Provincia di Cremona (tabelle 4 e 5), possiamo notare una buona propensione alla scolarizzazione da parte della popolazione indiana cremonese. Gli alunni indiani, in generale, costituiscono la

Tabella 4. Gli alunni indiani nelle scuole della Provincia di Cremona (A.s. 1999/2000)

	Materna		Elementare		Media		Superiore		<i>Totale</i>	
	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%	v.a.	%
Alunni Indiani	55	24,7	111	24,4	43	17,3	17	13,3	226	21,5
<i>Totale Stranieri</i>	<i>223</i>	<i>100,0</i>	<i>454</i>	<i>100,0</i>	<i>248</i>	<i>100,0</i>	<i>128</i>	<i>100,0</i>	<i>1053</i>	<i>100,0</i>

Fonte: Osservatorio Provinciale sull'Immigrazione

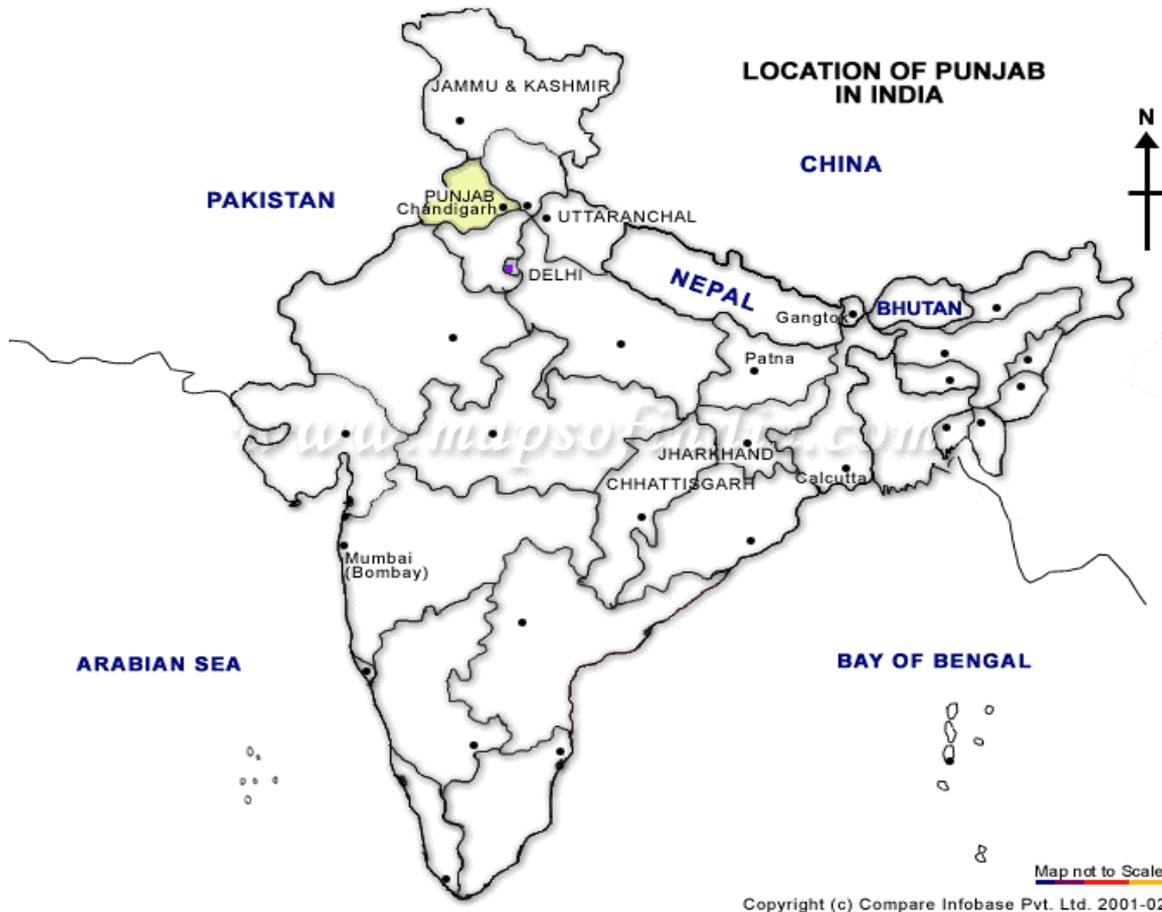
collettività immigrata numericamente più numerosa nelle scuole prese in esame (226 alunni indiani su 1.053 alunni stranieri), con un'incidenza del 21,5% sul totale di alunni stranieri. Anche guardando ai diversi ordini e gradi, emerge la consistente presenza di indiani tra la popolazione scolastica stranieri. Così nelle scuole materne ed elementari un bambino ogni quattro tra quelli stranieri è di origine indiana, nelle scuole medie poco meno di uno su cinque e nelle superiori almeno uno su dieci. Dal punto di vista qualitativo, gli alunni indiani denotano una più che discreta capacità di riuscita. La percentuale di alunni indiani con ritardo scolastico di almeno un anno rispetto all'età anagrafica è, infatti, inferiore alla media rilevata per l'intera popolazione scolastica straniera (30% vs. 32%).

Tabella 5. Il Ritardo Scolastico degli Alunni Indiani

	Nessun ritardo		1 o più anni di ritardo	
	v.a.	%	v.a.	%
Alunni Indiani	114	69,5	50	30,5
<i>Totale Stranieri</i>	<i>637</i>	<i>67,8</i>	<i>303</i>	<i>32,2</i>

Fonte: Osservatorio Provinciale sull'Immigrazione

APPENDICE TRE
Collocazione del Punjab



APPENDICE QUATTRO

I distretti del Punjab

www.mapsofindia.com

PUNJAB (District Map)



RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Ambrosini M.

- 1997 *Lavorare nell'ombra. L'inserimento degli immigrati nell'economia informale*, Quaderni ISMU, n. 10
1997b *Utili invasori. L'inserimento degli immigrati nel mercato del lavoro*, Franco Angeli, Milano
2001 *Il lavoro* in ISMU *Sesto Rapporto Sulle Migrazioni 2000*, Milano, Franco Angeli, Milano

Ambrosini M. - Beccalli B.

- 2000 *"Lavoro e nuova cittadinanza, cittadinanza e nuovi lavori"*, Sociologia del lavoro dell'organizzazione e dell'economia, n.80

Angelo M.

- 1997 *The sikh diaspora, tradition and change in immigrant community*, New York e London Garland Publishing

Balsamo F.

- 1997 *Da una sponda all'altra del Mediterraneo. Donne immigrate e maternità*. L'HARMATTAN Italia (TO)

Baptiste F. e Zucchetti E.

- 1994 *L'imprenditorialità degli immigrati nell'area milanese. Una ricerca pilota*, Quaderni ISMU, n.4

Barbesino P. & Quassoli F.

- La comunicazione degli immigrati a Milano: reti comunicative, rappresentazioni dei servizi e modalità di accesso alle risorse pubbliche e del privato sociale di alcuni gruppi nazionali di immigrati in un'area metropolitana*, Franco Angeli - Quaderni ISMu, 2/1997, MILANO

Barrier G. N. & Dusembery A. V. (Eds)

- 1989 *The Sikh Diaspora: Migration and Experience Beyond Punjab*, Delhi: Chanakya Publication

Barrier G.N. & Singh Pashaura

- 1996 *The Transmission of Sikh Heritage in the Diaspora*

Basso P. e Perocco F.

- 2000 *Immigrazione e trasformazione della società*, Milano, Franco Angeli

Bhatti G.

- 1999a *Asian children at home and at school* Routledge (London)
1999b *Do dreams come true? Preliminary findings from a follow-up study*. Paper presented at the ECER 99 Conference, University of Helsinki, Lahti, 22-26 settembre 1999.

Brah A.

- 1996 *Cartographies of diaspora*, Routledge, London and New York

Caritas di Roma

- 1997 *Immigrazione - Dossier Statistico 1997*. Roma: Anterem
1999 *Immigrazione. Dossier statistico '98*, Edizioni "Anterem", Roma.

Carzo D., Centorrino M.

- 1999 *L'immigrazione albanese sulla stampa quotidiana* Facoltà di Scienze Politiche, Università di Messina.

Castiglioni M. (a cura di)

- 2001 *Percorsi di cura delle donne immigrate. Esperienze e modelli di intervento* Franco Angeli, MI

Colombo A

- 1998 *Etnografia di un'economia clandestina*, Bologna: Il Mulino

Compiani M.J.

1998 L'immigrazione sikh in Italia: la comunità dei bergamini. Tesi di laurea in Scienze Politiche, Università degli studi di Pavia, anno accademico 1997/1998, non pubblicata.

Compiani Maria Josè e Quassoli Fabio "The milky way to labour market insertion: The Sikh "community" in Lombardy" paper presentato a "Asian immigrants and entrepreneurs in the european community", European Science foundation standing committee for the social sciences (SCSS), University of Nijmegen. The netherlands. 10-11 maggio 2001

Comune di Cremona/Progetto Giovani

1992 *Le ragioni dell'accoglienza. Indagine sui servizi, le associazioni, i gruppi impegnati a favore degli immigrati nella città di Cremona.* Comune di Cremona.

Croce Rossa Italiana, Scuola Assistenti Sanitari di Cremona, con il patrocinio della Provincia di Cremona, 2000 *I figli del sogno. Ricerca sui bambini immigrati nella provincia di Cremona.* CREMONA impresso dalla LINOGRAF S.N.C. CR

Cusinato M., Cristante F., Morino Abbele F.

1999 *Dentro la complessità della famiglia.* Giunti, Firenze

Dal Lago A.

1998 *Lo straniero e il nemico,* Costa e Nolan, Genova

1999 *Non-persone, l'esclusione dei migranti in una società globale,* Milano: Feltrinelli

De Bernart M., Di Pietrogiacomo L., Michelini L.

1995 *Migrazioni femminili, famiglia e reti sociali tra il Marocco e l'Italia. Il caso di Bologna.* L'HARMATTAN Italia (TO)

Downs A.

1972 *Up and down with ecology- the "issue attentino" cycle.* In Public Interest, n. 28

Dusenbery Verne A. (Eds),

1989 *The Sikh Diaspora: Migration and Experience Beyond Punjab,* Delhi: Chanakya Publication

Favaro G., Colombo T.

1993 *I bambini della nostalgia.* Mondadori, Milano.

Favaro G., 1992 "Bambini d'altrove: il rapporto con le famiglie immigrate" in Schellenbaum P. (a cura di) *Crescere in Quaderni ISMU 3/92,* Milano.

Ferrari E., 1999 "Gli spazi dell'immaginazione irriverente e dell'ironia in una terza media di Quarto Oggiaro" in Gobbo F. e Gomes A.M. (a cura di) *Etnografia nei contesti educativi,* numero speciale di *Etnosistemi* CISU, Roma, anno VI, n.° 6.

Gibson M. A e Bhachu P. K.

1991, "The dynamics of educational decision making: a comparative study of Sikhs in Britain and United States", in Gibson M.A. e Ogbu J.U., *Minority status and schooling,* Garland Publishing, New York.

Gibson M.A

1991 "Minorities and schooling: some implications" in Gibson M.A., Ogbu J.U., *Minority status and schooling.* Garland Publishing, New York

Gibson M.A., Ogbu J.U.

1991 *Minority status and schooling,* Garland Publishing, New York

Gobbo F. e Gomes A.M.

1992 *Radici e frontiere. Contributo all'analisi del discorso pedagogico interculturale,* Edizioni Alfasessanta, Padova.

1999 *Etnografia nei contesti educativi,* numero speciale di *Etnosistemi,* CISU, Roma, anno VI, n.° 6.

- 2000 *Pedagogia interculturale. Il progetto educativo nelle società complesse*. Carrocci, Roma.
- Guazzetti R.
2000 *"Le donne e il ricongiungimento familiare"* in Tognetti Bordogna (a cura di), *Le famiglie dell'immigrazione. I ricongiungimenti familiari. Delineare politiche attive* Rapporto finale di ricerca. Istituto Transculturale Per La Salute (MI)
- IReR
1991 *L'immigrazione extracomunitaria in Lombardia: il ruolo delle politiche sociali*, Milano: Franco Angeli.
1994 *Tra due rive. La nuova immigrazione a Milano*, Franco Angeli, Milano
- Jayaram N.
1998 "The study of Indian Diaspora: a Multidisciplinary Agenda"- Department of Sociology - Bangalore University- Hyderabad University, Centre for Study of Indian Diaspora www.Uohyd.ernet.in/sss/cinddiaspora/occasional1.html
- Leonard K.
1989a "California's Punjabi Mexican -Americans", in *The World & I*, vol 4-5, may.
1989b "Pioneer Voices from California: reflection on Race, Religion, & Ethnicity" in Barrier G. N. &
- Losito G.
1996 *L'analisi del contenuto nella ricerca sociale*. Franco Angeli, Milano
- Magistrali G., Fava S., Argenziano N.
1999 *Quando l'immigrazione è familiare. L'inserimento dei nuclei extracomunitari a Piacenza*. Franco Angeli, Milano
- Malhotra A.
2002 *Gender, caste, and religious identities. Restructuring class in colonial Punjab*. Oxford University Press.
- Mansoubi M.
1990 *Noi, stranieri d'Italia*. Maria Pacini Fazzi Editore, Lucca.
- Marenco K. E.
1976 *The Transformation of Sikh society*, Delhi: Heritage Publisher
- Mazzetti M.
1996: *Strappare le radici. Psicologia e psicopatologia di donne e uomini che migrano*. L'HARMATTAN Italia (TO)
- McLeod, W. H.
1976 *The Evolution of the Sikh Community*, Oxford: University Press
1996 "Gender and sikh panth" in Pashaura Singh e N. Gerald Barrier *The transmission of sikh heritage in the diaspora*. Manohar, Delhi
1986 *Punjabis in New Zealand*, Amritsar: Guru Nanak Dev University
1989 *The Sikhs : History, Religion, and Society*, New York:Columbia University Press
- Mingione E.- Quassoli F.
"The insertion of immigrants in the underground economy in Italy", *paper presentato alla seconda European Social Science History Conference, Amsterdam*
- Moscato M.T.
"Famiglie in orizzonti interculturali come problema educativo" in Cusinato M., Cristante F., Morino Abbele F. *Dentro la complessità della famiglia*. Giunti (FI).
- Mottura G. & Pinto P.

- 1996 *Immigrazione e cambiamento sociale. Strategie sindacali e lavoro straniero in Italia*, Roma: EDS
- Ogbu J. U.
 1999 "Una teoria ecologico-culturale sul rendimento scolastico delle minoranze" in Gobbo, Gomes (a cura di) *Etnografia nei contesti educativi*. Numero speciale di Etnosistemi. CISU, Roma, anno VI, n. 6.
 1991, "Immigrant and involuntary minorities in comparative perspective" in Gibson M.A., Ogbu J.U., *Minority status and schooling*, Garland Publishing, New York.
 1999 "Una teoria ecologico-culturale sul rendimento scolastico delle minoranze" in Gobbo, Gomes (a cura di) *Etnografia nei contesti educativi*, numero speciale di Etnosistemi, CISU.
- Palidda S. & Reyneri, E.
 1995 "Immigrazione e mercato del lavoro", in Chiesi, A.M., Regalia, I., Regini, M. (a cura di), *Lavoro e relazioni industriali in Europa*, Roma: La Nuova Italia Scientifica, 1995, pp. 69-90.
- Palidda S.
 2000 *Socialità e inserimento degli immigrati a Milano*, Franco Angeli Milano
- Pallotti G.
 1999, "Socializzazione e apprendimento della seconda lingua" in Gobbo, Gomes (a cura di) *Etnografia nei contesti educativi*. Numero speciale di Etnosistemi. CISU, Roma, anno VI, n. 6.
- Pastore M.
 1995 *Produzione normativa e costruzione sociale della devianza e criminalità tra gli immigrati*, Milano: Franco Angeli - Quaderni ISMU, 9/95.
- Perrone L.
 1991 "Immigrati nel Salento: costumi stili di vita e adattamento nel mercato del lavoro", *Politiche del Lavoro*, n. 12-13, pp. 38-64
- Piano Stefano
 1961 *Guru Nanak e il Sikhismo*, Fossano: Esperienze
 1985 *Canti religiosi dei Sikh*, Milano: Rusconi
- Pieri E., Gonzo M.,
Aspetti della cultura, della famiglia e della donna del Punjab e il contatto con l'operatore nel Consultorio Familiare in www.click.vi.it/sistemiculture/Punjab.html
- Piore M. 1979 *Birds of Passage, Migrant Labor and Industrial Societies* New.York, Cambridge University Press
- Portes A.
 1995 *The Economic Sociology of Immigration. Essays on Networks, Ethnicity and Entrepreneurship*, New York: Russel Sage Foundation
- Premi Mahendra K.
 1995 "Emigration Dynamics: the Indian context", in *International Migration*, vol. XXXIII, n. 3-3, Special Issue
- Provincia di Cremona - Fondazione Cariplo-ISMU 2000 *L'immigrazione straniera in provincia di Cremona*, Milano, I.S.MU
- Provincia di Cremona - Prefettura di Cremona
 1997 *Indagine sugli extracomunitari in provincia di Cremona*
 Provincia di Cremona – Ufficio statistica
 1998 *Rapporto immigrati*
- Provincia di Cremona – Ufficio statistica
 2000 *Compendio statistico della provincia di Cremona*, anno 1, n.1
- Quassoli F. - Venzo C.

1997 *La formazione linguistica per lavoratori stranieri: dare voce ai diritti e alle risorse*, Milano, Franco Angeli.

Quintano B.,

1980 "Gli stranieri visti attraverso la stampa quotidiana" in ECAP-CGIL, ENIM *L'immigrazione straniera nel Lazio: quadro di riferimento e condizioni*.

R. Ballard

1994 *Desh Pardesh, The South Asian Presence in Britain*, London, Hurst & Co.

Restelli Marco

1989 *I Sikh fra storia e attualità politica*, Treviso: Pagus edizioni

Reyneri E.

1996 *Sociologia del Mercato del lavoro*, Bologna: Il Mulino.

Rozzi R.

1994 "Cascina, non casa" in *La fabbrica contadina*, Libreria Ponchielli, Cremona

Saint-Blancat C.

2000 "*L'immigrazione femminile maghrebina: nuove identità di genere e mediazione tra culture*", in Basso, Perocco *Immigrazione e trasformazione della società* Franco Angeli, Milano

Sarmiento J.

1991 "The Asian Experience in International Migration", *International Migration*, vol. XXIX, n.2, July.

Scidà G. and Pollini G.

1993 *Stranieri in città*, Milano: Franco Angeli.

Shauna Singh Baldwin,

Quel che il corpo ricorda *Piccola Biblioteca Oscar Mondadori, Milano*

Singh Nikky, Gurinder Kaur,

1993 *The feminine principle in the sikh vision of the transcendent* University press (Cambridge)

Tognetti Bordogna M. (a cura di),

2000 *Le famiglie dell'immigrazione. I ricongiungimenti familiari. Delineare politiche attive*, Rapporto finale di ricerca. Istituto Transculturale Per La Salute (MI)

Viglongo E.,

1995 "*Tempi e modelli interpretativi della ricerca su media e razzismo*" in Belluati, Grossi, Viglongo "Mass media e società multietnica, Anabasi (MI)

Wallace P. and Chopra S.

1988 *Political Dynamics and crises in Punjab*, Amritsar: Guru Nanak Dev University

Wilson W. R. and Samuel T. J.

1996 "India born Immigrants in Australia and Canada: a Comparison Of characteristics", in *International Migration*, vol. XXXIV, n.1.

WOLPERT S.

1985, *Storia dell'India*. Bompiani, Milano.

Zanfrini L.

1998 *Leggere le migrazioni. I risultati della ricerca empirica, le categorie interpretative i problemi aperti*, Milano: Franco Angeli.

Zucchetti E.

1995 "L'imprenditorialità etnica", in Fondazione Cariplo-ISMu, *Primo rapporto sulle migrazioni 1995*, Milano: Franco Angeli.