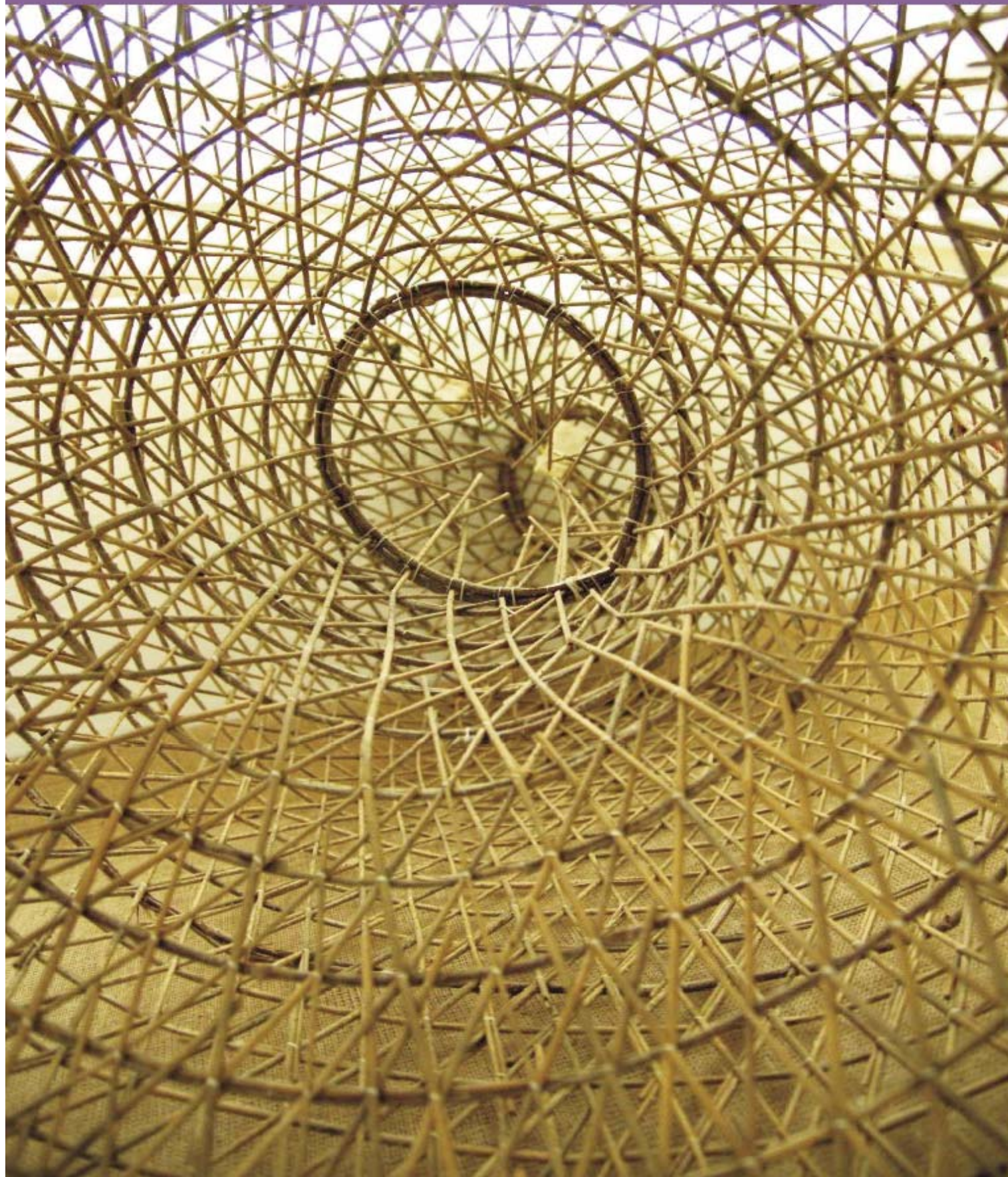


ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO

anno XII/XIII (2009-2010), n. 12 (1)

on line



ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO on line

ANNO XII/XIII (2009-2010), N. 12 (1)

SEMESTRALE DI SCIENZE UMANE

ISSN 2038-3215

Università degli Studi di Palermo
Dipartimento di Beni Culturali, Storico-Archeologici, Socio-Antropologici e Geografici
Sezione Antropologica

Direttore responsabile
GABRIELLA D'AGOSTINO

Comitato di redazione
SERGIO BONANZINGA, IGNAZIO E. BUTTITTA, GABRIELLA D'AGOSTINO, VINCENZO MATERA,
MATTEO MESCHIARI (*website*)

Segreteria di redazione
ALESSANDRO MANCUSO, ROSARIO PERRICONE (*website, paging*), DAVIDE PORPORATO (*paging*)

Comitato scientifico
MARLÈNE ALBERT-LLORCA
Département de sociologie-ethnologie, Université de Toulouse 2-Le Mirail, France
ANTONIO ARIÑO VILLARROYA
Department of Sociology and Social Anthropology, University of Valencia, Spain
ANTONINO BUTTITTA
Università degli Studi di Palermo, Italy
IAIN CHAMBERS
Dipartimento di Studi Americani, Culturali e Linguistici, Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», Italy
ALBERTO M. CIRESE
Università degli Studi di Roma «La Sapienza», Italy
JEFFREY E. COLE
Department of Anthropology, Connecticut College, USA
JOÃO DE PINA-CABRAL
Institute of Social Sciences, University of Lisbon, Portugal
ALESSANDRO DURANTI
UCLA, Los Angeles, USA
KEVIN DWYER
Columbia University, New York, USA
DAVID D. GILMORE
Department of Anthropology, Stony Brook University, NY, USA
JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD
University of Granada, Spain
ULF HANNERZ
Department of Social Anthropology, Stockholm University, Sweden
MOHAMED KERROU
Département des Sciences Politiques, Université de Tunis El Manar, Tunisia
MONDHER KILANI
Laboratoire d'Anthropologie Culturelle et Sociale, Université de Lausanne, Suisse
PETER LOIZOS
London School of Economics & Political Science, UK
ABDERRAHMANE MOUSSAOUI
Université de Provence, IDEMEC-CNRS, France
HASSAN RACHIK
University of Hassan II, Casablanca, Morocco
JANE SCHNEIDER
Ph. D. Program in Anthropology, Graduate Center, City University of New York, USA
PETER SCHNEIDER
Department of Sociology and Anthropology, Fordham University, USA
PAUL STOLLER
West Chester University, USA



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO
Dipartimento di Beni Culturali
Storico-Archeologici, Socio-Antropologici e Geografici
Sezione Antropologica



fondazione **ignazio buttitta**

Indice

Ragionare

- 5 Antonino Buttitta, *Cavalieri dell'aldilà o della solitudine dell'eroe*
- 11 Piercarlo Grimaldi, *"Insieme dissimili e simili". Un percorso evolutivo popolare*
- 23 Rosario Perricone, *La ricerca sul campo come 'extraordinary experience'*
- 37 Marco Assennato, *Nomadi dopo la città. Post-metropoli, politica e pedagogia*

Ricercare

- 51 David Gilmore, *Sexual Segregation in Andalusia. Then and Now*
- 63 Ferdinando Fava, *Spazio sociale e spazio costruttivo: la produzione dello ZEN*
- 71 Giulia Viani, *Le comunità mauriziane induiste: Marathi, Hindu, Telugu e Tamil a Palermo*
- 83 Matilde Bucca, *Diventare donna nella Comunità tamil di Palermo*
- 97 Sebastiano Mannia, *In turvera. La transumanza in Sardegna tra storia e prospettive future*

109 Abstracts

Giulia Viani

Le comunità mauriziane induiste: Marathi, Hindu, Telugu e Tamil a Palermo

1. Premessa

Le crisi rappresentano spesso i momenti più propizi per cogliere le strutture profonde che regolano le relazioni umane. La conflittualità tra i membri della comunità mauriziana di Palermo, sfociata recentemente nello smembramento dell'Associazione che la rappresentava, si è configurata come un elemento di difficile comprensione; la ricerca delle cause ha indotto ad affiancare alle sporadiche osservazioni preesistenti (Gialombardo 2007, Pellegrini 2007) un lavoro di analisi delle sue linee di divisione interna. Ne è emersa una comunità complessa che si percepisce differenziata in quattro gruppi "etnici", riconducibili alla variegata composizione del Paese d'origine, conseguente a sua volta alla politica coloniale inglese e alle migrazioni indiane dell'800.

Si ripercorreranno, pertanto, la storia e il simbolismo del viaggio dall'India e il loro nesso con la definizione delle nuove appartenenze e costruzioni identitarie nell'Isola di Mauritius. Si tratterà, infine, un quadro inedito della comunità mauriziana di Palermo, singolare e plurale al contempo, facendo ricorso a una narrazione creata dalle "voci" degli stessi protagonisti del fenomeno migratorio, poiché attraverso le modalità del racconto si manifestano i tratti distintivi delle loro identità culturali¹. La raccolta di "storie di vita", sulle quali ho basato il processo di conoscenza etnografica, rappresenta infatti lo strumento privilegiato di questa analisi della realtà mauriziana, iniziata nel gennaio 2004 e sviluppatasi attraverso la frequentazione assidua dei luoghi di culto e delle abitazioni di diverse famiglie stanziate da anni a Palermo; ho avuto inoltre la possibilità di trascorrere un periodo di tempo a Mauritius, ospite di Rajshree, un'amica temporaneamente rientrata nel suo Paese, compiendo un'esperienza che ha rappresentato un'opportunità di conoscenza diretta del contesto di provenienza dei migranti². Le attuali dinamiche sociali

aggregative/disgregative della comunità mauriziana si pongono infatti, come si cercherà di evidenziare, all'interno di una storia migratoria di lunga durata, non eludibile ai fini della comprensione della ridefinizione dell'identità e della gestione dell'etnicità³ anche nel nuovo contesto insediativo.

2. India. Kala pani, migrazione e ridefinizione identitaria

Li chiamavano così perché in cambio di denaro il loro nome veniva inserito nei *girit*, contratti scritti su un pezzo di carta. Il denaro andava alle loro famiglie e loro venivano portati via, per non tornare più. Era come se svanissero in un mondo sotterraneo [...] come se parlassero di morti viventi [...] una barca li porterà [...] in un posto che si chiama Mareech (Ghosh 2008: 81-83).

Ciò che più desiderava [...] era vedere il mare. Il mare. L'acqua nera. Il *kala pani*. Dicevano che chi andava al di là del *kala pani* perdeva la propria casta. Che era maledetto (Appanah 2006: 10).

Kala pani, l'acqua nera che sono stati costretti ad attraversare e che ha cancellato dietro di loro ogni traccia, ha spezzato ogni legame, ha inghiottito la loro memoria [...] Chi può capire una tale esistenza in bilico, il senso di non appartenere? (Devi 2004: 128).

Da un po' di tempo a questa parte, scrittori e studiosi indiani e mauriziani hanno cominciato a interessarsi di un capitolo fino a oggi poco noto della storia e delle dinamiche antropologiche dell'India: le migrazioni indiane nelle colonie, al tempo della dominazione inglese. Parte della politica coloniale britannica ottocentesca si è basata sull'incentivazione del flusso migratorio da ogni zona del continente indiano verso l'isola di Mauritius (o Mareech, nel suo nome indiano). Migliaia di persone, in particolare detenuti, vedove e poveri appartenenti alle caste inferiori, sono

state “costrette” – o incentivate spesso con inganni e false e lusinghiere speranze – a lasciare il suolo natìo superando il tabù del *Kala pani* (“l’acqua nera, il nero Oceano”). L’attraversamento del mare rappresentava, infatti, un *kalivariya*, ossia un “uso da evitarsi” per un indiano ortodosso, in quanto la condizione di impurità a cui andava incontro fuori dal suolo indiano comportava la perdita della casta e l’abbandono dell’appartenenza alla comunità degli uomini socialmente “classificati” (Della Casa 1997). Il potere pericoloso del mare e del suo attraversamento è connesso alla perdita dell’identità, alla crisi della presenza e dell’appartenenza. La polisemia dell’aggettivo *kala*, che qualifica il mare, esprime la complessità di tali implicazioni: il termine sanscrito significa “nero”, ma possiede anche una seconda accezione traducibile in “morte”. *Kala*, inoltre, è un attributo di Shiva e della dea Durga nella sua forma ctonia, entrambe divinità della distruzione ma anche della rigenerazione (Pontillo 1993). Ne consegue che il *kala pani* elargisce morte simbolica, ma al contempo conferisce la possibilità di rinascita e di nuova vita in un “altrove”.

Il tabù del *kala pani* è metafora ampia e rivelatrice dello statuto del viaggio migratorio: l’atto del partire e del viaggiare produce sempre un elemento forte di caoticità, rimettendo in gioco la flessibilità dell’identità nella nuova patria. Qualcosa si distrugge e qualcosa si conserva e, tra criteri vecchi e nuovi, un ordine sociale è destinato, inevitabilmente, a ricostituirsi.

3. Mauritius. Politiche culturali e “classificazione” sociale al di là dell’“acqua nera”

«La Repubblica di Mauritius è stata creata dagli immigrati». È questo il *leitmotiv* della mostra permanente *Le Peuplement de Maurice*, organizzata dal Mauritius Museums Council a Port Louis per illustrare il profilo socio-culturale composito e variegato degli abitanti dell’Isola⁴. Punto strategico nell’Oceano Indiano per lungo tempo ambito e conteso dagli Europei (Portoghesi, Olandesi, Francesi e, infine, Inglese), Mauritius è oggi popolata dai discendenti degli schiavi e dei lavoratori che i colonizzatori deportarono o reclutarono da altri Paesi (soprattutto da varie zone dell’India) per coltivare le piantagioni di canna da zucchero. La politica britannica, in particolare, ha la responsabilità di aver creato una “*little India*”, riunendo forzatamente comunità eterogenee dal punto di vista geografico, linguistico, storico, religioso e cultu-

rale, “classificandole” poi a scopi “scientifici” e burocratico-amministrativi.

Negli ultimi anni, pertanto, molti studiosi specializzati nelle dinamiche antropologiche di Mauritius tendono a decostruire l’immagine idilliaca del “mescolamento di popoli” e a rigettarla come fuorviante. Oddvar Hollup ha messo in discussione l’unità e l’omogeneità della “comunità” degli Indo-mauriziani, mostrandone la frammentazione e le complesse dinamiche interne e mettendo l’accento sull’esistenza di una «diversity in unity». Al contrario di quanto generalmente si creda, infatti, gli Indiani «form a far from homogeneous category because they are subdivided into several socio-cultural groups which claim a separate identity» (Hollup 1996). I lavoratori indiani, infatti, vivevano una condizione che non conduceva al mantenimento della casta che, oltre a essere simbolicamente perduta con la migrazione dall’India e l’attraversamento del *kala pani*, è comunque legata al mestiere svolto, mentre essi erano accomunati dalle medesime attività nelle piantagioni. Di fronte a un affievolimento, se non alla scomparsa, delle distinzioni sociali basate sul sistema castale, si assiste perciò a un’accentuazione del criterio “etnico” come categoria sociale “discriminante” per stabilire nuove identità su cui basare l’ordine sociale. Lo Studioso sostiene, appunto, la tesi della «transformation from caste identity to ethnic identity and the fragmentation of the Indians into discrete identities» (*Ibidem*). Lo straniamento della condizione migratoria, d’altronde, ha indotto i migranti a cercare un’appartenenza, trovando sostegno e protezione (materiale e simbolica) nel proprio gruppo di provenienza, come se il “modello etnico” fungesse da “mappa cognitiva” per orientarsi nell’ambiente estraneo e potenzialmente rischioso.

Nella realtà mauriziana contemporanea si distinguono, pertanto, componenti di quattro gruppi, di cui uno maggioritario e tre minoritari:

They are identified by the Hindi dialect - Bhojpuri, share the same food habits, religious practices and rituals, and are the descendants of indentured labourers from north India. [...] The Hindu minorities such as the Tamils, Telugus, and Marathis claim a distinct cultural identity of their own (*Ibidem*).

Gli fa eco Thomas Hylland Eriksen, che ha dedicato diversi studi alle comunità mauriziane e alla compresenza dei fenomeni opposti di “multiculturalismo” e “creolizzazione”:

About half of the population are Hindus, but they are subdivided into North Indians (“Hindi

speaking"), Tamils, Telugus and Marathis, and do not consider themselves as belonging to the same ethnic group. [...] They came from clusters of villages in particular parts of India: Bihar, Andhra Pradesh, Tamil Nadu and Maharashtra. [...] In Mauritius, controversies concern the relationship between multiculturalism (seeking to "purify" their own culture) and creolisation (eclecticism, weak group identity) (Eriksen 1999: 4, 6, 15).

Crispin Bates, studioso delle diaspore dell'area sud-asiatica, definisce Mauritius «an island apparently without conflict», prendendo in considerazione il matrimonio come parametro dei rapporti tra le comunità:

The terms Hindu and "Indien" refer exclusively to north Indian Hindus. Migrants from Tamilnad identify their religious group as Tamil, not Hindu, and minority groups such as "Telugu" and "Marathis" are preoccupied with maintaining regional endogamy (Bates 2000: 7).

Oltre alle unioni endogamiche, si contraggono anche matrimoni "misti", ma si oscilla tra il loro sanzionamento (spesso a opera della generazione più adulta) e l'accettazione in nome della "modernità" dei costumi e della "creolizzazione". Entrambi i casi, comunque, sottolineano l'esistenza di un "confine".

L'indipendenza mauriziana dall'Inghilterra (1968) ha comportato il trasferimento del potere politico nelle mani degli Indiani, in particolare della maggioranza hindu; in risposta, le minoranze hanno dato vita ad associazioni socio-religiose indipendenti, che agiscono politicamente al fine di garantire gli interessi "etnici". L'obiettivo della maggioranza al governo è stata, finora, di incoraggiare e mantenere una società "multiculturale" e "multireligiosa", attraverso differenti "compromessi" (per esempio promuovere il valore simbolico delle cosiddette lingue "ancestrali", dichiarare le maggiori feste religiose festività pubbliche, ecc.), in modo da soddisfare le istanze dei vari gruppi e rispettare il loro "diritto alla differenza":

Supported by political opposition or alliance and cultural revivalism they try to distinguish themselves from the numerous and politically dominant Hindus. Although entirely Kreol speaking, the ancestral languages (Tamil, Telugu, Marathi) of the Hindu minorities still have important symbolic meanings linked to cultural identity and a shared past. Therefore, religious affiliation, rituals, kinship bonds, and ancestral origin have become more important for the construction of ethnic identity than language among the minorities (Hollup 1996).

La politica di *revival* culturale, con la sua

retorica dell'etnia, ha creato una divisione non solo tra Indiani e altre comunità, «but also a north/south Indian opposition in which Marathis were associated with and considered culturally closer to the Hindus, compared to the Tamils and Telugus». Questa linea di separazione, particolarmente sentita dai Mauriziani, coincide con il criterio dell'"origine" dravidica o indoeuropea: Tamil e Telugu sono affini perché discendenti dai gruppi dravidici autoctoni dell'India che, alcuni millenni fa, vennero sospinti al sud in seguito alle invasioni di gruppi indoeuropei, da cui discendono invece Marathi e Hindu. Secondo un meccanismo ben noto alla storia, disuguaglianze di potere hanno assunto una connotazione "etnica".

La molteplicità delle feste e dei calendari induisti riproduce la complessità, la varietà e il dinamismo del mondo mauriziano e induista in particolare. Non è ignoto agli indologi che l'induismo, in quanto categoria generica coniata dagli Occidentali, inglobi in realtà al suo interno correnti o "sette" con credenze e pratiche rituali differenti (Knott 1999; Massenzio 2005; Filoramo 2007). Ciò che in questa sede preme sottolineare è il fatto che questi "induismi", trapiantati dall'India al contesto migratorio mauriziano e poi, come si cercherà di mostrare, a quello palermitano, abbiano strutturato delle "appartenenze" che, secondo la configurazione di elementi elencata da Tullio-Altan (1995), possono definirsi appunto "etiche" (dell'*ethnos*), in quanto basate sull'enfaticizzazione di una memoria storico-mitica e delle differenti origini indoeuropee e dravidiche (*epos*), della diversa provenienza geografica da Maharashtra, Bihar, Andhra Pradesh, Tamil Nadu (*topos*), delle lingue marathi, hindi bhojpuri, telugu e tamil (*logos*), della continuità della discendenza e dei caratteri fisici quali la pigmentazione della pelle (*genos*) e, infine, proprio delle norme e del comportamento religioso (*ethos*). È questa complessità a rendere interessante agli occhi degli studiosi le comunità di Mauritius, dove i processi di integrazione e separazione culturale lavorano simultaneamente, dipendendo dai differenti contesti, livelli e situazioni, a seconda delle tendenze politiche miranti alla creazione di una identità nazionale o all'invenzione della tradizione: «in Mauritian public discourse, notions of change, flux, personal choice and hybridity are routinely contrasted with tradition, stability, commitment to fixed values and purity» (Eriksen 1999: 14).

4. Palermo. Narrazioni polifoniche, identità plurali e appartenenze multiple

Quando, qualche anno fa, ho chiesto a Satish, un mio amico mauriziano, di aiutarmi a tradurre le parole e i canti della festa di *Ganesha Caturthi*, con mia sorpresa mi sono resa conto che le sue difficoltà non erano molto diverse dalle mie: «Questo è Marathi» mi ha detto, spiegando le ragioni della sua non facile comprensione, «vedi i ragazzi che si buttano in acqua? Loro sono tutti parenti, familiari. Sono in pochi, in minoranza, quindi non parlano la loro lingua con gli altri». I Marathi si distinguono, mi ha fatto notare, perché legano al collo un fazzoletto arancione («mentre i ragazzi indiani non hanno questa cosa al collo, loro lo mettono per dimostrare che fanno parte di questo»). L'arancione è il colore dei devoti di Ganesh, divinità principale dei Marathi, ma non degli Hindu come Satish: «Ganesh è un altro ramo. Loro fanno questa cosa tra di loro. Loro tengono al loro "santo". Noi siamo per Durga».

Differenze di lingue, colori, devozioni religiose e pratiche rituali hanno cominciato così a profilarsi e delinearci, attraverso le forme di categorizzazione noi/loro operanti nelle pratiche discorsive dei migranti. È emerso così che ogni comunità religiosa è associata a una divinità: i Marathi a Ganesh, gli Hindu a Durga, i Telugu a Visnu e i Tamil a Mourouga. Come ogni divinità è associata, secondo la mitologia indiana, a un colore, così anche i loro fedeli e devoti sono identificati da una diversa tonalità cromatica. Continuando ad approfondire la questione relativa ai colori («ognuno ha un colore»), si è rilevato che ai Marathi pertiene l'arancione, agli Hindu il rosso, ai Musulmani il verde e così via. L'esempio scelto da Satish ha messo in luce come la "distanza" religiosa tra Hindu e Marathi fosse da lui percepita sullo stesso piano di quella con i Musulmani. Ho avuto modo, in seguito, di ascoltare esempi e dichiarazioni simili, a conferma di come, per i Mauriziani, l'islamismo, il cristianesimo e i vari induismi si pongano a distanze simili, secondo una "classificazione" alquanto lontana da quella operata dal pensiero di matrice "occidentale".

La comunità mauriziana induista, stanziata a Palermo nella metà degli anni Ottanta del Novecento in seguito a una migrazione di tipo economico⁵, presenta e riproduce, infatti, quel medesimo *pattern* "etnico", linguistico e religioso descritto nel paragrafo precedente. La principale linea divisoria è tra gruppi di "origi-

ne" indoeuropea da una parte e dravidica dall'altra; all'interno di questi due grandi gruppi vi è un'ulteriore bipartizione degli indoeuropei in Marathi e Hindu e dei dravidi in Telugu e Tamil. In questa partizione, gli Hindu costituiscono la maggioranza e gli altri tre le minoranze. Frequentando assiduamente i Mauriziani, ho avuto modo di seguire, nel corso di questi anni, vicende grandi e piccole che hanno influito sulla composizione dei gruppi e delle affiliazioni. I Mauriziani di Palermo avevano dato vita a una Associazione – Mauritius Ganesh Mandir – che sino al 2007, tra alterne vicende, aveva regolato iniziative ed eventi della comunità. Al termine di un lungo periodo di tensioni, durante il quale sono andate formandosi nuove alleanze e schieramenti di potere, l'Associazione si è scissa in due fazioni. Secondo il presidente di una di queste, il numero degli iscritti all'Associazione sarebbe oggi così ripartito: settanta famiglie hindu, trenta tamil, trenta telugu e venti marathi. Se Mauritius è una "piccola India" in cui si ritrovano per la prima volta insieme comunità con differenze culturali, linguistiche e religiose, che precedentemente erano distanti e indipendenti anche per la lontananza geografica, Palermo è una "piccola Mauritius" in cui gruppi socio-religiosi, che hanno interiorizzato un modello di separazione e di convivenza senza mescolamento, si trovano "costretti", visto il numero esiguo di elementi, a formare un'unica comunità. La politica della "creolizzazione" e di un'unica identità mauriziana concorre ad agevolare questa unione, ma la specificità del gruppo di appartenenza, anche se non esplicitamente esibito e rivendicato, è presente nei Mauriziani ed emerge qualora vengano poste domande mirate e specifiche al riguardo, soprattutto per quanto concerne i Marathi, i Telugu (o Telegu) e i Tamil, che anche a Palermo sono la minoranza rispetto agli Hindu, quindi la "minoranza di una minoranza". Anche se la differenza linguistica tra questi gruppi si è affievolita con le nuove generazioni, sembra permanere una distinzione di tipo socio-religioso con ricadute associative e di politiche identitarie non sottovalutabili. Nella consapevolezza che l'individuo è un osservatorio privilegiato poiché rappresenta sempre ruoli in conflitto tra loro e molteplicità di sistemi diversi, riporto di seguito alcuni esempi più significativi di storie di vita di Mauriziani⁶ appartenenti ai quattro gruppi "etnici", affidando alla "narrazione polifonica"⁷ il compito di disegnare la complessità di una comunità singolare e plurale al contempo.

Il racconto di Kalyani. Kalyani è una mauriziana di 49 anni, a Palermo da 17. Alla mia domanda sulle varie lingue parlate alle Mauritius, lei è intervenuta, contenta, affermando «io sono marathi». Ricostruisce il suo *genos*, ripercorrendo a ritroso le generazioni fino alle origini in Maharashtra («loro prima di Maharashtra, città di Bombay. Mio bisnonno...tutti di là»). Nella sua famiglia, infatti, sono tutti marathi, senza intrusioni e interferenze nei «rapporti di sangue». La conoscenza della lingua è patrimonio soprattutto della generazione più antica, mentre la nuova ha spesso una competenza linguistica passiva, conseguenza del numero esiguo di parlanti marathi («è un po' difficile, perché c'è pochi persone marathi all'Isola. Ci sono *indiani hindu* di più»). *Ganesha Caturthi* è, come abbiamo visto, la festa marathi per eccellenza: «vedi quella festa che va a mare, per Ganesh, questa è marathi. Proprio da nostro Paese»; dove per «nostro paese» Kalyani intende chiaramente il Maharashtra e non Mauritius. A proposito della comunità mauriziana palermitana, Kalyani sente la necessità di spiegare così l'eterogeneità delle feste religiose: «perché qui a Palermo siamo un gruppo di tutte le religioni e noi dobbiamo mettere d'accordo tutti perché noi siamo pochi a Palermo». La «religione» marathi, che durante il corso dell'anno si confonde con gli altri induismi, trova il suo riconoscimento *semel in anno*, esplicandosi attraverso la processione per Ganesh e l'utilizzo di uno spazio «altro» rispetto al tempio: la strada e il mare. Se da una parte ricorrono al «tempio»⁸ come spazio dell'incontro e delle celebrazioni collettive, dall'altra i Marathi ricercano luoghi di autonoma aggregazione e socializzazione fondati sull'appartenenza religiosa e linguistica. In alcune giornate libere, infatti, si riuniscono tra loro, in una casa messa a disposizione da qualcuno, per celebrare preghiere per il «proprio» dio Ganesh, nella «propria» lingua («*pandit*⁹ domenica fa preghiera in marathi a casa sua. Quando facciamo questa cosa è in marathi questa preghiera. Sempre per Ganesh»). Alcuni individui della comunità, per i quali Kalyani ha grande ammirazione, possiedono una competenza maggiore della lingua, anche grazie ai continui contatti con la comunità marathi inglese («parla marathi, proprio marathi. Loro parla sempre marathi»). Il cugino del *pandit*, anch'egli officiante, è venuto spesso da Londra a Palermo, in occasione delle feste, per celebrare. Le comunità mauriziane mantengono, così, contatti con le altre sparse nel mondo, creando una comunità «multisituata» con un'identità «translocale».

Kalyani ha sposato un altro marathi, a seguito di un matrimonio combinato («sua madre mi ha trovato per matrimonio, ha fatto fidanzato, non è che conosco prima. Da noi si usa così»; «lei dice «questa ragazza è brava: è marathi come noi»»). Per quanto riguarda i matrimoni «misti», le idee di Kalyani riproducono la divisione marathi-hindu da una parte e tamil-telugu dall'altra. La donna vorrebbe che i suoi due figli sposassero, anche in vista di un ritorno in Patria, ragazze mauriziane e «magari uno sposa marathi, uno hindu»; un hindu, infatti, «è un po' vicino». Alla domanda se un marathi può sposare un tamil, Kalyani ha risposto negativamente, aggiungendo, però, che questo diniego e la preferenza assoluta per un coniuge dello stesso gruppo socio-religioso erano rispettati soprattutto dalla generazione precedente, mentre la nuova tende a discostarsi da queste direttive («Tamil no. Però ora si sposa, però prima no assolutamente, perché i nostri genitori dice che quando sposa *devi sposare sempre nostra religione*).

A proposito dei matrimoni «misti», anche Rajshree – giovane donna di famiglia hindu – descrive un'inculturazione tesa al mantenimento dell'endogamia, motivandola col racconto dei problemi seguiti all'unione tra il cugino e una ragazza tamil:

Mio padre dice no e scherzando scherzando te lo metteva in testa sin da piccola. Allora quando tu vedi un ragazzo che non è della stessa religione eviti: «no, questo non è possibile perché poi ci saranno problemi». Poi quando ho visto mio cugino che ha conosciuto una ragazza tamil, ha avuto problemi. Il padre della ragazza dice «no, mia figlia entrare nella religione hindu non se ne parla». Non considerava più la figlia, dice «se esci fuori da casa mia non esisti più».

Il racconto di Anandi. Trasferitasi a Palermo 23 anni fa, al seguito dei cugini, Anandi è una telugu mauriziana di 47 anni. Le catene migratorie riproducono, di consueto, le «appartenenze» di gruppo, incidendo sull'affitto degli appartamenti e sui connazionali frequentati. La donna, di famiglia telugu, ha sposato 14 anni fa un altro telugu conosciuto nella comunità di Palermo, con cui ha avuto tre bambine. Anandi considera la possibilità che, una volta cresciute, le figlie si sposino «al di fuori dell'induismo», magari con italiani, non dimostrando d'altro canto alcun interesse a rientrare a Mauritius, dove (caso che si riscontra piuttosto raramente) ha rinunciato persino a costruire la casa. La tipologia del progetto migratorio rivela così la sua capacità di influenzare le

idee relative all'appartenenza e al mantenimento dell'endogamia.

Anandi mi fornisce informazioni sulla "comunità" telugu – composta da più di un centinaio di persone – e sulle sue riunioni. I Telugu di Palermo, infatti, come i Marathi, si sono uniti alla più numerosa comunità hindu per poter celebrare le proprie festività al "tempio" e avere occasione di vedersi («visto che noi non abbiamo il posto – e dobbiamo pregare – va da hindu, perché è simile. Allora andiamo e ognuno prega a maniera sua»). A questi momenti condivisi, si affiancano però le occasioni in cui i Telugu si incontrano tra loro, per esempio per festeggiare specifiche ricorrenze come il loro capodanno *Ougadi* («*Ougadi*, sì, è diverso, perché noi festeggiamo un altro [capodanno]. Prepariamo tante cose, tipi di mangiare, facciamo la festa, balliamo»). Anche Rajshree ricorda l'organizzazione di queste feste riservate ai Telugu, a cui lei e il marito non erano invitati perché di "religione" hindu («c'è un signore che conosce tante persone [...] ha la possibilità di organizzare delle feste, li riunisce per il loro capodanno, ogni anno ci riesce. [...] Lui non fa venire gli altri, lui non mi inviterà anche se mi conosce. Inviterà soltanto di quella religione»).

Ad Anandi e ad altre mauriziane devo la spiegazione degli ornamenti, veri e propri "contrassegni" visivi, che permettono di riconoscere e "inquadrare" la donna all'interno del gruppo di appartenenza, di primo acchito e al primo sguardo. Sono soprattutto le donne, infatti, che cercano di mantenere viva nel paese ospite la propria "identità", a cominciare dal mantenimento del costume tradizionale e della sua funzione di "carta d'identità" e "messaggio sociale". Ornamenti fondamentali per l'identificazione sono la collana («si nota dalla collana: noi *hindu hindu* c'abbiamo così, lei che è marathi di Bombay ce l'ha differente») e l'anello al piede, indossato sempre nel contesto rituale e spesso anche nella quotidianità casalinga e lavorativa («quando io esco me lo porto sempre»), in particolare nella stagione estiva che ne facilita l'uso grazie alle scarpe aperte. Variano nella forma, nel materiale e nel colore a seconda del gruppo (per es. la collana è di corda gialla o di smalto nero e oro, la medaglietta è singola o doppia, è rotonda o di altra forma, l'anello è circolare o a spirale). È interessante che le hindu, invece, non portano generalmente l'anello al piede, attributo identificativo che sembra connotare esclusivamente marathi, telugu e tamil, ossia le minoranze. I gruppi marginali mauriziani, perciò, presentano maggiore con-

servatività e ostentazione della "tradizione", rispetto alla maggioranza hindu.

Il racconto di Radhika. Radhika è mauriziana tamil. Ha 55 anni e vive a Palermo da 18, in una zona del Borgo Vecchio dove vivono parecchi tamil, anche dello Sri Lanka. Radhika racconta di avere molti amici tra questi e di aver fatto parte anche di un coro di tamil srilankesi. È fiera di questo e di conoscere bene la lingua tamil. Per questo gruppo, infatti, il *logos*, la conoscenza della lingua, è un tratto determinante della definizione identitaria e l'"iniziazione" all'insegnamento dell'alfabeto assume caratteri rituali. Mentre gli Srilankesi «loro parla tamil tamil proprio», i Tamil delle Mauritius lo usano in modo quasi esclusivo nelle occasioni rituali, ricorrendo invece al creolo come lingua usuale negli scambi conversazionali quotidiani (al pari di tutti gli altri Mauriziani). Radhika, quindi, non ha l'abitudine di parlare tamil, ma è in grado di utilizzare questo codice nella comunicazione scritta o nelle preghiere e canti religiosi («lo leggo, lo scrivo, canto con loro in chiesa») e, grazie a queste capacità, è arrivato il riconoscimento della sua "identità tamil" («io cantavo, loro non pensavano che io conosco loro lingua, poi piano piano io detto "anch'io sono tamil!"»). La donna, infatti, è stata spronata dalla famiglia, sin dalla tenera età, ad andare a scuola per imparare la "lingua dei padri" («quando noi eravamo piccola dice sempre "vai alla scuola tamil, devi studiare *nostra lingua*". Allora, a questo punto, noi ci siamo andata»). Nel contesto migratorio, Radhika ha assunto il ruolo di promotrice delle festività peculiari dei tamil mauriziani, come *Govinden*, e prima di ogni celebrazione riattiva i suoi contatti transnazionali, chiamando lo zio *pandit* alle Mauritius che, tramite la figlia che abita a Londra, invia a Palermo le informazioni necessarie («*Govinden* l'ho fatto io. [...] Se io non conosco una cosa e devo fare una messa qua in nostra lingua tamil di Paese, se io non sono sicura io telefona "sai io devo fare questo, manda frasi che devo dire". Lui manda a sua figlia in Inghilterra che mi manda un fax»). Il rito celebrato dai Tamil mauriziani, a cui ho avuto modo di assistere grazie a Radhika, si avvale di una disposizione dell'altare diversa rispetto alle celebrazioni hindu, manifestando la ricerca di distinzione sin dall'uso e dalla costruzione dello spazio sacro. L'altare laterale, infatti, diventa in questa occasione il punto di riferimento primario per la preghiera, orientando i fedeli secondo un altro asse e rendendo subal-

terno l'altare in cui la statua di Durga occupa il posto principale (in quanto dea della maggioranza hindu), mettendone così in discussione la centralità e l'egemonia con la creazione di un altro "ordine" del mondo.

La simpatia di Radhika verso gli Srilankesi, che a Palermo rappresentano un gruppo numericamente consistente e ben organizzato, è anche conseguenza della loro maggiore capacità di celebrare le proprie feste, rispetto ai Mauriziani («c'è abbastanza tamil mauriziani, però loro non ce n'è il potere di fare le funzioni che sono di nostro Paese. Allora quando c'è festa grande io dico ai tamil, chiedo loro la chiesa e facciamo»). Quando la comunità mauriziana non fornisce, pertanto, un adeguato sostegno materiale e simbolico, i Tamil mauriziani trovano più funzionale sottolineare il tratto tamil e la comune identità con gli Srilankesi; altrimenti mettono in evidenza il tratto mauriziano della comune identità nazionale, o semplicemente quella "dravidica" con i Telugu. Tamil e Telugu, inoltre, sono presenti in maggiore concentrazione nella "fazione" dell'associazione più impegnata in attività di "promozione" della comunità (attraverso l'organizzazione di mostre, balli ecc.), finalizzate alla richiesta di fondi al Comune, alla concessione di locali migliori e più adatti da adibire a "tempio" e al riconoscimento dei Mauriziani in ambito cittadino. È ipotizzabile che questi gruppi "dravidici", proprio in quanto minoranze che cercano di "riscattarsi", abbiano scelto di far parte della "comunità" in cerca di maggiore visibilità pubblica.

La testimonianza di Radhika è significativa per comprendere i legami profondi tra la presenza di diversi gruppi socio-religiosi e la crisi della comunità mauriziana induista di Palermo. Tutti i Mauriziani affermano, infatti, di partecipare alle varie feste, a prescindere dalle "appartenenze". Al di là di queste dichiarazioni – analizzando meglio le interviste – emerge, tuttavia, una dicotomia comportamentale tra partecipazione attiva e passiva, tra organizzatori e "ospiti". Anche se le altre "comunità" partecipano come "visitatori" ai riti altrui, soltanto i membri del gruppo interessato e devoto a quella divinità svolgono un ruolo attivo nell'organizzazione della festa, lamentando l'assenza di aiuto e collaborazione da parte degli "altri" (per esempio per le incombenze pratiche, quali cucinare, lavare, preparare il tempio). Esplicito a riguardo il seguente brano dell'intervista, sulle motivazioni dello "scisma" mauriziano:

Ognuno vuole diventare presidente, dice cosa che non va, poi c'è stato litigio e finalmente loro hanno diviso. Sette anni ho passato ogni domenica in chiesa, andata la mattina apri alle dieci chiudi alle due, nessuno aiuto. Io sono stanca, solo membro visitatrice, non mi interessa aiutare, quando serve aiuto per festa tamil vengo ad aiutare, *per gli altri vengo come ospite*. Poi tu vai loro festa aiuta loro, quando tu devi fare *Govinden* loro non viene, nessuno aiuto. A me m'arrabbia. Le donne che aiuta per altre feste, quando *noi* facciamo feste, *loro* non viene, *viene come ospite*, non viene che ci lava piatti o cucinare o un aiuto. Io ora pure faccio così, basta.

Anche il presidente dell'Associazione, pur insistendo sulla partecipazione collettiva alle celebrazioni, delinea una differenza tra chi organizza effettivamente la festa e chi si accoda semplicemente: «Lì [a Mauritius] sei sul luogo e ogni festa la puoi fare come vuoi. Invece noi qui siamo pochi, siamo fuori. Però partecipiamo tutti insieme. Se è una cosa di hindu allora la prendi tu l'iniziativa e noi siamo dietro di te, se è cosa di tamil allora la prendo io e tu vai dietro di me». La difficoltà di trovare un proprio rappresentante è da imputare probabilmente a questa partizione interna e a una coesistenza "forzata" che genera "con-fusioni" in merito ai riti religiosi e agli orizzonti di senso ad essi collegati e da essi veicolati. Rajshree, per esempio, esprime i suoi dubbi riguardo alla pratica dei *pandit* marathi di rompere e mangiare le noci di cocco benedette, impensabile per un hindu per cui questo frutto rappresenta il cosmo e la dea madre Durga. L'alternarsi di *pandit* delle diverse correnti religiose dell'induismo produce spesso, infatti, incomprensioni sul loro operato e "delegittimazioni" del ruolo. Inoltre, poiché ogni religione coincide con una visione del mondo e i suoi riti sono atti finalizzati a "rassicurare" gli individui di fronte alle incertezze e alle tensioni dell'esistenza, la diversità rituale con cui i Mauriziani sono in continuo contatto genera in loro quello stato di confusione che non è strettamente religioso ma riguarda, appunto, l'ordine del mondo e la costruzione di senso e identità:

ogni prete hanno un rito, *noi indù ci sono diversi tipi di indù*, ci sono i marathi che pregano Ganesh, tamoul che pregano Mourouga, telegu che pregano Visnu. Noi per ora siamo tutti insieme, quelli che vedi in chiesa. Ora il prete che è venuto fa i riti come quelli dei marathi, però riesce a fare *Durga Puja*, riesce a fare quello che può fare. *Però secondo me non è un prete vero e proprio*. Durga è rappresentata da una noce di cocco. Però non si mangia questa cosa, però il fatto che lui ha distribuito queste noci di cocco non lo capisco. È una cosa benedetta, sacra. Non si può mangiare e neanche rompere, per-

ché diventa come se devi rompere la testa di qualcuno, la stessa cosa. *Siccome loro sono di un'altra religione, la pensano in un altro modo.* [...] Ora c'è un altro prete che viene da Londra ed è bravissimo. *E fa le cose diversamente.* Ognuno viene... e non capisci, ti confondi alla fine.

Il racconto di Soopriya. Una delle testimonianze più interessanti per comprendere le distinzioni tra le varie comunità, le specificità e i rapporti (anche “gerarchici”) che intrattengono tra loro è quella di Soopriya, giovane mauriziana trentenne di padre hindu e madre tamil. In seguito ad alcuni dissapori, la ragazza si è allontanata dalla comunità mauriziana di Palermo, per trasferirsi nell'Italia del nord («qua con tutti questi Mauriziani [...] c'ho passato tanti problemi con loro, ti sparlano, mi dicevano sei nera, sei di qua, sei di là. Poi i Mauriziani sinceramente con gli altri si comportano bene, ma con noi stessi non si comportano bene»). Soopriya descrive una vera e propria “classificazione” legata all'appartenenza socio-religiosa degli induisti («come nostri antenati derivano dall'India abbiamo la classificazione delle religioni, come una piramide prima c'era faraone e all'ultimo c'erano gli schiavi»), in cui all'apice stanno i Marathi («prima vengono marathi che sarebbe quelli che celebrano la cerimonia. Loro vengono al primo posto»). Questo primato sarebbe da imputare anche al colore più chiaro della pelle che, secondo il *mythos* dell'origine indoeuropea, li distingue dagli altri indiani rendendoli più simili e affini agli europei («marathi hanno la pelle chiara come te. Tutti hanno carnagione chiara e già lo capisci che tipo di religione è»). Anche tra indiani, infatti, la percezione di una pigmentazione più chiara o più scura della pelle viene valutata come caratteristica della posizione nella scala sociale (probabile eredità del colonialismo e dei privilegi dei “bianchi”)¹⁰; Soopriya è scura e occupa, quindi, il “gradino” socio-religioso meno elevato: «io e mia sorella siamo scuri. [...] *Mi dicevano nera, perché non tutti sono neri laggiù. Io sono più scura di tutti;* [...] da parte di mia mamma siamo quasi *ultimo posto come classificazione*, quando tu vai a classificare la religione siamo all'ultimo posto». È interessante notare come le accuse di “essere scura”, che Soopriya riferisce di aver ricevuto dai Mauriziani, siano in realtà di altro ordine. In altri momenti dell'intervista, infatti, la ragazza rivela di essersi guadagnata (a suo avviso immeritabilmente) la nomea di «rubare i mariti degli altri»; il timore delle mogli, nei confron-

ti di questa giovane donna non sposata, trova perciò espressione nell'utilizzo dell'efficace “discorso” etnico e, attraverso questo, si trasforma in una condanna “giustificata”. Similmente Deeti racconta, riguardo alla sua storia di vita, che la madre del marito aveva espresso un parere contrario al loro matrimonio adducendo il fatto che lei fosse «troppo scura» – e quindi considerata anche «brutta» – adombrando il reale motivo della maggiore età della donna rispetto all'uomo.

Un interessante differenziale sociale dei Marathi, oltre all'abbigliamento, è costituito dall'odore. Nei contesti di stratificazione socioculturale, infatti, l'olfatto costituisce un indicatore decisivo per il riconoscimento corporativo: l'odore che si emette discrimina gli individui e ne rivela l'identità¹¹. I Marathi utilizzano un profumo particolare che li indentifica, li distingue e ne denota lo *status* economico-sociale («hanno un diverso profumo che usano per distinguere tra di loro. È un profumo costoso e particolare, che quando tu senti questo odore già sai che sono loro, perché solo loro lo usano»); questo «segreto» non viene pertanto condiviso con gli altri gruppi («vai a trovare questi profumi! Non sai nome, non sai niente, è come un segreto tra di loro»). La descrizione accurata di questo gruppo, da parte di Soopriya, è da attribuire a una conoscenza ravvicinata e a motivi familiari, poiché la zia lavorava presso alcune famiglie marathi («te lo dico questo perché mia zia lavorava per un marathi. E poi stanno sempre in grandi ville. Vedevi queste villone, questi grandi abiti. E la gente va a lavorare per loro. E hanno panificio, negozi»). Emerge, quindi, un discorso che mette in campo relazioni di egemonia e subalternità. Per “legittimare” questo *status*, i Marathi si presentano come i più “tradizionalisti” tra gli indiani, attraverso il ricorso a un codice visivo (vestiario) e olfattivo (profumo) che rimanda esplicitamente all'India; ricollegandosi alla “madrepatria” – la “tradizione” come restaurazione della “purezza” – il gruppo avvalorava la propria importanza sociale («si scambiano per una che viene dall'India, portano molto quelle tradizioni e non si vestono mai con pantalone oppure la maglietta»). Continuando la “classificazione”, seguono gli Hindu e, poi, Telugu e Tamil, somiglianti per le comuni “origini”, ma con lievi divergenze linguistiche, fisiche e religiose («si avvicina, sono sempre le stesse famiglie. La lingua è diversa. Anzi i Telegu sono più chiari di carnagione. I Tamil... c'è più radice con la religione loro. I Telegu sono un pochino

più leggera»). Infine, in merito alla situazione palermitana in cui le comunità migranti si ritrovano insieme in un unico tempio, commenta: «Non sono uguali. Tamil, Telegu, Indiano, anche i Marathi. *Tu li vedi tutti insieme, ma ognuno è diverso tra di loro*».

5. Osservazioni conclusive

Attraverso il racconto di queste storie di vita, emerge la complessità di definizione dell'identità dei Mauriziani, sia in riferimento all'inserimento nel concreto sistema relazionale sia in merito alla rappresentazione collettiva e all'orizzonte simbolico in cui sussistono i gruppi. È interessante riflettere sullo scarto tra dimensione *in intellectu* e *in obiecto* (Buttitta 1996) che si delinea nel contesto migratorio. Nel paese ospite, infatti, i migranti sono accomunati da analoghe condizioni socioeconomiche, quali la situazione abitativa in rioni popolari o comunque in case modeste di vecchia costruzione e in affitto, l'attività lavorativa di collaborazione domestica e una retribuzione simile. Nonostante questa isotopia, a livello di rappresentazione di se stessi e della propria comunità, i Mauriziani tendono a riprodurre le divisioni interne del Paese di provenienza. Pur nella medesima condizione subalterna – che funziona da riduttore della complessità, appiattendole le differenze culturali, sociali e economiche preesistenti – il processo di identificazione dei migranti rimanda alle relazioni esistenti nei luoghi di partenza che “posizionano” i gruppi in base all’“appartenenza”, disegnando “confini invisibili” a un osservatore esterno. La doppia identificazione col “gruppo etnico” e con lo “stato-nazione” esprime la duplice esigenza dei migranti di affermare le differenze e, contemporaneamente, di condividere una vita comune, manifestando il proprio bisogno di riconoscimento nella *forma* di volta in volta più congeniale. L'appartenenza è continuamente costruita e i “confini” ridefiniti; il sostegno di cui si è alla ricerca viene trovato in un gruppo ora più ristretto ora più ampio, in una comunità immaginata che possa soddisfare tale bisogno. È ipotizzabile che la composizione plurale della comunità mauriziana di Palermo, pur non essendo necessariamente l'unica causa, abbia svolto un ruolo destabilizzante per la sua unità, influenzando sulla crisi dell'associazione, sui continui cambiamenti nella presidenza e sulla difficoltà a sentirsi rappresentati, attribuendo a mancanze personali un proble-

ma più profondo. La comunità si configura, pertanto, come un “campo di forze” in uno stato di tensione dinamica, nella quale le tendenze di fissione e coesione agiscono continuamente le une contro le altre, esitando in crisi o in nuovi e precari equilibri. Siamo di fronte a una situazione di coesistenza e differenze, intrecci e separazioni, tradizione e innovazione, aperture e chiusure, senso di identità e alterità che contraddistinguono il composito mondo induista dei Mauriziani, attraverso dinamiche complesse e variabili che influiscono sui rapporti religiosi, sociali (nell'amicizia e ancor di più nella scelta del partner) nel proprio Paese e anche, come “discorso” spesso inconsapevole, nella situazione migratoria.

Note

¹ Le interviste e le storie “dal basso”, come suggerisce già da anni la riflessione sociologica (Ferrarotti 1981), costituiscono la fonte primaria di espressione del punto di vista di attori sociali marginali o esclusi, come i migranti (Dal Lago 2004). Al racconto dei fatti si accompagna la rappresentazione della vita e il processo di “creazione del sé” (Bourdieu 1995, Atkinson 2002, Bruner 2002) in una continua ricostruzione della memoria, soggetta alle sollecitazioni del presente e alla negoziazione tra le prospettive dell'antropologo e del suo interlocutore (Clifford-Marcus 1997). Per ulteriori riferimenti bibliografici in merito all'uso delle fonti orali e delle storie di vita nella ricerca antropologica cfr. D'Agostino 2008.

² Ho affrontato queste analisi nell'elaborato finale della laurea triennale in Beni demotnoantropologici (*Ricerche indiscrete. Nelle case e nei templi dei Mauriziani a Palermo e nei luoghi d'origine*, aa. 2005/2006, relatore Prof. G. D'Agostino) e nella tesi della magistrale in Antropologia culturale ed Etnologia (*Le comunità mauriziane induiste: Marathi, Hindu, Telugu e Tamil a Palermo*, a.a. 2007/2008, relatore Prof. G. D'Agostino).

³ Il concetto di “etnia”, in linea con la revisione critica di cui è stato oggetto da parte dell'antropologia contemporanea, è qui utilizzato non come categoria ontologica, ma come artefatto storico, spesso politicamente indotto. Si riconosce però che, una volta “inventate”, le etnie assumono una consistenza concreta per coloro che vi si riconoscono e sono investite da forte carica emotiva ed efficacia sociale, che si esplica nella regolamentazione dei matrimoni, nella pratica del proprio particolarismo religioso e nella gestione dei segni dell'appartenenza (Epstein 1983; Fabietti 1998; Fabietti-Matera 1999; Gallissot-Kilani-Rivera 2001; Amselle-M'Bokolo 2008).

⁴ Oltre agli Indiani, che rappresentano percentualmente la maggioranza della popolazione, l'isola di Mauritius è abitata da altre comunità di diversa provenienza, come i “Creoli” africani, i Franco-mauriziani e

i Cinesi. Dal punto di vista religioso, oltre all'induismo, si professano in particolare il cristianesimo e l'islamismo. La maggior parte dei musulmani è di provenienza indiana ma, in virtù del proprio credo, si considera più affine al mondo arabo.

⁵ La migrazione mauriziana verso l'Italia risale alla metà degli anni '80 del Novecento, conseguenza dell'attrazione economica e simbolica dell'Occidente, frutto di una percezione distorta risultante dall'eredità del colonialismo (Lingayah 1991). I Mauriziani sono presenti, in particolare, nelle città di Palermo, Catania (Scidà 1993), Bari (Viola 1995) e, più recentemente, Milano. A Palermo, secondo i dati statistici del 2007, ne risiederebbero oltre 1500. Nonostante le ricerche si siano incentrate finora sulla comunità induista, numericamente più consistente, si ricorda la presenza di gruppi praticanti altre professioni di fede.

⁶ I nomi di alcuni intervistati sono stati sostituiti, al fine di garantirne la riservatezza.

⁷ Per quanto riguarda l'utilizzo della polifonia nel contesto etnografico cfr. Clifford 1999.

⁸ A Palermo, i Mauriziani non hanno un tempio vero e proprio e sono stati costretti a prendere in affitto un garage in un semi-interrato, adibendolo a luogo di culto.

⁹ Il *pandit* è l'officiante di un rito religioso.

¹⁰ Si ricordi che il colore della pelle, al pari di altri caratteri morfologici, non è un elemento neutro e naturale, ma è esso stesso strutturato e socialmente costruito, fino a condizionarne la percezione.

¹¹ Per una storia sociale degli odori nel contesto europeo cfr. Corbin 1983.

Riferimenti

- Amselle J. L. - M'Bokolo E.
2008 (a cura di), *L'invenzione dell'etnia*, Meltemi, Roma.
- Appanah N.
2006 *Le rocce di Poudre d'Or*, Edizioni e/o, Roma.
- Atkinson R.
2002 *L'intervista narrativa*, Raffaello Cortina, Milano.
- Bahadur O. L.
2000 *The book of Hindu festivals and ceremonies*, UBS, New Delhi.
- Bates C.
2000 *Communalism and Identity among Asians in Diaspora*, in «Heidelberg Papers in South Asian and Comparative Politics», II: 7-9, www.ub.uni-heidelberg.de/
- Bourdieu P.
1995 *L'illusione biografica*, in Id., *Ragioni Pratiche*, Il Mulino, Bologna: 71-79.
- Bruner J.
2002 *La creazione narrativa del Sé*, in Id., *La fabbrica delle storie*, Laterza: 71-99.
- Burgio G.
2007 *La diaspora interculturale. Analisi etnopedagogica del contatto tra culture: i Tamil in Italia*, ETS, Pisa.
- Buttitta A.
1996 *Dei segni e dei miti. Una introduzione all'antropologia simbolica*, Sellerio, Palermo.
- Buttitta I.E.
2008 *Veicoli dell'assoluto nella tradizione induista*, in Id., *Verità e menzogna dei simboli*, Meltemi, Roma: 169-229.
- Cerulli E.
1999 *Vestirsi spogliarsi travestirsi*, Sellerio, Palermo.
- Clifford J.
1999 *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel XX secolo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Clifford J. - Marcus G. E.
1997 (a cura di), *Scrivere le culture*, Meltemi, Roma.
- Corbin A.
1983 *Storia sociale degli odori*, Mondadori, Milano.
- D'Agostino G.
2008 *Altre storie. Memoria dell'Italia in Eritrea*, Supplemento dell'Archivio Antropologico Mediterraneo, Sellerio, Palermo.
- Dal Lago A.
2004 *Non persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano.
- Della Casa C.
1997 *Un kalivarjya anomalo e discusso: il viaggio per mare*, in S. Lienhard - I. Piovano (a cura di), *Lex et Litterae. Studies in Honour of Professor Oscar Botto*, Dell'Orso, Torino: 161-172.
- Devi A.
2004 *Il velo di Draupadi*, trad. it., Edizioni Lavoro, Roma.
- Dumont L.
1991 *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Adelphi, Milano.
- Eliade M.
1976 *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, Torino.
- Epstein A.
1983 *L'identità etnica. Tre studi sull'etnicità*, Loescher, Torino.
- Eriksen T. H.
1999 *Tu dimunn pu vini kreol: The Mauritian creole and concept of creolization*, Lecture presented at the University of Oxford, <http://folk.uio.no/>
- Fabietti U.
1998 *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Carocci, Roma.
- Fabietti U. - Matera V.
1999 *Memoria e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Meltemi, Roma.

- Ferrarotti F.
1981 *Storia e Storie di vita*, Laterza, Bari.
- Filoramo G.
2007 (a cura di), *Hinduismo*, Laterza, Roma-Bari.
- Gallissot R. - Kilani M. - Rivera A.
2001 *L'imbroglione etnico in quattordici parole chiave*, Dedalo, Bari.
- Giacomarra G. M.
2000 *Migrazioni e identità*, Palumbo, Palermo.
- Ghosh A.
2008 *Mare di papaveri*, Neri Pozza, Vicenza.
- Giallombardo F.
2007 *Ritualità altre e mondo globale*, in M. G. Giacomarra (a cura di), *Isole: minoranze, migranti, globalizzazione*, vol. 2, Fondazione Ignazio Buttitta, Palermo: 205-217.
- Hollup O.
1996 *Integration, cultural Complexity and Revivalism in Mauritius*, Paper presented at International Institute for Asian Studies, Amsterdam, www.iiias.nl/
- Knott K.
1999 *Induismo*, Einaudi, Torino.
- Lingayah S.
1991 *A Comparative Study of Mauritian Immigrants in two European Cities: London and Paris*, Mauritian's Welfare Society, London.
- Massenzio M.
2005 *Induismo*, in Filoramo G. et al., *Manuale di storia delle religioni*, Laterza, Roma-Bari: 291-335.
- Nicosia S.
1998 (a cura di), *Barbari tra noi. Problemi sociali e culturali dell'immigrazione*, Sciascia, Caltanissetta-Roma.
- Pellegrini A.
2007 *Essere hindu a Palermo*, in M. G. Giacomarra (a cura di), *Isole: minoranze, migranti, globalizzazione*, vol. 2, Fondazione Ignazio Buttitta, Palermo: 281-293.
- Pontillo T.
1993 (a cura di), *Dizionario Sanscrito-Italiano/Italiano-Sanscrito*, Vallardi, Milano.
- Scidà G.
1993 *Senegalesi e Mauriziani a Catania: due risposte divergenti alla sfida dell'integrazione sociale*, in A. Ardigò et al., *Migrazioni, risposte sistemiche, nuove solidarietà*, Franco Angeli, Milano: 173-206.
- Torri M.
2000 *Storia dell'India*, Laterza, Roma-Bari.
- Tullio-Altan C.
1995 *Ethnos e civiltà. Identità etniche e valori democratici*, Feltrinelli, Milano.
- Viola D.
1995 *Indagine socio-economica-demografica sui Mauriziani presenti nell'area barese*, in «Bari Economica. Rivista