

antropologia e teatro

ARTICOLO

Alla base di uno stereotipo: il successo dei mungitori punjabi in Emilia-Romagna

di Satya Tanghetti

Abstract – ITA

In Emilia-Romagna, a partire dagli anni '90, la nicchia lavorativa deputata alla mungitura di latte vaccino è stata occupata in maniera capillare da persone provenienti dallo Stato indiano del Punjab. Gli ottimi risultati raggiunti dai lavoratori punjabi all'interno delle aziende nel corso degli anni hanno prodotto uno stereotipo: i mungitori, poiché indiani, considererebbero la vacca un animale sacro e dunque sarebbero "eticamente predisposti" al loro lavoro. La falsa credenza è frutto di una conoscenza superficiale ed errata, ma ha il pregio di stimolare una riflessione sulle cause dell'effettiva perizia dimostrata dai mungitori punjabi. La ricerca etnografica ha messo in luce che i punjabi, provenendo in maggioranza da contesti agricoli, sono competenti perché depositari di una serie di pratiche incorporate e riprodotte nelle stalle Italiane.

Abstract – ENG

Starting from the '90s, Emilia-Romagna's milking niche has experienced the progressive involvement of workers coming from the Indian state of Punjab. Over the past few years, the extraordinary rise of milk production made possible by the Punjab workers led to a stereotype: the holiness that cows are appointed with in India would make Punjab workers "ethnically susceptible" to perform milking. This originates from a superficial and incorrect belief. Nonetheless, it helps to stimulate a discussion about the reasons of the ability Punjabis indeed demonstrate in their work. Through the ethnographic method, it will be shown how Punjabis are qualified because they embody specific skills, displayed in Italian cowsheds, on account of the rural environment they grew up in.

ANTROPOLOGIA E TEATRO – RIVISTA DI STUDI | N. 12 (2020)

ISSN: 2039-2281 | CC BY 3.0 | DOI 10.6092/issn.2039-2281/11350

Iscrizione al tribunale di Bologna n. 8185 del 1/10/2010

Direttore responsabile: Giuseppe Liotta

Direttore scientifico: Matteo Casari



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

ARTICOLO

Alla base di uno stereotipo: il successo dei mungitori punjabi in Emilia-Romagna¹

di Satya Tanghetti

Mungitori stranieri e vacche nostrane

La filiera del latte in Emilia-Romagna attualmente conta un numero cospicuo di lavoratori provenienti dallo Stato indiano del Punjab². Per via della loro prevalenza in questo specifico settore, i mungitori punjabi sono diventati oggetto d'interesse per ricercatori accademici e giornalisti³. Se si domanda a coloro che vivono nel territorio – allevatori, intermediari, abitanti della zona – l'alto numero di punjabi impiegati nel settore viene attribuito a una “predisposizione culturale”. I mungitori punjabi, in quanto “uomini orientali”, sono reputati “persone miti”,

¹ Il presente articolo è frutto di una ricerca etnografica, svolta per il conseguimento della Laurea Magistrale in Antropologia culturale ed Etnologia presso l'Università di Bologna. La tesi, discussa nella sessione di marzo 2018, ha per titolo: *Mungitori stranieri e vacche nostrane. Gli immaginari e la relazione con l'animale per i punjabi impiegati negli allevamenti da latte dell'Emilia-Romagna*. Le interviste semistrutturate che costituiscono la base etnografica della ricerca sono state realizzate nel corso di cinque mesi (da settembre 2017 fino alla metà di gennaio 2018). Il materiale etnografico consiste in nove interviste, che raccolgono le prospettive di dodici persone. Le interviste ai mungitori punjabi in vari casi sono avvenute a più voci; l'esempio più rappresentativo è quello in cui il colloquio si è svolto nel parcheggio del *gurdwara* di Castelfranco (BO), dove – assieme al mio interlocutore – ho di fatto posto le domande a una piccola folla che si era creata spontaneamente, incuriosita dalla situazione. Per entrare in contatto con gli interlocutori punjabi, mi sono quasi sempre avvalsa di un mediatore, un passaggio necessario per garantire un rapido accesso agli impiegati delle aziende zootecniche. Questo elemento mi ha offerto lo spunto per allargare leggermente il campione delle interviste e includere anche due allevatori etici, in modo da poter avere una prospettiva diversa riguardo alle modalità di mungitura.

² Secondo le stime dell'Istituto Nazionale di Statistica (ISTAT 2018), il 3,0% della popolazione straniera residente in Italia è di origine indiana. La distribuzione regionale indica che la più alta concentrazione è in Lombardia (30,5%), seguita dal Lazio (19,2%) e dall'Emilia-Romagna (11,1%). Kathryn Lum riporta i dati forniti dal console indiano in Italia, aggiornati al 2011, che individuano nella comunità indiana stanziata in Italia la seconda più grande, dopo quella presente in Inghilterra. In base alle stime del console, l'80% degli indiani in Italia viene dal Punjab e la maggior parte di loro professa la fede sikh. Il restante 20% è composto da indiani di fede hindu e cristiana, provenienti dagli stati del Kerala, del Tamil Nadu, del Gujarat e di Goa (Lum 2012: 1). Una stima ufficiale relativa ai numeri della sola comunità sikh è difficile da ottenere, dato che il censo viene redatto in base alla nazionalità e non all'orientamento religioso (Bertolani – Ferraris – Perrocco 2011: 134). L'Onlus “In Migrazione” parla di circa 20.000 migranti sikh, che ogni anno arrivano dal Punjab in Europa <http://www.inmigrazione.it/UserFiles/File/Documents/34Punjab.pdf> (Ultimo accesso: 1, febbraio, 2019).

³ La percentuale degli assunti nell'industria del latte nel corso degli anni è stata individuata nel 50% (Bertolani 2005: 169), nel 60%: <http://www.bbc.com/news/magazine33149580> (Accessed on: 10th, September, 2017), o addirittura del 90% (Lum 2012: 8).

“votate alla nonviolenza” e che considerano le vacche animali sacri⁴; per questo motivo, l'offerta degli allevatori italiani in cerca di mungitori pazienti e capaci incontrerebbe un accordo così duraturo e funzionale con la domanda di lavoro di questi ultimi.

L'obiettivo della ricerca è analizzare lo stereotipo, mostrando le principali tessere culturali che hanno contribuito a definirne la natura. Si tratta di una convinzione che poggia su basi fragilissime, anche mettendo da parte l'articolata questione della vacca sacra⁵. In Punjab, infatti, l'induismo è una fede minoritaria e la maggioranza della popolazione si riconosce nella tradizione sikh; un culto che non fa alcun riferimento alla sacralità della vacca⁶. A ulteriore conferma, c'è il dato etnografico: le parole dei mungitori intervistati smentiscono l'esistenza di un legame tra la loro fede e la scelta di questo particolare tipo di impiego.

⁴ Elemento riportato dalla letteratura specialistica: (vedi: Gardani – Compiani – Galloni 2002; Bertolani 2011; Lum 2012), e che emerge anche nella rappresentazione dei media: le celebrazioni religiose pubbliche sikh in Italia, per esempio, sono spesso definite “invasioni positive”: <https://gazzettadireggio.gelocal.it/reggio/cronaca/2014/04/14/news/i-sikh-in-festa-invadono-il-paese-1.9044885>, (Ultimo accesso: 6, maggio, 2020); https://milano.repubblica.it/cronaca/2018/04/28/foto/milano_festa_sikh_porta_veneziana-195030214/1/?ref=search#1, (Ultimo accesso: 6, maggio, 2020).

⁵ Ludwing Alsdorf, in un suo studio pubblicato per la prima volta nel 1962, si interessa alla questione della sacralità della vacca, in relazione all'*ahimsā*. Sulla base di fonti testuali autorevoli, Alsdorf mette in luce come all'interno delle comunità buddhista e giainista il consumo di carne fosse, entro certe condizioni, diffuso e accettato. La correlazione tra *ahimsā* e divieto di consumare carne sarebbe quindi frutto di interpretazioni successive, interne agli ambienti brahmanici (Alsdorf 2010). James Steward, senza smentire la centralità della nonviolenza nella dottrina buddhista, mette in luce come nel canone Pāli l'imperativo venga utilizzato dai monaci sia per prendere le distanze dal sacrificio vedico (Steward 2014: 629), sia come strumento pedagogico per invitare i laici ad astenersi dall'uccisione intenzionale di animali (Steward 2014: 633). Uno sguardo più ravvicinato al buddhismo in Sri Lanka (Steward 2017) mette in luce che sono proprio i laici ad essere invitati a osservare più attentamente il vegetarianismo, essendo coinvolti nella vita mondana, e non i monaci, che, dipendendo dalle offerte che vengono loro fatte, non possono trovarsi nella condizione di nuocere intenzionalmente a un animale (Steward 2016: 111). Nel caso giainista, dove rispetto al buddhismo la componente ascetica è decisamente più presente, l'*ahimsā* costituisce per tutti gli osservanti il primo e fondamentale pilastro (Umāsvāti 2017). I laici, come i monaci, sono soggetti a una rigida ortoprassi; nel caso dei primi essa è considerata ancora più difficile da mantenere, per via delle tante tentazioni proprie della vita al di fuori del monastero (Della Casa 1993: 48). Dwijendra Narayan Jha, sulla base di una ricostruzione di fonti vediche, sostiene che in India il divieto categorico di macellare bovini si sia concretizzato solo in epoca moderna, come strategia identitaria dei movimenti nazionalisti hindu. Steward evidenzia come anche in Sri Lanka l'occhio di riguardo riservato alla vacca da parte di laici e di alcuni ambienti monastici sia frutto di un'operazione propagandistica alimentata dalla contiguità con la moderna India (Steward 2016: 122-144). Anche Cinzia Pieruccini in un recente studio mette in luce come il rigido divieto di macellare le carni della vacca sia emerso a più riprese nel corso della storia, allo scopo di rafforzare l'identità hindu di fronte ai conquistatori, prima islamici e in seguito britannici (Pieruccini 2019: 88). L'autrice nota come nella tradizione testuale vedica i bovini occupino un posto preminente, in primo luogo come animali sacrificali, ma anche come oggetti metaforici di fecondità e maternità. La vacca ha potuto ricoprire il ruolo di animale sacro per eccellenza grazie a una progressiva associazione con i brahmani, officianti del sacrificio, e con la Dea, con la quale condivide le caratteristiche femminili positive (Pieruccini 2019: 91-100).

⁶ Si tratta di una minoranza religiosa pari al 1.9% della popolazione indiana, che, invece, solo in quest'area ammonta a più del 75%, http://censusindia.gov.in/Census_And_You/religion.aspx (Accessed on: 29th, October, 2018).

I punjabi in Emilia-Romagna

L'essenzializzazione non è limitata alla categoria dei mungitori, ma investe l'intera comunità stanziata in Italia. Barbara Bertolani individua nei circhi stagionali il primo canale di accesso dei punjabi nel Paese. I punjabi, a partire dalla metà degli anni '70, sfruttando il periodo di riposo stagionale delle compagnie circensi si sarebbero trattenuti in Italia grazie a impieghi più stabili (Bertolani 2003b: 262; Tarozzi – Bertolani 2005: 172). Negli anni '90 la comunità inizia a crescere in numero e a radicarsi nel territorio, grazie anche alla possibilità di ottenere visti e ricongiungimenti familiari in seguito al colpo di stato avvenuto in Punjab nel 1985. Sempre negli anni '90, inoltre, il flusso migratorio si incanala in maniera via via più consistente nel settore agricolo (Sahai – Lum 2013: 4).

Un fattore che ha indubbiamente favorito l'insediamento di una comunità stabile nel centro-nord del Paese è il sistema per reti, che regola le migrazioni. Tramite i primi arrivati, che fungono da “teste di ponte”, si sono formati dei canali migratori informali, basati sull'appartenenza territoriale e castale. Il sistema attivo al giorno d'oggi prevede che i nuovi arrivati, corrispondendo una somma di denaro, siano presentati come familiari dei reclutatori, anche se i legami dichiarati sono spesso del tutto fittizi (Bertolani 2003a: 97; Bertolani 2005: 171; Azzeruoli 2014: 200-201). Questo metodo di reclutamento si rivela vantaggioso, sia per i punjabi, che per i loro datori di lavoro. I proprietari di aziende che devono assumere hanno a disposizione persone fidate, sulla cui competenza garantiscono gli attuali dipendenti, i quali collaboreranno anche alla formazione dei nuovi arrivati, eliminando eventuali problemi di mediazione linguistica. Il reale o presunto legame parentale, inoltre, garantisce che tra i dipendenti si instauri un clima privo di tensioni (Azzeruoli 2016: 32). All'interno dei contesti lavorativi, infatti, la contiguità di casta, classe o area di provenienza su cui sono costruiti i legami di sangue fittizi costituisce un vantaggio anche per i punjabi, dal momento che tra i fedeli sikh – nonostante l'impronta egalitaria professata – sono presenti numerose divisioni interne.

Un aspetto centrale nell'autorappresentazione della comunità stanziata in Italia è costituito dalla religione: nel corso del lavoro di campo e in diverse occasioni, alle domande iniziali circa la provenienza dei miei interlocutori il termine “punjabi” o “sikh” è stato utilizzato in maniera interscambiabile. È stato messo in luce come la tendenza si rafforzi nei contesti migratori: “When Sikhs are required to reflect upon and culturally translate their identity into new contexts, they often do this by using an exclusively religious framework and by reverting to more homogeneous interpretations and clear-cut boundaries of a Sikh identity” (Jacobsen – Myrvold 2011: 7). La comunità sikh, anche in patria, ha sempre rivendicato con forza i propri tratti distintivi, dimostrando

chiaramente la volontà di essere riconosciuta dagli esterni al culto. Un elemento che favorisce un netto e rapido riconoscimento è legato a cinque tratti distintivi, *pañc kakke*⁷, che dovrebbero indossare tutti i sikh iniziati al *khālsā*: *kes* (capelli e barba non tagliati), *kañghā* (pettine con cui fermare i capelli), *kaṛā* (un braccialetto in ferro, acciaio, o oro), *kirpān* (una scimitarra) e *kachh* (un particolare tipo di pantaloni tradizionalmente usati dai guerrieri). In Italia questo genere di abbigliamento contribuisce a creare un'idea di esotismo, che fa parte dell'immaginario positivo relativo ai punjabi. Nella prospettiva degli intervistati (nessuno di loro le indossava) le *pañc kakke* indicano “chi è proprio sikh”:

Risposta. [...] se [io sono] proprio sikh posso portare a casa [l'*Adi Granth*], fa[ccio dei] pezzi piccolini e [lo] posso portare a casa. Però [solo] se [uno] è proprio sikh.

Domanda. E chi è uno proprio sikh?

R. Raji: Quello che ha [indossa le] cinque K, perché io adesso [ho il cognome] Singh, però non [sono] proprio [sikh], non c'è barba non c'è capelli, non c'è tutte [le] cinque K⁸.

La nascita di uno stretto legame tra provenienza territoriale e religione è stata rafforzata dall'associazionismo religioso, che in Italia settentrionale inizia a costituirsi intorno agli anni '90. In questo periodo avviene una vera e propria istituzionalizzazione della comunità religiosa tramite la nascita di associazioni culturali e la diffusione capillare dei *gurdwara*, i luoghi di culto sikh (Bertolani 2013: 76-77). I *gurdwara* tutt'oggi svolgono un'importante funzione socio-assistenziale per la comunità punjabi e allo stesso tempo promuovono il dialogo con la popolazione italiana e lo Stato (Bertolani 2003b: 263). A questo proposito, il *Gurdwara Singh Sabhā* che sorge a Novellara nella provincia di Reggio Emilia spicca come esempio d'impegno sociale per le numerose iniziative di beneficenza e per la promozione della cultura punjabi sul territorio (Bertolani – Ferraris – Perocco 2011: 144-147). Il *gurdwara*, considerato il “padre” di tutti i templi sikh italiani (Gallo, Sai 2013: 296), è stato fondato nel 2000 (precedentemente era sito nella stessa provincia a Rio Saliceto); il giorno dell'inaugurazione

⁷ In italiano la traduzione adottata è “cinque K”. Vengono imposte nel XVII secolo, in concomitanza con la creazione dell'ordine *khālsā*, liberamente accessibile tramite iniziazione. In questa fase storica viene anche composto il *Sikh Rahit Marayādā*, un codice che raccoglie i *rahit-nāmā*, componimenti in prosa e in versi, che indicano una condotta da osservare e che designano il concetto di *dharam* (l'ordine morale a cui il fedele deve ottemperare) come un valore da preservare attraverso la lotta armata (McLeod 2002: 26).

⁸ Poco dopo Raji motiva così la sua scelta di non indossare le cinque K: “Uguale come qua: ho visto che qua [in] Italia tanta gente fumare, religione dice no, però lo stesso [fumano]”. Intervista Ravi e Raji, 31 e 32 anni, 21 novembre 2017, Campegine (RE).

era presente anche l'allora Presidente della Commissione Europea Romano Prodi, a dimostrazione del fatto che la volontà di relazionarsi con le istituzioni italiane ha avuto successo (Bertolani – Perocco 2013: 98).

Interrogandosi su come la comunità religiosa sceglie di rappresentarsi, è interessante citare lo studio di Silvia Sai, che si è concentrata sull'annuale celebrazione da parte del *Gurdwara Singh Sabhā* del Baikashi, festività che celebra la nascita dell'ordine iniziatico del *khālsā*. L'evento, che si tiene in aprile, è rivolto a tutta la cittadinanza, invitata ad assistere e a partecipare alla processione per le strade di Novellara. Si nota che il *Baikashi* è promosso come celebrazione contadina per la fertilità dei campi (prospettiva comunque fedele al significato originale), ma che resta escluso ogni tipo di riferimento alla dimensione marziale, caratteristica spiccata del *khālsā* (Sai 2009: 136-137).

Come si forma lo stereotipo

La comunità punjabi dimostra una tensione tra la volontà di far conoscere il proprio credo e il desiderio di adattarlo alle aspettative degli esterni al culto. Questo atteggiamento nei confronti della popolazione italiana dà luogo ad un gioco di specchi, in cui le rispettive rappresentazioni vengono interiorizzate e riprodotte (Bertolani – Ferraris – Perocco 2011: 133). Alla narrazione condivisa partecipano anche aspetti contingenti della comunità stanziata tra Emilia-Romagna e Lombardia: si tratta di un gruppo di piccole dimensioni, composto prevalentemente da famiglie e che si è stabilito grazie a reti di relazioni (cosa che implica un altissimo tasso di occupazione)⁹. Questi elementi indubbiamente contribuiscono a rendere l'esperienza dei punjabi un esempio di immigrazione percepita positivamente. Gli stereotipi di lunga data, derivanti dalla prospettiva "orientalistica", completano il quadro e i punjabi appaiono quindi passivi, docili, pacifici, naturalmente predisposti ai lavori agricoli e in particolar modo ad occuparsi dei bovini (Bertolani 2003a: 96), tratti che sotto molti aspetti risuonano con l'autorappresentazione in chiave religiosa della comunità. Un grande peso in questo senso è giocato dall'azione dei *gurdwara*, volta ad un tempo a creare una rete tra connazionali emigrati e a promuovere i precetti

⁹ Queste condizioni non si riscontrano nell'altra area che accoglie un grande numero di lavoratori provenienti dal Punjab: l'Agro Pontino nel Lazio. I punjabi anche in questo caso lavorano prevalentemente nel settore primario, ma si trovano in un contesto molto meno controllato giuridicamente, dove violazioni dei diritti e caporalato sono endemicamente diffusi. Dell'argomento si è occupato estesamente il sociologo Marco Omizzolo (2010; 2013; 2018). Lo studioso ha anche collaborato a diversi reportage e documentari, tra i quali si ricorda il più recente: *The Harvest* (Mariani 2017).

religiosi della comunità in modo che possano essere recepiti positivamente all'esterno¹⁰. Ciò che emerge da questo processo è un'identità inserita in uno schema classificatorio che, inevitabilmente, la semplifica.

Affermare che la comunità punjabi in Italia ha assunto una serie di caratteristiche positive grazie a una costruzione operata da due fronti non implica che il processo sia cosciente o volontario. Categorizzare e categorizzarsi, infatti, impone che alcuni elementi in contrasto con la rappresentazione vengano esclusi o deformati. Nelle auto-narrazioni sikh un tratto centrale è legato alla dimensione militaresca. Il legame con il mondo militare costituisce un aspetto ben saldo della caratterizzazione della comunità sikh; lo stesso ordine iniziatico *khālsā* ha posto le basi per una costruzione, anche esteriore, di un'immagine spiccatamente militarizzata¹¹. Nel rappresentarsi, la comunità sikh in Italia non omette questo aspetto, ma lo trasforma per renderlo accettabile e positivo agli occhi degli italiani, come si evince anche nel già citato esempio del *Baikashi* officiato a Novellara. Anche le celebrazioni nel cimitero militare di Forlì dimostrano la volontà di trovare un percorso storico comune agli italiani, attraverso la commemorazione dei soldati sikh che durante la Seconda Guerra Mondiale parteciparono alla Liberazione del Paese (Gallo – Sai 2013: 302). Un altro esempio al riguardo è costituito dal materiale divulgativo distribuito nei *gurdwara*: un libro prodotto dal *gurdwara* di Novellara dal titolo *Sikhi&Sikh*, fin dai primi capitoli pone l'accento sull'impegno offerto dai soldati sikh nel corso della storia. Gli autori del libro individuano un chiaro nesso tra l'audacia e la professione religiosa dei sikh (Sikhi Sewa Society: 45).

Nel caso specifico dei mungitori, prendere atto dell'essenzializzazione che li investe in quanto membri della comunità stanziata in Italia non offre spiegazioni concrete circa la nascita nell'immaginario italiano del “pio punjabi, mungitore di vacche per vocazione”. Perché l'abilità di questa specifica categoria professionale possa

¹⁰ In questo senso, un altro elemento degno di nota è legato alla tendenza universalizzante che caratterizza il discorso pubblico della comunità sikh. La religione viene proposta come un esempio di culto inclusivo ed egualitario, mentre tutti gli aspetti che potrebbero entrare in conflitto con questa rappresentazione (per esempio la divisione castale che regola le unioni matrimoniali) vengono attribuiti al *background* culturale hindu e, dunque, sono presentati come esterni al culto (Gallo – Sai 2013: 302; Bertolani 2015b: 212; Bertolani 2018: 367).

¹¹ L'elemento militaresco è stato rafforzato in età coloniale, quando i sikh – definiti “*martial race*” dagli inglesi – erano considerati il corpo dell'esercito più fedele alla corona (Rothermund 2007: 57). La cristallizzazione identitaria operata in questo contesto passò anche attraverso l'inserimento, all'interno della divisa dell'esercito, di attributi caratteristici, quali il turbante e il pugnale (non più limitati agli iniziati del *khālsā*), elementi che tutt'oggi rimangono distintivi dei sikh praticanti (Cohn 2011). Proprio grazie al legame con l'esercito, è possibile registrare una tra le prime esperienze migratorie di un gruppo di punjabi: l'assunzione di cento militari sikh da parte delle forze di polizia di Hong Kong nel 1867. Le migrazioni verso l'Estremo Oriente continuarono per diversi decenni, fino a che, nel 1952, la polizia decise di assumere solo locali, provocando una seconda migrazione verso il Regno Unito (Talgate – Thandi 2004: 49-50).

essere etnicizzata, è necessario che i mungitori dimostrino effettivamente una certa perizia nel loro lavoro. Solo su queste basi la competenza dimostrata potrà andare incontro a una – erronea – naturalizzazione.

Le potenzialità offerte dal campo etnografico permettono, tramite le interviste e l'accesso ai luoghi frequentati dai mungitori punjabi, di confrontarsi direttamente con i gesti, le situazioni e le abitudini dalle quali lo stereotipo ha avuto origine.

La relazione con l'animale

Oggi la produzione di latte nelle aziende italiane avviene tramite un processo altamente tecnologizzato; la mungitura, in particolar modo, si svolge tramite appositi dispositivi, che permettono di gestire grandi mandrie e ottimizzare la produzione. Lo sviluppo della tecnologia nel settore ha determinato la necessità di figure professionali specializzate, da assumere nelle aziende (Ballarini 1983: 195-196). Negli anni '90 l'aumento dei flussi migratori dal Punjab, favorito dalle “teste di ponte” già presenti sul territorio, è stato assorbito da questo settore e, grazie al consolidamento dello stereotipo qui discusso, lo ha progressivamente trasformato in un canale d'impiego d'elezione.

In questa dimensione, i bovini sono identificati non più con un nome proprio, ma con un numero, applicato sul corpo tramite un orecchino o un collare. Le loro stesse caratteristiche morfologiche sono il risultato di un lungo processo di selezione genetica¹²: “La moderna vacca da latte sta alla vacca di non più di un secolo fa, come la moderna industria della stampa sta alla scrittura manuale” (Ballarini 1983: 163).

Al di là dei diversi dispositivi tecnologici utilizzati, il lavoro del mungitore, scandito da ritmi invariabili, resta imprescindibile: la mungitura deve avvenire due volte al giorno, generalmente all'alba e al tramonto, e i turni devono essere rispettati con puntualità, per evitare che la montata lattea provochi dolore agli animali¹³. Le sole operazioni tecniche, tuttavia, non esauriscono il lavoro del mungitore. Le vacche sono animali estremamente abituarini e inclini allo spavento. All'interno delle stalle è quindi necessaria una persona in grado di tener conto

¹² La relazione con l'uomo di per sé implica un adattamento morfologico. Juliet Clutton-Brock, nella sua celebre *Storia naturale della domesticazione dei mammiferi*, ricostruisce come la dipendenza dei bovini dall'uomo sia stata determinata da un cambiamento delle abitudini di questi animali nel corso del Neolitico: la scomparsa dell'alternanza tra pascolamento e ruminazione notturna, determinata dalla creazione di stalle necessarie per mettere le colture al sicuro dagli animali, ha modificato le loro qualità morfologiche, riducendo drasticamente la taglia del *Bos primigenius* e rendendolo quindi bisognoso della protezione dell'uomo (Clutton-Brock 2017: 128-129).

¹³ La mungitura avviene in una sala apposita e nel corso della ricerca sul campo il tipo incontrato più spesso è quello della “fossa”, dove il mungitore si trova in un piano abbassato rispetto agli animali. In questo modo le mammelle sono all'altezza del petto, ed è possibile azionare una o due mungitrici meccaniche (a seconda della grandezza dell'allevamento).

della loro inclinazione caratteriale. Una mungitura compiuta da persone diverse e poco esperte causa un alto livello di stress negli animali e di conseguenza un calo della produzione di latte.

In questo genere di attività, la collaborazione degli animali non può passare in secondo piano e le vacche costituiscono una parte attiva nel processo di mungitura: “Our results show that cows do more than simply function; they invest their intelligence and their affects in the work” (Porcher – Schmidt 2012: 55). Lo studio citato, tenendo conto dell'*agency* degli animali, mette in luce come essi abbiano sviluppato delle capacità adattative nei confronti delle macchine per la mungitura.

Nel processo di mungitura, l'interazione dell'animale con la componente tecnologica non è circoscritta alla mungitrice automatica, ma è prevista anche in altri momenti. Il materiale etnografico raccolto durante la ricerca sul campo fornisce numerosi esempi riguardo alla natura delle relazioni che intercorrono tra le tre parti (umana, animale e tecnologica). Un esempio è costituito dal momento immediatamente precedente all'ingresso nella sala di mungitura: le vacche, nell'avvicinarsi spontaneamente, possono essere incoraggiate dall'addetto alla mungitura o dal “cane elettrico”, termine gergale usato per definire un sistema elettrificato che, emettendo una leggera scossa, spinge le vacche verso la sala di mungitura. Ho appreso dell'esistenza di questo dispositivo quando, parlando del lavoro del mungitore con uno dei miei interlocutori¹⁴, ho domandato quali fossero le operazioni precedenti la mungitura:

D. E le mucche entrano da sole [nella sala mungitura]?

R. [...] dopo c'è [il] cane elettrico. Vuol dire un impianto fatto con corrente, come [un] muro che viene avanti. [Le] mucche prendono paura, [perché] prendono corrente. “Tac! Tac!” [Fa un gesto con la mano che suggerisce l'ingresso delle vacche una per volta], dopo entrano da sole. Quello che fanno [le] aziende nuove adesso [è] così, anche [quelle] vecchie adesso hanno messo [il] cane elettrico, così non [bisogna] stare dietro a prendere le mucche. Quando una mucca ha preso una volta [la] corrente, dopo vede [il] muro [e] “Tac! Tac!” [Ripete il gesto di prima], vengono da sole avanti [...]. Dopo c'è un rumore, [un] allarme che fa “Tuu! Tuu! Tuu!”. Dopo [le] mucche capiscono. Anche se non c'è corrente dentro, [si] ricordano il rumore no? Se anche spengi [la] corrente [a] loro basta [la] paura¹⁵.

¹⁴ Maggiori approfondimenti sul campo per quanto riguarda l'uso del cane elettrico hanno mostrato che, sebbene sia spesso presente specie negli allevamenti di grandi dimensioni, in molti casi rimane spento o non utilizzato con frequenza, perché in genere le vacche dimostrano la capacità di autogestire l'ordine di ingresso nella sala mungitura.

¹⁵ Intervista a Billa, 38 anni, 29 dicembre 2017, Novellara (RE).

Questo estratto mette in luce diversi aspetti, in grado di fornire utili spunti di riflessione. Prima di tutto, presenta un'analogia con quanto rilevato da Porcher e Schmidt riguardo al ruolo della tecnologia: la relazione delle vacche con il mungitore è mediata da questo particolare dispositivo. Inoltre, dimostra che la relazione si instaura sulla base di esperienze apprese nel corso del tempo.

Per quanto riguarda la relazione tra animale e uomo, un esempio indicativo è stato riscontrato in un'azienda di medie dimensioni, dove ho potuto assistere alla mungitura. L'addetto, un impiegato proveniente dal Punjab, nonostante fosse stato avvertito della mia presenza dai datori di lavoro, non ha voluto partecipare all'intervista. Il fatto che il mungitore, Surjit, si sia rifiutato di parlarmi era dovuto – secondo il proprietario dell'azienda – al carattere estremamente schivo dell'impiegato, che, infatti, anche sul lavoro era poco disposto a comunicare con i colleghi. Questo tratto della personalità di Surjit si rivela interessante nel discorso relativo al rapporto con l'animale, dal momento che la mungitura – come mi ha fatto notare il proprietario dell'azienda – si è svolta in silenzio. Le vacche si erano adattate al temperamento taciturno del loro mungitore, assecondando le varie fasi del processo senza bisogno di alcuna sollecitazione verbale.

Questi esempi hanno lo scopo di sottolineare come l'animale metta in gioco una serie di strategie adattative, rispondendo agli input esterni con un certo grado di collaborazione. Il concetto di relazione uomo-animale implica che tra le due parti avvenga una negoziazione, questo non per negare l'esistenza di uno squilibrio di forze nel rapporto, ma semplicemente per mettere in luce che nel processo la vacca è un attore tutt'altro che passivo. Il rapporto con l'animale non è unidirezionale e il fatto che la vacca debba collaborare nel processo di mungitura non può essere trascurato. L'importanza di creare un ambiente consono per l'animale e ottenerne la collaborazione è nota agli allevatori e costituisce il focus attorno al quale ruotano gli allevamenti etici¹⁶:

D. Per esempio nell'altro allevamento etico l'allevatore mi diceva che le mucche, se instauri un buon rapporto, danno più latte.

R. Sì. Sì, sì, se sono rilassate c'è un discorso fisiologico, nel senso che l'essere rilassati e a proprio agio fa rilasciare meglio l'ossitocina, che è quell'ormone che fa rilassare [anche] te [...]. Eh, ed è

¹⁶ Si definiscono etici gli allevamenti che mettono al centro i principi del benessere animale, formulati nel Regno Unito a partire dal *Brambell Report* del 1965 e successivamente sviluppati in cinque punti, le "cinque libertà", e adottati nel resto d'Europa. Consistono in: libertà dalla fame e dalla sete, libertà dalla scomodità, libertà da dolore, ferite e malattia, libertà di esprimere il proprio normale comportamento, libertà dalla paura e dall'afflizione (Buller – Morris 2003: 230). Un elenco degli allevamenti etici presenti in Italia può essere trovato su: <http://www.allevamento-etico.eu/> (Ultimo accesso: 10, febbraio, 2018).

chiaro che se c'è nervosismo si produce l'adrenalina, l'adrenalina va a inibire l'ossitocina e quindi [la mungitura] viene male, da un punto di vista fisiologico. Da un punto di vista invece etico, diciamo, la tranquillità e la fiducia dell'animale nei confronti dell'uomo fanno sì che il latte venga dato meglio¹⁷.

Questo aspetto è cruciale: per poter essere al massimo del rendimento la vacca non deve sentirsi minacciata. L'ossitocina, necessaria per la produzione di latte, si riduce drasticamente quando l'animale è sotto stress; questa condizione si manifesta quando vengono compiuti dei cambiamenti e la mungitura non segue la prassi prestabilita: deve essere compiuta dalla stessa persona, deve avvenire in un ambiente noto e infine in compagnia delle altre vacche (Breuer et al. 2000; Rushen – Munksgaard 2001)¹⁸. Da sottolineare che i livelli di stress non sono necessariamente ascrivibili a reali condizioni di pericolo:

“As a matter of fact, stress responses, which have been defined as nonspecific modifications of the body to an aggression do not depend directly on the situation to which the individual is exposed; but rather on the negative interpretation that the individual makes of the situation, especially when it is prevented from meeting its own expectancies or needs” (Désiré et al. 2002: 167).

La capacità degli animali di collaborare con i mungitori è quindi influenzata dall'ambiente in cui si trovano. Il grado di domesticità del mungitore e la sua capacità di creare un contesto in cui l'animale possa sentirsi a suo agio diventano aspetti imprescindibili. Avendo osservato più da vicino la dimensione della stalla e il processo della mungitura è possibile godere di un quadro maggiormente accurato, per capire quali siano i presupposti pratici necessari per svolgere al meglio la mungitura.

Il rapporto con l'induismo

L'apparato di credenze e stereotipi che si è formato attorno alla comunità punjabi, come è stato suggerito in precedenza, è frutto di temi appartenenti all'immaginario collettivo europeo che si sono intrecciati con aspetti

¹⁷ Intervista a Daniele, 37 anni, 23 dicembre 2017, intervista telefonica.

¹⁸ Un esempio etnografico al riguardo è costituito dall'esperienza degli studenti del dipartimento di Medicina Veterinaria di Bologna. Il dipartimento dispone di una stalla dove, per un certo periodo, erano stati attivati dei tirocini per gli studenti che, tra i vari compiti, dovevano occuparsi anche della mungitura. Dal 2015 in poi la stalla continua ad essere in attività, ma i tirocini non vengono più concessi; il motivo è che nel periodo in cui diversi gruppi di studenti si avvicendavano alla mungitura si è registrata una minore produzione di latte. La discontinuità nel rapporto tra mungitore e vacca in questo caso ha determinato un calo nell'efficienza.

della realtà contemporanea. Rimane il fatto che lo stereotipo per formarsi deve attingere a elementi che rimandino con forza a certi aspetti del reale: “The stereotype is so compelling and so persistent precisely because it settles into and inhabits the intermediary space between biology and culture, drawing on biological differences to solidify and give meaning to the experience or perception of cultural otherness” (Chakravorty 2014: 156). È quindi opportuno soffermarsi sullo stereotipo che vede i punjabi abili mungitori perché dediti alla venerazione delle vacche, per poter isolare elementi che contribuiscano alla formazione dell'abilità qui presa in esame.

Nel corso del lavoro sul campo, le interviste semistrutturate sono state costruite immaginando una sezione dedicata agli aspetti religiosi e a un eventuale approfondimento sul ruolo giocato dalla vacca in questa dimensione. I mungitori punjabi sono consapevoli dell'equivoco che in molti casi li riguarda a proposito del legame tra la loro professione e la loro fede. Pur mantenendo una certa distanza dall'induismo, dalle loro parole emerge che alla vacca, e agli esseri viventi in generale, è riservato un atteggiamento di riguardo:

[In] India, che è grande, c'è un'altra religione là: hindu. [Nell'induismo] non mangi mucche, se c'è questo problema [delle mucche che non danno latte,] lì non piace [ucciderle]. [Nella] nostra religione si mangia [carne], però non [ci] piace che se non dà latte [la si uccida]¹⁹.

In un altro caso un mio interlocutore, esprimendo la sua prospettiva circa il trattamento da riservare alle vacche, ha aggiunto – non senza un velo di ironia – quanto sia importante rispettare ogni forma di vita:

D. Cosa pensano i sikh dell'atto di prendere il latte dalle mucche?

R. Sì, mucche e bufale fanno rispetto perché danno latte, come [la] madre. Io che bevo latte da [mia] madre, non mangio madre io! [Va] dato [un] rispetto così, [alle] mucche [e alle] bufale. [Gli] hindu rispettano mucche tanto, perché [hanno] bevuto latte di mucca, [lo hanno] bevuto come [hanno] bevuto [il] latte di madre. Sì, ha[anno] ragione a dare rispetto [a] mucche [e] bufale, perché [sono] come [una] madre... Poi io dico: papà non dà latte, non è che [si] può uccidere papà. Anche altri animali dà latte e non è che puoi uccidere eh! [ride], dipende da testa [dipende dalla mentalità]²⁰.

¹⁹ Ravi, in intervista a Ravi e Raji, cit.

²⁰ Intervista a Billa, cit.

In una sola occasione ho avuto modo di parlare con un mungitore di fede hindu. La sua prospettiva è interessante da citare, dal momento che non si discosta nella sostanza da quella dei suoi colleghi sikh:

D. Per esempio, gli hindu come le vedono le mucche?

R. Noi... però non si può dire per tutti. Per me c'è un rispetto per la mucca. Sempre. Qualche volta [capita] anche [di] picchiare [una mucca], non è che sono santo eh. Però quando sei piccolino e [vieni] cresciuto così, genitori dice: "La mucca è sacra per noi". Noi non picchiare, ammazzare sicuramente no. Non si può ammazzare davanti a noi la mucca eh²¹.

Sebbene la religione sikh non contempli la venerazione di animali (cosa che entro certi termini avviene con l'induismo), dalle parole dei miei interlocutori è possibile constatare come le loro relazioni con la vacca rimangano condizionate dall'esistenza di un sostrato culturale pan-indiano. Una base di analisi utile per riflettere su questo elemento è costituita dalle abitudini alimentari²². Un punto su cui spesso convergono le risposte dei mungitori è che chi si definisce osservante è soggetto a delle restrizioni alimentari. In un'occasione la questione della dieta mi è stata spiegata tramite l'esempio oppositivo dell'islam:

Journel: Non mangiamo solo carne di mucca, pollo sì, maiale sì.

Atayapal: Come [i] musulmani non mangiano maiale [noi non mangiamo la mucca]²³.

In un altro caso l'esclusione dalla dieta della carne bovina è motivata sulla base di una contiguità con l'induismo:

D. Per quanto riguarda la dieta? Si può mangiare la carne?

R. Amandeep: Sì, sì, mio fratello [la] mangia. [La madre interviene parlando punjabi] La mucca non la mangiamo, perché mia madre crede anche nella religione hindu, e quindi non la mangiamo. Ah, e le persone [sikh] che non mangiano... non so se hai presente, quelle con il turbante e quella fascia nera, quelle proprio non mangiano [carne].

R. Sukhvir: Niente carne.

²¹ Intervista a Vijender, 37 anni, 4 dicembre 2017, Monzuno (BO).

²² "Quello che proprio è sikh è sempre vegetariano". Raji, in intervista a Ravi e Raji, cit.

²³ Intervista a Journel e Atayapal, 45 e 38 anni, 14 gennaio 2017, Castelfranco (BO).

D. E le uova?

R. Sukhvir: No, no, niente uova²⁴.

Una dieta lacto-vegetariana è in effetti osservata da molti ed è anche quella proposta nelle mense comuni, presenti all'interno dei *gurdwara*.

Da un punto di vista dottrinale la religione sikh riguardo al consumo di carne non si esprime in maniera chiara; le direttive dei *rahit-nāmā* non stabiliscono univocamente l'atteggiamento da assumere, anche se in molti casi è dichiarato accettabile mangiare carne *jaṭhkā* (ottenuta da animali uccisi in un sol colpo):

“The 20th-century Sikh Rahit Maryada is consistent with the *rahit-namas* in forbidding Sikhs to eat the flesh of animals slaughtered in the Islamic manner. But some Sikhs interpret this as permission to eat animals that have been killed by other methods while others understand the ruling as a total ban on all meat and so observe a strict lactovegetarian diet” (Nesbitt 2005: 64).

La professione religiosa sikh dimostra un forte debito nei confronti dell'induismo; ed è innegabile che i punti di contatto con esso rimangano numerosi (Nesbitt 2005: 4). Il fatto che la religione sikh e quella hindu siano considerate fedi distinte e che nel primo caso gli animali non occupino un posto simbolicamente o materialmente centrale nelle pratiche e nel culto non deve far passare in secondo piano la natura plurale e multiforme della società indiana. La linea di demarcazione tra la religione hindu e la cultura indiana è estremamente sfumata. L'induismo, come ricorda Giorgio Renato Franci, “più che una religione, è una cultura in senso antropologico, cioè un insieme di tradizioni, usi, valori, credenze, trasmesso, trasformato e accresciuto, attraverso le generazioni, tra quelle genti dell'India che, per scelta personale o per educazione familiare, non hanno aderito ad altre tradizioni spirituali” (Franci 2000: 11). Considerando l'induismo uno “stile di vita” (Franci 2000: 10), è facile intuire il suo rapporto con la tradizione sikh: “In any discussion of the relationship of ‘Sikhism’ and ‘Hinduism’ as two religions, caution is necessary, especially as no firm line can be drawn between Hindu religion and Indic culture” (Nesbitt 2005: 6).

Prendere atto delle tante sfaccettature attribuibili all'esperienza religiosa sikh permette di confrontarsi con lo stereotipo italiano del “pio mungitore punjabi” e di analizzarlo, contestualizzarlo e decostruirlo. In questo caso

²⁴ Intervista a Sukhvir, 46 anni, 28 dicembre 2017, Caprara (RE). Amandeep, 19 anni, è la figlia di Sukhvir ed è spesso intervenuta, su richiesta del padre, in qualità di interprete.

considerare l'influenza del *background* hindu – comune anche ai sikh – dimostra che la vacca, pur non essendo sacra, gode di una posizione privilegiata nell'immaginario dei mungitori punjabi.

Il Punjab come terra rurale

A fianco alla religione, l'altro aspetto da non tralasciare, perché fondamentale nell'autorappresentazione dei mungitori punjabi, è l'appartenenza territoriale.

Nell'esprimere la prospettiva emica gli intervistati hanno mostrato una comune visione circa il successo ottenuto nel campo della mungitura. Dichiarano di essere bravi nel loro lavoro perché sono abituati a svolgerlo:

Atayapal: Sai, [ai] nostri indiani, perché piace lavoro di stalla? Perché noi sempre lavoro di agricoltura abbiamo fatto, perché se è così da quando sei nato non è problema.

Journal: Perché [i] nostri genitori sempre hanno lavorato granoturco [e] riso. [In Punjab] c'è tutto. Poi abbiamo [anche le] mucche; prima di andare a scuola, nostri genitori dicevano: "Devi dare [da] bere alle mucche, poi [puoi andare] a scuola". Poi noi [abbiamo] studiato poco, io ho studiato poco, [quindi] è inutile che io trovo lavoro dentro una fabbrica qua [in Italia], non riesco ad andare. Noi cerchiamo di trovare un lavoro in stalla, così non c'è da parlare tanto, non c'è da scrivere. Noi sappiamo già nostro lavoro come riusciamo a fare per lavorare in un'azienda [agricola], in una fabbrica [invece] facciamo fatica²⁵.

L'insistenza sulla ruralità, caratteristica del Punjab, si rende esplicita tramite le parole dei miei interlocutori, che distinguono tra un "noi" agricolo capace e un "loro" incapace, perché non abituato a questo genere di mansioni. La dicotomia è stata utilizzata per rimarcare la differenza con i colleghi e datori di lavoro italiani:

D. Ok. E per esempio, per il fatto che siete punjabi, voi sapete come "fare bene" con le mucche?

R. Perché mucche da noi... Noi abbiamo dentro nostra *culture* con mucche. Anche [tra gli] hindu lavora tanta gente... però noi con [la] mucca sappiamo parlare, non so come spiegare... capito? Non pensiamo: "Non è mia quella stalla lì". Sempre abbiamo lavorato come [se fosse] nostra [l']azienda. Vogliamo bene più di padrone alla mucca, più di proprietario. Vogliamo bene [più] noi che loro. Loro

²⁵ Intervista a Journal e Atayapal, cit.

[le] picchiano anche, noi no! [Fanno] più latte con noi che [con] uno italiano che va a lavorare. Uno italiano che va in azienda non riesce a fare quello che facciamo noi²⁶.

Questa opposizione non viene utilizzata solo per rimarcare una differenza con gli italiani, ma, più di frequente, per distinguere anche nel contesto d'origine tra chi è agricoltore “di nascita” e chi non lo è:

D. Il motivo per cui vi sto intervistando è perché ho sentito che gli italiani preferiscono assumere i punjabi perché sono più bravi con le mucche, è vera questa cosa?

R. Raji: Sì, sì.

R. Ravi: Sì, bravi. Perché il nostro paese sarà duecento case, in India. Totale duecento case.

[Parlano tra loro in punjabi].

R. Raji: [Nel] nostro paese [ci saranno] duecento case: è piccolino. [Su] duecento case, venti case [famiglie] lavora[no] nei campi e [con le] mucche. Dieci mucche [per] ogni casa. Come noi, che [nelle] nostre case... io e anche lui [indicando Ravi] è da prima [di arrivare in Italia] che c'è [abbiamo] le mucche e anche [le] bufale.

R. Ravi: Quando noi [abbiamo] cominciato qua, non è [stato] difficile questo lavoro, così [per questo siamo] bravi.

R. Raji: Gli altri che non c'è [hanno] mucche nella India allora anche qua non [sono] bravi²⁷.

In un altro caso, invece, la distanza individuata tra una persona adatta o meno a questa mansione è generazionale:

Dieci anni fa nello stato del Punjab [c'erano] molti animali, anche bufale, perché adesso *new generations* non gli piace lavorare con gli animali, [vogliono fare] solo lavori come *engineer*. [...] Adesso [gli] animali [sono] solo nei villaggi, ci sono solo dieci [o] quindici mucche e bufale nelle case. Non è più come prima, adesso [alle] *new generations* non è un lavoro che piace, [gli] solo piace [fare] *teacher, headmaster*. Molto molto *educated*, tutte le persone sono *graduated*, solo [to the] *old person* piace lavorare [con] mucche e bufale²⁸.

²⁶ Journal, in intervista a Journal e Atayapal, cit.

²⁷ Intervista a Ravi e Raji, cit.

²⁸ Intervista a Dinesh, 31 anni, 23 settembre 2017, Camposanto (MO).

Al di là delle diverse descrizioni fornite dai miei interlocutori circa le caratteristiche ideali di un mungitore, il punto d'intersezione appare essere senza dubbio il legame con il paese d'origine e con lo stile di vita che maggiormente lo caratterizza. In India il Punjab è considerato la regione rurale per antonomasia, un immaginario a cui ha in parte contribuito l'amministrazione inglese negli anni del colonialismo, plasmando la realtà economica e sociale dell'area²⁹. L'appellativo "granaio dell'India", attribuitogli ancora oggi, rimarca un solido legame con la dimensione agricola:

"One word that Punjabis use for being Punjabi (that is, for Punjabiness) is *panjabiat*, a blend of language and humour and tastes in dress, cuisine, lifestyle, and the arts. One frequent joke that Sikhs make against themselves gives a flavour of *panjabiat*: Sikhs from India often remark that Sikhs have no culture other than agriculture" (Nesbitt 2005: 10-11).

Lo stile di vita agricolo, sul quale tanto hanno insistito i miei interlocutori, comprende una serie di abitudini caratteristiche: un punto talmente ricorrente che non può non essere citato riguarda l'abitudine a svegliarsi molto presto al mattino³⁰, attività richiamata con orgoglio in più interviste³¹:

Sai perché [agli] italiani non piace lavoro di stalla? Perché loro non riescono a alzare la mattina alle tre [...]. Dove c'era lui [indica un membro del gruppo] prima, [il] suo padrone arrivava che metà [delle] mucche erano già [state] munte e diceva: "Scusa! Scusa!"³².

²⁹ In Punjab, come nel resto del Paese, nonostante i precetti egalitari promossi della tradizione sikh, esiste una gerarchia castale. Non è un caso che la casta più diffusa sia quella dei *jaṭ*, i proprietari terrieri, che, grazie anche al sostegno garantito loro in età coloniale (Talgate – Tandi 2004: 35-36), costituiscono ancora oggi il gruppo più influente nell'area (Tomasini 2005: 27).

³⁰ Come è stato detto, la mungitura in azienda avviene due volte al giorno, secondo un orario che varia da luogo a luogo. Generalmente la prima mungitura avviene intorno alle prime luci dell'alba.

³¹ Nell'intervista l'abitudine di svegliarsi presto al mattino è stata messa in relazione alla prassi religiosa. La religione sikh, infatti, prevede che ci si dedichi alla lettura del testo sacro cardine della dottrina – l'*Adhi Granth* – al mattino, prima di iniziare la giornata. Gli orari imposti dal lavoro agricolo nella prospettiva dei miei informatori trovano un accordo con la disciplina fisica che viene richiesta ad un fedele sikh osservante.

³² Atayapal, in intervista a Journal e Atayapal, cit.

Un altro aspetto degno di nota è legato alla professata capacità di mantenere un comportamento calmo e tranquillo: un atteggiamento di silenziosa concentrazione, necessario per garantire bassi livelli di stress alle vacche durante la mungitura. I mungitori individuano un collegamento tra il benessere che deve essere garantito agli animali e il buon andamento dell'azienda:

D. Vorrei sapere se secondo te noi come esseri umani abbiamo delle responsabilità nei confronti degli animali.

[padre e figlia parlano tra loro].

R. Amandeep: Dice che praticamente bisogna essere calmi e tranquilli. Perché alcune persone sono anche molto aggressive quando lavorano in una stalla e [quando] devono raccogliere [condurre] alcune mucche per mungerele sono molto aggressivi nei loro confronti. Dice che bisogna essere tranquilli, calmi, perché loro capiscono. È anche svantaggioso dal punto di vista economico.

R. Sukhvir: Tranquilli, calmi, così tu fai così “Tuu! Tuu! Tuu!” [fa il gesto di mungere] e loro [danno] latte [di] più³³.

Riportare questi esempi, la cui rilevanza potrebbe apparire minima, in realtà aiuta a esporre le radici dello stereotipo che designa i punjabi come mungitori capaci. Quando i miei interlocutori hanno parlato della loro pregressa abitudine ad avere a che fare con le vacche nelle stalle, si stavano riferendo all'atteggiamento e non alle operazioni materiali che vanno intraprese nelle stalle italiane. Rispetto a quelle del contesto di origine, infatti, le stalle delle aziende italiane costituiscono una novità per i punjabi, abituati sì ad avere a che fare con i bovini e con la mungitura, ma in contesti decisamente più rurali. La mungitura automatizzata in India è ancora poco diffusa, importata proprio da alcuni imprenditori, che dall'estero hanno deciso di fare ritorno in patria³⁴.

³³ Intervista a Sukhvir, cit.

³⁴ “Loro [lo Stato] aiutano [con] due *lakh* e [con] due *lakh* neanche una mucca ci prendi. Per iniziare, per fare bella azienda, bisogna dare almeno cinquanta *lakh*. Da[lla famiglia di] Khulvir, ci sono venticinque [o] trenta mucche, che hanno loro adesso. [Kulvir è] quello [quel mio parente] che adesso è andato via. È andato in India a fare azienda, c'è tettarelle, mungono [impiegando] quattro, cinque operai. Loro fanno negozi in Nawanshehr, loro [il] latte [lo] portano [in] città, loro guadagnano qualcosa dentro al [con ogni] litro. Dopo loro ce lo ha[nno] un camion, riempivano di latte, loro hanno una schedina [su cui è possibile] caricare tremila rupie, come [con il] bancomat. Tremila rupie carichi dentro e [alla] gente danno... come tu che fai lavoro e dici 'lo compro [il] latte da te, prendo duecento rupie' quando [il] camion gira [per la] città io metto schedina, c'è computer [un sistema di lettura computerizzato] no? Metto bottiglia sotto e quando levo bottiglia mi ha levato [i soldi]. Tiro fuori [la] schedina e duecento rupie [sono] andate via”.
Intervista a Billa, cit.

Non è mai stato fatto mistero della scarsa importanza che ricopre la necessità di abituarsi ai mezzi tecnologici per la mungitura in Italia:

D. Quindi sono cinque anni che fai questo lavoro, quanto ci hai messo ad imparare a farlo?

R. Questo lavoro? Dieci giorni.

D. E quali sono state le cose più difficili?

R. Che cosa è difficili?

D. Non facile, cose che non riuscivi a fare.

R. Prima cosa: io ho abitato in un villaggio, sempre ho visto mucche e bufale. Non ho [mai] avuto paura. Se uno... io ho abitato in un villaggio, [ho] visto sempre gli animali, mucca, bufala. Non avevo paura di animali. Prima cosa questa. Anche [tra gli] indiani c'è quello che abita in città, se lui è venuto qua [nella stalla in Italia] è uguale come gli italiani [si domanda]: "Come faccio?". Però io [sono] venuto qua con mio fratello [e] ho capito [in] dieci giorni come fare con le macchine. Se hai testa, capisci le cose subito, sennò non capisci mai³⁵.

Anche se cambiano le modalità di mungitura, l'introduzione della componente tecnologica modifica – ma non elimina – la relazione con l'animale. Alla base del lavoro del mungitore, come emerge in più punti nel corso delle interviste, c'è uno specifico atteggiamento che resta invariato, indipendentemente dal sistema di mungitura in uso.

L'abilità dei mungitori

La ricerca sul campo mette in luce il contesto d'origine come punto focale a cui rivolgersi, per individuare le radici dello stereotipo che investe i mungitori punjabi. L'abilità dimostrata nelle aziende italiane è il risultato del legame con l'ambiente rurale entro il quale i mungitori si sono formati: "Tutte [le] mattine, prima di andare [a] scuola, [mio] papà mi mandava nella stalla"³⁶. In questa prospettiva ciò che avviene è un'incorporazione e i corpi dei mungitori punjabi diventano soggetto e non oggetto della cultura (Csordas 1990: 5). Le operazioni del "buon

³⁵ Intervista a Vijender, cit.

³⁶ Journal, in intervista a Journal e Atayapal, cit.

mungitore” sono svolte non da uomini pii che subiscono la loro cultura, ma da depositari di valori e di pratiche che la riproducono.

Il duplice legame con l'ambiente, che permette si sviluppino delle qualità in chi vi abita e allo stesso tempo ne subisce gli effetti, richiama la prospettiva ecologica espressa da Tim Ingold in *The perception of the environment* (2000). In quest'ottica la mungitura è da considerarsi un'abilità tecnica (*skill*), un'attività complessa che avviene all'interno di un campo di relazioni (Ingold 2002: 353). Il mungitore che dimostra un'abilità applica le sue percezioni e la sua forza fisica nell'ambiente della stalla, coinvolgendo anche un'altra soggettività: quella della vacca. Il rapporto con l'animale nella prospettiva di Ingold rientra nella macrocategoria delle relazioni ecologiche; in questo caso trasmettere tranquillità alla vacca potrebbe essere considerato come una strategia vincente di relazione con un “altro da sé”.

I punjabi intenti alla mungitura stanno mettendo in pratica un comportamento incorporato, la cui migliore dimostrazione consiste proprio nella sua esecuzione pratica: “the habitus exists only as it is instantiated in the activity itself. In other words, the habitus is not expressed in practice, it rather subsists in it” (Ingold 2002: 162). Nell'immaginario italiano (in cui l'affiliazione religiosa appare costitutiva dell'identità punjabi), la perizia dei mungitori può essere considerata “storia fatta natura” (Bourdieu 2003: 213).

Ogni volta che ho posto la domanda “Chi ti ha insegnato a mungere?” la risposta è stata telegrafica, relativa essenzialmente all'apprendimento delle tecniche di mungitura negli allevamenti italiani. L'atto della mungitura in un sistema tecnologico non costituisce un momento degno di nota per un mungitore punjabi che si appresta a raccontarmi i primi giorni di lavoro in Italia: questa attività prevede un complesso di disposizioni molto più vasto e articolato, che può essere appreso solo grazie alla pratica quotidiana. Si tratta di una comprensione pratica, in cui non necessariamente i rapporti tra gli elementi che compongono il quadro devono essere conosciuti; ciò che conta è che vengano attuati (Bourdieu 2003: 235). Il tema della trasmissione del sapere in un'ottica ecologica rientra nel concetto di *enskilment*, un processo in cui l'apprendimento, inseparabile dall'azione, avviene in una condizione di immersione entro un dato ambiente (Ingold 2002: 416). L'abilità, nel senso in cui la intende Ingold, non consiste nell'esecuzione meccanica di movimenti, mette invece in gioco la cura, il discernimento e la destrezza, raggiungibili tramite una “riscoperta guidata” che permette il raffinamento delle proprie percezioni (Ingold 2002: 356).

Il caso dei mungitori punjabi e della loro tanto specifica quanto artefatta “identità culturale” permette di riflettere sul concetto di stereotipo e sulle sue radici. La credenza italiana riguardo all'abilità dei mungitori punjabi sottende un'idea di cultura come concetto astratto, che aderisce sul corpo di chi ne è individuato come portatore; una riflessione sugli elementi che compongono questa prospettiva dimostra che essi non vanno

accantonati, ma risignificati. In questa prospettiva il corpo diventa un canale in cui percezioni, intenzioni, atteggiamenti e immaginari collaborano allo svolgimento dell'attività della mungitura. La centralità della relazione tra ambiente e dimensione corporea nel caso dei mungitori punjabi permette di considerare l'abilità dimostrata il risultato di uno specifico contesto culturale, evitando però che venga etnicizzata.

Conclusioni

La letteratura esistente a proposito della comunità punjabi stanziata nell'Italia centrosettentrionale permette di confrontarsi con le ragioni storiche che hanno consentito ai suoi membri d'inserirsi in uno specifico ramo del settore dell'allevamento; tuttavia, essa non offre nessuna spiegazione riguardo al loro grande successo. Lo stereotipo diffuso in Emilia-Romagna, secondo cui i punjabi sono bravi mungitori perché "eticamente" predisposti, si rivela – come ogni stereotipo – fallace nella sua semplicità. Alla sua base però si trova un dato effettivo: gli allevatori registrano ottimi risultati nella quantità di latte prodotta dalle vacche curate dai loro impiegati punjabi e, per questo motivo, continuano ad assumerne, rafforzando e diffondendo lo stereotipo del "pio punjabi". La prospettiva emica dei miei informatori offre come spiegazione alla loro perizia il fatto che gli abitanti del Punjab sono caratterizzati dal legame con attività agricole, ed è per questo che si dimostrano particolarmente capaci nella mungitura.

All'origine di entrambe le visioni è possibile individuare una realtà complessa: l'abilità nella mungitura è un sapere incorporato; è il risultato di più fattori intrecciati tra loro, in cui il contesto d'origine gioca un ruolo nei buoni risultati. Questo dimostra però che non si può attribuire la perizia dei mungitori a questioni culturali: anche gli allevatori che gestiscono le cosiddette "aziende etiche" infatti, se pur spinti da altre motivazioni, adoperano un metodo di lavoro analogo. Non è neanche possibile stabilire un legame automatico con il paese d'origine: non tutti i punjabi sono buoni mungitori, solo quelli che, provenendo da zone rurali, hanno dimestichezza con la stalla. Analizzare lo stereotipo permette di smascherarlo, ma anche di individuarne le cause profonde. È grazie alla loro precedente esperienza che i mungitori punjabi sono in grado di applicare un sistema complesso di attività che garantisce una mungitura a regola d'arte.

Bibliografia

ALSDORF, LUDWING

2010 *The History of Vegetarianism and Cow-Veneration in India*, Routledge, London-New York (ed. or. *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, 1962).

AZZERUOLI, VANESSA

2014 *Legami tra pianure. Gli intermediari nella migrazione panjabi in Italia*, tesi di dottorato, Università di Padova, inedita.

2016 *The (sacred) cow business. Narratives and practices of the "ethnic niche" of Indian Punjab milkers in the Po Valley*, in CORRADO, A. – DE CASTRO, C. – PERROTTA, D. (eds.), *Migration and Agriculture: Mobility and change in the Mediterranean area*, Routledge, London, pp. 27-40.

BALLARINI, GIOVANNI

1983 *L'animale tecnologico*, Calderini, Bologna.

BERTOLANI, BARBARA

2003a *Capitale sociale e intermediazione etnica: il caso degli indiani Punjabi inseriti in agricoltura in provincia di Reggio Emilia*, in RIZZA, R. – SCIDÀ, G. (a cura di), *Capitale sociale, lavoro e sviluppo*, Franco Angeli, Milano, pp. 92-102.

2003b *I templi sikh e indù in provincia di Reggio Emilia come luoghi per l'autogestione di servizi sociali e assistenziali* in DE VITA, R. – BERTI, F. (a cura di), *Pluralismo religioso e convivenza multiculturale. Un dialogo necessario*, Franco Angeli, Milano, pp. 262-273.

2004 *I sikh in provincia di Reggio Emilia: processi di ridefinizione dell'appartenenza religiosa*, in «Religioni e Società», n. 19, vol. 50, pp. 31-38.

2005 *I sikh in Emilia: tra specializzazione del mercato del lavoro e reti di relazioni*, in DENTI, D. – FERRARI, M. – PEROCCO, F. (a cura di), *I sikh: storia e immigrazione*, Franco Angeli, Milano, pp. 163-176.

2009 *Processi di trasmissione e ridefinizione dell'identità religiosa fra le seconde generazioni sikh nel reggiano: alcune riflessioni a partire da una ricerca sul campo*, in «Religioni e Sette nel Mondo», n. 2, vol. 1, pp. 110-128.

2013 *The Sikhs in Italy: A Growing Heterogeneous and Plural Presence*, in GIORDAN, G. – SWATOS, W. H. (eds.), *Testing Pluralism: Globalizing Belief, Localizing Gods*, Brill, Boston, pp. 75-93.

2015a *Pujabis in Italy: The Role of Ethnic and Family Networks in Immigration and Social Integration*, in IRUDAYA R., S. – VARGHESE, V. J. – NANDA, A. K. (eds.), *Migrations, Mobility and Multiple Affiliations: Punjabis in a Transnational World*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 319-337.

2015b *Young Sikhs in Italy: A Plural Presence for an Intergenerational Dialogue*, in JACOBSEN, K. A. – MYRVOLD, K. (eds.), *Young Sikhs in a Global World. Negotiating Traditions, Identities and Authorities*, Routledge, London, pp. 209-230.

2018 *Ways of making Sikhi in Italy: Considerations from a case study of Sikh youth*, in «Sikh Formations», n. 3-4, vol. 14, pp. 364-383.

BERTOLANI B. – PEROCCO F.

2013 *Religious Belonging and New Ways of Being “Italian” in the Self-perception of Second-Generation Immigrants in Italy*, in BLANES, R. – MAPRIL, J. (eds.), *Sites and Politics of Religious Diversity in Southern Europe. The Best of All Gods*, Brill, London, pp. 93-114.

BERTOLANI B. – FERRARIS F. – PEROCCO F.

2011 *Mirror Games: A Fresco of Sikh Settlements among Italian Local Societies*, in JACOBSEN, K. A. – MYRVOLD, K. (eds.), *Sikhs in Europe: Migration, Identities and Representations*, Ashgate, Farnham, pp. 133-161.

BERTOLANI B. – SINGH I.

2012 *The Journey of Guru Granth Sahib to Italian Sikhs: Defining ‘National’ Leadership, in Trans-national Mass Media*, in MYRVOLD K., JACOBSEN K. (eds.), *Sikhs Across Borders: Transnational Practices of European Sikhs*, Bloomsbury, London, pp. 211-231.

BOURDIEU, PIERRE

2003 *Per una teoria della pratica con Tre studi di etnologia cabila*, Raffaello Cortina Editore, Milano (ed. or. *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Droz, Genève, 1972).

BREUER, K. – HEMSWORTH, P.H. – BARNETT, J.L. – MATTHEWS, L.R. – COLEMAN, G.J.

2000 *Behavioral response to humans and the productivity of commercial dairy cows*, in «Applied Animal Behavior Science», n. 66, vol. 4, pp. 273–288.

BULLER, H. – MORRIS, C.,

2003 *Farm Animal Welfare: a New Repertoire of Nature-Society Relations or Modernism Re-embedded?*, in «Sociologia Ruralis», n. 43, vol. 3, pp. 217-237.

CHAKRAVORTY, MRINALINI

2014 *In Stereotype: South Asia in the Global Literary Imaginary*, Columbia University Press, New York.

CLUTTON-BROCK, JULIET

2017 *Storia naturale della domesticazione dei mammiferi*, Bollati Boringhieri, Torino.

COHN, BERNARD S.

2011 *Cloth, Clothes and Colonialism*, in DUBE, S. (ed.), *Historical Anthropology*, Oxford University Press, New Delhi, pp. 79-93.

COMPIANI, M.J. – QUASSOLI, F.

2005 *The Milky Way to Labour Market Insertion: the Sikh “community” in Lombardy*, in SPAAN, E. – HILLMANN, F. – VAN NAERSEN, T. (eds.), *Asian Migrants and European Labour Markets: Patterns and Processes of Immigrant Labour Market Insertion in Europe*, Routledge, London, pp. 138-158.

CORRY, A. – WEIZMANN, H. – HARRIS, M.

1974 *More on India's Sacred Cattle*, in «Current Anthropology», n. 3, vol. 25, pp. 317-24.

CSORDAS, THOMAS J.

1990 *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*, in «Ethos», n. 1, vol. 18, pp. 5-47.

DENTI, D. – FERRARI, M. – PEROCCO, F. (a cura di)

2005 *I sikh. Storia e immigrazione*, Franco Angeli, Milano.

DELLA CASA, CARLO

1993 *Il Giainismo*, Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. 1962).

DÉSIRÉ, L. – BOISSY, A. – VEISSIER, I.

2002 *Emotions in farm animals: a new approach to animal welfare in applied ethology*, «Behavioral Processes», n. 51, pp. 165-180.

FRANCI, GIORGIO R.

2000 *L'Induismo*, Il Mulino, Bologna.

GALLO, E. – SAI, S.

2013 *Should we talk about religion? Migrant associations, local politics and representations of religious diversity: the case of sikh communities in central Italy*, in BLANES, R. – MAPRIL, J. (eds.), *Sites and Politics of Religious Diversity in Southern Europe. The Best of All Gods*, Brill, London, pp. 280-308.

GARDANI, L. – COMPIANI, M.J. – GALLONI, F.

2002 *Turbanti che non turbano. Ricerca sociologica sugli immigrati indiani nel cremonese*, Rapporto di ricerca, Osservatorio provinciale sull'immigrazione, Provincia di Cremona.

HESTON, ALAN

1971 *An Approach to the Sacred Cow of India*, in «Current Anthropology», n. 2, vol. 12, pp. 191-209.

INGOLD, TIM

2002 *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*,
Routledge, London (ed. or. 2000).

JACOBSEN, K. A. – MYRVOLD, K. (eds.)

2011 *Sikhs in Europe: Migration, Identities and Representations*, Ashgate, Farnham.

JHA, DWIJENDRA N.

2009 *The Myth of the Holy Cow*, Navayana Publishing, New Delhi (ed. or. 2001).

LUM, KATHRYN

2012 *Indian Diversities in Italy: Italian Case Study*, CARIM-India, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, European University Institute, San Domenico di Fiesole (FI).

MCLEOD, WILLIAM H.

1999 *Discord in the Sikh Panth*, in «Journal of the American Oriental Society», n. 3, vol. 119, pp. 381-389.

2002 *Who is a Sikh? The Problem of Sikh Identity*, Oxford University Press, New Delhi (ed. or. 1989).

2003 *Sikhs of the Khalsa: a History of the Khalsa Rahit*, Oxford University Press, New Delhi.

NESBITT, ELEANOR M.

2005 *Sikhism: a very short introduction*, Oxford University Press, Oxford.

OBEROI, HARJOT

1992 *Popular Saints, Goddesses, and Village Sacred Sites: Rereading Sikh Experience in the Nineteenth Century*, in «History of Religions», n. 4, vol. 31, pp. 363-384.

1997 *The Construction of Religious Boundaries. Culture, Identity and Diversities in the Sikh Tradition*, Oxford University Press, New Delhi (ed. or. 1994).

OMIZZOLO, MARCO

2010 *I sikh a Latina, una storia trentennale di lavoro agricolo*, in «LIBERTÀCIVILI», pp. 108-115.

2013 *La formazione dello spazio sociale transurbano e il caso della comunità sikh della provincia di Latina*, in COLLOCA, C. – CORRADO, A. (a cura di), *La Globalizzazione delle Campagne: Migranti e Società Rurali nel Sud Italia*, Franco Angeli, Milano, pp. 159-171.

2018 *International Exploitation of Labour: The Case of the Indian Community in the Province of Latina*, in PIRANI, B. M. (ed.), *The Borders of Integration: Empowered Bodies and Social Cohesion*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, pp. 219-247.

PIERUCCINI, CINZIA

2019 *Vegetarianismo*, Editrice Bibliografica, Milano.

PORCHER, J. – SCHMITT, T.

2012 *Dairy Cows: Workers in the Shadows?*, in «Society & Animals», n. 20, pp. 39-60.

ROTHERMUND, DIETMAR

2007 *Storia dell'India*, Il Mulino, Bologna (ed. or. *Geschichte Indiens. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Beck, Monaco, 2002).

RUSHEN, J. – MUNKSGAARD, J.

2001 *Human contact and the result of acute stress in cow milking*, in «Applied Animal Behaviour Science», n. 73, pp. 1-14.

SAHAI, P. – LUM, K.

2013 *The quiet Indian Revolution in Italy's Dairy Industries*, CARIM-India, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, European University Institute, San Domenico di Fiesole (FI).

SAI, SILVIA

2009 *I sikh, immigrati "buoni" e "integrati"? Una riflessione critica su migrazione, religione ed integrazione degli indiani sikh a Reggio Emilia*, in «Religioni e Sette nel Mondo», n. 1, vol. 5, pp. 129-140.

SIKHI SEWA SOCIETY

s.d *Sikhi&Sikh*, s.e, s.l.

STEWART, JAMES

2014 *Animal Violence in Buddhist Ethics*, in «Journal of Buddhist ethics», vol. 4.

2016 *Vegetarianism and Animal Ethics in Contemporary Buddhism*, Routledge, New York.

TALGATE, I. – THANDI, S. (eds.)

2004 *People on the move: Punjabi Colonial and Post-Colonial Migrations*, Oxford University Press, Karachi.

TAROZZI, A. – BERTOLANI, B.

2005 *Reciprocità e meticciato: la costruzione sociale del territorio multietnico per gli indiani punjabi nel reggiano*, in MAGNAGHI, A. (a cura di), *La rappresentazione identitaria del territorio. Atlanti, codici, figure, paradigmi per il progetto locale*, Alinea Editrice, Firenze, pp. 169-180.

TOMASINI, STEFANIA

2005 *Panjab, colonialismo, migrazioni internazionali*, in DENTI, D. – FERRARI, M. – PEROCCO, F. (a cura di), *I sikh. Storia e immigrazione*, Franco Angeli, Milano, pp. 21-43.

UMĀSVĀTI

2017 Chierichetti, P. (trad. Italiana a cura di), *Il sentiero della nonviolenza e della liberazione. Tattvār thasūtra*, Edizioni Ester, Torino.

WAIBLINGER, S. – BOIVIN, X. – PEDERSEN, V. et al.

2006 *Assessing the human–animal relationship in farmed species: A critical review*, «Applied Animal Behaviour Science», n. 51, pp. 185-242.

Filmografia

MARIANI, ANDREA P.

2017 *The Harvest*, SMK videofactory, Italia.

Sitografia

Portale allevamento etico

<http://www.allevamento-etico.eu/>

BBC Magazine online

<http://www.bbc.com/news/magazine-33149580>

Sito ufficiale del censo indiano

http://censusindia.gov.in/Census_And_You/religion.aspx

Dossier statistico del centro studi e ricerche IDOS

<http://www.dossierimmigrazione.it/docnews/file/2014La%20collettivit%C3%A0%20indianaScheda .pdf>

Sito della cooperativa sociale "In Migrazione"

<http://www.inmigrazione.it/UserFiles/File/Documents/34Punjab.pdf>