



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale
(ordinamento ex D.M. 270/2004)
in Antropologia, etnologia, etnolinguistica

Tesi di Laurea

—
Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

In memoria del nostro futuro

Studio etnografico sull'identità diasporica della comunità
vietnamita di Houston

Relatore

Ch. Prof. Gianluca Ligi

Correlatori

Ch. Prof.ssa Olivia Casagrande

Ch. Prof.ssa Franca Tamisari

Laureando

Van Minh Nguyen

Matricola 835578

Anno Accademico

2015 / 2016

A mio fratello Kim

INDICE

INTRODUZIONE.....	9
1. La cornice teorica	9
2. Inquadramento di area e riflessioni sul posizionamento	13
3. Metodologia e aspetto linguistico.....	22
I. VIETNAMERICA	29
1. Mangiamo ciò che siamo.....	29
2. Elementi di analisi dei fenomeni diasporici	39
3. La comunità vietnamita di Houston.....	42
4. Il rovescio del tempo: considerazioni sulla temporalità	48
5. Houston Vietnam War Memorial	59
6. Memoria e commemorazione	63
II. BICULTURALITÀ E IDENTITÀ	73
1. I confini dell'identità	73
2. Sulla soglia di casa	80
3. Educarli vietnamiti, crescerli americani	90
4. Un rinnovato tradizionalismo	95
5. I rapporti all'interno della "nuova famiglia vietnamita"	108
III. LA MEMORIA COME <i>HABITUS</i>	115
1. Mangiare vietnamita con le posate	115
2. Lo spazio della memoria.....	122
3. "Bellaire" o "Asia Town"?	130
4. La terza generazione	134
5. Vietnamese Culture and Science Association	146
IV. QUANDO LA DIASPORA SI ORGANIZZA	155
1. Vietnamese American Community Center	155
2. Le associazioni vietnamite di Bellaire	161
3. Holy Rosary Church Scouts Group	173
4. L'identità religiosa nella comunità diasporica vietnamita.....	177
CONSIDERAZIONI FINALI.	185
APPENDICI	197
Fotografie.....	199
Albero genealogico.....	201
Estratti delle interviste in lingua originale.....	203

BIBLIOGRAFIA	229
SITOGRAFIA	236

AVVERTENZE LINGUISTICHE

All'interno della tesi ho deciso di lasciare i termini vietnamiti in lingua originale, indicandone il significato fra parentesi o dandone la spiegazione in nota. Ho invece deciso, per non appesantire la lettura, di scrivere i nomi vietnamiti senza segni diacritici.

Il vietnamita è una lingua austroasiatica, caratterizzata da un sistema tonale a sei toni, che, nella grafia moderna in caratteri latini (il cosiddetto *quốc ngữ*, introdotto nel XVII secolo dal missionario Alexandre de Rhodes), si esprimono mediante segni diacritici posti sopra e/o sotto la vocale. Lingua monosillabica e isolante, il vietnamita è privo di variazioni morfologiche.

ALFABETO E INDICAZIONI FONETICHE

a	piana come la <i>a</i> di <i>cane</i>
ã	aperta come la <i>a</i> di <i>taglia</i>
â	chiusa e breve come la <i>a</i> di <i>zac</i>
b	come <i>b</i> italiana
c	gutturale come la <i>c</i> di <i>casa</i>
ch	palatale come la <i>c</i> di <i>ciao</i> se seguita da vocale; in fine di parola si pronuncia <i>k</i>
d	come la <i>z</i> sonora di <i>manzo</i>
đ	come <i>d</i> italiana
e	come <i>e</i> italiana, anche in fine di parola se preceduta da vocale; in fine di parola preceduta da consonante (gi è consonante) si pronuncia come il dittongo <i>ea</i> con la <i>a</i> breve
ê	come la <i>e</i> chiusa di <i>sera</i>
g	gutturale come la <i>g</i> di <i>ghiaccio</i>
gi	come la <i>z</i> sonora di <i>manzo</i>
h	si aspira
i	come <i>i</i> italiana
k	gutturale come la <i>c</i> di <i>casa</i>
kh	si pronunciano i due suoni, cioè si sente l'aspirazione della <i>h</i> (come <i>ch</i> in tedesco)
l	come <i>l</i> italiana
m	come <i>m</i> italiana
n	come <i>n</i> italiana
ng	la <i>g</i> non si pronuncia e la <i>n</i> ha suono velare come in inglese
nh	come la <i>gn</i> di <i>gnocco</i>
o	come <i>o</i> italiana, anche in fine di parola se preceduta da vocale; in fine di parola preceduta da consonante (gi è consonante) si pronuncia come il dittongo <i>oa</i> con la <i>a</i> breve
ô	chiusa come la <i>o</i> di <i>colpo</i>
ơ	come <i>eu</i> francese
p	come <i>p</i> italiana (si trova solo in fine di parola)
ph	come <i>f</i> italiana
q	come <i>q</i> italiana
r	come <i>r</i> italiana
s	come la <i>sc</i> di <i>sciame</i>
t	come <i>t</i> italiana
th	si pronunciano i due suoni, cioè si sente l'aspirazione della <i>h</i>
u	come <i>u</i> italiana
ư	è un suono intermedio tra <i>ö</i> e <i>ü</i> tedesche
v	come <i>v</i> italiana
x	come la <i>s</i> sorda di <i>sole</i>
y	è semivocale come la <i>i</i> di <i>ieri</i>

Oltre alle vocali a, ã, â, e, ê, i, y, o, ô, ơ, u, ư esistono in vietnamita i dittonghi, che sono molteplici poiché tutte le vocali possono combinarsi tra loro: esse vanno però pronunciate singolarmente. Oltre alle consonanti esistono, non compresi nell'alfabeto, i seguenti gruppi:

gh si pronuncia gutturale come la *g* di *ghiaccio*

ngh la *g* non si pronuncia; si sente l'aspirazione della *h*
tr si pronuncia come la *c* di *cibo*

ACCENTO

Si trova solo sulle vocali e ha un'importanza fondamentale perché modifica il significato di una parola. Ad esempio per la vocale *a* (tono piano) si trovano, in ordine alfabetico, i seguenti accenti:

à tono decrescente
á tono crescente
ạ tono combinato piano-decrescente (tono "pesante")
â tono combinato decrescente-crescente
ã tono combinato piano-crescente

Gli accenti possono combinarsi con i segni che distinguono le vocali; avremo così:

â, ã, ô, û, ù e così via.

INTRODUZIONE

The data which derive from fieldwork
are subjective and not objective.
I am saying that every anthropological observer,
no matter how well he/she has been trained,
will see something that no other such observer can recognize,
namely a kind of harmonic projection
of the observer's own personality.
And when these observations are "written up"
in monograph or any other form, the observer's personality
will again distort any purported "objectivity".

Edmund Leach¹

1. *La cornice teorica*

Questa tesi esplora i meccanismi di trasmissione e di appropriazione della memoria all'interno della comunità vietnamita di Houston, Texas. Nello specifico, dalle interviste raccolte durante la ricerca sul campo, emerge l'esistenza di un conflitto generazionale che verrà analizzato attraverso due tematiche principali: la trasformazione dell'identità nel passaggio da una generazione all'altra, e il processo di proiezione della memoria nello spazio privato e pubblico.

Per quanto riguarda il tema dell'identità, esso si innesta sulle riflessioni di Ugo Fabietti (2005; 2015²) e Francesco Remotti (2007³), nella più ampia cornice concettuale di cui furono fautori, fra gli altri, Fredrik Barth e Abner Cohen. Fredrik Barth (1998⁴) considera l'etnicità come categoria attraverso la quale si organizzano socialmente le differenze culturali; Abner Cohen (2013⁵) ritiene che essa si riferisca a modelli di

¹ Tratto da Leach E., 1984, *Glimpses of the Unmentionable in the History of British Social Anthropology*, in *Annual Review of Anthropology*, Vol. 13, p. 22.

² Ed. or. 1995.

³ Ed. or. 1996.

⁴ Ed. or. 1969.

⁵ Ed. or. 1974.

comportamento condivisi, e che quindi possa essere usata come fonte di solidarietà e come risorsa politica in una lotta di potere. Il comun denominatore di queste concettualizzazioni consiste nel non considerare i gruppi umani come monadi culturalmente distinte e non comunicanti né come entità logiche *a priori* cui le persone naturalmente appartengono, quanto piuttosto costruzioni sociali i cui confini sono costantemente negoziati. I confini che definiscono l'identità sono tracciati, dunque, secondo criteri variabili. Un'interessante analisi critica a riguardo è contenuta nella raccolta di saggi *Questioni di etnicità* (1994), curata da Vanessa Maher, in cui è messa bene in evidenza la relatività dei confini rispetto ai concetti di razza e di etnicità. Nei confronti del primo concetto, sembra ormai acquisito che le differenze culturali non abbiano un fondamento biologico, mentre resta controverso il riferimento all'identità etnica. Diversi, a proposito, sono i quesiti cui il presente lavoro tenta di rispondere: è possibile ritenere che la comunità vietnamita di Houston si sia chiusa nel guscio della propria identità etnica, cercando di renderla meno spuria possibile da contaminazioni con le altre comunità di Houston – soprattutto quella ispanica e quella afroamericana, ma anche le altre comunità asiatiche – e con la cultura americana? In che modo identità e memoria interagiscono e si modificano nel processo di costruzione di una comunità diasporica? Partendo dal presupposto che sia impossibile parlare di *identità* al singolare⁶, questa tesi tenta di problematizzare la questione attraverso il concetto di “identità diasporica”. Parlare in termini di identità diasporica ha il pregio da un lato di tenere in considerazione la traiettoria bio-geografica, vale a dire la storia, gli spostamenti e lo sviluppo del gruppo etnico a partire dalla madrepatria fino all'insediamento nel nuovo paese, dall'altro di enfatizzare la componente strategica

⁶ Si tenga presente che in questa tesi il termine *identità* non è un termine operativo astratto dell'antropologo ma una percezione emica dei propri interlocutori. Per questo motivo, nel prosieguo della tesi, si preferirà usare talvolta il sintagma *senso dell'identità*, talvolta il sintagma *costruzione dell'identità*.

dell'identità in sé come meccanismo di integrazione sociale all'interno del gruppo e come meccanismo di affermazione sociale all'esterno di esso. Non ritengo sia possibile parlare, come ha fatto parte della letteratura antropologica sull'identità fino a metà del secolo scorso, di una situazione *a somma zero* in cui le componenti debbano essere sempre, “matematicamente” coerenti. Il senso dell'identità, infatti, non va concepito come un intero, perché la sua natura è intrinsecamente dinamica, non statica. Esso è un insieme entro il quale possono coesistere elementi anche molto diversi fra di loro. Una considerazione etnografica renderà più chiaro il concetto: non è raro sentirsi dire da un vietnamita di Houston che egli si senta “vietnamita al cento per cento e americano al cinquanta per cento”. L'identità non è difatti una questione di coerenza matematica, ma è l'espressione della propria visione del mondo in relazione a un determinato contesto di interazione sociale. Sorge spontanea un'altra, assai delicata domanda: come e perché la comunità vietnamita di Houston dovrebbe/vorrebbe preservare il senso della propria identità? Questo interrogativo risiede a metà tra il tema dell'identità e il tema della memoria.

In relazione al tema della memoria, desidero argomentare che l'identità diasporica della comunità vietnamita di Houston si sia articolata attraverso due istanze, una di carattere storico, l'altra di carattere psicologico. La prima fa riferimento all'evento che è origine della diaspora vietnamita, cioè la Guerra del Vietnam⁷, che in questo senso è il cuore – e per certi versi la cicatrice – della memoria diasporica. Il concetto di “trauma”, nell'accezione in cui lo usa Roberto Beneduce (2010), ci consentirà di indagare una dimensione profonda e intima della memoria, cui si lega uno specifico senso dell'identità – soprattutto dell'identità politica – della comunità vietnamita di Houston. È bene quindi tenere in considerazione da un lato la memoria legata alla Guerra del Vietnam, dall'altro l'identità che nasce dall'esigenza di ricordarla, per dare senso al

⁷ Mi riferirò alla guerra combattuta tra il 1960 e il 1975 in Vietnam come “Guerra del Vietnam”, ma si tenga presente che in Vietnam ci si riferisce ad essa come “Guerra Americana”.

presente. Le azioni del ricordare, del commemorare e del far ricordare (alle future generazioni) sono il ciclo vitale della comunità vietnamita di Houston, le cui rivendicazioni culturali si sommano, in questo caso, a quelle politiche. Per quanto riguarda invece la componente psicologica che alimenta l'identità diasporica, ritengo che gli studi sulla cosiddetta "sindrome del sopravvissuto" siano utili per spiegare perché la comunità vietnamita abbia interesse nell'intrattenere con la madrepatria rapporti di natura eterogenea, ad esempio economica (investimenti, invii privati di denaro) e filantropica (attività di volontariato per la costruzione di scuole in aree rurali del Vietnam).

La trasmissione della memoria, e la natura stessa di quest'ultima sono state influenzate dal cospicuo numero di veterani e vietnamiti della prima generazione, ancora unanimemente considerati detentori della *memoria ufficiale*. Per molti giovani vietnamiti, l'istruzione ricevuta negli Stati Uniti contribuisce ulteriormente a complicare il quadro, non senza causare conflitti. Molti sostengono di essersi apertamente scagliati contro i propri insegnanti di storia, rei questi ultimi di insegnare una memoria unilaterale che non rende giustizia al sacrificio dei propri genitori, dei propri nonni e di milioni di sudvietnamiti. L'influenza delle vecchie generazioni è esercitata principalmente sotto forma di un graduale ma costante processo di *incorporazione di memorie*. Uno dei meccanismi attraverso cui avviene ciò è lo *storytelling*⁸. Il fatto di essere abituati fin da piccoli – come lo sono stato io d'altronde – a racconti relativi a un *altrove* geografico e culturale, cui i propri genitori e i propri nonni si riferiscono sovente come «il nostro Paese», «la nostra casa», non coincide tuttavia con l'acritica accettazione di una specifica identità. Molti giovani vietnamiti di Houston, infatti, pur riconoscendo l'importanza della propria storia e delle proprie origini, non vogliono

⁸ Ricordi, racconti, aneddoti che adulti e anziani narrano ai più giovani soprattutto quando la famiglia si riunisce, in occasione di festività, pranzi, cene, o altri avvenimenti in cui avviene il confronto intergenerazionale. Si veda Jackson 2002, 2005.

rinunciare a costruire una *vita per sé*, una vita che non abbia la propria genesi nelle ceneri di un conflitto e di un Paese in cui molti di essi non sono neanche mai stati, ma che riguardi la loro *nuova storia* come vietnamiti-americani negli Stati Uniti. Anche per questo motivo, molti giovani rifiutano l'etichetta della *hyphenated identity* (essere vietnamiti-americani), cioè della duplice identità *di sangue* e anagrafica, affermando di essere “americani e basta”, per affrancarsi dalla storia familiare. Ciò non significa rinunciare automaticamente a riconoscere il senso dell'identità etnica, quanto piuttosto arricchirlo e caricarlo di significati nuovi che vanno al di là della memoria pubblica comunemente condivisa. Ci tornerà quindi utile il concetto di “memoria multidirezionale” (*multidirectional memory*) di Michael Rothberg, il quale suggerisce che la memoria sia interattiva e soggetta a una continua negoziazione, a riferimenti incrociati e al prestito in un modo che crea una dinamica produttiva e interculturale piuttosto che una situazione a somma zero (2009: 3).

2. *Inquadramento di area e riflessioni sul posizionamento*

Perché svolgere una tesi sulla memoria e l'identità vietnamite in Texas? Un anno prima della ricerca sul campo a Houston, trascorsi tre mesi in Vietnam, frequentando il corso di vietnamita per stranieri presso l'Università di Scienze Umane di Ho Chi Minh City. Una volta tornato in Italia, cominciai a riflettere su alcuni possibili argomenti di tesi, che riguardavano vari aspetti della cultura vietnamita e che mi misero di fronte a una difficoltà: non sarebbe stato possibile condurre il campo interamente in vietnamita, una lingua di cui tuttora ho una conoscenza non più che discreta.

Contemporaneamente mi interessai, come progetto personale ancor prima che accademico, alla storia del ramo paterno della mia famiglia, che a me era nota solo

attraverso i racconti di mio padre. Mi misi dunque in contatto con alcuni parenti, in Germania e negli Stati Uniti, e cominciai a farmi raccontare le loro storie, di cui conoscevo le origini, ma non gli sviluppi una volta arrivati nei rispettivi nuovi Paesi. Mi resi conto che per comunicare con i miei parenti, almeno quelli coetanei o poco più grandi di me, non esistevano grosse barriere comunicative. Con loro potevo usare l'inglese, limitando il vietnamita a singole parole o concetti difficilmente traducibili. Con i parenti più anziani, invece, nessuno dei quali sapeva parlare inglese, potevo contare in caso di necessità sulla mediazione da parte dei parenti in grado di parlare correntemente entrambe le lingue. Fu così che, addentrandomi nei meandri della storia familiare, mi interessai al tema della memoria e dell'identità.

Scelsi dunque di svolgere il campo in un luogo dove avrei potuto assicurarmi l'appoggio dei miei parenti e questa scelta dipese da due fattori. Innanzitutto, la possibilità di essere ospitato per tutto il tempo di cui avrei avuto bisogno. In secondo luogo, il fatto che sia i miei parenti in Germania, sia quelli negli Stati Uniti facessero parte della comunità vietnamita locale e vivessero a stretto contatto con altri vietnamiti. La decisione finale ricadde sugli Stati Uniti, per ragioni di carattere linguistico, non sapendo io il tedesco. Per quanto riguarda invece la scelta di Houston, essa dipese solo in parte dalla presenza di miei parenti⁹. La decisione è stata frutto di un'analisi preliminare, svolta attraverso internet, della comunità vietnamita locale e della sua organizzazione (associazioni, quartieri, chiese), conclusa la quale mi resi conto che la comunità vietnamita di Houston presentava talune peculiarità su cui non sembrava esistere alcuna consistente bibliografia, contrariamente ad altre comunità, come quelle di Los Angeles, San Jose (entrambe in California) e New Orleans (Louisiana). La peculiarità di Houston consiste principalmente nella presenza simultanea dei seguenti elementi: una comunità ampia, ma decentrata; molti complessi residenziali, vere e

⁹ Difatti, ho parenti anche in Massachusetts e in California.

proprie isole urbane abitate esclusivamente da vietnamiti; diverse associazioni di carattere culturale, civico e/o assistenziale; un memoriale dedicato alla Guerra del Vietnam, in cui sono raffigurati sia un soldato americano che un soldato sudvietnamita; infine, un quartiere commerciale vietnamita piuttosto esteso. La copresenza dei suddetti fattori contribuisce a rendere Houston unica dal punto di vista della diaspora vietnamita, tanto che i membri della comunità locale rivendicano orgogliosamente questa loro appartenenza geografica, mettendosi idealmente a confronto con la comunità della West Coast (la più ampia al di fuori del Vietnam dal punto di vista demografico) e sostenendo che le condizioni di vita a sud del Texas (almeno sotto il non trascurabile profilo delle opportunità lavorative e del costo della vita), siano migliori.

Per quanto concerne il posizionamento, esso risulta, nel mio caso, un argomento delicato per due ragioni: da un lato il fatto di essere io stesso per metà vietnamita¹⁰, dall'altro, il fatto di essere stato ospitato da miei parenti per tutta la durata del campo. Fin dall'inizio del percorso di ricerca, ero consapevole che i rischi del coinvolgimento emotivo con l'oggetto di studio fossero alti, ma credo che la mia scelta abbia comportato più vantaggi che problemi, e desidero spiegarne il perché prima che il lettore si addentri nella lettura di questa tesi, cosicché egli possa tenere presente in ogni istante quale fosse la mia posizione rispetto al contesto da me studiato, ai suoi abitanti e alle persone con cui mi sono trovato a interagire.

Innanzitutto, voglio affrontare il tema del rapporto di parentela che lega me e coloro che mi hanno ospitato durante il campo. Sono stato ospitato a casa di mia zia Huyen (76 anni) e di suo marito Tho (79 anni), presso la cui abitazione risiedono anche l'unica dei loro quattro figli residenti a Houston a non essere sposata, Thu Trang (45 anni), e un loro nipote, Tony (19 anni). Nello stesso quartiere residenziale¹¹ dove risiedono i miei

¹⁰ Mio padre è vietnamita, mia madre italiana e io sono nato e cresciuto in Italia. Non sono stato cresciuto bilingue.

¹¹ Il Da Lat Condo, situato lungo Park Place Boulevard, nella zona sud-orientale di Houston.

zii, vivono anche due miei cugini e le loro rispettive famiglie. Ho deciso di non fare dei miei parenti interlocutori del presente lavoro, per quanto molti spunti di riflessione e molte persone incontrate lungo tutto il corso del campo siano stati frutto della loro mediazione. L'intimità resa possibile dal contesto domestico/familiare mi ha concesso un punto di vista privilegiato sull'evoluzione dei rapporti nella cosiddetta "nuova famiglia vietnamita", vale a dire nell'organizzazione della famiglia vietnamita all'interno del contesto geografico-culturale americano, nonché sul sistema di relazioni sociali, improntato su gerarchie di genere e di età, che in tanti affermano aver subito un radicale cambiamento all'interno della diaspora. Alla domenica, inoltre, le riunioni di famiglia (sotto forma di pranzi che si protraevano anche per l'intera giornata) mi consentivano, partecipandovi da *parente* e non da ricercatore, di osservare le dinamiche che mettevano in relazione l'una con l'altra ben tre generazioni (nonni, genitori, figli). Essere al contempo cugino/nipote, ospite e ricercatore, lungi dal crearmi problemi di identità e di posizionamento, mi ha consentito di sfruttare strategicamente i diversi ruoli che, più o meno volontariamente, ricoprivo in vari istanti. Riuscire a dosarli, per quanto talvolta si sia trattato di un'impresa non semplice, mi ha permesso di conoscere dettagli che da estraneo non avrei sicuramente colto, non tanto per disattenzione, ma piuttosto per mancanza di condivisione da parte altrui. Nei quattro capitoli di cui si compone questa tesi, al lettore capiterà talvolta di imbattersi in riferimenti strettamente etnografici a situazioni e contesti familiari riguardanti i miei parenti. Si tenga dunque presente che suddetti riferimenti sono lo spunto di riflessione e il termine di paragone per l'analisi di specifici elementi piuttosto che l'oggetto di questa stessa analisi.

Veniamo ora al problema – se così vogliamo chiamarlo – della mia soggettività e del mio posizionamento rispetto all'oggetto di studio. Mi si consenta un breve *excursus* storico per comprendere meglio la cornice teorico-metodologica alla luce della quale ho svolto la ricerca. Fin dopo la metà del XX secolo, l'antropologia di matrice

anglosassone sosteneva che fra il ricercatore e la cultura studiata dovesse esserci una *distanza di sicurezza* – distanza non solo culturale, ma anche geografica – sufficiente da impedire che la sua soggettività alterasse la sua stessa percezione.

The unspoken rule in British and American anthropology was that one “went away” to the field. Only by establishing significant physical distance between one’s home and the field could sufficient objectivity be obtained. Fieldwork at home was considered the province of sociology. This sentiment was further nurtured by an underpinning assumption that the country of one’s birth represented a more or less homogeneous culture from which one must escape in order to find a legitimate and equally homogeneous “other” (Collins e Gallinat 2010: 9).

Prima degli anni Settanta, dunque, l’antropologia consisteva nell’isolare l’*altro*. La persona, o se si preferisce, il *sé* dell’antropologo doveva rimanere nell’ombra. Peter Collins e Anselma Gallinat, nell’*Introduzione* allo stesso volume sopracitato (2010: 1), utilizzano una metafora assai azzeccata: come nei film, lo spettatore doveva avere un accesso diretto e non mediato alle vite che gli si presentavano, senza che egli potesse percepire la presenza del regista e del resto degli addetti ai lavori. Fu la presa di coscienza che l’etnografia, come del resto un film, non fosse che una *rappresentazione della vita*, a dare avvio a una tutt’oggi ininterrotta riconsiderazione dell’impresa antropologica.

Il fondamento euristico dell’antropologia era la *comprensione* dell’altro per una migliore conoscenza di sé¹². Quest’approccio si basava da un punto di vista epistemologico su un cieco scientismo. L’antropologo e i suoi interlocutori erano entità ontologicamente discrete e separate, e l’identità personale dell’antropologo era un dettaglio privo di importanza. Ciò non significa che egli non prendesse parte al contesto da lui studiato. D’altronde con Malinowski si inaugurò quello che tutt’oggi è il

¹² Un fondamento rimasto inalterato fino alla svolta interpretativa inaugurata da Clifford Geertz (1973).

fondamento pratico dell'antropologia, vale a dire l'osservazione partecipante. Per quanto discrete, l'antropologo e il nativo non erano entità giustapposte, ma il primo si trovava a partecipare attivamente alla vita del secondo, con l'obiettivo di «afferrare il punto di vista dell'indigeno, il suo rapporto con la vita, di rendersi conto della *sua* visione del *suo* mondo» (Malinowski 1978¹³: 49; corsivo mio). Tuttavia Malinowski non ritenne necessario includere se stesso nella monografia dedicata ai trobriandesi e confinò i propri pensieri più intimi, i propri sentimenti e le proprie considerazioni all'interno del suo diario personale. Questo diario venne pubblicato postumo nel 1967 ed è una pietra miliare nella storia dell'antropologia, in quanto ci ricorda che il *fare* etnografia è inestricabilmente legato alla dimensione ampiamente soggettiva e profondamente umana dell'*essere* sul campo.

A partire dagli anni Settanta, il paradigma dell'antropologia subì profondi cambiamenti. L'antropologia divenne sempre più interessata al sé dell'antropologo, o quanto meno al rapporto tra sé ed altro. Venne messa in discussione la convinzione di Radcliffe-Brown secondo cui il ricercatore era uno strumento neutrale di descrizione e spiegazione delle altre culture, e si fece largo la scomoda consapevolezza che l'antropologo e la sua soggettività fossero implicati fin dall'inizio nel campo. L'etnografia cessò dunque di essere semplice rappresentazione e divenne *interpretazione*, vale a dire *costruzione* dell'altro in base alla soggettività dell'autore. Sulla scia di *The Interpretation of Cultures* (1973), di Clifford Geertz, due dei testi che contribuirono a segnare questo cambiamento furono *A Crack in the Mirror* (1982), di Jay Ruby, e *Writing Culture* (1986), di James Clifford e George Marcus. Nel primo si delinea il concetto di “inevitabilità della soggettività”, per cui al centro di ogni etnografia risiede il sé dell'antropologo. Il secondo, fra i più importanti resoconti della *literary turn* in antropologia (non a caso il sottotitolo è *The Poetics and Politics of*

¹³ Ed. or. 1922.

Ethnography), è diventato iconico di certe tendenze all'interno dell'antropologia in ambito postmoderno, inclusi un crescente interesse, appunto, nell'aspetto letterario dell'antropologia, la *riflessività* come componente necessaria all'interno del *fieldwork*, l'importanza della critica, e la conseguente possibilità di un'*antropologia a casa*. Il tema del sé e della personalità del ricercatore, di cui Marcel Mauss era stato anticipatore¹⁴, acquisirono dunque un peso sempre maggiore e vennero ripresi da Marilyn Strathern (1988) e da molti altri antropologi suoi seguaci (Lutz 1988; Battaglia 1990; Jackson e Karp 1990; Myers 1991¹⁵), nonché, più recentemente da Anthony Cohen (1994) e Nigel Rapport (2003).

Tornando dunque al presente di questa ricerca, proverò a rispondere alla seguente domanda: in che modo essere per metà vietnamita influenzerebbe la mia percezione dell'argomento trattato in questa tesi? Ebbene, prima di rispondere, desidero analizzare la peculiarità del mio caso. Non sarebbe infatti corretto parlare di antropologia a casa, per il semplice fatto di non aver svolto la ricerca in Italia, nell'unico contesto culturale e geografico che potrei legittimamente considerare domestico. Ho condotto la ricerca a Houston, Texas, in un contesto non di certo esotico né completamente estraneo al mio orizzonte culturale, ma sufficientemente diverso da non sentirmi *a casa*. Non esiterei di conseguenza a parlare di un'ambiguità di fondo che mi veniva riconosciuta da parte dei miei stessi interlocutori, consapevoli tanto quanto lo ero io che pur condividendo in parte la stessa cultura la mia storia fosse diversa. Non a caso, la mia soggettività era, a seconda dei casi, prodotto di un continuo processo di inclusione ed esclusione, pur tenendo presente che i miei interlocutori – anche quelli che propendevano fortemente a identificarsi come vietnamiti, nonostante fossero nati negli Stati Uniti – tendevano il più delle volte a etichettarmi come italiano. A proposito, è interessante notare come in

¹⁴ Si veda il capitolo *A Category of the Human Mind: The Notion of Person; The Notion of Self*, contenuto in Carrithers M., Collins S., Lukes S. (edito da), 1985, *The category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-25.

¹⁵ Ed. or. 1986.

vietnamita il pronome *noi* si possa esprimere in diversi modi, a seconda che il parlante voglia includere il proprio interlocutore (*chúng ta*) o escluderlo (*chúng tôi*). Pur avendo condotto la ricerca in inglese, questa sfumatura semantica era percepibile nelle parole dei miei interlocutori per cui esistevano sostanzialmente due *noi*: *noi vietnamiti*, in senso culturale, e *noi vietnamiti (della diaspora)*, in senso storico. Inutile dire che se nel primo *noi* i miei interlocutori tendevano spesso e volentieri a includermi, stabilendo una soglia di condivisibilità con me in quanto vietnamita-italiano, il secondo *noi* stabiliva invece il confine oltre il quale l'attenzione si spostava dalla mia identità etnica (anche se solo per metà vietnamita) alla mia personalità di ricercatore.

Not only serving as a resource for the ethnographer, the self might also be drawn upon the others. We can never wholly determine the way others see us. During interviews our research participants might, more or less explicitly, treat *us* as a resource in trying to establish our position as regards material or other resources; indeed, a certain symbolic capital might be accumulated merely by being seen as a confidante of the anthropologist. Alternatively, perhaps the ethnographer will be constructed as a conduit, receiving information which he or she will be expected to pass on in the interests of the research participant (Collins e Gallinat 2010: 16).

È necessario a questo punto distinguere tra il fare antropologia a casa e l'utilizzare se stessi come risorsa. La mia ricerca cade nella seconda definizione. Per molti versi, il mio essere metà vietnamita mi ha permesso di avere un punto di vista privilegiato (perché non solo esterno, ma anche interno) rispetto al contenuto della mia ricerca. Al contempo, tuttavia, il fatto di essere nato e cresciuto nel contesto socio-culturale italiano, mi porta a identificare me stesso, non diversamente da molti dei miei coetanei di Houston, come italiano al cento per cento e vietnamita al cinquanta, il che mi pone a metà tra una situazione di completa esclusione e una di completa inclusione.

[...] those who may refer to themselves or are referred to by others as “insiders” and are thus able to draw directly on personal experiences which may be more or less shared by research participants are likely to have a different perspective on the field from those who can plausibly make no such claim. This sharing [...] as well as its lack can bring about important insights. Such processes of reflecting on experiences and of recall are about remembering (Collins e Gallinat 2010: 10).

Esiste dunque un legame tra la soggettività del ricercatore e la dimensione euristica del campo, ma, diversamente da Collins e Gallinat, non intendo riferirmi al *sé etnografico come risorsa* (come suggerisce il titolo del loro volume), ma piuttosto al *sé come risorsa etnografica*. L'utilizzare sé come risorsa etnografica ha significato, nel mio caso, modulare la mia identità assecondando le aspettative e la predisposizione dei miei interlocutori. Ad esempio, quando dovevo svolgere un'intervista formale, mi presentavo come studente e rendevo noto il fine della ricerca, cioè la redazione di una tesi di laurea. In altre occasioni, più informali, era più semplice presentarmi – pur esplicitando lo stesso obiettivo – come un italo-vietnamita interessato a scoprire la storia di una comunità cui i miei stessi parenti appartengono. Poter affermare di avere parenti a Houston ha infatti facilitato la mia introduzione in determinati contesti, in cui ciò fungeva da garanzia della mia non completa estraneità. Quanto all'aver mantenuto i miei parenti al di fuori della mia ricerca, la domanda che sorge spontanea è la seguente: è davvero possibile non considerarli interlocutori tenuto conto della loro importanza e della loro imprescindibile presenza all'interno del contesto etnografico in cui ho svolto il campo? La risposta, a mio avviso, è negativa. Il fatto di non aver formalmente basato la ricerca sul contesto domestico non significa che le memorie, i racconti, i semplici atteggiamenti dei miei parenti non abbiano contribuito a dare una certa direzione alla ricerca stessa, fornendo non soltanto interessanti spunti di riflessione, ma anche il collante per tenere insieme la dimensione etnografica (l'io come ricercatore) e quella biografica (l'io come italo-vietnamita).

3. Metodologia e aspetto linguistico

Durante la ricerca sul campo ho raccolto dati attraverso due principali canali: le interviste e il lavoro di volontariato presso associazioni. Per quanto riguarda le prime, ho svolto interviste semi-strutturate con domande aperte. Alcune interviste sono state registrate – previo consenso dell’interlocutore – utilizzando un registratore vocale digitale, altre (conversazioni informali o situazioni in cui le condizioni di rilevamento non permettevano l’uso del registratore) sono state annotate nel diario di campo. Ho svolto interviste con un minimo di uno e un massimo di tre interlocutori alla volta (marito e moglie; mamma e figli; gruppi ristretti di amici). In una sola occasione ho condotto un *focus group* con alcuni membri della Vietnamese Culture and Science Association. Di norma, non registravo al primo incontro, fatta eccezione per le occasioni in cui sapevo o presumevo che non avrei avuto occasione di rivedere il mio interlocutore. Negli altri casi, il primo incontro mi serviva a spiegare più o meno brevemente, a seconda della curiosità dell’interlocutore, il contenuto e i fini della mia ricerca, lasciando che egli mi chiedesse quello che voleva e limitandomi a poche semplici domande di natura personale, riguardanti ad esempio la famiglia, il lavoro/gli studi, se vivesse a Houston da tutta la vita o se vi si fosse trasferito, e così via. Successivamente fissavo incontri in cui poter discutere più nel dettaglio alcune questioni. È capitato spesso che il mio interlocutore mi chiedesse di inviargli le domande in anticipo così da potersi preparare. In questi casi, mi limitavo a dirgli che non ce n’era bisogno e che se ci fossero state domande a cui non avesse voluto/saputo rispondere, sarebbe stato libero di non farlo. In diverse occasioni, sono stati i miei parenti a presentarmi a delle persone che essi ritenevano potermi aiutare nella mia

ricerca (per lo più veterani di guerra o persone anziane). In questi casi, erano soprattutto mia cugina Thu Trang e mia zia Huyen ad organizzare l'incontro, chiamando le persone e spiegando loro brevemente l'oggetto della mia ricerca (genericamente e in maniera molto ampia dicevano «la comunità vietnamita di Houston») e le sue finalità («una ricerca per la tesi di laurea»).

Ho svolto la quasi totalità delle interviste in inglese. Solo in un paio di occasioni i miei interlocutori non sapevano parlare inglese e ho ricorso alla mediazione di mio cugino Tony. È interessante, a proposito, fare una considerazione di carattere linguistico. All'inizio del campo mi ero preparato per sapermi presentare, a seconda delle circostanze, sia in inglese che in vietnamita. Avevo anche deciso di preparare qualche domanda in vietnamita nella speranza di mettere più a suo agio il mio interlocutore. Invece, ogni volta che ho avuto l'occasione o la necessità di parlare vietnamita, ottenevo la stessa reazione: il mio interlocutore, generalmente in tono stizzito, mi chiedeva di passare all'inglese, a costo di dovere ricorrere alla mediazione di qualcuno. Inutile dire che le prime volte presi questa richiesta come un'offesa alla mia pur consapevolmente limitata padronanza del vietnamita. Tuttavia, col tempo, ho imparato a riconoscere una motivazione più profonda per questa situazione. La lingua è ancora, pressoché unanimemente, considerata il tratto culturale più importante della comunità vietnamita, quello che più di ogni altra cosa le vecchie generazioni si augurano che le nuove conserveranno del proprio retaggio culturale. È per questo motivo che quasi tutti i nonni e la maggior parte dei genitori esigono che in casa si parli solo ed esclusivamente vietnamita. La lingua è veicolo di cultura e mantenerla consente il passaggio, da una generazione all'altra, di determinati valori considerati imprescindibili del proprio senso di identità. Molti genitori si lamentano che i propri figli non sappiano parlare o parlino solo un poco di vietnamita, dando la colpa a quel processo che chiamano *americanizzazione*. Sentire parlare un vietnamita imperfetto

viene dunque percepito, a mio avviso, da un lato come offesa ai propri sforzi di tramandare quanto più possibile inalterato questo tratto culturale, dall'altro come il tentativo mal riuscito di violare il confine invalicabile fra la mia identità come ricercatore e italo-vietnamita e la loro esperienza di rifugiati¹⁶.

[dopo aver chiesto che cosa desiderasse che le future generazioni conservino della cultura vietnamita]

L'unica cosa che spero conserveranno è il vietnamita, intendo la lingua. [In tono perentorio] La lingua vietnamita. E io ci provo ad insegnare loro [ai miei figli] a leggerlo, a scriverlo, ma è come se fossero impazziti...parlare vietnamita è abbastanza facile, ma scriverlo correttamente è difficile. Gli studiosi vietnamiti in passato, intorno al 1945, sostenevano che il Vietnam sarebbe sopravvissuto finché fosse sopravvissuta la lingua. Quindi io ci provo a conservare il vietnamita per la prossima generazione.¹⁷

Per quanto riguarda il volontariato, ho svolto attività presso due enti: la Vietnamese Culture and Science Association (VCSA) e il gruppo scout vietnamita della Chiesa del Santo Rosario. Nel caso della VCSA, l'attività di volontariato è consistita nell'organizzazione di un evento culturale, il Mid Autumn Festival, e di altri eventi minori, come la festa di Halloween, finalizzati a pubblicizzare l'associazione e a raccogliere fondi e nuove adesioni. La frequentazione settimanale del centro e l'interazione con gli altri volontari, una quindicina di persone di età compresa tra i 20 e i 50 anni, mi ha permesso non solo di estendere la rete di interlocutori, ma anche di analizzare in che modo la comunità vietnamita di Houston si sia organizzata per mantenere vivo il proprio patrimonio culturale. L'ingente presenza di giovani vietnamiti (alcuni dei quali nati in Vietnam, altri negli Stati Uniti) e di due afroamericani all'interno del gruppo di volontari mi ha inoltre reso partecipe delle modalità attraverso cui la memoria e l'identità si modificano non solo nei processi di trasmissione e di

¹⁶ Si noti che la situazione sopra descritta è capitata esclusivamente con veterani di guerra.

¹⁷ Intervista a Chinh Nguyen (71 anni), registrata il 25 settembre 2015. Vedi Appendici, Intervista 4 (estratto E).

appropriazione all'interno della comunità vietnamita, ma anche in rapporto alle altre comunità, sia quelle etniche, sia quella nazionale.

Il lavoro di volontariato presso il gruppo scout della Chiesa del Santo Rosario, invece, mi ha visto affiancare i responsabili di una classe di bambini di età compresa tra i 4 e i 7 anni nell'organizzazione e nello svolgimento di attività ricreative. In questo caso, non era tanto il contenuto delle attività stesse (non diverse da quelle dei gruppi scout in generale) ad essere interessante ai fini della ricerca, quanto le modalità di interazione fra responsabili, fra bambini e fra i due gruppi, caratterizzate da frequenti *language shifts*, dal rispetto o dalla violazione delle norme gerontocratiche, e dalle aspettative dei genitori, alcuni dei quali partecipavano regolarmente sia alle attività che alle riunioni con i capi scout.

Nel primo capitolo sono contenuti alcuni elementi di analisi dei fenomeni diasporici e vengono prese in considerazione le peculiarità della comunità vietnamita di Houston. Un'analisi dello Houston Vietnam War Memorial funge poi da premessa a una riflessione sulla memoria e la commemorazione.

Nel secondo capitolo viene affrontato il tema dell'identità. Partendo da un'analisi critica del concetto di "confine etnico", dimostro in che modo il senso dell'identità sia usato come strategia di integrazione sociale, affermando che non esista alcun criterio rigidamente oggettivo per distinguere e per distinguersi come vietnamiti, americani o vietnamiti-americani, dal momento che il processo di costruzione dell'identità fa parte di un *continuum* in cui è possibile oscillare contestualmente.

Nel terzo capitolo discuto di come la comunità vietnamita abbia articolato la memoria di certi luoghi e il senso della propria identità nello spazio. In particolare analizzo l'area commerciale della cittadina di Bellaire, situata a sud-ovest di Houston e conosciuta anche come *Chinatown*, in cui le comunità asiatiche hanno concentrato la

maggior parte delle loro attività. Procedo poi ad analizzare criticamente un saggio dello storico statunitense Marcus Lee Hansen sul problema della terza generazione, concludendo con un resoconto della mia esperienza di volontariato presso la Vietnamese Culture and Science Association.

Nel quarto e ultimo capitolo parlo di alcune associazioni vietnamite di Houston con cui sono entrato in contatto, con una particolare attenzione al caso del Vietnamese American Community Center e della mia esperienza presso il gruppo scout della Chiesa del Santo Rosario. Quest'ultimo è particolarmente interessante per comprendere alcune dinamiche intergenerazionali legate alle aspettative dei genitori nei confronti delle future generazioni di vietnamiti.

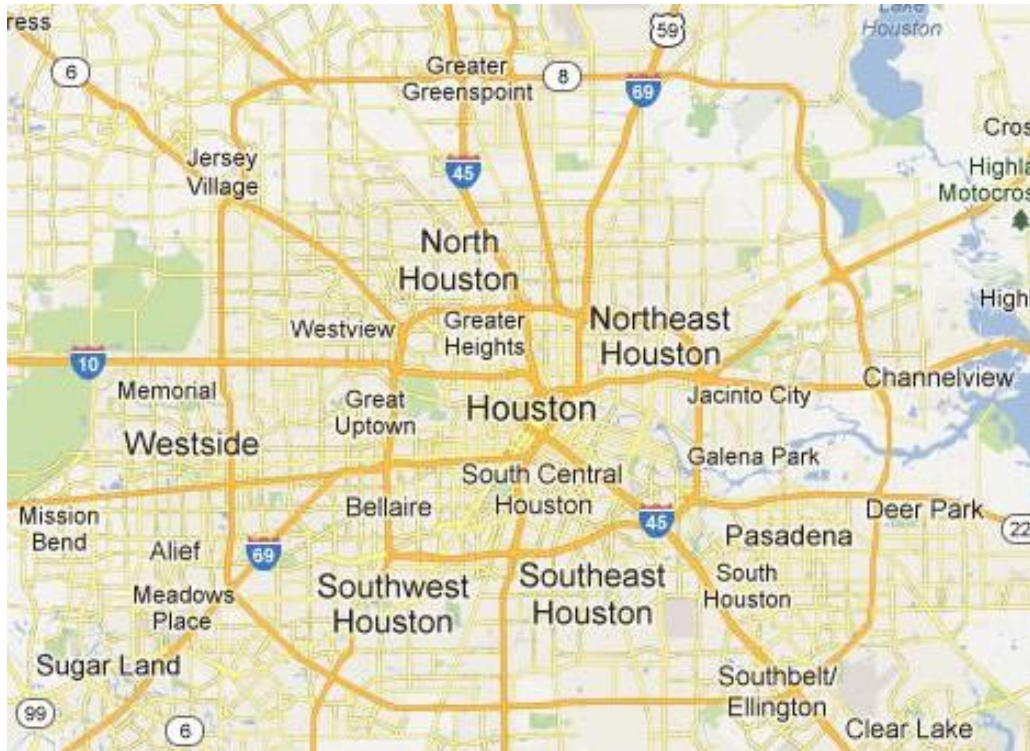


Fig. 1: una porzione dell'area metropolitana di Houston, nota come Greater Houston (26.061 km²). La popolazione vietnamita è maggiormente concentrata nelle zone di Bellaire, Southwest Houston, Southeast Houston (dove abitano i miei parenti) e North Houston.

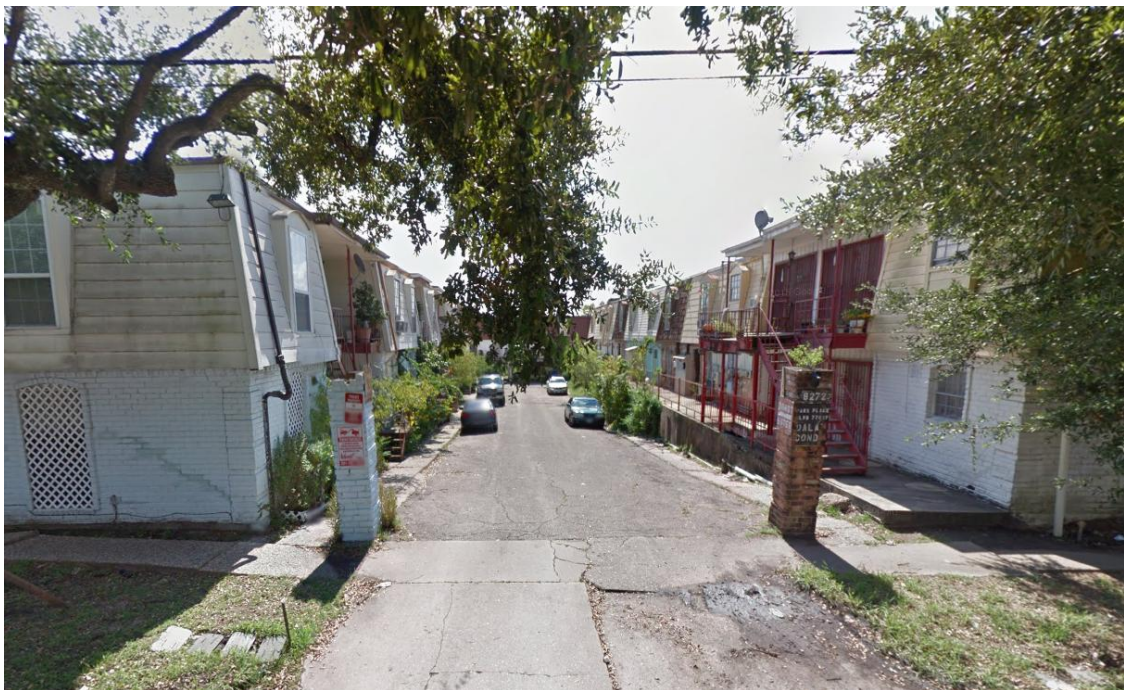


Fig. 2: ingresso del Da Lat Condo, visto da Park Place Blvd. Foto Van Minh Nguyen.

VIETNAMERICA¹

First day of school, first day of anything
 I'm already hoping that you won't ask
 Barely a whisper
 I don't even want you to hear me
 Can you spell that?
 And it's still wrong anyway
 But I don't correct you
 Because it's just easier that way
 And there's a lump in my throat
 That's really different.

Nguyen Thi Thien Phuoc²

1. *Mangiamo ciò che siamo*

È domenica. Una qualsiasi domenica. Mi viene a svegliare l'odore – qualcuno lo chiamerebbe puzza, altri profumo – di *nước mắm*³, riso al vapore e frittura. Scendo al piano di sotto e circondato da questo caleidoscopio olfattivo sorveggo il mio *cà phê sữa nóng*⁴, prima di prepararmi per andare a messa con Tony. Rientrato a casa dei miei zii, di ritorno dalla chiesa di Saint Christopher, ecco cominciare l'andirivieni di parenti: Vi, Kim, Huong, Be⁵, qualche volta, lavoro permettendo, anche Huong e Van, affollano casa dei miei zii. Vi, Kim e Tony si mettono a studiare in attesa che sia pronto il pranzo. Huong si rilassa seduto sulle scale che portano al piano di sopra, Be aiuta Ti⁶ a

¹ Il titolo di questo capitolo è tratto da un'opera di G.B. Tran intitolata *Vietnamerica: A Family's Journey* (2011), una memoria in forma di fumetto che racconta il viaggio della famiglia dell'artista dal Vietnam negli Stati Uniti.

² Versi tratti da una poesia intitolata *Tên* (lett. "nome"), contenuta nell'antologia *I Am Vietnamese* (2014), edita da Huy Pham, Ebook Edition, p. 68.

³ Salsa ottenuta da pesce sottoposto a lungo processo di fermentazione. È un condimento base della cucina vietnamita.

⁴ Caffè con aggiunta di latte condensato. Può essere servito caldo (*nóng*) o con ghiaccio (*đá*).

⁵ *Bé* (lett. "bambina") è il nomignolo affibbiato a My Trang. All'interno delle famiglie vietnamite, sia in Vietnam che negli Stati Uniti, è frequente l'uso di vezzeggiativi che vengono usati in maniera affettuosa al posto del nome proprio.

⁶ *Ti* (lett. "piccolina") è il vezzeggiativo attribuito a Thu Trang.

preparare da mangiare e gli zii apparecchiano il tavolo e passano per l'ennesima volta la scopa sul pavimento del salotto, che va tenuto costantemente pulito, dato che in casa si cammina scalzi e spesso ci si siede per terra. Gli ultimi ad arrivare sono Hoang e sua moglie Huong, che non abitano a Houston, ma a Richmond⁷, e le loro due bambine, Emma ed Elly. Al loro arrivo, solitamente verso mezzogiorno, ogni attività, per qualche minuto, si sospende per accogliere con le dovute attenzioni le due piccole. Il cibo è già pronto in tavola. Si comincia a mangiare e non c'è etichetta. I giovani non invitano i più anziani a servirsi per primi con l'espressione formale *mời ăn cơm* (lett. "prego, mangiate") né si aspetta che adulti e anziani dicano *ăn đi* (lett. "mangiate") ai giovani perché questi inizino a mangiare. La televisione, sintonizzata sulla partita di football dei Texans⁸, è il fulcro dell'attenzione. Non ci si siede intorno al tavolo da pranzo, occupato quasi interamente dalle pietanze. Ci si siede sul divano, per terra, sulla scala, su sedie sparse qua e là per la stanza, più raramente si sta in piedi. Il vociare è continuo, saltuariamente spezzato dall'esultanza per un *touchdown*. Si parla vietnamita, i cui toni creano una melodia incessante, resa più aspra dalla commistione dell'accento del centro, da cui i miei zii provengono, con quello del sud del Vietnam, dove essi hanno passato gran parte della loro vita e dove i miei cugini di primo grado sono cresciuti. Il menù è quasi sempre lo stesso: *phở*, *bún chả giò*, *gỏi cuốn*, *bún riêu*⁹, tutte pietanze della tradizione vietnamita che fanno della condivisione del cibo un'esperienza sensoriale a trecentosessanta gradi. L'odore agrodolce e penetrante della salsa di pesce, la trasparenza opaca dei fogli di riso, imbevuti d'acqua per renderli molli e appiccicosi, il rumore delle bacchette, che scandisce come un metronomo il pranzo, una tavolozza

⁷ Una cittadina a circa 50 km da Houston.

⁸ La squadra di Houston.

⁹ Il *phở* è la tipica zuppa vietnamita, generalmente servita con carne di manzo, foglie di menta, lime e germogli di soia; i *bún chả giò* sono vermicelli di riso serviti con involtini fritti a base di carne di maiale tritata, verdure, insalata, carote, cetrioli e arachidi; i *gỏi cuốn* sono involtini di fogli di riso con carne di manzo, gamberi, germogli di soia e verdure; il *bún riêu* è una zuppa a base di brodo di pomodoro, vermicelli di riso, pasta di granchio o gamberi e tofu.

ordinata di colori, da cui si attinge liberamente lungo tutto il corso della giornata. In quel momento, all'8272 di Park Place Boulevard a Houston, Texas, c'è un pezzo di Vietnam.

L'antropologia del cibo consente alcune importanti riflessioni sui due temi centrali di questa tesi, vale a dire l'identità e la memoria. I meccanismi sociali legati alla preparazione, al consumo e alla condivisione del cibo ci informano infatti di alcune indispensabili strategie per la costruzione dell'identità in ambito migratorio e specificamente diasporico¹⁰. Questo processo ha una duplice natura, dal momento che si fonda da un lato sul mantenimento di legami affettivi con quella che realmente è o idealmente viene considerata la madrepatria¹¹, in senso tanto geografico quanto culturale, dall'altro lato sulla creazione di una nuova sensibilità influenzata dai modelli culturali del paese di residenza. In questo senso è difficile parlare di *identità etnica*, dato il pericolo implicito di intendere, con questo termine, l'esistenza di un'identità vietnamita unitaria, priva di variazioni inter-generazionali, il che mi è stato smentito dai miei stessi interlocutori quando domandavo come si autoidentificassero e sentendomi rispondere da alcuni che si consideravano solo vietnamiti, da altri che si consideravano vietnamiti-americani, senza che nessuno – e questo significativamente – definisse se stesso *solo americano*, almeno escludendo il livello meramente anagrafico. Se a tal proposito si tiene presente la nozione di *diasporic-scapes*, coniata da Braziel per descrivere «hybrid discursive and political spaces created through disjunct and contradictory discourses around the issues of globalization, economic migration,

¹⁰ Ribadisco che il termine *identità* non è uno strumento rigidamente oggettivo, ma viene utilizzato come un prodotto emico, cioè come spunto di analisi rispetto a quelli che sono i percepiti e i vissuti delle persone. Si veda Barth 1998 (ed. or. 1969); Remotti 2007 (ed. or. 1996); Fabietti 2005, 2015 (ed. or. 1995). Si tenga quindi in considerazione che, nel prosieguo del lavoro, il sintagma *identità etnica* verrà utilizzato in una prospettiva sincronica, a indicare quell'insieme di elementi culturali che caratterizzano una comunità in quanto tale, mentre il sintagma *identità diasporica* verrà utilizzato in prospettiva diacronica, a indicare la componente storica e transnazionale dell'identità (v. Capitolo 2 §1).

¹¹ Si veda Anderson 2006 (ed. or. 1982).

political exile, and nomadic citizenships» (Brazier 2003: 18), risulta di conseguenza più appropriato parlare di *identità diasporica* come risposta strategica a un instabile senso dello spazio e del tempo, vale a dire come concetto che ricomprenda in sé l'identità etnica, ma ampliandone e storicizzandone la definizione in rapporto a un contesto migratorio. La diaspora, come fenomeno non solo geografico, ma anche sociale, culturale, politico, economico, non è un fenomeno compatto né univocamente determinabile. Esso genera molteplici discorsi intorno alle nozioni di identità, di spazio e di tempo, cosicché se a livello generale è possibile individuare caratteristiche comuni a tutti i fenomeni diasporici, è altresì vero che esistono peculiarità non sottoponibili ad alcun tipo di generalizzazione. Tradizionalmente, le persone coinvolte in una diaspora sono considerate alla stregua di esiliati sparsi per il mondo, con il sogno di ritornare nella propria madrepatria, come nel caso che potremmo definire prototipico della diaspora ebraica. La diaspora vietnamita non è altrettanto omogenea da questo punto di vista. A dire il vero, in una delle ipotesi di ricerca preliminari al campo prevedevo che i vietnamiti delle comunità diasporiche – almeno quelli di prima e seconda generazione, nati e cresciuti in Vietnam – desiderassero tornare nel proprio Paese di origine una volta che la propria famiglia avesse raggiunto una sufficiente stabilità economica. Questa previsione mi è stata puntualmente smentita in più di un'occasione da interlocutori che sostenevano che ormai la propria vita fosse stata completamente assorbita nel ritmo, nelle abitudini, nelle comodità della società americana. Fra i fattori che influenzano questa percezione vi è sicuramente il grado di integrazione nella società ospitante. Maggiore l'integrazione in termini di successo lavorativo, di possibilità di accesso ad alti livelli di istruzione, di reti di amicizie e di supporto reciproco, di aspettative soddisfatte rispetto a quelle che hanno spinto talune persone a immigrare negli Stati Uniti, maggior la volontà di rimanervi.

Negli studi sulle comunità migratorie esistono diversi modelli di integrazione. Una classificazione interessante è quella proposta da Giovanna Rossi (2011), la quale propone quattro modelli di integrazione: il modello di fusione o *melting pot*, il modello assimilativo, il modello funzionalista e il modello multiculturalista.

Il modello di fusione o *melting pot* si basa sulla metafora della società come una pentola, in cui varie comunità si mescolano dando vita a un insieme più o meno omogeneo, ma in cui il rischio è quello di ridurre la società a una somma di comunità incapaci di entrare in contatto tra loro e confrontarsi. Il modello assimilativo prescrive l'assimilazione delle comunità ospite alla cultura del Paese ospitante. Tale assimilazione deve essere totale, tanto che gli immigrati devono rinunciare alle proprie tradizioni, alle proprie leggi e alle usanze della propria comunità di origine. Secondo il modello funzionalista, la relazione che si instaura tra migrante e società d'accoglienza è eminentemente strumentale e utilitaristica e si fonda sul principio dell'esclusione differenziale: i migranti vengono inseriti in alcuni ambiti sociali, scoraggiandone però lo stanziamento definitivo. La prospettiva, quindi, è quella di una permanenza temporanea dei migranti sul territorio del Paese d'accoglienza. Al migrante viene così riconosciuto soltanto lo status di lavoratore-ospite. Infine, l'idea su cui si fonda il modello multiculturalista è quella di valorizzare le diverse culture riconoscendone la dignità e il valore. Nella comunità nazionale d'accoglienza grande importanza viene riconosciuta alle singole comunità etniche, che divengono interlocutori pubblici di primaria importanza. Il rischio maggiore, in questo caso, è quello di incappare in un relativismo culturale che non permetta ai diversi gruppi di dialogare ma li porti allo scontro.

Se da un lato questa classificazione risulta utile, perché riassume gli scenari possibili in un contesto migratorio, ma anche specificamente diasporico, dall'altro non si deve pensare che assumere uno dei modelli sopra descritti significhi escludere

automaticamente tutti gli altri. Più modelli possono infatti concorrere a spiegare la situazione di una stessa comunità migratoria, sottolineandone l'eterogeneità in rapporto alle origini e ai processi di assimilazione dei suoi membri. Per quanto riguarda la comunità vietnamita di Houston, ad esempio, il modello di integrazione sta a metà fra quello assimilativo (che va inteso come modello analitico e non come una situazione di fatto) e quello multiculturalista. La comunità vietnamita, infatti, non ha dovuto abbandonare le proprie tradizioni né si può dire si sia completamente immedesimata nella cultura americana. Sarebbe più corretto considerare il suo come un adeguamento a una narrativa piuttosto comune ai fenomeni migratori. Nel capitolo *Ethnicity in an Age of Diaspora*, contenuto nel volume *Theorizing Diaspora* (2003: 119-131), Rajagopalan Radhakrishnan descrive così la tipica narrativa sull'etnicità, con particolare riferimento alla diaspora indiana negli Stati Uniti, ma elaborando un modello valido anche per la diaspora vietnamita:

The narrative of ethnicity in the United States might run like this. During the initial phase, immigrants suppress ethnicity in the name of pragmatism and opportunism. To be successful in the New World, they must actively assimilate and, therefore, hide their distinct ethnicity. This phase [...] gives way to a Du Boisian period that refuses to subsume political, civil and moral revolutions under mere strategies of economic betterment. In the call for total revolution that follows, immigrants reassert ethnicity in all its autonomy. The third phase seeks the hyphenated integration of ethnic identity with national identity under conditions that do not privilege the "national" at the expense of the "ethnic". We must keep in mind that in the United States the renaming of ethnic identity in national terms produces a preposterous effect (Radhakrishnan 2003: 121).

In poche righe, Radhakrishnan ci informa che non è possibile ridurre la dinamica diasporica ad un solo modello di integrazione, ma che ciascuno di essi fa capo a diverse fasi nel corso delle quali la comunità trova il proprio spazio all'interno della società e

della cultura ospitante. Condivido altresì con Radhakrishnan la forte preoccupazione per le problematiche e le tensioni riguardanti l'etnicità e quelle che egli chiama le *multivalenti narrative di identità*, che fanno del diminutivo etnico un mero qualificativo dell'identità nazionale (2003: 121).

Per quanto riguarda l'aspetto multiculturalista, ritengo che grandi passi debbano ancora essere fatti verso il riconoscimento di una maggiore dignità (storica, demografica ed economica) alla diaspora vietnamita. Questa dignità non può non tenere in considerazione l'eterogeneità che caratterizza ciascuna comunità. Spesso percepiti come un gruppo monolitico, infatti, i vietnamiti-americani hanno alle spalle storie molto diverse fra di loro, che includono differenze nello *status* socioeconomico, nelle motivazioni per cui ciascuno di essi abbandonò il Vietnam, nell'anno e nei metodi di arrivo negli Stati Uniti. A questo si aggiunge la diversità nelle modalità di insediamento, sistemazione e adattamento, e soprattutto i modi in cui essi hanno stabilito contatti e relazioni gli uni con gli altri.

Diaspora groups and individuals are displaced and living away from their homeland, have both connections to and alienation from their homeland and adopted country, experience ambivalence toward both their homeland and their adopted country, have connections with others in diaspora, and create new, shared hybrid cultures (Valverde 2012: 6).

Nonostante tuttavia la natura di una comunità diasporica sia intrinsecamente eterogenea, le sue origini rimangono ancorate a una comune matrice culturale, il riconoscimento della quale permette ai suoi membri di identificarsi vicendevolmente come parte di uno stesso fenomeno. Tuttavia, ogni comunità ha anche l'esigenza di riconoscere le proprie peculiarità in relazione alle altre, per dare un senso al proprio *essere nel presente* e – e questo vale soprattutto per le comunità migratorie e diasporiche – al proprio *essere in un determinato luogo*. A questo proposito, i miei

interlocutori hanno spesso sottolineato l'unicità della comunità vietnamita di Houston, in relazione non soltanto a considerazioni di carattere geografico-ecologico, riguardanti la somiglianza del clima del Texas con quello del Vietnam, ma anche di carattere socioculturale ed economico, in considerazione del fatto che il costo relativamente basso della vita a Houston abbia dato origine a una migrazione interna di vietnamiti provenienti soprattutto dalla California. In tutto questo, vi sono però, come accennavo, anche elementi che testimoniano radici comuni e un comune senso della propria appartenenza culturale, il quale rende possibile parlare di una comunità vietnamita nordamericana. Fra questi, il cibo è sicuramente il più importante, pur tenendo presente le variazioni regionali dovute ai diversi contesti migratori (v. Capitolo 3 § 1).

Il cibo come dispositivo culturale e meccanismo di socializzazione è oggetto di una già ampia trattazione in antropologia¹². Qui di seguito, mi limito a citare un articolo di Robin Fox, intitolato *Food and Eating: An Anthropological Perspective*¹³ (2002), che in qualche modo sintetizza l'importanza del cibo nell'antropologia culturale:

All animals eat, but we are the only animal that cooks. So cooking becomes more than a necessity, it is the symbol of our humanity, what marks us off from the rest of nature. And because eating is almost always a group event (as opposed to sex), food becomes a focus of symbolic activity about sociality and our place in our society (Fox 2002: 1).

Ritengo necessario sottolineare il ruolo del cibo come *attività simbolica* e come dispositivo di memoria e desidero citare, a riguardo, il tentativo di David Sutton di coniare un approccio antropologico allo studio del cibo che tenga proustianamente in considerazione l'importanza dei sensi per l'attivazione di processi mnestici. Sutton chiama significativamente questo approccio *gustemology*. Come nota egli stesso, c'è

¹² Korsmeyer, Sutton 2001; Montanari 2002; Le Breton 2006; Crowter 2013.

¹³ L'articolo è apparso sul sito del *Social Issues Research Center (SIRC)*. Link: <http://www.sirc.org/publik/food_and_eating_8.html>.

una crescente consapevolezza fra gli antropologi, ma anche fra gli studiosi di altre discipline, che lo studio del *gusto*¹⁴, lungi dall'essere periferico allo studio di una cultura, possa fornire nuovi spunti per la ricerca in ambito sociale. E dal momento che il gusto ha un'importanza profonda nella vita quotidiana delle persone e nella costruzione della loro identità, esso può assumere applicazioni anche più vaste e potenzialmente più metaforiche (Korsmeyer, Sutton 2011: 469). In un contesto diasporico come quello in cui ho compiuto ricerca, il cibo, o meglio una certa cultura culinaria, svolge un ruolo fondamentale nel delineare una specifica, anche se fluida e negoziabile, identità. In una metropoli multi-etnica quale è Houston, priva di quella che si può definire una cucina tipica, ma piuttosto punto di incontro di cucine di ogni estrazione geografica e culturale, ogni comunità si ritrova ad esprimere la propria cultura culinaria come orgogliosa rivendicazione della propria unicità nel variegato panorama demografico cittadino. L'approccio inaugurato da Sutton è tanto più calzante per quest'indagine, quanto più si consideri il rapporto del cibo con la memoria:

A key component of gustemological approach would no doubt involve attention to memory. For a number of years I have been arguing that memory should be a focal point in our understandings of food, and a growing body of literature has suggested various kind of memory (personal, collective, semantic, event, bodily) and different domains of food experience that could be explored under this rubric. Sensory memory is certainly critical here, and scholars have begun to explore the Proustian phenomenon of the sensory experience of food leading to an unlocking of key personal and social memories (Korsmeyer, Sutton 2011: 470).

Verrebbe quindi da chiedersi se il gusto, nel senso in cui lo intende Sutton, sia un requisito dell'identità o una sua conseguenza. Il gusto è entrambe le cose, in quanto esso è da un lato qualcosa di naturalizzato, inculturato, incorporato, in una parola un *habitus*,

¹⁴ Considerato dallo stesso Sutton nella duplice accezione di *senso* e di *abitudine* o *preferenza*, sia questa personale o risultato di inculturazione.

dall'altro è profondamente legato alla nostra identità personale e sociale, e per questo ha una dimensione processuale e performativa. Lo scarto avviene a livello intergenerazionale: gli anziani sostengono di mangiare cibo vietnamita perché sono vietnamiti, i giovani di essere vietnamiti perché in casa non mangiano che quel cibo. Non è raro, tuttavia, che giovani in età adolescenziale, ma anche ragazzi poco sotto i trent'anni, molti dei quali sono nati e cresciuti negli Stati Uniti, si lamentino di mangiare quotidianamente vietnamita. A questo proposito, posso citare la mia esperienza personale come chiave di lettura del fenomeno. A casa dei miei zii mangiavo cibo vietnamita pressoché ogni giorno e anche quando capitava di andare a mangiare fuori con loro o con altri parenti, quasi sempre si sceglieva un ristorante vietnamita o comunque orientale. Ciò non accadeva quasi mai quando andavo a mangiare fuori con miei coetanei, i quali preferivano trovare alternative alla propria dieta quotidiana.

As part of the flow of everyday life, intergenerational taste encounters may be more marked because more explicit: it is when parents and children clash over food choices that the taste principles may suddenly become very clear. But at the same time there are many less combative situations in which children's tastes are shaped (and parents' or other relatives' tastes reshaped), in the course of shared cooking explorations. It also becomes explicit in cross-cultural encounters, which is why research on transnational migration may also be particularly rewarding in this regard (Korsmeyer, Sutton 2011: 470).

Il cibo rappresenta una delle più interessanti chiavi interpretative per comprendere il *gap* generazionale all'interno della comunità vietnamita di Houston, e non solo. Se per la prima e la seconda generazione mangiare vietnamita quotidianamente è un fatto naturale, per la terza e la quarta generazione esso diventa una questione culturale, di educazione domestica da parte di genitori e nonni preoccupati che i giovani non dimentichino le proprie più viscerali origini. Questo perché l'esposizione dei giovani

alle influenze esterne è molto maggiore: sia attraverso canali intangibili come i media, che attraverso canali tangibili come le mense scolastiche ad esempio.

[...] [A]d ogni generazione, gli apprendisti imparano per mezzo del loro essere situati in determinati contesti [...]. Mostrare qualcosa a qualcuno [nel nostro caso, abituarlo a certi gusti] significa rendere qualcosa presente in quella persona, di modo che essa lo apprenda direttamente, attraverso lo sguardo o l'ascolto o il tatto [aggiungeremmo noi anche attraverso il gusto e l'olfatto]. La responsabilità del tutore sta nel creare le condizioni in cui si fornisce all'apprendista la possibilità di tale esperienza immediata (Ingold 2001: 69).

2. Elementi di analisi dei fenomeni diasporici

Ho concluso il precedente paragrafo con una citazione tratta da una raccolta di saggi di Tim Ingold, intitolata *Ecologia della cultura* (2001), nella quale sono raccolti alcuni dei testi più significativi del pensiero dell'autore, che a partire da una critica radicale al riduzionismo genetico si è concentrato sui nessi tra cultura e biologia, pratiche e tecnologie. Emerge un'interpretazione dell'agire umano in chiave ecologica, come parte di una serie di relazioni col proprio ambiente, uno sguardo sul rapporto uomo e cultura, identificato da parole di memoria heideggeriana come “costruire”, “abitare”, “vivere”.

Un approccio ecologico [...] prende come punto di partenza la condizione dell'intero organismo-persona, indivisibilmente corpo e mente, attivamente coinvolto nei compiti pratici della vita e alle prese con le componenti rilevanti del suo ambiente (Ingold 2001: 69-70).

Il merito di questo approccio, ai fini della mia ricerca, riguarda l'attenzione rivolta all'incorporazione di pratiche all'interno di un determinato ambiente. Desidero tuttavia ampliare la nozione stessa di “ambiente”, andando al di là della sua accezione

esclusivamente geografica, ed estendendone il senso a un rinnovato senso dello spazio dovuto alle moderne rivoluzioni tecnologiche. Nel suo libro *The Mode of Information* (1990), Mark Poster si interroga sulla crisi di identità e del senso dello spazio nell'epoca della globalizzazione, in cui tutto a portata di click. L'accesso immediato a informazioni, immagini, servizi, persone in qualsiasi parte del mondo mette in discussione i concetti di "locale" e "globale". A Houston, dove si parlano più di 90 lingue¹⁵ e la demografia è composta per il 25.6% da bianchi (non ispanici), per il 25.3% da neri e afroamericani, per il 43.7% da ispanici e latini e per il 6% da asiatici¹⁶, il senso di smarrimento può risultare ancora maggiore. In questa babele, ogni comunità non autoctona ha cercato di ritagliarsi in qualche modo il proprio *habitat*, intendendo quest'ultimo termine nella duplice accezione di ambiente abitato e abitudine incorporata. Nella cornice dell'approccio ecologico di Ingold, concordo con Ulf Hannerz, il quale rifacendosi a sua volta a Zygmunt Bauman, suggerisce che «a notion of agency should be combined, not with system, but with a flexible sense of habitat; a habitat in which agency operates and which it also produces, one where it finds its resources and goals as well as its limitations» (Hannerz 1996: 22).

Hannerz amplia ulteriormente la nozione di *habitat* e parla di *habitats of meaning*, intendendo spazi dai confini negoziabili in cui gli attori sociali danno senso alla propria identità, sia come individui sia come membri di una collettività (Hannerz 1996: 22-23). Possiamo quindi dire che ogni membro della comunità vietnamita di Houston articola la propria identità in relazione al suo habitat di significato, che dipende da una serie di elementi, alcuni di carattere anagrafico (luogo e anno di nascita, sesso, area di residenza), altri di carattere sociometrico (età, grado di istruzione, lavoro), altri ancora

¹⁵ Dal sito ufficiale della città di Houston. Sezione *Houston Facts and Figures*. Link: <<http://www.houstontx.gov/about/houston/houstonfacts.html>>. Dati aggiornati al 15 dicembre 2006. Ultima consultazione 2 febbraio 2016.

¹⁶ Dal sito ufficiale dello U.S. Census Bureau. Sezione *Houston (city), Texas, State & County QuickFacts*. Link: <<http://quickfacts.census.gov/qfd/states/48/4835000.html>>. Dati aggiornati al 2010. Ultima consultazione 2 febbraio 2016.

di natura socioculturale (generazione di appartenenza, luogo di crescita, anno di arrivo negli Stati Uniti). Il gran numero di combinazioni possibili fra tutte queste coordinate, più che rendere vano ogni tentativo di generalizzazione, lo rendono superfluo. Con ciò, non voglio affermare che sia impossibile individuare caratteristiche comuni a tutti i fenomeni diasporici, ma che nella specificità dell'approccio antropologico utilizzato per la ricerca presentata in questo lavoro, la dimensione polifonica dei membri della comunità ha un ruolo centrale rispetto a qualsiasi riduzionismo. La nozione di *habitat* è utile anche perché, sulla scia della teoria ecologica di Ingold, ci invita a una doppia messa a fuoco, non solo sulla componente umana della diaspora, ma anche alla sua componente propriamente ambientale (potremmo dire, nel nostro caso, urbanistica).

Negli animali non umani, ogni filo della rete è una relazione tra esso e qualche oggetto o caratteristica dell'ambiente, una relazione tra esso e qualche oggetto o caratteristica dell'ambiente, una relazione che viene stabilita attraverso la sua immersione pratica nel mondo e dagli orientamenti corporei che ciò implica. Per l'essere umano invece, la rete – e le relazioni di cui essa consiste – sono iscritte in un piano separato di rappresentazioni mentali, formando un arazzo di significati che *ricopre* il mondo degli oggetti ambientali (Ingold 2001: 120).

Bellaire, il quartiere asiatico a sud-ovest di Houston, in cui si concentra la maggior parte delle attività commerciali cinesi, coreane, vietnamite, giapponesi e indiane, e dove sorgono molti complessi residenziali abitati da una larga porzione della popolazione vietnamita della città, ha un'identità che si articola su più livelli. Un'identità innanzitutto etnica, che si esprime nella pressoché totale monopolizzazione dei business da parte della comunità asiatica. A tal proposito, è interessante notare a) come la maggior parte di queste attività consista in ristoranti e bar, e b) come, nonostante la multiculturalità del quartiere stesso, ogni comunità sia a sé stante, rendendo facilmente identificabili sub-quartieri divisi a seconda della nazionalità. Così, lungo Bellaire

Boulevard, che taglia trasversalmente il cuore del quartiere, procedendo in macchina da est verso ovest si possono vedere le insegne con caratteri cinesi venire tutto d'un tratto sostituite con insegne coreane, che a loro volta, procedendo ancora oltre, lasciano il posto a quelle vietnamite. Nel settore vietnamita, l'architettura di diversi edifici – e qui entra in gioco il secondo livello di demarcazione etnico-identitaria – richiama in maniera palese quella di un celebre edificio vietnamita, il Ben Thanh Market, nel cuore di Saigon, città di cui è divenuto emblema e tropo della memoria per la diaspora vietnamita. L'ex capitale del Vietnam del Sud è un luogo della memoria non meno che un luogo fisico. Molti degli interlocutori con cui ho svolto interviste nel corso della mia ricerca provenivano da quella città, che preferiscono tuttora chiamare Saigon piuttosto che Ho Chi Minh City¹⁷. Così, nei discorsi dei più anziani, spesso a Houston “fa caldo come a Saigon”, il traffico “sembra quello di Saigon” (a patto di sostituire i motorini con le macchine), e le piogge torrenziali di Houston appaiono “come i monsoni che colpiscono Saigon” nella stagione umida.

3. La comunità vietnamita di Houston

Quantitativamente parlando, i vietnamiti sono la quarta comunità asiatica degli Stati Uniti, dopo cinesi, indiani e filippini. Dei quasi due milioni di vietnamiti presenti negli Stati Uniti, quattrocentomila vivono in Texas e più di centomila a Houston. Il parametro quantitativo è tenuto in alta considerazione dai vietnamiti, che tendono a valutare la propria integrazione in termini demografici prima ancora che di successo lavorativo e di successo scolastico. La comunità vietnamita di Houston è inoltre pervasa da un

¹⁷ Dopo che il Fronte di Liberazione Nazionale del Vietnam entrò vittorioso a Saigon, il 30 aprile 1975, la città fu ribattezzata Ho Chi Minh. A quell'evento, noto in Vietnam come “Liberazione di Sai Gon” (*Giải phóng Sài Gòn*), la diaspora vietnamita si riferisce come “Caduta di Sai Gon” (*Thất thủ Sài Gòn*).

razzismo di fondo diretto principalmente contro afroamericani e ispanici, il quale fornisce il termine di paragone della propria autoidentificazione: i vietnamiti sono propriamente “vietnamiti” perché conservano alcuni specifici tratti culturali che essi assumono come tipicamente vietnamiti; ma i vietnamiti sono anche “non-ispanici” e “non-afroamericani”, dei quali evidenziano i tratti negativi¹⁸ per esaltare in litote il proprio successo.

[...] qui [a Houston] ci sono troppi ispanici. Agli ispanici e ai neri qui piace lavorare per il governo, perché vogliono aiutare la loro gente, aiutarla con il *welfare*, far qualcosa, perché loro...i vietnamiti...uhm...la filosofia dei vietnamiti non è come quella dei neri e degli ispanici. I vietnamiti vogliono migliorare la propria vita. Vedi, ora gli americani bianchi vedono gli asiatici alla pari con loro. Già. Per esempio, i nostri figli vanno all’università e agli esami hanno gli stessi risultati degli americani. Ma i neri e gli ispanici hanno risultati più bassi e nonostante tutto passano gli esami. Per i vietnamiti non funziona così, proprio no. E ora, la percentuale di vietnamiti che va all’università è molto alta...quindi agli americani gli asiatici piacciono di più che gli ispanici e i neri.¹⁹

La memoria della comunità vietnamita di Houston si articola intorno a una precisa istanza di autoidentificazione, che permette loro di parlare in termini di *noi* lasciando trasparire talvolta il proprio retaggio culturale in senso ampio (“noi come vietnamiti”) talvolta la propria specificità rispetto ai connazionali rimasti in Vietnam (“noi come vietnamiti-americani”, o più specificamente “noi come vietnamiti-americani di Houston”).

¹⁸ Questi tratti corrispondono a dati statistici, ad esempio rendimento scolastico al di sotto della media, basso tasso di occupazione, alto tasso di criminalità, ma anche a caratteristiche del comportamento che vengono ritenute causa di ciò, come pigrizia, indolenza, poca voglia di fare e così via.

¹⁹ Intervista ad Anh Nguyen (71 anni), registrata il 31 luglio 2015. Anh è un ex ufficiale della Marina della Repubblica del Vietnam (Vietnam del Sud). Attualmente è il segretario del Saint Joseph Condominium. Vedi Appendici, Intervista 1 (estratto B).

While the term “diaspora” is now encompassingly used for any social groups or communities of migrants who stay abroad and continue to identify with and show some relationship to the root country, the term “Vietnamese diaspora” has been used in most literature to refer to the “runaways” that fled Vietnam War and Cold War politics (Le 2014: 180).

A livello di memoria storica, la vita di molti vietnamiti di Houston è direttamente (perché vissuti in prima persona) o indirettamente (perché vissuti e raccontati dai genitori) legata a due eventi traumatici, la Guerra del Vietnam e la fuga dal Paese immediatamente o qualche anno dopo la presa del potere da parte dei comunisti. Per quasi tutti i veterani, a questi traumi si aggiungono anche gli anni passati nei cosiddetti campi di rieducazione, organizzati dal regime comunista per punire militari e politici del Vietnam del Sud. Il ricordo di questi travagli rappresenta per molti una ferita ancora non completamente rimarginata. Nell’indagare la memoria di questi eventi, mi sarei aspettato di incappare nella classica politica del “per non dimenticare”, ritenendo che vi fossero tutte le carte in regola perché i vietnamiti della diaspora negli Stati Uniti vivessero questo passato come una testimonianza da rendere al mondo, e non solo ai propri connazionali. Sembra invece che la comunità locale abbia un’eredità da tramandare, prima ancora che una storia da testimoniare, soprattutto quando si considerino le parole di quanti affermano di aver sempre agito avendo in testa il futuro dei propri figli, e di aver sempre voluto che questi sapessero che i propri genitori e i propri nonni arrivarono negli Stati Uniti non come immigrati, ma come rifugiati, «non avendo scelta»²⁰.

I ricordi nelle mani della prima generazione non celebrano una memoria comune, almeno non solo, ma servono a rendere le future generazioni consapevoli delle proprie origini. All’inizio della mia ricerca ero convinto che le persone che avrei incontrato

²⁰ Conversazione con Thanh (76 anni, ex paracadutista dell’Esercito del Vietnam del Sud), annotata nel diario di campo, 17 agosto 2015.

sarebbero state entusiaste di condividere con me la loro esperienza, i loro ricordi, e invece, nonostante tutti i miei interlocutori si siano rivelati ben disposti a parlare con me, non mi sembra ci sia stato alcun interesse specifico ad affidare questa memoria a me come ricercatore. Così, oltre a presentarmi come studente, ho imparato a presentarmi come un vietnamita-italiano interessato a ripercorrere le proprie origini e ho capito che essi non raccontano in memoria del passato, ma – mi si passi il paradosso volutamente retorico – *in memoria del proprio futuro*. Scrive Paul Majkut²¹: «The purpose of memory is not always to recall accurately what happened in the past. Sometimes it is a way of protecting the present. [...] As the interviewee speaks of a past, an ironic present encircles them. The ironies of history and poetic justice prevail» (2014: 11-12). È chiaro che bisogna considerare il *gap* generazionale, talvolta insormontabile, tra la prima generazione e le generazioni più giovani. Alcuni non sono disposti a intraprendere la via dell'assimilazione, altri rifiutano qualsiasi legame col passato o con elementi che li identifichino come vietnamiti. Non è raro che ciò si trasformi in aperto conflitto generazionale (talvolta familiare) e psicologico: genitori che vogliono che i figli imparino il vietnamita e figli che si rifiutano, ma anche il contrario, figli che vorrebbero scoprire le proprie origini e genitori che arrivano a vietare di parlare vietnamita a casa per facilitare l'integrazione alla società americana; vietnamiti nati a Houston che fanno prevalere l'identità etnica su quella anagrafica e vietnamiti a Houston dal 1975 che non sanno parlare una parola di inglese e si dicono incapaci di assimilarsi alla società americana. Per alcuni essere americani è una questione di cittadinanza, per altri è questione di guardare una partita di football mentre si prepara il barbecue con i vicini. Per questi motivi, se è stato talvolta difficile per i

²¹ Direttore, nel 1980, del programma per i rifugiati vietnamiti presso l'Orange County College a Costa Mesa (California).

miei interlocutori spiegare come essi si auto-identifichino²², altre volte è stato più facile per loro dire chi essi non sono affatto. È qui che è emerso un razzismo di fondo piuttosto accentuato, che pervade la comunità vietnamita e che, come accennavo pocanzi, è diretto in particolar modo contro afroamericani e ispanici. Questo atteggiamento risulta tanto più sorprendente quando si tiene in considerazione che gran parte dei miei interlocutori di prima generazione lamentava di aver subito fenomeni di razzismo appena arrivata negli Stati Uniti. L'essere stati vittime di episodi di discriminazione, invece che fungere da deterrente, viene vissuto anche dai più giovani, che hanno subito quelli episodi in misura molto minore se non addirittura nulla, come giustificazione del proprio atteggiamento o dell'atteggiamento dei genitori. Ricordo a proposito quando una ragazza ventitreenne mi ha detto che suo padre non le permette di invitare a casa amici di colore, aggiungendo che, pur non condividendo il suo pensiero, può comunque capirlo²³. Questo razzismo assume diverse forme, di cui la stereotipia, la stigmatizzazione e la generalizzazione sono le più diffuse. A tal proposito, giusto per fare qualche esempio, quando uscivo alla sera, mia cugina, nel raccomandarmi di stare attento, mi riportava puntualmente notizie di vietnamiti assaliti, uccisi, rapinati da neri e ispanici. In un'altra occasione, parlando con un ragazzo dei cattivi odori²⁴ che pervadono il *downtown* di New Orleans (città che avevo visitato poco tempo prima), mi sono sentito dire, con caustica ironia: «troppi neri, vero?»²⁵. In un altro caso ancora, una ragazza, alla quale avevo informalmente chiesto se avrebbe mai sposato un non-vietnamita, mi ha detto che di una sola cosa è certa, non sposerebbe mai un nero «semplicemente perché non credo possa avere le caratteristiche che cerco in un

²² A proposito, è interessante notare come fossero spesso i miei stessi interlocutori a pormi per primi la domanda: «what are you?».

²³ Conversazione con Catherine Nguyen (23 anni, volontaria della Vietnamese Culture and Science Association), annotata nel diario di campo, 7 ottobre 2015.

²⁴ Dovuti a una cattiva gestione della spazzatura.

²⁵ Appunto da una conversazione con Alex Phan (25 anni, volontario della Vietnamese Culture and Science Association), annotato nel diario di campo, 28 settembre 2015.

uomo»²⁶. Non stupisce dunque il fatto che non solo i vietnamiti di prima o seconda generazione, ma anche i giovani vietnamiti, compresi i più consapevolmente o inconsapevolmente *americanizzati*, frequentino principalmente altri vietnamiti. Nessuno ha saputo darmi una precisa spiegazione di questa tendenza, e quando lo facevo notare, molti dei miei interlocutori si sono limitati a dire che essa ha probabilmente a che fare con una sorta di mentalità condivisa che facilita i rapporti interpersonali, il poter dire e scherzare su qualcosa senza il rischio di venire fraintesi. Si veda il caso di un mio interlocutore che, sempre a proposito di matrimonio, a sottolineare nuovamente questa tendenza all'endogamia intracomunitaria, mi disse «Preferirei sposare una donna vietnamita perché avremmo una mentalità simile»²⁷. A tutto ciò si aggiunge un ulteriore meccanismo, cioè la stereotipizzazione, che i vietnamiti subiscono in misura ingente da parte delle altre comunità. Ad esempio, l'essere consapevoli che i vietnamiti vengano considerati come eccellenti nelle materie scientifiche (soprattutto in matematica) esercita una pressione psicologica sugli studenti, la cui ansia performativa sorpassa i limiti delle aspettative familiari, per confrontarsi anche con degli standard sociali più ampi. In questo modo, molti giovani si sforzano di non fallire come figli allo stesso modo in cui non vogliono fallire come vietnamiti. A completare e complicare questo quadro, si consideri che il razzismo si esercita anche a livello intracomunitario. Due termini derogatori frequentemente usati sono *banana (generation)* e *fob*. Il primo indica quei vietnamiti troppo americanizzati e quindi *gialli fuori e bianchi dentro*. Il secondo, acronimo di *fresh off the boat*, indica non solo quanti sono immigrati negli Stati Uniti di recente, ma anche – e in questo caso viene utilizzato il diminutivo aggettivale *fobby* – quanti non sono percepiti come pienamente integrati negli Stati Uniti, perché non

²⁶ Conversazione con Kimmy Cao (25 anni, volontaria della Vietnamese Culture and Science Association), annotata nel diario di campo, 18 ottobre 2015.

²⁷ Conversazione con Huy Pham, annotata nel diario di campo, 4 ottobre 2015.

parlano perfettamente l'inglese, perché mangiano tutti i giorni cibo vietnamita o perché preferiscono musica vietnamita, e ancora perché troppo timidi e introversi.

4. *Il rovescio del tempo: considerazioni sulla temporalità*

Guardate. Stiamo diventando più giovani. Sul serio. Stiamo diventando più forti. Stiamo persino diventando *più alti*. Non riconosco bene il mondo in cui siamo. Tutto mi è familiare, ma non tutto è rassicurante. Al contrario. È un mondo di sbagli, di sbagli diametrali. Anche tutti gli altri stanno diventando più giovani, ma sembra che non ci badino, come non ci bada Tod. Non trovano la cosa insensata e leggermente disgustosa come la trovo io. Tuttavia io non ho potere, e non posso far niente per nessuna cosa. Non posso fare di me un'eccezione. Anche gli altri hanno, come me, qualcun altro al loro interno, un passeggero o un parassita? Sono fortunati. Scommetto che non fanno i sogni che facciamo noi. La figura in camice bianco e stivali neri. Sulla sua scia una bufera di vento e di grandine, come una tempesta di anime umane.

Ogni giorno, quando Tod e io abbiamo finito di leggere la "Gazette", la riportiamo all'emporio. Io guardo con attenzione la data. E procede così. Dopo il 2 ottobre, hai il 1° ottobre. Dopo il 1° ottobre, il 30 settembre. Come vi spiegate *questo*?...Si dice che i pazzi hanno in testa una scenografia teatrale o cinematografica, che mettono in ordine e arredano e nella quale si muovono. Ma Tod, in apparenza, è sano di mente, e il suo mondo è comune ad altri. Mi sembra però che il film stia andando all'indietro (Amis 2010²⁸: 9-10).

Siamo nelle prime pagine del romanzo *La freccia del tempo* di Martin Amis. Tod T. Friendly, il dottore protagonista del libro, prende coscienza in una camera d'ospedale, dove si trova pressoché paralizzato e in grave sofferenza. Dopo il disorientamento iniziale, la sua salute migliora e nei giorni successivi esce dal nosocomio. A mano a mano che la narrazione procede, il lettore si rende conto che la voce narrante racconta una vita vissuta a ritroso, dal momento della morte di Friendly e in direzione della sua

²⁸ Ed. or. 1991.

nascita. Fuggendo dal corpo del medico morente, che aveva lavorato come complice dei nazisti nei campi di concentramento, la coscienza del dottor Friendly inizia a vivere la sua vita dal fondo, consapevole soltanto che quella che sta vivendo è la vita di un uomo orribile in un tempo tremendo. Il senso di straniamento, talvolta di vertigine che il lettore prova nello scorrere fra le pagine di questo romanzo, ci induce a riflettere sui meccanismi della memoria. Ricordare non è un processo lineare. Ricordare non significa atomizzare il passato in una serie di elementi discreti, quanto piuttosto immergersi in un flusso in cui la freccia del tempo, invertita, quasi mai restituisce gli episodi in maniera coerente. La memoria stessa non è un contenitore, quanto piuttosto un processo, o per essere ancora più precisi un *processore*. Sarebbe altresì più corretto parlare di *memorie*, al plurale. Le memorie non sono mai semplicemente ricordi del passato, ma ricostruzioni interpretative che portano l'impronta delle convenzioni narrative locali, dei presupposti culturali, delle pratiche discorsive e dei contesti sociali di memoria e commemorazione. Le memorie, inoltre, sono per definizione referenziali, perché si ha sempre memoria *di qualcosa*. A tal proposito, il dialogo tra psicanalisi e antropologia si è arricchito delle riflessioni di Roberto Beneduce (2010) sul trauma e la memoria traumatica. Il trauma non esiste in quanto tale nel momento in cui si subisce, essendone direttamente o indirettamente vittima, un preciso episodio di sofferenza, sopruso, tortura, violenza, quanto piuttosto diventa tale quando lo si *ri-vive* e, in una certa misura, lo si *ri-subisce* nella memoria²⁹. Desidero specificare, come anche Beneduce fa, sempre attraverso le parole della Caruth, che «del trauma, propriamente parlando, non *si fa esperienza*, spesso lo si subisce e basta, senza riuscire a

²⁹ L'esplicito riferimento che fa Beneduce è alla teoria freudiana della *latenza*, spiegata attraverso le parole di Cathy Caruth: «Il potere storico del trauma non è tanto in rapporto con il fatto che l'esperienza si ripeta dopo essere stata dimenticata, quanto piuttosto con il fatto che solo all'interno – e a causa – di quest'oblio che lo caratterizza esso può essere percepito. È questa latenza connessa all'evento traumatico che spiega, paradossalmente, la sua peculiare struttura temporale, ossia il ritardo dell'esperienza storica, dal momento che l'evento traumatico non è stato compreso quando si è prodotto ma, in modo evidente, solo in relazione ad un altro luogo e un altro tempo» (Caruth cit. in Beneduce 2010: 22).

comprenderlo mai del tutto. Il termine “esperienza” rischia perciò di diventare [...] un eufemismo, e la misura di quanto le parole siano a questo proposito insufficienti» (Caruth cit. in Beneduce 2010: 22).

La memoria diasporica vietnamita è, di fatti, una memoria traumatica, in cui il trauma è rappresentato, come accennavo nel paragrafo precedente, da quella traiettoria biografica che, passando attraverso la guerra, gli anni di imprigionamento forzato, l'abbandono del proprio paese, i mesi, talvolta gli anni passati presso i campi di smistamento in Malesia, in Thailandia, nelle Filippine, in attesa che venisse assegnato loro un paese in cui vivere, ha portato decine di migliaia di vietnamiti ad attraversare gli oceani con ogni mezzo, pur di assicurare a se stessi e ai propri figli un futuro migliore.

Il fatto che senza dubbio esista una freccia causale che va dal passato al presente non elimina la molteplicità di costruzioni possibili del passato in dipendenza dai soggetti che si costituiscono nel presente e scrivono con obiettivi storiografici. [...] vi è [invece] una molteplicità di costruzioni del passato in dipendenza dai *noi* che si costituiscono nel presente e che intendono occupare un futuro. L'antropologia culturale ha contribuito profondamente ad accrescere la consapevolezza che non esiste mai un unico *noi* portatore e guida della storia, intesa come la storia universale. L'antropologia è stata indubbiamente un potente fattore di pluralizzazione: ha indotto a riconoscere una molteplicità di soggetti collettivi che fanno la storia, sia nel senso che costruiscono in modi diversi il proprio passato, sia nel senso che costruiscono in modi diversi il presente e progettano diversamente, spesso in maniera conflittuale il futuro (Ligi 2011: 77-78).

La memoria, quindi, altro non è che l'incontro tra due frecce che vanno in direzioni opposte. La diaspora istituisce una doppia direzionalità, perché questa non risulta solo – pur essendolo eminentemente – temporale, ma è anche spaziale. Guardare *indietro* è anche un guardare *là*, in direzione di un luogo che non esiste più o che è per diversi motivi inaccessibile, ma che nell'immaginario di molti è ancora considerato il *proprio paese*, vale a dire il Vietnam del Sud. Si intreccia nei racconti di chi è riuscito a

immigrare negli Stati Uniti dopo anni di sofferenza e di speranza la duplice natura di sopravvissuti e di testimoni. Essere sopravvissuti alla Guerra, ai campi di rieducazione, alle onde del mare che hanno inghiottito più di metà delle *boat people*, alle condizioni igieniche dei campi di smistamento e al contempo essere testimoni di un pezzo di storia a molti nota solo attraverso letteratura di parte e media cinematografici. Cosa significa dunque essere *superstiti*? In Beneduce troviamo un'interessante citazione di Émile Benveniste:

Come mai *superstes*, aggettivo da *superstare*, può significare “superstite”? Questo dipende dal senso di *super* che non è solo né propriamente “al di sopra”, ma “al di là”, in modo da ricoprire, da formare un'avanzata [...]. Così *superstare* vuol dire “tenersi al di là, sussistere al di là”. Di fatto al di là di un evento che ha distrutto il resto. La morte è giunta in una famiglia; i *superstites* hanno resistito *al di là* dell'avvenimento; colui che ha superato un pericolo, una prova, un periodo difficile, che è sopravvissuto, è *superstes* [...]. Non è questo [...] il solo uso di *superstes*; “sussistere al di là di...” non vuol dire soltanto “essere sopravvissuto a una disgrazia, alla morte”, ma anche “aver attraversato un evento qualsiasi e sussistere al di là di questo evento”, quindi essere stati “testimoni”. O ancora “che si tiene sulla (*stat super*) cosa stessa, che vi assiste, che è presente”. Tale sarà, in rapporto all'evento, la situazione del testimone (Benveniste cit. in Beneduce 2010: 126).

Degli eventi traumatici che hanno segnato la vita di tanti vietnamiti non rimane solo un ricordo, che si attiva nel momento in cui si stimola la memoria. Essi sono di fatti, il referente narrativo del proprio *essere nel presente*. Mi viene da pensare alla scrittrice Charlotte Delbo, citata in Kirmayer (1996: 184), che alla domanda se Auschwitz vivesse dentro di lei risponde: «No – I live beside it. Auschwitz is there, fixed and unchangeable, but wrapped in the impervious skin of memory that segregates itself from the present “me”». Non solo il vissuto, ma anche il semplice ricordo di certi traumi può costituire l'eziologia di sindromi psicologiche, come ad esempio la depersonalizzazione e lo sdoppiamento di identità. Si pensi che per classificare tutta una serie di diversi

disturbi (difficoltà nelle relazioni sociali e affettive, disturbi dell'ideazione, varie forme di dipendenza, comportamenti aggressivi) presentati da molti soldati che avevano partecipato alla Guerra del Vietnam, fu addirittura creata un'apposita categoria nosologica, quella del *post traumatic stress disorder* (PTSD), introdotta nel 1980 nella terza edizione del manuale statistico-diagnostico della psichiatria americana. Anche in chi non soffre di questa specifica sindrome, il ricordo di quelli avvenimenti risulta spesso difficile da sopportare e sicuramente complicato, se non addirittura impossibile, da esprimere a parole. È interessante comunque osservare come, quasi sempre, ci si riferisca alla memoria e ai ricordi come qualcosa che *si ha*. Quest'approccio oggettivista rimanda alla diatriba filosofica, ma altrettanto importante per l'antropologia, fra *l'aver un corpo* e *l'essere un corpo*. Se a livello analitico è utile tenere separati i due discorsi, a livello epistemologico sarebbe errato mantenere questa dicotomia, come hanno dimostrato gli studi di Husserl e Merleau-Ponty in filosofia e Mauss e Scheper-Hughes in antropologia. Allo stesso modo in cui si può parlare di «*mindful bodies*» (Scheper-Hughes, Lock 1987), proporrei quindi di parlare di *corpi-memoria*³⁰. Con questa espressione intendo riferirmi alla natura ontologica del ricordo, per cui il nostro corpo è vincolato spazialmente al presente, ma la nostra memoria, o meglio il nostro *senso del tempo* è libero da costrizioni temporali. Quando molti giovani vietnamiti-americani incolpano le prime generazioni di *vivere nel passato*, ritengo dunque si faccia un uso scorretto di quest'espressione: non sono le persone a vivere nel passato, quanto i ricordi a sopravvivere – talvolta in maniera dolorosamente vivida – nel presente. Questi ricordi non sono mai puri, ma rispondono all'esigenza di dar senso al proprio essere nel presente. Essi vengono sottoposti più o meno consapevolmente a una selezione in grado di renderli significativi allo stato attuale delle cose.

³⁰ Il termine *memoria*, in questo sintagma, è usato come brachilogia di *memoria-oblio*.

Questo passato che sopravvive *al di qua* degli eventi che contiene, è evidente nei discorsi di chi si riferisce ancora al Vietnam del Sud come «my country»:

Voglio che le nuove generazioni sappiano che abbiamo combattuto *per il nostro Paese*, e intendo il Vietnam del Sud.³¹

[dopo aver chiesto se parlasse con i figli del Vietnam]

CHINH: [in tono perentorio] Sì, ogni tanto, ogni tanto...ogni tanto parlo con loro di come sono diventato un ufficiale dell'Esercito, e dico loro come sono diventato un prigioniero, specificando che ero un prigioniero politico, non un criminale. Ho detto loro che sono orgoglioso di essere stato un prigioniero politico, perché...mi piace proteggere *il mio Paese*, mi capisci? [VAN: sì]. Già...già...e nel mio cuore c'è *la mia bandiera*, quella gialla, con le strisce.

VAN: la bandiera gialla con le tre strisce rosse...

CHINH: sì, le tre strisce...quella è *la mia bandiera*. C'è un'unica bandiera nel mio cuore e nella mia mente.³²

I miei figli hanno imparato a fare il saluto alla bandiera con le strisce, hanno imparato a riconoscere quella come la *propria* bandiera. La bandiera con le strisce non è solo una bandiera, ma un *simbolo di speranza*, speranza che un giorno il Vietnam possa cambiare e che il regime comunista possa non esistere più.³³

Del Vietnam del Sud, non rimane che l'idea, rappresentata dalla «stripped flag», la bandiera con tre strisce orizzontali rosse in campo giallo³⁴. In uno dei saggi contenuti nel volume *Tense Paste: Cultural Essays in Trauma and Memory*, edito da Paul Antze e Michael Lambek, il già citato Laurence Kirmayer indaga le modalità della memoria

³¹ Conversazione con Thanh, annotata nel diario di campo, 17 agosto 2015.

³² Intervista con Chinh Nguyen (71 anni), registrata il 25 settembre 2015. Vedi Appendici, Intervista 4 (estratto A).

³³ Conversazione con Ly (40 anni), annotata nel diario di campo, 13 agosto 2015. Ly è la moglie del direttore dell'Holy Rosary Church Scouts Group.

³⁴ Le tre strisce rappresentano le tre regioni del Vietnam (Nord, Centro, Sud), mentre il giallo rappresenta il colore della pelle.

traumatica in riferimento a due contesti irrelati con la presente ricerca, ma con risultati che ci aiutano anche nel nostro caso a far luce su alcuni importanti meccanismi mentali del ricordar: il trauma e la sua eredità nel corso del tempo fanno sorgere profonde domande sulla relazione tra possibilità narrative e sé (1996: 182). Così, il Vietnam è un luogo della memoria che, come un imbuto, riconduce le storie degli emigrati a una storia e a una cultura condivise e apparentemente unitarie. Il «proprio Paese» è il Vietnam del Sud e dalle sue simboliche macerie i vietnamiti della diaspora hanno provato a costruire un'identità storica, politica e culturale da tramandare alle future generazioni, perché non dimenticassero che essi abbandonarono la propria patria non per volontà, ma perché costretti dall'insopportabilità del vivere con il nemico.

Vogliamo che la nuova generazione sappia che siamo arrivati negli Stati Uniti non per motivi economici, ma come rifugiati. *Non avevamo scelta. Non potevamo vivere sotto ai comunisti.*³⁵

Questo punto è centrale nelle narrazioni di molti veterani. Di fatto, la partenza dal Vietnam fu frutto di una pianificazione più o meno accurata e, di conseguenza, della *volontà* di abbandonare il proprio Paese, ma nei racconti di molti, quello semplicemente non era più percepito come il proprio Paese, e abbandonarlo diventava l'unica scelta possibile. I rifugiati vietnamiti lasciarono la loro madrepatria per diverse ragioni. Nel 1975 la maggior parte fuggì per paura del comunismo e di come sarebbe stata la loro vita sotto il regime, con il rischio di essere imprigionati e di perdere il proprio *status* sociale e la propria libertà politica. Per gli ex-soldati, aver combattuto per il Vietnam del Sud, dopo il 1975, significava, da un lato, se non la condanna a morte, l'imprigionamento in campi di rieducazione dove essi venivano costretti a pesanti lavori forzati e a un vero e proprio lavaggio del cervello dovuto all'indottrinamento cui

³⁵ Conversazione con Thanh, annotata nel diario di campo, 17 agosto 2015.

venivano sottoposti costantemente. Dall'altro lato significava che molte famiglie vennero costrette nelle cosiddette New Economic Zones, in condizioni di vita pessime, con i figli che si vedevano negata la possibilità di accedere a livelli di istruzione superiore a causa dell'appartenenza politica del padre. I cinesi residenti in Vietnam scapparono a causa delle discriminazioni razziali ed economiche. Alcuni di loro furono addirittura forzati ad andarsene dal governo, preoccupato che essi potessero diventare una sorta di quinta colonna per un intervento cinese contro il Vietnam. Molti leader religiosi e intere comunità sia cattoliche che buddhiste fuggirono per evitare discriminazioni e persecuzioni. Pur nella diversità di motivazioni, un filo rosso univa le aspettative e le speranze di quanti tentarono con ogni mezzo la fuga: il futuro dei propri figli. Divenne cosa comune per i genitori sacrificare tutto ciò che era in loro possesso, la propria casa, i propri soldi, anche la propria stessa vita, per permettere ai propri figli di scappare dal paese. Ciò contribuì a dare una chiara impronta demografica alle prime ondate di rifugiati di fine anni Settanta, composte in prevalenza da bambini e adolescenti (Haines 1997: 41).

È questo il nucleo della memoria che la prima generazione vuole tramandare alle future generazioni: la consapevolezza che ciò che ha spinto i vietnamiti a farsi una nuova vita negli Stati Uniti è dipeso da un «non avere altra scelta».

Vedi, dopo il 1975, i comunisti presero tutto il Vietnam del Sud. Non potevamo vivere con loro. Loro volevano ucciderci tutti. Uccidevano anziani, uccidevano persino bambini di 12 anni...per questo le persone non potevano vivere con loro, e scappavano, scappavano, per paura che [i comunisti] si vendicassero. Vedi, di notte ti sequestravano il denaro. Nessuno aveva più di 200 *đồng*. Quello era tutto. Come si poteva sopravvivere? Al massimo per un mese. Poi morivi. E loro venivano a casa tua, andavano a casa di tutti, aprivano tutti gli armadi, sfasciavano tutto, prendevano tutto ciò che c'era da prendere,

ogni tua proprietà. A casa tua, nella tua abitazione. E poi ti dicevano di andare alla *farm*³⁶. Ti costringevano ad andarci.

[...] alle *New Economic Zones* erano destinati i civili. Ad esempio, la mia famiglia aveva un grande negozio, un'attività e del denaro. Quindi [i comunisti] volevano effettuare un controllo in casa mia. E allora si presero i vestiti, le lattine, tutto, e lo appuntarono su un quaderno. Dopo due mesi, presero un grande fuoristrada, caricarono il tutto e lo gettarono in una discarica. Tu eri il nemico non potevi vivere a Saigon né in nessun'altra città. Dovevi andartene nella *farm*. E dopo due mesi una famiglia moriva, non avendo nulla per sopravvivere. Come si poteva sopravvivere? Per esempio, i figli dei sudvietnamiti, dei soldati sudvietnamiti, non potevano andare a scuola. I loro genitori non potevano avere un lavoro. Niente lavoro e niente scuola. Come potevamo fare? C'era *una sola cosa da fare* per non morire, ed era scappare. Quindi le persone scapparono. Ma scappare era difficile. Se volevi organizzarti per fuggire, dovevi farlo almeno con due anni di anticipo.³⁷

Desidero specificare che nei due estratti di cui sopra, ho coniugato i verbi al passato nonostante durante l'intervista Anh avesse utilizzato l'indicativo presente. Fermo restando che il motivo per cui ho deciso di intervenire in sede di traduzione sia stato dettato dalla volontà di dare maggior chiarezza agli enunciati, ritengo sia interessante che Anh parli al presente. Ciò non dipende solo ed esclusivamente da una competenza linguistica limitata. Articolare al presente la memoria di eventi storici, ma anche di situazioni puntuali, non soltanto palesa la vividezza di certi episodi rimasti impressi nella mente dell'interlocutore, ma è indice di una riflessione e di una elaborazione mai cessate, che continuano a sussistere nel presente come referente narrativo della propria attuale situazione. Il ritmo che Anh imprime al racconto, nonostante talvolta riesca a

³⁶ Anh si riferisce alle *New Economic Zones*. Il programma nominato *New Economic Zones (Xây dựng các vùng kinh tế mới)* fu applicato dal governo comunista dopo la presa di Saigon. Tra il 1975 e il 1980 tra più di 1 milione di nord-vietnamiti migrarono nelle regioni centrali e al sud, in zone una volta sotto il dominio della Repubblica del Vietnam. Il programma dislocò più di 1 milione di sud-vietnamiti, costringendoli a lasciare le proprie case e a risiedere in zone montane di foresta e inabitate.

³⁷ Entrambi gli estratti sono tratti da un'intervista ad Anh Nguyen, registrata il 31 luglio 2016. Vedi Appendici, Intervista 1 (estratto B).

condirlo di minuziosi dettagli, è quello del bollettino di guerra, di un resoconto scandito scena per scena di quello che per lui hanno significato gli anni immediatamente successivi alla Guerra del Vietnam.

Prima di proseguire è necessario fare una precisazione sulla natura di due termini che all'interno degli studi diasporici vanno utilizzati con cautela: *immigrati* e *rifugiati*. Si definisce immigrato (o migrante) chi decide di lasciare volontariamente il proprio paese d'origine per cercare un lavoro e condizioni di vita migliori. A differenza del rifugiato, un migrante non è un perseguitato nel proprio paese e può far ritorno a casa in condizioni di sicurezza. È invece la Convenzione di Ginevra del 1951³⁸ a stabilire, all'articolo 1 comma 2, la definizione di rifugiato come persona che «temendo a ragione di essere perseguitato per motivi di razza, religione, nazionalità, appartenenza a un determinato gruppo sociale o opinioni politiche, si trova fuori del paese di cui ha la cittadinanza, e non può o non vuole, a causa di tale timore, avvalersi della protezione di tale paese». Dal punto di vista giuridico-amministrativo a una persona è conferito lo *status* di rifugiato perché se tornasse nel proprio paese d'origine potrebbe essere vittima di persecuzioni, vale a dire azioni che, per la loro natura o per la frequenza, sono una violazione grave dei diritti umani fondamentali, e sono commesse per motivi di razza, religione, nazionalità, opinione politica o appartenenza a un determinato gruppo sociale. I vietnamiti della prima generazione parlano di se stessi come rifugiati (in inglese *refugees*; in vietnamita *ngườì tị nạn*), rifiutando categoricamente di essere considerati degli immigrati (in inglese *immigrants*; in vietnamita *ngườì di cư*), perché significherebbe sottovalutare le condizioni di pericolo per la propria vita che essi avrebbero dovuto affrontare se fossero rimasti in Vietnam. Per questo motivo la scelta di andarsene assume nelle loro narrazioni i contorni di un obbligo morale nei confronti

³⁸ Consultabile sul sito internet dell'Alto commissariato delle Nazioni Unite per i rifugiati. <http://www.unhcr.it/wp-content/uploads/2016/01/Convenzione_Ginevra_1951.pdf>, ultima consultazione 8 giugno 2016.

delle future generazioni. Dalla seconda generazione in poi, il termine *immigrati* sostituisce quello di *rifugiati*, e le narrazioni riguardano la desiderabilità di un'opzione – quella di andarsene dal Vietnam – piuttosto che l'obbligo derivato dalle contingenze storiche. Ciononostante il *fil rouge* rimane inalterato e consiste nel porre al centro della propria scelta il futuro dei propri figli.

A complicare il quadro contribuisce il fatto che quella che chiamiamo *prima generazione* può indicare sia la prima ondata di vietnamiti emigrati negli Stati Uniti, ma può anche comprendere, in un'accezione più ampia, tutti i vietnamiti che appartengono alla generazione che ha vissuto la Guerra. In quest'ultimo caso, quindi, dobbiamo considerare appartenenti alla prima generazione anche quei vietnamiti giunti negli Stati Uniti in epoca più recente, soprattutto negli anni Novanta³⁹. Queste recenti ondate migratorie, avvenute in parte per la sponsorizzazione da parte di parenti già residenti negli Stati Uniti, in parte grazie a programmi finanziati dagli Stati Uniti stessi, sono avvenute in condizioni molto diverse dalle prime e all'interno delle narrazioni di coloro che sono immigrati negli Stati Uniti negli ultimi tre decenni vi è la consapevolezza di questa differenza, pur inquadrando la propria biografia nella medesima cornice storica. Difatti, molti di coloro che appartengono a queste ondate sono ex soldati rimasti nei campi di rieducazione anche per più di dieci anni, accompagnati dalla propria moglie e da figli spesso ormai adulti. A maggior ragione diventa quindi necessario parlare di memorie, al plurale, che si costituiscono nel dialogo intersoggettivo, talvolta in maniera conflittuale, all'interno della comunità di appartenenza, ma anche in relazione alle altre comunità etniche e alla società americana stessa.

³⁹ Si tenga presente che nel prosieguo della tesi, utilizzerò l'espressione "prima generazione" nella sua accezione ampia, intendendo i membri più anziani della comunità, le cui date di nascita si collocano generalmente fra gli anni Quaranta e i primi anni Cinquanta del secolo scorso.

Che nell'ambito del trauma e della memoria traumatica nessun sapere possa arrogarsi il diritto di dire una parola definitiva, o costituirsi come campo esclusivo di *expertise*, mi sembra evidente. La ragione è semplice: la posta in gioco è la vita psichica degli individui, la possibilità di sopravvivenza della collettività, il destino delle loro istituzioni, le trasformazioni di quell'immaginario per mezzo del quale i gruppi fondano la propria esistenza o svelano i segni del proprio declino. Si tratta di una posta in gioco troppo ampia perché una scienza pretenda di custodire, da sola, i segreti della memoria o una tecnica erigersi a strumento di cura del trauma, di *tutti* i traumi (Beneduce 2010: 12-13).

5. *Houston Vietnam War Memorial*⁴⁰

11360 Bellaire Boulevard. Al centro di un parcheggio, intorno al quale si sviluppano a ferro di cavallo negozi, ristoranti e uffici, un basamento circolare di pietra bianca, composto di tre gradinate concentriche di tre gradini l'una, conduce a un piedistallo su cui si ergono due statue di bronzo scuro, alte circa tre metri e mezzo: due soldati, uno americano e uno vietnamita, sono rappresentati uno affianco all'altro, in assetto da combattimento, pronti per entrare in battaglia. Sul piedistallo, una targa recita:

To the eternal memory of
The freedom loving people of South Vietnam,
our valiant servicemen, political cadres and civilian employees
who fought relentlessly against the communist aggressors,
and our courageous American comrades-in-arms who sacrificed
themselves for freedom and democracy.

Houston, TX USA

June 11th, 2005

⁴⁰ Vedi Appendici, Fig. 1.

Tra la prima e la seconda gradinata, di fronte alle due statue, un incensiere per chi volesse rendere omaggio secondo la tradizionale modalità votiva vietnamita. Alle spalle del memoriale, ma separate da esso da un muro nero⁴¹, sventolano su tre pennoni la bandiera statunitense, quella della Repubblica del Vietnam e quella del Texas. Di fianco al memoriale, incardinata su un telaio metallico, è presente una porta dipinta su entrambi i lati, uno dei quali presenta un'opera di Yu Ru Hang intitolata *The talking door*, l'altro un'opera di Thong Pham intitolata *Sorrow*⁴². Mi concentrerò qui solo su quest'ultima opera, per la cui descrizione cito direttamente le parole dell'autore:

[...] A woman with her kids stands at the threshold of a new life. Change involves sorrow. When things change, when life changes, there is an inherent sadness for what must be left behind. However, it takes bravery to make that change in spite of the sorrow. Sorrow is one of the many doors one must pass through in order to transform one's life.⁴³

Si tenga presente che l'opera reca anche una scritta in vietnamita:

Việt Nam ơi!

Quê Hương ơi!⁴⁴

La porta si arricchisce così di un ulteriore significato simbolico, perché è attraversabile metaforicamente in due direzioni. È una porta – potremmo chiamarla *portale* – che dà sul futuro quanto sul passato: il futuro perché gli Stati Uniti

⁴¹ Con ogni probabilità una citazione del celeberrimo Vietnam Veterans Memorial di Washington, D.C.

⁴² Non escludo, pur non potendone essere certo, che il titolo rimandi esplicitamente a *The sorrow of the war* (1995), di Bao Ninh, uno dei più celebri romanzi dedicati alla memoria della Guerra del Vietnam.

⁴³ Dal sito *Open the Door*. Link alla descrizione dell'opera: <http://openthedoor-houston.com/portfolio/thong-pham-vietnamese-cultural-center/>. Ultima consultazione 18 febbraio 2016.

⁴⁴ “Vietnam! Patria!”. Si noti che il significato letterale di *quê hương* è “paese natio”, ergo la stessa espressione può anche riferirsi, più specificamente, alla città o alla provincia di provenienza.

rappresentano la via di superamento di quel dolore intrinsecamente legato alla Guerra e ai suoi resti, il passato perché il Vietnam sopravvive, *deve sopravvivere* come radice della propria identità.

A rimarcare quest'ultimo significato, nello stesso piazzale, seppur in posizione decentrata rispetto al memoriale, ma idealmente in linea con l'opera appena descritta, è stato posto un altro complesso statuario, rappresentante cinque figure⁴⁵: al centro una famiglia con padre, madre e figlio, il quale nella mano destra regge un libro che reca sulla copertina la scritta Viet Nam (secondo la grafia vietnamita, pur senza segni diacritici) e sotto il braccio sinistro stringe un salvadanaio a forma di maialino, ai lati esterni due uomini, di cui uno, più giovane e in abiti occidentali, è ritratto nell'atto di sistemarsi con la mano sinistra il gilet, mentre con la sinistra regge una piccola valigia di cartone, l'altro, più anziano, veste una giacca e un cappello di apparente fattura cinese e porta sulla spalla sinistra una sacca. Questo complesso statuario rappresenta alcuni vietnamiti⁴⁶ appena arrivati negli Stati Uniti, ma lo fa con una prospettiva estremamente significativa. L'opera è intesa a idealizzare l'arrivo piuttosto che rappresentare la disperazione della fuga. I personaggi non stanno scappando, sono appena arrivati. Non c'è frenesia nella composizione, quanto una composta consapevolezza. I personaggi sembrerebbero rappresentati nel momento stesso in cui hanno messo piede negli Stati Uniti. Alcuni di loro vestono ancora abiti tradizionali, ma il loro sguardo, che mira oltre l'orizzonte, la postura dei corpi – soprattutto delle gambe, considerato che ogni personaggio è ritratto con una gamba davanti all'altra – le maniche rimboccate del padre, sembrano affermare rispettivamente il desiderio di guardare al di là, di andare oltre e di darsi da fare per costruire un futuro migliore, anche e soprattutto per le nuove generazioni, personificate nella figura del bambino, l'unico personaggio a

⁴⁵ Vedi Appendici, Fig. 2.

⁴⁶ Quanto al personaggio cinese, rappresenterebbe quella non esigua porzione di vietnamiti di origine cinese che costituirono gran parte della seconda ondata migratoria, giunta negli Stati Uniti soprattutto nella prima metà degli anni Ottanta.

guardare indietro, o meglio, sopra di sé, verso la madre, quasi fosse incerto sul da farsi, e aspettasse la conferma del genitore per procedere oltre le macerie che con il piede sinistro sta calpestando, ma conservando, con la stessa fermezza con cui regge il libro nella mano destra, la consapevolezza delle proprie origini.

I tre elementi scultorei analizzati rappresentano ognuno a proprio modo la dualità implicita nella memoria diasporica della comunità vietnamita di Houston. Mi arrischio ora in una personalissima interpretazione, con l'esplicito intento di unire idealmente le tre opere, in un modo che ci consenta di applicare lo stesso principio ermeneutico allo studio presentato nel presente lavoro. Esistono tre grandi traiettorie che la memoria diasporica vietnamita percorre: una – rappresentata dalle due statue dei soldati – è indirizzata al passato e non è dedicata a rimpiangere una sconfitta, ma a celebrare un sacrificio. I memoriali dedicati alla Guerra del Vietnam⁴⁷, come nota Albert Nahas, autore di *Warriors Remembered: Vietnam Veterans – Welcome Home* (2010), un reportage fotografico accompagnato dall'analisi di più di cento Vietnam Veterans Memorial sparsi per gli Stati Uniti, sono differenti da tutti gli altri memoriali, i quali tendono a rappresentare immagini idealizzate di truppe in assetto da parata e sono spesso realizzati in granito bianco. I memoriali dedicati alla Guerra del Vietnam e ai suoi caduti, invece, ritraggono immagini più realistiche di guerrieri in battaglia e sono realizzati in granito nero o in bronzo scuro. Celebrare un sacrificio porta molti veterani vietnamiti a non ammettere *tout court* la sconfitta. Il verbo inglese *to lose* viene utilizzato solamente nell'accezione di perdita materiale. Per la maggior parte dei miei interlocutori il 30 aprile 1975 non è la data in cui hanno perso la Guerra, bensì la data in cui hanno perso il proprio Paese. Per altri, la sconfitta fu dovuta unicamente agli Stati Uniti, da cui si sono sentiti traditi. Questa percezione porta molti a ritenere che se gli

⁴⁷ Si tratta di memoriali realizzati negli Stati Uniti, dedicati o ai caduti americani o a quelli sud-vietnamiti o ancora, come nel caso del Vietnam War Memorial di Houston, unitamente agli uni e agli altri.

Stati Uniti avessero continuato a supportare il Vietnam del Sud, avrebbero sicuramente vinto la Guerra. Spostare l'attenzione sulla defezione degli americani funge quindi espediente "eufemistico" per evitare di menzionare la sconfitta: i sud vietnamiti non persero, ma furono costretti a ritirarsi perché abbandonati dai propri alleati. Il meccanismo implicito è chiaro. È impossibile riscrivere la storia, ma immaginare *come sarebbe potuta andare* permette se non di far pace con una memoria insopportabile, almeno di far giustizia a un errore della storia, dando alla sconfitta la dimensione del sacrificio.

La seconda traiettoria percorsa dalla memoria diasporica – rappresentata dalle cinque statue dei civili immigrati – consiste nel tener sempre presente i motivi storici che hanno determinato il fenomeno della diaspora vietnamita. La consapevolezza di non aver scelta e la volontà di dare un futuro migliore ai propri figli giustifica la decisione drastica di aver abbandonato il proprio Paese. Ciò, tuttavia, non significa aver voltato le spalle alla propria storia e alla propria cultura, che vanno mantenute come fondamento della propria identità e in cui trovare la forza per ricominciare.

Infine, la terza traiettoria – rappresentata dalla porta e dall'opera *Sorrow* – è quella di una memoria per così dire *di feedback*. È d'obbligo ricordare la Guerra del Vietnam come causa della propria attuale situazione, ma è anche necessario andare al di là di questo evento tragico, per ritrovare le radici della propria cultura e i semi di un'identità propriamente etnica, a prescindere da qualsivoglia connotazione politica.

6. Memoria e commemorazione

Un anno prima di compiere la ricerca di campo per la realizzazione di questo lavoro, trascorsi tre mesi in Vietnam per frequentare un corso di lingua vietnamita presso

l'Università di Scienze Sociali e Studi Umanistici di Ho Chi Minh. Durante il mio soggiorno ebbi modo di visitare diverse città e rimasi impressionato da quell'immenso divario che differenzia le grandi e luminose località turistiche dai piccoli e fatiscenti centri di campagna: da un lato, una ricchezza che sembra in contrasto con le statistiche economiche del paese⁴⁸, dall'altro una povertà che concretamente rappresenta gli esiti di un conflitto assai recente. Monumenti e istituzioni legati alla memoria della Guerra del Vietnam incorporano l'etica di regime. Nei musei, stanze intere sono dedicate a reportage fotografici degli orrori dell'Agente Orange, del napalm, del fosforo bianco, delle torture perpetrate ai nord-vietnamiti (soldati e civili) dagli americani e dai sud-vietnamiti. Non c'è spazio per l'immaginazione. Non possono esserci vuoti narrativi. Anzi, c'è un eccesso di quella memoria che Paul Ricoeur definisce *manipolata* (2003: 115-124). Così, nel War Remnants Museum di Ho Chi Minh, è possibile addirittura vedere tre urne trasparenti, contenenti ciascuna un feto umano deforme a causa dell'esposizione alle diossine e ai composti di diossina contenuti nell'Agente Orange. La propaganda è ovunque, nelle bandiere vietnamite (stella gialla in campo rosso) che ornano i lati delle strade, nei poster di Ho Chi Minh e negli slogan di partito che a lettere cubitali tappezzano i muri delle grandi città.

Ho già specificato nell'*Introduzione* al presente lavoro i motivi per cui ho deciso di svolgere la mia ricerca in ambito diasporico e non in Vietnam. Non mi addenterò quindi in questa sede – non ne avrei neanche i mezzi – in uno studio comparativo su come la memoria della Guerra sia differente in Vietnam e in ambito diasporico, ma desidero comunque far presente un elemento importante per ribadire la dimensione selettiva e decisionale della memoria. In Vietnam, come ho già sottolineato, la propaganda e la Guerra nei suoi effetti concreti (macerie, povertà, corpi mutilati) sono

⁴⁸ Dal sito della *Central Intelligence Agency*, sezione *World Factbook*. Secondo il *World Factbook* della CIA, il Vietnam ha un PIL pro capite di \$6.100, risultando al 159° posto nella classifica mondiale. Fonte: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/rankorder/2004rank.html>. Dati aggiornati al 1 luglio 2015. Ultima consultazione 19 febbraio 2016.

onnipresenti nella vita quotidiana delle persone. Quello che apparentemente sembrerebbe un eccesso di memoria, una memoria tutto sommato unidirezionale, perché unicamente rivolta a celebrare il passato vittorioso e a condannare le atrocità del nemico, senza tener della condizione odierna del Paese, assume tuttavia i contorni di un eccesso di significazione. Con ciò desidero sostenere che la memoria di regime, così come viene tramandata in Vietnam a livello istituzionale, mediatico ed educativo, è una memoria che per conservare intatto il significato storico della vittoria, ha bisogno semmai di un eccesso di oblio. Ma di che cosa ci si deve dimenticare? Ovviamente ci si deve dimenticare che per quante efferatezze abbiano compiuto i soldati americani e quelli sud-vietnamiti, altrettante ne sono state compiute dai comunisti.

I comunisti mentivano tutto il tempo, mentivano a tutti. Anche al giorno d'oggi continuano a mentire a tutti. Tutto ciò che dicono è una bugia. Mentirono a noi e mentirono agli americani.⁴⁹

Vedi, quelli del Vietnam del Nord, dopo aver assoggettato il Vietnam del Sud, hanno riscritto la storia. Sì, hanno riscritto la storia! Hanno detto che il Vietnam era cattivo, che era povero e tutto il resto, ma il Vietnam era più forte, con una migliore educazione, tutto era migliore, perché durante la guerra, il Vietnam, intendo il Vietnam del Sud, era migliore della Corea del Sud. Eppure ora, dopo la guerra, nonostante il Nord e il Sud si siano uniti, la Corea cresce e il Vietnam sprofonda, perché il regime comunista non sa come sviluppare l'economia, non sa come farlo. Non sviluppa l'economia, non sviluppa l'educazione, e se ne fregano della società, delle persone, quindi tutto peggiora. Vedi, la corruzione è ovunque.⁵⁰

E ancora:

⁴⁹ Conversazione con Thanh, annotata nel diario di campo, 17 agosto 2015.

⁵⁰ Questo e quello riportato appena dopo sono estratti di un'intervista ad Anh Nguyen, registrata il 31 luglio 2016. Vedi Appendici, Intervista 1 (estratto B).

Prima e dopo la Guerra del Vietnam i giovani in Vietnam non sapevano. Non sapevano. A Houston o in California la situazione forse è migliore. Ti dicono la verità. Di là [in Vietnam] i giovani a scuola studiano e sentono parlare solo dei comunisti. Quando vado là, perché ho qualche amico, i loro figli parlano solo e solamente dei comunisti. Non possono credere a un cattolico. I loro genitori sì, ma loro no. Credono solo ai comunisti. Se uno studente viene qui a studiare, parla solo del comunismo. Solo noi abbiamo vissuto là, siamo nati là, ma viviamo qui. Due parti, due posti. Sappiamo chiaramente come stanno le cose.

«Two sides», «two places», questa dicotomia sembrerebbe suggerire che solo chi può *ricordare da entrambi i lati* è garante della verità. L'antropologia culturale, come mi auguro sia emerso già chiaramente nei paragrafi precedenti, non parla tuttavia di verità al singolare. Viet Thanh Nguyen (2013: 144-163), si chiede se affermare l'esistenza di una memoria *etica* significhi *tout court* affermare l'esistenza di una memoria *non etica*. Egli propone così un modello che chiama *doubled ethical memory*:

[...] my model of ethical memory identifies two ends of a spectrum along which the argument over defining just memories slides: the ethics of recalling one's own and the ethics of recalling others, with each end looking suspicious and even unethical to its competitor. [...] In a doubled ethical memory, remembering is always aware of itself as being open-ended and in flux, rather than being satisfied with fixity and conclusiveness (Nguyen 2013: 150).

Non si dimentichi che la memoria altro non è che la componente temporale dell'identità.

È un fatto che l'altro, poiché altro, viene a essere percepito come un danno per la propria identità, quella del noi così come quella dell'io. Possiamo certo meravigliarcene: è, dunque, necessario che la nostra identità sia fragile al punto di non poter sopportare, di non poter soffrire, che altri abbiano modalità differenti dalle nostre di condurre la loro vita, di comprendersi, di inscrivere la loro identità propria nella trama del vivere-insieme? È così.

[...] Le manipolazioni della memoria [...] sono debitrice dell'intervento di un fattore inquietante e multiforme, che si intercala fra la rivendicazione di identità e le espressioni pubbliche della memoria. Si tratta del fenomeno dell'ideologia [...] (Ricoeur 2003: 117-118).

Quello che mi preme indagare in questa sede, quindi, non è né capire – non sarebbe d'altronde possibile – chi abbia ragione, né chi debba essere condannato, ma solo esplorare i modi in cui la diaspora vietnamita di Houston fa i conti con una memoria profondamente contestata. Inoltre, uno dei problemi più importanti negli studi culturali sulla memoria, consiste nel capire come gestire la trasmissione di memoria (di memorie) da parte di quanti hanno vissuto direttamente quelli eventi alle future generazioni. Sebald (2004) chiama queste memorie *secondhand memories*, mentre Hirsch (1997) utilizza il termine *postmemory*. Nel modello per così dire lirico di Sebald, queste memorie sono sufficientemente potenti per influire anche sulla vita di coloro che non hanno vissuto in prima persona determinati avvenimenti. La Hirsch, su un piano più teoretico, giunge alle medesime conclusioni: semplicemente perché taluni eventi non sono testimoniati in prima persona, ciò non significa che di essi non si possa avere una conoscenza e una coscienza profonde. Il dibattito che si apre riguarda dunque la differenza fra l'aver *esperienza di* qualcosa e l'aver *conoscenza di* qualcosa. Il processo che trasforma l'esperienza in conoscenza è la narrazione, quindi la domanda è: come i veterani vietnamiti e più in generale coloro che appartengono alla prima generazione raccontano la Guerra del Vietnam alle generazioni nate negli Stati Uniti? Ebbene, seppur alcuni elementi siano presenti ricorsivamente nei racconti di molti dei miei interlocutori⁵¹, la strategia del racconto consiste in un nucleo semantico più velato, direi implicito. Riporto di seguito alcuni estratti dalla già più volte citata intervista ad

⁵¹ Ad esempio le atrocità commesse dai comunisti durante e dopo la Guerra, le condizioni di vita rese impossibili dopo la presa del potere da parte del Nord, gli anni nei campi di rieducazione, la fuga dal Vietnam e il periodo passato nei campi di smistamento

Anh Nguyen⁵². Nel primo, Anh mi spiega come lui e la sua squadra scortavano i convogli di rifornimenti che dal delta del Mekong dovevano risalire il fiume per portare approvvigionamenti ai villaggi interni alla costa.

Vedi, intorno al delta [del Mekong], ci sono molti corsi d'acqua. A quel tempo, io proteggevo i convogli, perché la gente di Saigon e delle grandi città, necessitava di cibo e di riso, quindi bisognava portare il riso dal delta a Saigon. Il sistema fluviale era la seconda modalità di trasporto del Vietnam del Sud, nell'area del delta. E noi proteggevamo il convoglio, ad esempio navi che trasportavano petrolio o grandi barche in cui trasportavano il cibo dal delta a Saigon, oppure petrolio, macchinari e altro da Saigon al delta. Quindi dovevamo controllare le vie d'acqua, e combattevamo con loro, perché vedi, combattere contro i comunisti sull'acqua era molto difficile, ma la Marina doveva essere forte, perché da qualche parte nel delta, loro...[comincia a disegnare⁵³]. Questo è il fiume che arriva alla città. Qui, ok? Il fiume, e qui l'oceano. Qui oceano, qui oceano, qui oceano, qui il fiume. Qui è dove va alla città. Durante la guerra, le barche arrivavano da due lati, incontrandosi a metà strada, quindi bisognava calcolare che al passaggio delle navi della Marina il livello dell'acqua lungo il fiume fosse sempre al massimo. Se il livello dell'acqua fosse stato basso, ci avrebbero ucciso. Se il livello dell'acqua era quasi al massimo era più facile vedere i comunisti lungo le sponde, e noi avevamo tante armi ed eravamo molto forti. E poi sulle nostre teste potevamo contare su dei piccoli aeroplani militari che guardavano giù e se sapevano che i comunisti erano da qualche parte sganciavano bombe e bruciavano dove sapevano che essi si nascondevano. Se anche solo sospettavano si trattasse di comunisti, bombardavano.⁵⁴

Proseguendo, Anh mi spiega, pur brevemente, la strategia di combattimento dei Viet Cong e la differenza fra i loro armamenti e quelli di cui gli americani dotarono le forze armate del Vietnam del Sud.

I comunisti erano molto intelligenti. Non si riunivano mai insieme, ma si sparpagliavano, come una rete. Tre persone qui, tre persone lì. Tre persone ovunque. Era molto difficile combattere con loro. Quindi

⁵² Vedi Appendici, Intervista 1.

⁵³ Vedi Appendici, Fig. 3.

⁵⁴ Vedi Appendici, Intervista 1 (estratto B).

gli Stati Uniti vennero in Vietnam per imparare a combattere in quel modo, per combattere i comunisti. Vedi, durante la Seconda Guerra mondiale avevano combattuto diversamente. Bombardamenti ovunque, perché molte persone si concentravano in un unico posto. Era molto facile bombardare. Ma i comunisti erano dappertutto, quindi dovevamo affidarci a soldati segreti per uccidere anche un solo uomo. Era molto difficile [...]. Loro ti attaccavano con una strategia opposta alla nostra. Noi alla notte dormivamo, loro no. Loro dormivano di giorno e alla notte lavoravano. Alla notte combattevano. Il contrario di noi, vedi. E quando alla notte noi dormivamo, loro ci attaccavano. Durante il giorno se ne andavano sulle montagne, e dormivano sottoterra, sottoterra.⁵⁵

E ancora:

Se Hanoi aveva gli AK-47, i vietnamiti avevano ancora i Cabin N.1, N.2. Non erano male. E anche gli M-16, verso la fine della guerra. Ma gli M-16 non erano molto adatti, perché i vietnamiti sono bassi e l'M-16 è troppo lungo. Quindi, forte era forte, ma qualche volta l'M-16...l'M-16 è in acciaio, l'AK in acciaio inossidabile. Lo metti nell'acqua, lo togli, spari e funzionano. L'M-16 se lo metti nell'acqua e non lo pulisci...devi pulirlo minuziosamente per farlo funzionare. In ogni caso, a quel tempo, il Vietnam del Sud era molto forte, i comunisti non potevano fare nulla.⁵⁶

È chiaro che questi racconti, *strictu sensu* militari, non rappresentino che la parte superficiale di una memoria più densa. Quest'ultima si annida nell'articolazione di una precisa identità storica e politica. Si noti come Anh contrapponga «communists» e «Hanoi» a «Vietnamese» e «Vietnam». Questi termini hanno il sapore di un'opposizione manicheistica, perché obbedendo a un principio di inclusione ed esclusione assumono implicitamente che il Vietnam sia il Vietnam del Sud (Repubblica del Vietnam) e che l'integrità di quest'ultimo sia stata minacciata da un nemico che egli sembra rifiutarsi di identificare come vietnamita. «Hanoi» diventa quindi la metonimia di una sovrastruttura politica più ampia:

⁵⁵ Vedi Appendici, Intervista 1 (estratto B).

⁵⁶ Vedi Appendici, Intervista 1 (estratto B).

VAN: [...] c'erano tre fazioni. C'erano gli americani, i sudvietnamiti e i nordvietnamiti. Ma tutti pensano alla guerra solo in termini di americani e vietnamiti, come se i vietnamiti fossero un'unica fazione.

ANH: è così che fanno i comunisti. Lasciano che il mondo fraintenda. Dicono che non è giusto che un grande paese vada a combattere con Hanoi, che è un piccolo paese. Pensavano in questi termini, senza considerare che Hanoi faceva parte della sfera comunista. Il Vietnam del Sud era un mondo libero. Quindi il Vietnam del Sud era contro il mondo comunista, non solo Hanoi. Perché vedi, tantissimi cinesi, tantissimi soldati cinesi, andarono a supportare Hanoi, e i russi trasportavano tantissime armi ad Hanoi.⁵⁷

La terza generazione, nata e cresciuta negli Stati Uniti, si trova così a confrontarsi con una memoria pubblica (americana) che ha in larga misura riconosciuto la Guerra del Vietnam come un incidente della storia e una memoria collettiva (vietnamita) – pubblica e privata – che ne tramanda il ricordo come un sacrificio necessario alla salvaguardia della libertà del proprio paese. Non intendo sostenere che quest'ultima considerazione valga per tutta la comunità vietnamita di Houston, di cui fanno parte componenti più politicizzate di altre. Si possono tuttavia datare le origini storico-demografiche di questa contraddizione a cavallo fra gli anni Sessanta e Settanta, corrispondenti alle primissime ondate di emigrati e rifugiati. La Guerra del Vietnam fu assolutamente centrale alla formazione di un gruppo di attivisti che si autoidentificavano come *Asian Americans* sul finire degli anni Sessanta. Questi attivisti animavano movimenti anti-imperialisti, anti-razzisti ed erano contro la guerra. Al tempo, essere asiatico-americani era sinonimo di essere rivoluzionario. L'arrivo di rifugiati vietnamiti (ma anche di laotiani e cambogiani) negli anni Settanta pose fine a questa equivalenza. Queste nuove popolazioni non erano asiatico-americane solo da un punto di vista demografico, ma anche da un punto di vista per così dire ideale. Tendendo a essere traumatizzati, poveri e oppressi, essi necessitavano di una voce che li rappresentasse e la trovarono

⁵⁷ Vedi Appendici, Intervista 1 (estratto B).

nell'attivismo del primo gruppo. Tuttavia, essi erano, in un altro senso, il loro opposto, perché erano anti-comunisti, conservatori e a favore della guerra. La Guerra del Vietnam si impose quindi fin da subito come una contraddizione centrale dell'esperienza asiatico-americana (Nguyen 2013: 148-149).

II

BICULTURALITÀ E IDENTITÀ

Marco Polo descrive un ponte, pietra per pietra.
- Ma qual è la pietra che sostiene il ponte? – chiede Kublai Kan
- Il ponte non è sostenuto da questa o quella pietra, -
risponde Marco, - ma dalla linea dell'arco che esse formano.
Kublai Kan rimane silenzioso, riflettendo. Poi soggiunge:
- Perché mi parli delle pietre? È solo dell'arco che mi importa.
Polo risponde: Senza pietre non c'è arco.

Italo Calvino¹

1. I confini dell'identità

È martedì. Alle 19 c'è l'appuntamento settimanale con gli altri volontari della Vietnamese Culture and Science Association, presso la sede dell'associazione a Bellaire. Per fortuna Martin può darmi un passaggio. Se prendessi il bus, ci metterei due ore e mezza, sempre che sia in orario, che io riesca a prendere le due coincidenze lungo il tragitto, e che non ci sia traffico. Non voglio neanche che mi accompagni Ti, di ritorno da lavoro, costretta come sarebbe a farsi altre 23 miglia di I-45N e I-69 all'ora di punta, un fiume di lamiere e di luci che, compatto e ininterrotto, si snoda in una foresta di asfalto, grattacieli e insegne pubblicitarie. Martin arriva un po' in anticipo, mi chiede se voglio mangiare un boccone prima di andare all'incontro. Accetto. Ci fermeremo al *drive thru* di un bar gestito da vietnamiti non distante dalla sede della VCSA, giusto il tempo di prendere qualcosa di veloce, uno spuntino insomma, di quelli che molti vietnamiti spesso fanno con *bánh mì*² oppure una ciotola di *noodles*. Martin, però, vuole mangiare *chicken bites*, dei bocconcini di pollo fritto, tipico prodotto della cultura *fast*

¹ Tratto da Calvino I., 1993, *Le città invisibili*, Milano, Mondadori, p. 83 (ed. or. 1972).

² Chiamato anche *Vietnamese sandwich*, esso è un prodotto del colonialismo, che combina ingredienti francesi (baguette, pâté, jalapeno, maionese) con ingredienti più tipicamente vietnamiti come coriandolo, cetriolo, carote sott'aceto e *daikon* (una varietà di rafano).

food americana, ma accompagnandoli con un *bubble tea*, una bevanda originaria di Taiwan e molto diffusa nel sud-est asiatico, a base di tè e latte cui vengono aggiunte a piacere palline di tapioca. In un paio di occasioni è capitato che arrivassimo al centro e qualcuno avesse pensato di prendere qualcosa da mangiare per tutti, una volta delle *doughnuts*, un'altra volta pizza. Altri giorni ancora, terminata la riunione, si decideva di andare a farsi una bevuta, e ci si ritrovava in un karaoke bar, a bere birra o sorseggiare sake di litchi mangiando patatine e calamari fritti. Mi chiedo se fossi, in quelle circostanze, testimone di uno dei due stigmi più diffusi all'interno della comunità diasporica vietnamita, vale a dire l'essere considerati *troppo americani* (o *americanizzati*) e l'essere considerati *troppo vietnamiti*. Oppure ero di fronte a dei perfetti *hyphenated Americans*?

La questione ci rimanda ancora una volta al problema del relativismo, ma vediamo di tracciarne il profilo in maniera critica per evitare di equivocare concetti tanto importanti per capire che cosa si intende, ai fini di questa ricerca, con il sintagma *identità diasporica* (cfr. Capitolo 1 §1). Come abbiamo visto nel capitolo precedente, l'identità non è qualcosa di statico, ma piuttosto qualcosa di processuale, dinamico e transeunte. L'identità ha anche una dimensione performativa, rappresentando una strategia di interazione sociale che si modifica talvolta consapevolmente, talvolta inconsciamente a seconda del contesto stesso dell'interazione e dei rapporti interpersonali. In ogni momento della vita comunitaria le aspettative che regolano i rapporti all'interno e all'esterno della comunità determinano il comportamento (lingua, registro linguistico, prossemica, linguaggio del corpo, ma anche argomenti di cui poter parlare, scelte, atteggiamenti) più adatto da tenere in una determinata situazione. In scenari come quelli descritti all'inizio di questo capitolo, il cibo è un'arena per la negoziazione dell'identità e la comunità diasporica diventa lo spazio interculturale dove

i gusti sono (ri)definiti e (re)immaginati in relazione al contesto sociale più ampio (Nguyen G.T. 2007: 34). Luoghi come bar e ristoranti etnici rafforzano il senso dell'appartenenza culturale e forniscono un supporto emotivo alla comunità locale attraverso uno spazio in cui vietnamiti di Houston possono riunirsi.

For any immigrant group, traditional foods represent a connection to the past, function to maintain ethnic identity, and assist in reducing the effects of acculturation. Vietnamese food is not only important for the maintenance of identity for refugees who fled Vietnam in search of asylum, but also for their descendants. Vietnamese food acts as a shared symbol that helps hold Vietnamese communities together. Persisting Vietnamese foodways is an important way for descendants of displaced Vietnamese to form their ethnic cultural identity, since they were not accultured in Vietnam (Nguyen G.T. 2007: 25).

Al contempo, tuttavia, bar e ristoranti vietnamiti non sono appannaggio esclusivo della comunità etnica, per cui vi è la necessità da parte loro di adattarsi a di mantenersi disponibili alla contaminazione per assecondare i gusti e le esigenze di un'utenza diversificata. Se il cibo, dunque, è fra gli elementi che insieme alla lingua contribuisce maggiormente a marcare un *confine* fra la comunità etnica e quella nazionale, che non vanno tuttavia intese come realtà comunicabili, ma piuttosto come i poli di un *continuum* in cui l'identità diasporica è libera di oscillare, al contempo esso diventa terreno di negoziazione e contaminazione dell'identità.

Varcare il confine (affermando ad esempio di preferire il cibo americano a quello vietnamita) espone ai rischi di critiche da parte degli altri membri del gruppo etnico, preoccupato che il soggetto in questione non onori la propria identità, mentre rimanere al suo interno (mangiare costantemente vietnamita, anche al di fuori dell'ambiente strettamente domestico) può risultare in accuse di mancata assimilazione da parte della comunità nazionale. Il gruppo che più è soggetto a questo tipo di (pre)giudizi è quello delle seconde generazioni di migranti. A fini analitici, è utile suddividere la diaspora

vietnamita in quattro generazioni. In generale, il criterio più semplice per distinguerle è il seguente: le prime due generazioni sono accomunate dall'aver come luogo di nascita il Vietnam, la terza e la quarta dall'aver come luogo di nascita gli Stati Uniti. Nello specifico, ci si riferisce con *prima generazione* a quanti sono nati e cresciuti in Vietnam, hanno vissuto la guerra – come soldati o come civili – e si sono trasferiti negli Stati Uniti in età già adulta (appena dopo il termine del conflitto) o in età più avanzata (negli anni Ottanta e Novanta); la *seconda generazione* comprende coloro che, nati e cresciuti in Vietnam, si sono trasferiti negli Stati Uniti in giovane età (adolescenza o, più raramente, infanzia), ricevendo una doppia inculturazione; *terza e quarta generazione* indicano un gruppo più omogeneo di persone nate e cresciute negli Stati Uniti che si differenziano fra loro solo per l'età.

Il quadro appena descritto è in realtà ben più complesso. Il problema di definire una generazione tenendo in considerazione parametri che non siano esclusivamente anagrafici non consiste solo nella difficoltà di ricollegare coerentemente esperienze molto diverse fra loro, ma soprattutto nell'impossibilità di rappresentare statisticamente i vissuti personali che contribuiscono alla formazione di un'identità, di un'auto-percezione e di un'auto-rappresentazione spesso sfumate. Inoltre, i figli dei migranti (seconda generazione) non solo mettono in discussione il concetto di “confine”, ma ridefiniscono la nozione stessa di identità, perché l'essere stati inculturati in due paesi differenti permette loro a) di *naturalizzare* le pratiche culturali dell'uno e dell'altro e b) di utilizzare quest'ambiguità come strategia sociale per soddisfare le aspettative sia della comunità vietnamita, sia di quella americana. Il dilemma dell'identità si arricchisce inoltre delle riflessioni sulle contingenze storiche che hanno caratterizzato la migrazione di un certo gruppo umano.

Consideriamo dunque la questione delle generazioni di mezzo. Parte della letteratura sulle migrazioni accetta l'utilizzo dell'espressione *generazione 1.5* (o *2.5* a seconda

dell'ondata migratoria di riferimento), per indicare quelle persone accomunate dal fatto di essere nate e cresciute in un paese (per un tempo sufficiente ad acquisirne la lingua e alcuni tratti culturali profondi), ed essersi trasferite in un altro paese durante l'infanzia o l'adolescenza. Bisogna tenere presente che in questa definizione sono comprese persone le cui esperienze migratorie sono molto diverse fra di loro. Georges Fouron e Nina Glick-Schiller, definiscono questa generazione «transnational second generation» (2002: 168-208). Personalmente, preferisco quest'espressione al sintagma *generazione 1.5*, che, per quanto ponga l'accento su quella cesura bio-geografica e culturale che i figli dei migranti devono affrontare, risulta a mio parere forzata e, per certi versi, troppo psicanalitica. Certo non è mia intenzione trasformare una riflessione storico-antropologica in una diatriba sull'uso del linguaggio, ma ritengo che molti studi non problematizzino a sufficienza la questione generazionale e si limitino ad indagare l'identità diasporica da un posto di vista sociometrico ed etnicizzante.

L'approccio che intendo sostenere in questa ricerca si fonda su due concetti spesso equivocati come interscambiabili, ma, a mio parere, contemporaneamente indispensabili allo studio della comunità vietnamita di Houston: *diaspora* e *transnazionalismo*. Come nota Faist (2010: 10), nonostante i due termini siano entrambi utilizzati per riferirsi a processi che oltrepassano i confini del singolo stato, *diaspora* è stato spesso utilizzato per descrivere gruppi religiosi o etnici che vivono al di fuori della propria (talvolta immaginata) madrepatria, laddove *transnazionalismo* è stato utilizzato, nel suo significato più ristretto, per riferirsi ai legami tra migranti provenienti dallo stesso paese e situati in stati diversi, e, nel suo significato più ampio, per analizzare non soltanto le comunità, ma anche qualsiasi altro tipo di aggregato sociale come organizzazioni, media e network telematici. Nel mettere a confronto questi due concetti attraverso riflessioni che riguardano l'antropologia, ma che non possono non strizzare l'occhio alla sociologia, alla scienza politica e alla geografia, non intendo sviluppare alcuna teoria

comprensiva o sintesi teorica, ma solo elaborare una riflessione teoretica nell'ampio senso del termine. Ritengo importante analizzare nell'uno e nell'altro senso la comunità vietnamita di Houston, avendo l'approccio diasporico il privilegio di storicizzare l'esperienza dei migranti e porre al centro dell'attenzione la dimensione umana e comunitaria del fenomeno, mentre l'approccio transnazionale si concentra sulle pratiche e sulle attività del gruppo umano in questione, che includono la reciprocità e la solidarietà all'interno dei gruppi di parentela e del gruppo etnico in generale, la partecipazione politica non soltanto nel paese di arrivo, ma anche in quello di partenza, le attività economiche in cui i migranti sono coinvolti localmente ma anche al di là dei confini del singolo stato, il trasferimento e il *ri*-trasferimento di tradizioni e pratiche culturali. Studiare la diaspora da un punto di vista transnazionale significa quindi riconoscere l'esistenza di un processo di movimento attraverso i confini internazionali in cui gli individui mantengono e costruiscono molteplici reti di connessione con il loro paese di origine, stabilendosi al contempo in un nuovo paese. Queste persone che non vivono tanto al di là o al di qua dei confini, quanto piuttosto *attraverso* essi, risultando simultaneamente incorporate in due o più stati possono essere definite *transmigranti* («transmigrants») (Fouron e Glick-Schiller 2002: 171).

Ritroviamo in questa definizione il concetto di confine geografico come metafora di un'identità che è al contempo *embodied* ed *embedded*. Evitando di considerare l'etnicità come la somma matematica fra l'identità di sangue e l'identità anagrafica, l'approccio transnazionale afferma dunque che tutti i membri di una comunità diasporica (non soltanto quindi le generazioni di mezzo) dispongano degli strumenti per varcare liberamente i confini della propria identità.

Bisogna mettere l'accento sul confine, non sul "materiale culturale" (*cultural stuff*) che esso relativamente "racchiude". Piuttosto che pensare il confine come determinato da questi «contenuti

culturali», sostiene Barth, sarebbe meglio dire che tali contenuti sono alla base del confine. Infatti i “contenuti”, più che a determinare la differenza, servono a designare l’identità in maniera *contrastiva*. Il fatto che un certo numero di individui condividano una stessa cultura dovrebbe essere allora considerato, da questo punto di vista, come una *conseguenza* piuttosto che una *causa* dell’esistenza del gruppo etnico (Fabietti 2015: 125).

La diaspora emerge quindi come qualcosa di ben lungi dall’essere puro. Studi recenti³ hanno sottolineato l’ambiguità del termine diaspora stesso, il quale letteralmente (e, sotto il profilo storico, negativamente) indica comunità di individui costretti ad abbandonare il proprio paese, ma etimologicamente ha un significato positivo, suggerendo la fertilità della dispersione di semi. In generale, l’esperienza diasporica è definita dal riconoscimento di una necessaria eterogeneità e diversità, e da un concetto di identità che vive dentro e attraverso, non nonostante, la differenza. Questo ibridismo apre la soggettività diasporica a uno spazio liminale e dialogico dove l’identità è negoziata. Ciò non significa tuttavia che la diaspora sia una categoria epistemologica a se stante, dal momento che non può esistere, in quanto tale, a prescindere dai processi di costruzione culturale dell’identità, legati a nozioni come l’etnicità, il genere sessuale, la nazionalità. Ricondurre le riflessioni sulla diaspora, che di per sé pongono l’accento sui fenomeni migratori e la dispersione di soggetti in paesi diversi da quello natio, nell’alveo dell’approccio transnazionale, che include i movimenti di informazioni, merci e capitale simbolico attraverso confini che sono geografici, ma anche antropologici, non significa dimenticare che il fenomeno in questione rimane vissuto ed esperito da *persone*, che si ridurrebbero altrimenti a soggetti statistici, ma significa riconoscere che gli aspetti del rapporto patria-diaspora non si limitano alla dimensione psicologica, etnica e astratta dell’identità e della

³ Cfr. Braziel e Mannur (2003); Sheffer (2003); Faist (2010).

memoria, ma riguardano anche le attività che concretamente contribuiscono a definire tale rapporto.

[...] The children of immigrants living in the United States make their choices and move between different identities not only in relation to their experience of racialization within the United States but also in relation to the degree to which their lives are encompassed within a transnational terrain. Two postulates emerge from this hypothesis: those young people who grow up within such a terrain develop a sense of self that has been shaped by personal, family, and organizational connections to people “back home”; and at the same time, the production of self in terms of race, ethnicity, and nation is part of a political process that extends transnationally. Participation in transnational social fields can link U.S.-born young people to broader processes that define them as political constituency that can act on behalf of this “home country” (Fouon e Glick-Schiller 2002: 193-194).

2. *Sulla soglia di casa*

L’immigrazione vietnamita, per quanto ridimensionata, è un fenomeno ancora in corso. Secondo studi del Migration Policy Institute di Washington, D.C., tra il 2010 e il 2014 circa 51.000 vietnamiti sono immigrati negli Stati Uniti⁴, il 5% della popolazione vietnamita totale presente nel paese⁵. La comunità vietnamita di Houston, già fra le più popolose degli Stati Uniti, continua quindi a ingrandirsi e a rinnovarsi, ma i vietnamiti che entrano a farvi parte hanno uno *status* socioeconomico di partenza spesso, anche se non sempre, più elevato dei propri predecessori. Questa nuova ondata di *transmigranti*, è spesso già ben cosciente – grazie ai media e alle informazioni fornite dai parenti immigrati da più tempo – di che cosa significhi vivere negli Stati Uniti. Molti di essi

⁴ Dal sito web del *Migration Policy Institute*. Link: <<http://migrationpolicy.org/programs/data-hub/charts/immigrants-countries-birth-over-time>>. Aggiornato al 2015. Ultima consultazione 25 febbraio.

⁵ Secondo statistiche dello stesso MPI, il 75% dei vietnamiti residenti negli Stati Uniti è arrivata prima del 2000, il 20% tra il 2000 e il 2009.

arrivano e hanno già un lavoro ad aspettarli, magari nell'attività di famiglia o, grazie alla raccomandazione di qualche parente che già vi lavora, in qualche azienda americana. Per molti altri, tuttavia, le aspettative non sono più rosee di quanto lo fossero state quelle dei primi migranti: essi sono disposti ad accettare qualsiasi lavoro, diventano spesso precari, dipendenti dal *welfare* e popolano soprattutto i quartieri residenziali vietnamiti più vecchi, in cui, circondati esclusivamente da altri vietnamiti spesso nelle medesime condizioni, possono permettersi di parlare vietnamita quotidianamente, rendendo superflua la conoscenza dell'inglese.

Abbiamo visto in quali termini l'espressione *seconda generazione transnazionale* indichi i figli dei migranti. Si noti che in questa definizione sono compresi sia i figli dei primi migranti, giunti negli Stati Uniti negli anni Settanta e Ottanta, sia i figli dei migranti giunti negli Stati Uniti negli ultimi due decenni. È importante tenere presente che le contingenze storiche che hanno determinato la diaspora di questi due gruppi, come accennato nel paragrafo precedente, sono differenti tanto quanto lo sono le condizioni di arrivo. Soprattutto a Houston, nella cui area metropolitana (Greater Houston Metropolitan Area), al giorno d'oggi, la popolazione vietnamita è circa quattro volte superiore a quella presente in tutti gli Stati Uniti nel 1975, le condizioni di arrivo dei migranti sono completamente cambiate, influenzando direttamente sulle modalità di aggregazione e di auto-percezione degli immigrati. La prima ondata, ancora estranea alla realtà socioeconomica di Houston, sentì la necessità, per sopravvivere come gruppo etnico, di organizzare una comunità. Quest'ultima dovette essere costruita da zero contando su risorse scarse o inesistenti. I primi arrivati si ritrovarono quindi costretti a mettere in discussione e a modificare i propri valori tradizionali riguardanti, ad esempio, i ruoli di genere, la gerarchia sociale basata sulla professione e sull'età, la propria dieta e i propri gusti alimentari, nonché la propria concezione di salute fisica e mentale, nel tentativo di assecondare le proprie aspettative negli Stati Uniti. Alcuni sentirono il

bisogno di adattarsi il più velocemente possibile alla nuova vita e alla nuova società, forzandosi, ad esempio, di parlare inglese anche in casa. Altri reagirono aggrappandosi saldamente alla propria identità politica, nutrita di un rigido sentimento anti-comunista, e che rivendicava orgogliosamente la propria appartenenza al Vietnam del Sud, riconoscendo quest'ultimo, e solo questo, come la propria patria (Vu 2010: 27-28). Nei quartieri che cominciarono a popolarsi di vietnamiti, sia a livello privato, all'interno e all'esterno delle proprie abitazioni, sia a livello pubblico negli esercizi commerciali da essi gestiti, presero a sventolare bandiere del Vietnam del Sud, anche oggi visibili in tutte le aree in cui la presenza vietnamita è ingente. Inizialmente, i vietnamiti si stabilirono nella *midtown* di Houston, ma col passare degli anni essi iniziarono ad espandersi, occupando diverse altre aree, e contribuendo a un'importante peculiarità: se in altre città americane la comunità vietnamita si concentra solitamente in un'unica zona o in un unico quartiere⁶, la comunità vietnamita di Houston è multilocalizzata, risiedendo sia in estesi quartieri residenziali sia in *gated communities*⁷ di dimensioni ridotte situati a nord-ovest, sud-est e sud-ovest della città.

I vietnamiti giunti a Houston a partire dagli anni Novanta, poterono quindi contare su una comunità in rapida espansione sia dal punto di vista demografico che dal punto di vista economico, non solo se confrontata agli altri gruppi etnici presenti in città, ma anche secondo gli standard della società americana. Le condizioni di arrivo furono diverse anche dal punto di vista dell'accoglienza. I cosiddetti *75ers*, vale a dire i rifugiati che cominciarono a fluire negli Stati Uniti a partire dal 1975, furono accolti con un misto di compassione e sospetto:

⁶ Si pensi a Versailles Village a New Orleans, Fields Corner a Boston, giusto per fare un paio di esempi.

⁷ Le *gated communities* sono quartieri residenziali delimitati da un muro di cinta, cui si accede attraverso una o più entrate cancellate. A seconda del livello di sorveglianza cambia il costo di affitto o di acquisto degli immobili. Alcune *gated communities* sono videosorvegliate, in altre sono presenti una o più guardie. Lungo Park Place Boulevard le uniche due *gated communities* sono il Saint Joseph Condo e il Sai Gon Condo, di cui solo il primo è sorvegliato personalmente da una guardia notturna.

Since the end of the Vietnam War, the American public has had an ambivalent attitude toward receiving Vietnamese refugees. A Gallup poll taken in 1975, at the time of the initial entry of the Vietnamese, indicated that a majority of Americans would have preferred to keep the Vietnamese out of the United States. While publicity given to the boat people generated widespread public sympathy, Americans still had mixed feelings toward Vietnam and things Vietnamese. Many Americans felt that such culturally different people were simply *too alien to be accepted* (Zhou e Bankston 1998: 37; corsivo mio).

La generazione di più recente immigrazione ha così potuto godere non solo di migliori condizioni socioeconomiche di partenza, ma anche di migliori condizioni sociali al suo arrivo. Pur considerando questo vantaggio iniziale sembrasse destinata a solidificare la stabilità della comunità vietnamita di Houston, sia in termini demografici sia in termini economici, essa si ritrova ora ad affrontare un serio problema di natura sociale:

With a low population density, Houston's metropolitan area is largely composed of "decentralized villages", where people of similar socioeconomic and ethnic backgrounds live in relative isolation. With racial groups living in isolated neighborhoods from each other, Houston remains largely a segregated population with numerous pockets of ethnic communities separated from one another. Such de facto segregation leads to higher cases of cultural conflicts. Isolated ethnic groups also allow cultural misperceptions to develop, inciting negative racial attitudes toward one another and, therefore, less favorable perceptions of intergroup relations (Vu 2013: 171).

Come più di un interlocutore mi ha fatto notare, un immigrato che arrivasse ora a Houston potrebbe cavarsela parlando anche solo vietnamita, perché di qualsiasi servizio avesse bisogno troverebbe vietnamiti che possono aiutarlo. Questa situazione è emblematica, perché descrive da un lato il successo demografico ed economico della

comunità vietnamita di Houston, dall'altro la sua tendenza all'autosegregazione. I figli dei migranti si trovano così in una posizione favorevole per scardinare la tendenza centripeta della generazione dei genitori, occupando uno spazio sociale liminale in cui vengono ridiscussi i ruoli e le gerarchie familiari, e avvantaggiandosi della propria biculturalità come strategia di adattamento sociale. Quest'ultimo deve necessariamente avvenire su due livelli: quello familiare/comunitario, che esige che si conservi il proprio retaggio vietnamita, e quello sociale, che consiste nell'adeguamento ai valori, agli standard e alle aspettative della società americana.

[...] per quanto riguarda la mia esperienza, ero arrivata [negli Stati Uniti] quando avevo 13 anni e dall'età di 16 ho cominciato ad occuparmi di tutte le scartoffie. Scrivevo le giustificazioni scolastiche al posto dei miei genitori e a 17 anni, quando i miei genitori hanno comprato una casa, sono stata io a compilare tutte le carte, e da allora...penso sia un bene accettare che questo sia il nostro modo per resistere, considerare un beneficio il fatto di crescere più velocemente. Già, quando da bambino devi occuparti delle bollette e tutto il resto, impari e maturi, e allora quando hai la tua famiglia diventa più facile.⁸

Abbiamo visto come l'antropologia abbia fatto proprio un uso metaforico del termine *confine*. Su un piano linguistico, Fabietti distingue fra l'uso del termine *confine* come linea (materiale o immaginaria) che divide, e l'uso del termine *frontiera* inteso come qualcosa che separa, ma al contempo unisce, e spiega:

Allo scopo di figurarci qualcosa che separa e unisce allo stesso tempo, dobbiamo pensare a una specie di "terra di nessuno" posta tra due spazi (non necessariamente da intendersi in senso "geografico") ciascuno dei quali è occupato da una società o da una cultura con uno stile distinto da quello dell'altra. Ora, nonostante la distinzione, la separazione, la diversità che caratterizzano le due società e/o culture, queste ultime danno luogo, per un qualunque motivo, a processi di scambio nella zona definita

⁸ Intervista a Ly (40 anni), registrata l'11 settembre 2015. Vedi Appendice, Intervista 2.

(metaforicamente) come “terra di nessuno”. È tutto ciò che avviene in questa metaforica terra di nessuno, in questa zona che sta “tra” due società e/o culture, che caratterizza tale zona come “frontiera” (Fabietti 2015: 131-132).

La «terra di nessuno» di cui parla Fabietti è lo spazio culturale in cui viene negoziata l'identità. Quest'ultima, di conseguenza, è una categoria che oltre a essere costruita, si presta a essere continuamente manipolata per assecondare le esigenze contestuali dell'individuo o del gruppo di cui questi fa parte. Per le seconde generazioni il problema dell'etnicità, con le possibilità che essa offre, si impone come critico, perché frutto di una pressione esercitata sia dall'esterno sia dall'interno, come sottolinea Vanessa Maher affermando che: «L'identità etnica da una parte viene determinata socialmente, dall'altra rimane condizionata dall'esperienza affettiva del singolo» (Maher 1994: 31). L'identità non è dunque qualcosa che si sceglie in via definitiva, ma è un processo transeunte, situazionale e relativo.

The sons and daughters of immigrants were really in a most uncomfortable position. They were subjected to the criticism and taunts of the native Americans and to the criticism and taunts of their elders as well. [...] Life at home was hardly more pleasant. Whereas in the schoolroom they were too foreign, at home they were too American. Even the immigrant father who compromised most willingly in adjusting his outside affairs to the realities that surrounded him insisted that family life, at least, should retain the pattern that he had known as a boy. Language, religion, customs and parental authority were not to be modified simply because the home had been moved four or five thousand miles to the westward. [...] *How to inhabit two worlds at the same time was the problem of the second generation* (Hansen 1938: 7; corsivo mio).

Ritengo errato parlare di «due mondi» in maniera così dicotomica. Sicuramente non è sempre facile per i giovani vietnamiti-americani soddisfare contemporaneamente le aspettative dei genitori e quelle della società. Tuttavia, essi occupano una posizione

privilegiata che consente loro di manipolare a piacere la propria identità. Piuttosto che parlare in termini di due mondi, è utile distinguere *due spazi*: uno privato (la casa, la famiglia), e uno pubblico (la scuola, gli amici). In casa si può (oserei dire si *deve*) essere vietnamiti, perché lo spazio domestico è proiezione di una memoria familiare, nutrita di abitudini, di odori, di oggetti che rendono il Vietnam presente nella vita quotidiana. Nello spazio pubblico si può essere sia vietnamiti sia americani. In esso l'identità viene modulata a seconda del luogo e delle relazioni sociali che vi si instaurano. Per fare un esempio, durante la mia permanenza a Houston sono stato invitato, insieme ai miei zii, a partecipare alla cena di matrimonio (un matrimonio cattolico) di una coppia di vietnamiti. La *location* scelta era il Kim Son Restaurant, a Bellaire (v. Capitolo 3 § 2). Degli invitati solo poche donne – e per lo più anziane – indossavano l'*áo dài*, il tradizionale abito vietnamita. Inoltre, il repertorio musicale suonato dalla band (vietnamita) prevedeva sia canzoni americane sia canzoni vietnamite tradizionali. Il contesto, dunque, per quanto formale, non rispettava alcuna rigida e univoca etichetta e questo è emblematico del fatto che l'identità, al di fuori della soglia di casa, sia per lo più frutto di decisioni e non di costrizioni.

Esiste poi uno spazio per così dire *ibrido*, perché non così intimo da poter essere definito privato, né così aperto da poter essere classificato come pubblico, quello del *complesso residenziale*, che ha delle caratteristiche particolari.

La maggior concentrazione demografica di vietnamiti a Houston si ha nell'area sud-occidentale della città (Bellaire), seguita da Northwest Houston e infine da Southeast Houston. Quest'ultima, pur essendo la zona meno popolosa, è sede di sette dei più vecchi complessi residenziali vietnamiti della città: Saint Joseph Condominium, Da Lat Condo, Sai Gon Condo, Hue Condo, Saint Mary Village, Thanh Tam Village e Thai Xuan Village. Di questi, i primi quattro sono ubicati, uno di seguito all'altro, lungo Park Place Boulevard. Accanto a questi complessi, esistenti dagli anni Settanta, ne esistono

molti altri, più moderni, che sono sorti a partire dagli anni Duemila. Molti sorgono nei pressi di Bellaire, altri si trovano in un'altra cittadina, Pasadena, compresa nell'area metropolitana di Houston e situata a sud-est rispetto a quest'ultima. Oltre alla comune ubicazione, i sette complessi nominati sopra condividono un'importante caratteristica demografica: la maggior parte di essi è attualmente abitata da immigrati vietnamiti della terza ondata, molti dei quali non hanno la disponibilità economica di trasferirsi altrove e vivono in condizioni finanziarie precarie. Ciò porta a un impoverimento delle condizioni sanitarie e a un abbassamento degli standard di vita in questi complessi, i cui presidenti poco possono fare per ovviare a tale situazione, avendo poco potere a livello burocratico e ricevendo scarse o nulle risorse da parte dello Houston City Council. Ancora più significativamente, i vietnamiti residenti in questi *villaggi* (in vietnamita *làng*, come sono noti nel lessico della comunità) rimangono ampiamente isolati dal resto della comunità, da cui vengono profondamente stigmatizzati (Vu 2010: 28-29).

Vivere in un complesso residenziale circondati da altri vietnamiti è il tentativo di rendere meno traumatico l'arrivo nel nuovo paese. Tuttavia, se per alcuni questa è solo una soluzione passeggera, in vista del trasferimento in una casa propria e indipendente, altri o non se lo possono permettere (pur desiderandolo), o non considerano neppure l'idea di andarsene, come testimoniatomi da un uomo sulla sessantina che ho incontrato mentre passeggiavo all'interno del Thai Xuan Village, dove mi ha detto che vive da solo e dove passa la maggior parte del tempo, essendo disoccupato. Parla solo vietnamita e mentre chiacchieriamo continua a tagliare le verdure che, nel piccolo cortile antistante la sua abitazione, sta preparando per il pranzo. Mi dice che non se ne andrebbe per nessuna ragione al mondo, perché all'interno del complesso sta bene, potendo contare sulla vicinanza di altri vietnamiti, con cui può parlare e con cui può scambiare le

verdure che ognuno coltiva⁹. Proprio il Thai Xuan Village è un esempio emblematico del tentativo di ritagliarsi quello che a livello giornalistico è stato definito «a piece of Vietnam», e ancora «a token of the old country»¹⁰. Il *Làng Thái Xuân* è il più ampio complesso residenziale vietnamita di Houston, ubicato in Broadway Street (una strada perpendicolare a Park Place Boulevard), nella zona meridionale della città. Il complesso, in cui risiedono circa un migliaio di persone, si sviluppa su due ali, che circondano rispettivamente due piazze, una con una statua buddhista, l'altra con una statua della Madonna. L'interno del complesso è un labirinto di piccole stradine, su cui si affacciano appartamenti posti su due piani. Gli appartamenti al piano terra dispongono quasi tutti di un piccolo giardino adibito a orto, dove si coltivano cavoli cinesi, spinaci d'acqua e zucchine, o comunque di uno spazio per la coltivazione di piante da vaso, specialmente menta, coriandolo e mandarino cinese. Sono presenti inoltre numerosi alberi di papaya. Perdersi all'interno del complesso è semplice e dà l'idea di trovarsi in un'oasi vietnamita ritagliata all'interno del tessuto urbano di Houston. Qui, i rapporti tra vicini sono generalmente cordiali e si ha l'impressione che i residenti abbiano formato una sorta di comunità a se stante. Al pomeriggio non è raro vedere bambini che si ritrovano (soprattutto nel più ampio cortile buddhista) e giocano insieme, parlando inglese fra di loro e vietnamita coi genitori. Adiacente al suddetto cortile, un ampio salone è usato per eventi collettivi, come la festa in onore di Quan Am¹¹, cui è dedicata il tempio all'interno del Thai Xuan. Molti residenti condividono i prodotti delle proprie colture con i vicini. Gli edifici sono fatiscenti, cianfrusaglie si

⁹ Appunti annotati nel diario di campo, 5 novembre 2015.

¹⁰ Entrambe le espressioni sono prese da un articolo pubblicato online sul sito web dello "Houston Chronicle", intitolato *In south Houston apartments, a piece of Vietnam flowers*. Link: <<http://www.houstonchronicle.com/local/themillion/article/In-south-Houston-apartments-a-piece-of-Vietnam-6472465.php>>. Data di pubblicazione 28 agosto 2015 (aggiornato il 31 agosto 2015). Ultima consultazione 28 febbraio 2016.

¹¹ Nella dottrina buddhista, Quan Am (nome completo *Quán Thế Âm Bồ Tát*) è il bodhisattva della misericordia. È solitamente rappresentato sotto forma di una donna che regge un ramo di salice (simbolo di guarigione) e/o un vaso rovesciato (simbolo di purificazione). Ad essa ci si rivolge soprattutto per invocare fertilità e soldi.

ammassano agli ingressi di ogni abitazione, ricordando come i vietnamiti amino non buttar via nulla, perché prima o poi potrebbe tornare utile, scarpe e ciabatte lasciate senza cura sulle soglie indicano che la rigida etichetta di stare scalzi in casa è stata rispettata, fuori da qualche appartamento altarini per gli antenati spargono profumo di incenso, e su alcuni balconi noto scatole verosimilmente contenenti santini per scacciare gli spiriti maligni. I residenti parlano per lo più il dialetto del sud del Vietnam, più dolce e melodioso del più forte e pesante dialetto del nord, con cui condivide solo cinque dei sei toni. Fuori dalle proprie abitazioni, anche nelle giornate estive che neppure l'ombra è in grado di rendere meno torride, in molti si dedicano a preparare le verdure o a scambiare quattro chiacchiere con i vicini, spesso in quella posizione nota come *Asian squat*¹².

Nonostante quindi l'apparenza trasandata di certe strutture residenziali, ciascun "villaggio" cerca di mantenere intatto il proprio senso identitario e con esso ricostruire la propria vita e il proprio modo di vivere, i quali sembrano obbedire a un ritmo più vietnamita che americano. Non si sottovalutino tuttavia le motivazioni che spingono molte persone che potrebbero altresì permettersi di vivere in zone decisamente migliori a rimanere in tali complessi: non solo la possibilità (e la comodità) di vivere a contatto con altri vietnamiti, ma anche la relativa sicurezza che offre il vivere in una *gated community*, il potersi fidare dei propri vicini di casa e il costo basso degli immobili.

Il vantaggio per i genitori, se consideriamo l'impatto che questo stile di vita può avere sulle giovani generazioni, è duplice. Un vantaggio innanzitutto economico, che consiste nella possibilità di risparmiare soldi da poter investire sul futuro (l'educazione in particolare) dei figli, e un vantaggio per così dire etnico, rappresentato dalla possibilità di socializzarli all'interno di un ambiente protetto. Si tenga presente che con

¹² La posizione consiste nel mantenere le gambe flesse e le piante dei piedi ben salde a terra, il che, spostando il baricentro verso il basso e scaricando la tensione a terra, permette di mantenere questa postura anche molto a lungo.

il termine *protetto* intendo sia, letteralmente, dal punto di vista della sicurezza personale, essendo molto diffuso lo stereotipo secondo cui il tasso di criminalità è direttamente proporzionale alla presenza di neri e ispanici in una determinata area – un pregiudizio alimentato dai media americani, che tendono ad alimentare gli stereotipi negativi di cui già sono vittime queste minoranze – sia, metaforicamente, da un punto di vista sociale, per cui si intende protetto da quel processo di *americanizzazione* che molti vietnamiti temono poter negativamente influenzare i propri figli.

[...] immigrant children receive conflicting signals, hearing at home that they should achieve at school while learning a different lesson – that of rebellion against authority and rejection of the goals of achievement – on the street. At the same time, both real life and the television screen expose children to the wage and consumption standards of U.S. society and children come to expect more than their parents ever had (Zhou e Bankston 1998: 3)

3. *Educarli vietnamiti, crescerli americani*

Nel precedente paragrafo abbiamo accennato alle difficoltà delle seconde generazioni a bilanciare da un lato le aspettative della famiglia e della comunità etnica, dall'altro quelle della società americana. Tuttavia, l'esercizio del controllo degli anziani sui più giovani non è né prerogativa della prima generazione, venendo esercitato, pur in diversa misura, da ogni generazione nei confronti della successiva, né di conseguenza è limitata alle seconde generazioni, ma anche e soprattutto alle generazioni più recenti, nate e cresciute nel paese di immigrazione. Per quanto riguarda la comunità vietnamita, la cui diaspora è relativamente recente, comprendendo tutte le generazioni di immigrati, ritengo che quella che Marianne Hirsch definisce *postmemory*, una «memoria della memoria» (Margalit 2002: 58), sarà in grado di esercitare una pressione etnica tanto

maggiore quanto più a lungo sarà influenzata dalla prima generazione. Affermare tuttavia che la prima generazione sia la sola in grado di esercitare una forma di controllo sulle generazioni più recenti significherebbe accettare da un lato che i suoi membri formino un gruppo puro e omogeneo di persone che si autoidentificano *tout court* come vietnamiti (e solo come tali), dall'altro che la tendenza naturale dei più giovani sia di voler voltare le spalle alle proprie origini. Entrambe gli scenari sono ovviamente errati. La vita di una comunità diasporica è infatti un processo di continuo e duplice adattamento, di essa al nuovo ambiente e alla nuova società, ma anche viceversa.

Nel caso della diaspora vietnamita, si pensa erroneamente che l'inizio dell'esperienza vietnamita-americana sia da datare al 1975. Di fatti, la presenza americana in Vietnam, a quella data, durava ormai da almeno quindici anni, e anche la presenza vietnamita negli Stati Uniti era già realtà, sotto forma di soldati in addestramento, reclute, funzionari diplomatici, studenti internazionali e delle cosiddette spose di guerra. Molti di essi rimasero negli Stati Uniti, altri rimpatriarono e vi tornarono, anni dopo, come rifugiati. Quando parliamo di diaspora vietnamita, quindi, intendiamo un gruppo eterogeneo composto in gran parte da persone che, contrariamente a quanto si possa pensare, vivono negli Stati Uniti da più di metà della loro vita. Insegnare ai giovani la lingua vietnamita, abituarli ai gusti della cucina vietnamita, insegnare loro i valori di certe tradizioni diventa un'istanza più politica che culturale. L'agenda politica della diaspora vietnamita è infatti nelle mani della prima generazione, molti dei cui appartenenti avevano ricoperto, in Vietnam, incarichi militari, amministrativi o politici. Per loro, le questioni politiche della madrepatria sono ancora di primaria importanza, e adottare una fervente ideologia anti-comunista è pressoché d'obbligo. Essi fanno i conti col passato, ma anche con un presente che percepiscono come distorto dai nuovi valori del sogno americano: le loro mogli sono diventate più indipendenti, emancipandosi dalla posizione subalterna cui erano relegate in Vietnam, i

figli sono irrispettosi, perché crescono auspicando a un'autonomia pienamente coerente con la società americana, ma in disarmonia con il senso vietnamita della comunità, e la società americana non onora il loro sacrificio.

Considerare una diaspora, o una qualsiasi comunità migratoria, come un microcosmo inalterato del paese di origine significa non tenere in considerazione le dinamiche storiche che contribuiscono a plasmare tutte le culture. I modelli di adattamento non seguono necessariamente un andamento lineare, tanto più tenendo presente che la società americana esercita una pressione di *feedback* sulle pratiche culturali delle comunità etniche. Riprendendo brevemente quanto accennato all'inizio di questo capitolo, si prenda in considerazione il cibo: a Houston sono presenti diverse culture culinarie (v. Capitolo I §1), ognuna diversa dalle altre, ma accomunate da un tratto importante, la necessità di assecondare i gusti della clientela americana. Se una pietanza non è accettata dalla società ospitante, essa di conseguenza non verrà accettata come piatto etnico, a prescindere da quanto autentico esso sia. Si potrebbe argomentare che questo adattamento dipenda da un'esigenza di carattere meramente economico, come mi è stato confermato da un mio interlocutore, che durante una conversazione informale mi ha detto:

Se ci sono piatti vietnamiti che si sono adattati al gusto americano? Certo, hanno dovuto, perché qui siamo in America. Per esempio, io vivo in Pearland, che è un sobborgo di Houston. Non c'è una popolazione vietnamita numerosa, ma persone di qualsiasi etnia qui amano il *phở*. Il mio padrino è proprietario di uno di quei ristoranti di *phở* che hanno dovuto adattarsi, e lui ammette di aver modificato il gusto per farlo andare bene agli americani. Se non lo facesse, non avrebbe molti clienti.¹³

Tuttavia, la posta in gioco è anche e soprattutto culturale:

¹³ Conversazione con Martin (22 anni, volontario della Vietnamese Culture and Science Association), annotata nel diario di campo, 1 novembre 2015.

[...] the cultural traits that characterize a group depend not only on how the group selects these traits as its identifying characteristics but also on how the larger society responds to them. If the cultural characteristics an immigrant group selects for display in America are approved by the mainstream, the group will generally be considered to have an advantageous culture; otherwise its culture will be deemed deficient (Zhou e Bankston 1998: 11).

Le culture migratorie si fondano su reti di relazioni sociali che prevedono obblighi condivisi, supporto sociale e controllo sociale. Questi ultimi due elementi possono influenzare il comportamento individuale attraverso mezzi sia materiali che socio-psicologici. Entrambi comunque, originano da relazioni basate su orientamenti di valore portati con sé dalla madrepatria e adattati al paese di arrivo. Due concetti mutuati dalla sociologia ci tornano utili a riguardo: quello di *capitale sociale*, ascrivibile a James S. Coleman, e quello di *integrazione sociale*, ascrivibile a Émile Durkheim. Coleman (1987: 34) definisce il capitale sociale come l'esistenza di un sistema di relazioni che promuove vantaggi per i partecipanti al sistema: «What I mean by social capital in the raising of children is the norms, the social networks, and the relationships between adults and children that are of value for the child's growing up. Social capital exists within the family, but also outside the family, in the community». Alcune norme, come il rispetto per gli anziani, sono valide sia all'interno della comunità vietnamita che nell'ambito della società americana. Queste stesse norme assumono ancora più rilevanza ai fini di una specifica identificazione etnica, all'interno di ambienti sociali caratterizzati da una scarsa mobilità sociale verso l'alto (vedi ad esempio i quartieri residenziali più poveri). Di conseguenza, l'importanza di accettare norme e valori prescritti dal gruppo etnico dipende in larga misura dalle opportunità offerte agli immigrati nel paese ospitante. Nei quartieri più svantaggiati dove dominano condizioni socio-economiche piuttosto scarse, le famiglie di immigrati potrebbero dover faticare

per preservare, attraverso la solidarietà intra-comunitaria, i valori tradizionali, per far sì che le successive generazioni non si socializzino all'interno del segmento di società americana in cui la loro comunità è localizzata (Zhou e Bankston 1998: 12-13). La comunità, intesa come insieme di legami sociali, rappresenta il contesto in cui il capitale sociale è formato. Gli individui possono appartenere a gruppi sociali in diverse misure. Se le norme, i valori e le relazioni sociali all'interno di un gruppo etnico influenzano direttamente l'adattamento di un individuo ad esso, la misura di tale adattamento dipenderà di conseguenza dal grado in cui questo individuo padroneggerà norme, valori e parteciperà alle relazioni sociali. Più individui si associano a un particolare gruppo, più severa sarà la normativa per adeguarsi allo standard delle aspettative del gruppo. Spostiamo ora l'attenzione sul concetto di *integrazione sociale* di Émile Durkheim. Il contesto etnico serve anche come meccanismo di controllo sociale. Durkheim (1951¹⁴) sostiene che il comportamento di un individuo debba essere visto come il prodotto del suo grado di integrazione nella società. L'integrazione sociale non prevede solo partecipazione, ma anche la socializzazione all'interno di comuni valori, norme e credenze. Di conseguenza, maggiore è l'integrazione dell'individuo nel gruppo sociale, maggiore è il controllo del gruppo sull'individuo. Nel contesto dell'adattamento degli immigrati, i bambini che sono maggiormente integrati nel loro gruppo etnico sono più propensi a seguire le norme di comportamento prescritte dal gruppo e ad evitare le forme di comportamento da esso vietate. Nel considerare se l'identità vietnamita debba essere vista come fonte di capitale sociale o come svantaggio, sarà quindi importante comprendere come l'integrazione all'interno della comunità vietnamita influenzi l'adattamento dei più giovani. A dire il vero, a detta di una delle mie interlocutrici¹⁵, il termine *influenzare* non renderebbe esattamente l'idea di che cosa sia significato per lei

¹⁴ Ed. or. 1897.

¹⁵ Christine Nguyen (23 anni, figlia del segretario del Saint Joseph Condo, nata e cresciuta negli Stati Uniti).

crescere in un quartiere residenziale totalmente vietnamita. Christine mi parla di come essere cresciuta all'interno del Saint Joseph Condo, dove risiede tuttora, le abbia insegnato il valore della famiglia, soprattutto della famiglia allargata tipicamente vietnamita in cui i rapporti vengono continuamente sostenuti e alimentati dall'interazione quotidiana fra i suoi membri: si mangia insieme, si vive insieme¹⁶, si esce insieme. Pur essendo nata e cresciuta negli Stati Uniti, Christine ha *naturalizzato* un certo modo di concepire i rapporti e le relazioni fra familiari. Ad esempio, mi racconta che i suoi amici americani erano soliti prenderla in giro perché usciva spesso con suo cugino, un'abitudine che essi ritenevano strana¹⁷. Per Christine invece, è del tutto naturale che i rapporti con i familiari valichino i confini dell'ambiente domestico. Da qui, il rifiuto del termine *influenzare*, perché percepito negativamente come cambiamento *imposto* rispetto a qualcosa di *naturale*.

4. *Un rinnovato tradizionalismo*

Sarebbe un errore dipingere la famiglia vietnamita tradizionale come un modello ancestrale, importato inalterato – e inalterabile – negli Stati Uniti. Ben prima dell'arrivo negli Stati Uniti, di fatti, il tessuto sociale vietnamita venne sconvolto dalla guerra, e la struttura della famiglia, i suoi valori, le relazioni e le aspettative reciproche fra i suoi membri, hanno continuato a modificarsi durante il processo di trasferimento e di reinsediamento. Idee riguardanti cosa si intendesse per “buona famiglia” si sono trasmesse di generazione in generazione, talvolta modificandosi per soddisfare le aspettative della nuova società. Il retaggio confuciano, che ha profonde radici storiche

¹⁶ Non è raro (anche se non è il caso di Christine) che tre generazioni (nonni, figli e nipoti) vivano nella stessa abitazione.

¹⁷ Conversazione annotata nel diario di campo, 25 agosto 2015.

nella cultura vietnamita, è testimoniato dalla considerazione che la famiglia valga più del singolo individuo e questo si riflette in uno studio sui giovani vietnamiti-americani di New Orleans (Zhou e Bankston 1994) che illustra come essi tendano a esibire valori altruistici (*other-oriented values*) più che valori egoistici (*egoistic values*), cui, secondo i risultati del medesimo studio, sono più legati i loro coetanei americani.

VAN: come ti autoidentifichi? Come una vietnamita, un'americana, una vietnamita-americana o qualcos'altro?

LENA: semplicemente una vietnamita-americana.

VAN: una vietnamita-americana...e che cosa pensi ti renda vietnamita e che cosa americana?

LENA: per quanto riguarda la parte vietnamita...domanda interessante [ride], non ci avevo mai pensato. Comunque...penso che il mio lato vietnamita consista nel *preoccuparsi per gli altri, dare il mio aiuto* [ci pensa qualche secondo], *qualche volta anche un po' troppo*, mentre il mio lato americano consiste nell'avere una mentalità aperta, molto aperta e nell'essere desiderosa di imparare, accettando le critiche costruttive. Molti miei amici vietnamiti non voglio neppure saperne, ma io sì...questa è una domanda molto interessante, non ci avevo mai pensato...e poi penso a me stessa come una vietnamita perché qualche volta sono molto tradizionalista...¹⁸

Noi insegniamo ai più giovani a rispettare gli altri, prima di tutto i propri fratelli, le proprie sorelle, i genitori, insomma la famiglia.¹⁹

Il modello tradizionale della società vietnamita, ancora largamente diffuso nel Vietnam odierno, si regge su due principi di base: la gerontocrazia e la gerarchia di genere (con gli uomini considerati superiori alle donne). Questo modello è applicabile anche all'interno della famiglia, dove al vertice troviamo il padre o il nonno, i fratelli maggiori hanno autorità nei confronti dei minori, e la moglie è generalmente

¹⁸ Intervista a Lena Ngoc Nguyen (36 anni, nata in Vietnam e arrivata negli Stati Uniti nel 2004), registrata il 23 settembre 2015. Vedi Appendici, Intervista 3.

¹⁹ Conversazione con Thanh, annotata nel diario di campo, 17 agosto 2015.

subordinata al marito. Il sistema di discendenza patrilineare include sia i vivi che i morti e fornisce la cornice tradizionale dell'architettura sociale vietnamita. Attraverso il culto degli antenati, la discendenza patrilineare crea legami al di fuori della famiglia nucleare e al contempo rinforza la gerarchia di genere. Bellezza fisica e obbedienza sono considerate le caratteristiche migliori di una donna. È pratica diffusa che questa vada a vivere a casa del marito, con i genitori di quest'ultimo, il che rinforza la gerarchia intergenerazionale. La famiglia dovrebbe funzionare come un'unità economica retta sugli ideali di interdipendenza e cooperazione dei singoli, a favore del gruppo. Secondo questo modello, gli anziani stanno a casa a badare ai bambini, mentre gli adulti lavorano fuori casa. La famiglia estesa funge così da centro delle attività sociali, collegando i singoli individui alla comunità e, in senso più ampio, alla società. Possiamo quindi dedurre che i pilastri su cui si regge l'idea di famiglia vietnamita tradizionale siano: armonia, pietà filiale, obblighi reciproci, duro lavoro, obbedienza e disciplina.

Nella comunità vietnamita-americana questo modello è stato via via messo in discussione: l'autorità dei genitori è contestata dai figli e in generale i giovani vietnamiti-americani criticano il carattere patriarcale del sistema confuciano. Molte donne, intraprendendo per necessità la via del lavoro extra-domestico, diventano legittimi soggetti economici, in grado di contribuire al benessere della propria famiglia e, per questo, sempre più consapevoli che la loro tradizionale insubordinazione non è in accordo con la loro nuova posizione. Anche i figli, spesso indispensabili ai genitori come interpreti, possono non considerare legittime le pretese di cieca obbedienza che viene loro richiesta. Queste tensioni all'interno della famiglia, spesso esacerbate dall'ambiente circostante (vicinato, quartiere residenziale) in cui vige spesso un rigido conservatorismo, portano a domandarsi a che prezzo la comunità vietnamita-americana (soprattutto la prima generazione) stia tentando di conservare delle abitudini ormai percepite inadeguate dalle giovani generazioni. Inoltre, che cosa tiene unite le famiglie?

In che modo i più giovani fanno i conti con l'ambiente domestico e con quello sociale, che sembrano fomentare atteggiamenti diametralmente opposti? Una possibile risposta risiede nella comunità stessa, la cui influenza si fa tanto più grande man mano che i giovani attraversano l'adolescenza. Un'ampia rete di relazioni all'interno della comunità può aiutare i genitori a indirizzare i figli verso i valori più tradizionali, e al contempo può promuovere i valori sociali più favorevoli all'adattamento dei giovani e al loro successo (sociale, scolastico e lavorativo). La famiglia e la comunità svolgono quindi un lavoro sinergico, finalizzato da un lato a mantenere le relazioni fra persone entro i binari dell'etica vietnamita tradizionale, dall'altro a fungere da mezzo di controllo e da fonte di supporto per i giovani.

Da un punto di vista analitico, e da una prospettiva che è legittimamente ascrivibile al solo ricercatore, potremmo parlare di un'identità asiatico-americana, intendendo con questa espressione la consapevolezza da parte di una persona di origini asiatiche che vive negli Stati Uniti di possedere un'identità e una cultura diverse sia da quelle delle culture asiatiche in senso stretto, sia al contempo distinguibili da tutte le porzioni non asiatiche della società americana. Per la maggior parte dei gruppi asiatico-americani, le *enclave* etniche fungono da supporto sociale ed emotivo attraverso cui la quasi totalità della prima generazione tende, almeno in un primo tempo, ad adattarsi alla società americana. Queste enclaves sono entità etniche localizzate, dal momento che comprendono una comunità etnica all'interno di un'area urbana delimitata (quartieri residenziali, aree commerciali), il che contribuisce ad aggiungere un'ulteriore dimensione al loro senso dell'identità. Quest'ultimo, infatti, finisce col coincidere non solamente con la comunità vietnamita di Houston in senso ampio, ma anche con l'appartenenza a una specifica sub-comunità. La loro coesione è, talvolta, ulteriormente rinforzata dal razzismo e dalla discriminazione subiti dalla società ospitante, elementi che contribuiscono e contribuiscono tuttora a far sì che molti membri della comunità

etnica decidano di vivere in queste comunità tutto sommato autosufficienti. Le ondate iniziali di rifugiati che si accorparono attorno a suddetti quartieri residenziali, tendevano a identificarsi fortemente col proprio Paese di origine, un senso dell'identità reso ancora più radicato dal fatto che tutti i cosiddetti *75ers* avessero vissuto la guerra, taluni combattendola, altri come civili, e l'avessero vissuta non solo come contingenza militare, ma anche come attacco alla propria integrità culturale, alle proprie convinzioni politiche e, in generale, come attacco ai valori di libertà e indipendenza che percepivano essere rappresentati dal proprio paese, cioè il Vietnam del Sud. Ciò contribuì a rendere più difficile l'adattamento alla vita negli Stati Uniti e li indusse a scegliere di conservare il proprio *background* culturale, identificandosi come vietnamiti (o asiatici in generale), piuttosto che come vietnamiti-americani (o asiatico-americani). Tuttavia, per le seconde generazioni, il dilemma dell'identità emerge in maniera differente e assai più complessa. La nascita, la crescita e lo sviluppo all'interno di tre spazi molto diversi, seppur correlati, fra loro – il Vietnam, la comunità etnica negli Stati Uniti e la società americana stessa – ha portato in molti casi a vere e proprie crisi di identità.

L'esperienza di individui arrivati in un paese straniero durante l'infanzia differisce notevolmente sia da quella di individui arrivati durante l'età adulta che da quella di coloro che sono nati nel paese ospitante. Da questo eterogeneo scenario hanno preso origine le riflessioni sulle generazioni di mezzo e sulla cosiddetta *generazione 1.5*, largamente accettata da studiosi come Min Zhou e Carl Bankston (1998), Portes e Rumbaut (2001), Mary Danico (2004). Zhou e Bankston, ad esempio, definiscono tale generazione come l'insieme delle persone arrivate nel paese ospitante tra l'età di 5 e 12 anni. Coloro arrivati prima di aver compiuto 5 anni rientrerebbero quindi nella definizione di seconda generazione, ma non è specificato a quale generazione dovrebbero appartenere coloro che arrivano durante l'adolescenza. Per questo, altri studiosi hanno proposto di introdurre classificazioni ancora più specifiche come

generazione 1.8 o addirittura *generazione 1.75*²⁰. Queste bizzarre categorizzazioni, pur dando una cifra della complessità del fenomeno, non riescono a rappresentare l'eterogeneità e la complessità delle strategie di adattamento e i dilemmi (talvolta vere e proprie crisi) di identità delle persone che emigrano in tenera età. Si consideri inoltre che l'età di arrivo non è l'unico elemento che determina il grado di acculturazione degli immigrati. Altri fattori, come le strategie di adattamento dei genitori, l'autopercezione, e le considerazioni da parte della società ospitante, giocano un ruolo assai importante a riguardo.

Uno dei fattori che più influenza l'acculturazione dei immigrati è lo stile genitoriale. Per stile genitoriale si intende la modalità educativa e accudente con cui i genitori svolgono le funzioni genitoriali e, in generale, si rapportano ai propri figli, orientando pertanto la costruzione della relazione con essi e influenzando il loro sviluppo. Secondo Maccoby e Martin (1983), gli stili genitoriali possono essere classificati in quattro modi: autoritario, autoritativo, indulgente e trascurante. Ricerche fra i migranti vietnamiti in Australia (Nguyen e Williams 1989) e negli Stati Uniti (Chao e Tseng 2002), indicano una forte propensione al modello autoritario, caratterizzato da un alto livello di controllo sui figli, da grandi aspettative nei loro confronti e da un basso livello di supporto emotivo²¹. Inoltre, i genitori che mostrano questi atteggiamenti, sembrano conservare questo stile anche molto tempo dopo la migrazione. Questo stile genitoriale è particolarmente evidente in relazione al percorso di studi intrapreso dai figli. Quando viene loro chiesto quali siano le proprie prospettive di studio e lavorative, molti giovani sembrano invocare un non meglio specificato *percorso tipico* per i vietnamiti, alimentato dalle aspettative dei genitori, che riguardano sia l'andamento scolastico, che

²⁰ Si veda Um, Gaspar 2016.

²¹ La "freddezza" che sembra trasparire da questa definizione va interpretata alla luce di una considerazione: lo stile genitoriale non riflette accuratamente il comportamento dei genitori. Ad esempio, quando si dice che lo stile autoritario manchi di "calore", nel caso di genitori vietnamiti, può significare che pubbliche manifestazioni di affetto sono rare, nonostante essi attribuiscono grande importanza a mantenere coi propri figli una relazione basata sul coinvolgimento e sul supporto reciproco.

deve costantemente mirare all'eccellenza, sia la considerazione che più alti saranno il grado e la qualità dell'educazione (nonché il prestigio della materia scelta), maggiori saranno le opportunità di trovare un lavoro ben remunerato. Inoltre, i lavori più redditizi sono quelli che agli occhi dei genitori non solo sono più remunerativi, ma portano anche maggior prestigio alla famiglia e alla comunità. Per questo motivo, molti vietnamiti-americani decidono di studiare medicina, ingegneria o economia, una tendenza che ha portato la comunità etnica a essere stereotipizzata in relazione a queste professioni. Per la seconda generazione – e al giorno d'oggi anche per la terza e la quarta – l'educazione è quindi un valore fondamentale per la scalata sociale e la stessa motivazione che li spinge a dare il meglio alimenta anche le aspettative di quanti, arrivati come rifugiati negli Stati Uniti col desiderio, un giorno, di tornare in Vietnam, ora sono più orientati verso un adattamento permanente nel paese ospitante. Molti genitori giustificano quindi la volontà che i figli intraprendano una carriera che permetta loro di guadagnare molto, a prescindere dal fatto che piaccia loro o meno, guardando al passato e valutando in base alla propria esperienza. Molti genitori mi hanno detto di non volere che i propri figli passino quello che hanno passato loro. Questo porta spesso a non interessarsi alle passioni dei propri figli, e ad esigere che essi intraprendano un percorso accademico e lavorativo finalizzato unicamente a trovare un impiego che assicuri loro una stabilità economica. Non mancano altresì genitori che mostrano più accondiscendenza e rispetto nei confronti delle aspirazioni personali dei propri figli.

Non ti sto dicendo che io mi sia assimilato bene, diciamo che non ho problemi con questa società [americana]...ma qualcuno ha dei problemi con questa società, perché vogliono educare i propri figli alla maniera vietnamita. Te ne sei reso conto? Già! Io non sono così. Trovino la loro strada, quello che vogliono fare. Se vogliono imparare qualcosa, lo facciano, perché è il futuro è il loro, non il mio. Che si tratti di diventare dottore o ingegnere, io sarei comunque orgoglioso. Ogni professione va bene...basta che ti prendi una laurea. Almeno provaci. E tutti i miei figli si sono laureati, quindi per me va bene.

Eppure certe persone esigono che i propri figli diventino dottori, o almeno ingegneri, farmacisti, dentisti, qualcosa del genere. E così non seguono la volontà del Signore, quindi...penso non si interessino ai loro sogni, e per me è come se una volta arrivati qui fossero impazziti.²²

Al contempo, ripenso a una conversazione avuta con un uomo anche lui sulla settantina, incontrato casualmente presso il Vietnamese American Community Center. Una parlantina vivace, un inglese preciso, ma non perfetto, con un accento piuttosto forte e marcato che mi lascia intuire che venga dal nord del Vietnam. All'inizio della nostra conversazione²³ egli si dice contro quei genitori che obbligano i figli a intraprendere una determinata carriera, affermando di voler assecondare i propri figli qualsiasi cosa decidano di fare, anche qualora vogliano diventare «sociologi, pianisti, artisti». Tuttavia, poco dopo aver sentito che l'amica che era con me era una studentessa di ingegneria, ribatte velocemente: «Bene, puoi fare circa centomila dollari all'anno!». La logica della stabilità economica sembra imporsi come ineluttabile, ma certamente essa ha le sue radici non solo nelle aspettative medie della famiglia vietnamita e nelle speranze dei genitori che sono immigrati negli Stati Uniti proprio per assicurare ai figli un futuro migliore, ma anche in quelle della società americana, in cui l'indipendenza economica e l'individualismo sono valori tenuti in alta considerazione.

Non tradire le aspettative dei genitori è percepito come un obbligo da molti adolescenti. Nei genitori che spingono i figli verso determinate carriere, la prospettiva della sicurezza economica una volta entrati nel mondo del lavoro è il principale parametro da tenere presente nella scelta del proprio percorso accademico. Mi è capitato di parlare con una ragazza che pur desiderando studiare belle arti, si è vista precludere questa possibilità perché il padre, ben disponibile ad aiutarla economicamente qualora

²² Intervista a Chinh Nguyen (71 anni), registrata il 25 settembre 2015. Vedi Appendici, Intervista 4 (estratto A).

²³ Conversazione annotata nel diario di campo, 5 novembre 2015.

avesse scelto una qualsiasi carriera fra ingegneria, infermieristica, medicina, non avrebbe pagato la retta universitaria qualora la figlia avesse perseguito la propria scelta.

Certo, tenere in considerazione esclusivamente il microcontesto familiare non renderebbe giustizia a un quadro sociale ben più ampio e complesso. Inoltre bisogna tenere inevitabilmente conto dei parametri sociometrici della famiglia di provenienza, il che rende impossibile generalizzazioni di sorta, pur dovendo riconoscere l'esistenza di una tendenza comune. In Zhou e Bankston (1998: 3-4), è ripresa un'ipotesi elaborata dal sociologo Tedesco Herbert Gans nel 1992 e da questi definito "second generation decline"²⁴, il bambino o ha successo a scuola riuscendo quindi a liberarsi dal vincolo sociale dello *status* genitoriale, oppure sarà riassorbito nella condizione socio-economica della generazione dei genitori. Questo timore da parte degli stessi genitori contribuisce ad aumentare le loro aspettative nei confronti dei figli. A rendere tutto ancora più complicato, si pensi che i giovani della terza generazione spesso ricevono segnali contrastanti, da un lato vedendo il successo scolastico come un obbligo nei confronti dei propri genitori, dall'altro imparando attraverso il confronto con i propri compagni e i propri coetanei, la ribellione contro l'autorità e il rifiuto per il *successo a tutti i costi*. Allo stesso tempo, sia la vita reale che i media – internet e la televisione *in primis* – espongono i giovani agli standard di consumo della società americana, venendo quindi a desiderare e ad aspettarsi molto più di quanto, in molti casi, i propri genitori abbiano mai avuto. I tratti individuali, il *background* socioeconomico della famiglia e le aspettative da parte della comunità etnica e della società americana diventano quindi ingredienti cruciali per l'adattamento della terza – e al giorno d'oggi anche quarta – generazione.

Sembrirebbe paradossale come certe caratteristiche che potremmo considerare tipiche delle famiglie asiatiche in generale, quindi anche delle famiglie vietnamite,

²⁴ Si tenga presente che l'opera di riferimento è del 1992, ma coi dovuti aggiustamenti potremo "correggere" la definizione in "third generation decline".

come l'alto livello di autoritarismo da parte dei genitori, bassi livelli di interazione fra genitore e insegnante e lo scoraggiamento di comportamenti indipendenti sembrerebbero prevedere un basso livello di rendimento scolastico, ma di fatti non portano a questo scenario. Si deve quindi tenere presente che la famiglia non è l'unica fonte di influenza culturale, incidendo sui risultati scolastici di bambini e adolescenti anche il più ampio contesto sociale in cui essi crescono e fanno amicizie. Per superare la difficoltà di adoperare la famiglia come spiegazione della performance scolastica dei gruppi etnici asiatici, gli psicologi Stanley Sue e Sumie Okazaki (1990) hanno proposto un modello chiamato *relative functionalism*. Tale modello afferma che il successo scolastico degli asiatici non derivi semplicemente dai forti valori familiari legati all'etica del confucianesimo, secondo cui l'educazione è la chiave per il successo. Più importante è considerare l'esperienza personale dei genitori e la loro percezione di una mobilità sociale resa impossibile dalla discriminazione subita nel paese ospitante. Più i genitori hanno subito questa mobilità bloccata più essi concentreranno sui figli le proprie aspettative, pressandoli ad eccellere a scuola come unico mezzo di scalata sociale. Benché questo modello sembri adattarsi ai gruppi asiatici, lo stesso non si può dire per altre comunità etniche, come ad esempio gli afroamericani. Lo psicologo Claude Steele (Steele, Aronson 1995) ha proposto la teoria della cosiddetta *stereotype threat*. Sulla base di test empirici, Steele ha dimostrato che il problema dello scarso rendimento scolastico degli afroamericani sembrerebbe largamente dovuto all'effetto della stereotipizzazione, piuttosto che all'influenza della famiglia. Egli afferma che la possibilità di essere giudicato da uno stereotipo – oppure di assecondarlo inconsapevolmente – può causare un'ansia così dannosa da compromettere la performance dello studente, sostenendo inoltre che la vittima di stereotipo può inconsapevolmente rigettarlo, senza tuttavia che questo significhi che essa riesca ad evitarne gli effetti. La teoria dello psicologo americano punta il dito contro gli effetti

negativi e dannosi degli stereotipi riguardanti la presunta inferiorità intellettuale dei neri e implicherebbe al contempo che gli stereotipi positivi siano benefici ai membri di un gruppo etnico.

I vietnamiti subirebbero quindi positivamente questo *halo effect* (effetto alone): gli stereotipi riguardanti gli asiatici-americani come studenti di successo aiuterebbero gli studenti stessi nel loro adattamento e rendimento scolastico. Se si accetta questa spiegazione, l'etnicità – l'essere vietnamita – dovrebbe essere considerata un'importante variabile comportamentale non solo all'interno della famiglia e del gruppo etnico, ma anche in riferimento alla più ampia società nazionale. Ma in che modo l'etnicità può garantire alle giovani generazioni un vantaggio competitivo a scuola? Oltre a considerare come l'essere vietnamita plasmi gli atteggiamenti – in particolare nei confronti delle aspettative della famiglia – che mirano al successo scolastico, bisogna guardare come le relazioni sociali, incorporate nelle istituzioni etniche, legano gli individui al gruppo, fornendo così loro supporto e al tempo stesso controllo da parte dei membri appartenenti alla medesima comunità etnica.

When the cultural values of an ethnic minority group lead to behaviors that meet the demands of the mainstream society and are reinforced through a well-integrated ethnic community, these values may become a source of advantage that leads to favorable outcomes of adaptation, even when some of the cultural values, such as parental authoritarianism and collectivism, are in conflict with those of the mainstream culture. The point is that it is not the values per se that cause the favorable outcomes but rather the patterns of social relations among individuals, in which nonconforming is severely condemned, that cause these values to have positive effects on outcomes (Zhou e Bankston 1998: 149).

La costruzione di se stessi come persone passa attraverso diverse identificazioni possibili, in un quadro complesso che intreccia insieme i fili di storie che riconnettono tra loro spazi differenti e talvolta molto distanti: essere figli di rifugiati/immigrati negli

Stati Uniti significa poter essere al contempo vietnamiti, da un punto di vista culturale, sud-vietnamiti, da un punto di vista politico, e americani. Tutte queste identificazioni non si escludono vicendevolmente, ma contribuiscono a definire delle possibilità. Sarebbe un errore, tuttavia, considerare che la scelta di riconoscersi in una o più identità sia possibile solo per le generazioni cresciute a cavallo tra Vietnam e Stati Uniti. Anche fra i membri più anziani della comunità, c'è chi rifiuta una o più di queste identità, c'è chi si riconosce in ognuna di esse e chi avanza qualche riserva pur riconoscendo che in tutte esiste un fondo di verità. Per questo, nelle interviste ai miei interlocutori ho deciso di chiedere loro come si autoidentificassero:

VAN: come ti senti riguardo alla tua identità? Diresti di essere un vietnamita, un americano, un vietnamita-americano o qualcos'altro?

CHINH: per quanto mi riguarda, io sono sempre un vietnamita. Sempre un vietnamita. Perché la tradizione, il costume, la cultura...la cultura vietnamita, la tradizione vietnamita...ce l'ho nel sangue, sai, nella mia carne. Tutto in me è vietnamita. Io ci provo anche a farmi degli amici, a rendermi familiare la cultura americana, il cibo...ma non riesco a diventare americano. E per quanto riguarda la mia famiglia, anche la mia figlia più piccola, nonostante abbia 27 anni, penso che nella sua testa lei sia ancora un po' vietnamita. Le piace tornare in Vietnam a visitare i parenti. Quindi penso che non soltanto io, ma la maggior parte di noi vietnamiti che abitiamo negli Stati Uniti, almeno della prima generazione come me, sia ancora vietnamita. È una questione di assimilarsi bene oppure no. Tutto qui.²⁵

Ecco invece la risposta data da un giovane volontario della Vietnamese Culture and Science Association, durante un *focus group*:

[Avevo chiesto agli interlocutori se si sentissero più vietnamiti o più americani]

È diverso per ciascuno. Ad alcuni può piacere il *phở*, ad altri gli hamburger, ad altri ancora entrambi. Io per esempio sono nel mezzo. Sento di essere esattamente al centro. Questo significa che posso parlare

²⁵ Intervista a Chinh, registrata il 25 settembre 2015. Vedi Appendici, Intervista 4 (estratto A).

fluentemente vietnamita e posso parlare fluentemente inglese. Posso mangiare un hamburger se ne ho voglia, ma se ho voglia di mangiare *phở* mangio *phở*, ok? Posso adeguarmi perfettamente alla cultura vietnamita quando sono a casa, ma lì fuori, a livello sociale, della comunità, al lavoro o a scuola, sono completamente americano. È un mix. Alcune persone si considerano totalmente americane, alcune persone si considerano più vietnamite, perché si sentono più a loro agio con la lingua, con la cultura o qualsiasi altra cosa.²⁶

Per molti dei miei interlocutori, cresciuti negli Stati Uniti, la *memoria agita* dei genitori nella forma del cibo mangiato quotidianamente, delle memorie condivise e della lingua parlata in ambiente domestico ha naturalizzato il loro senso di identità vietnamita, ma al contempo, la consapevolezza che il proprio futuro lavorativo sia negli Stati Uniti e che le proprie aspettative e quelle nei loro confronti siano adeguate agli standard americani rafforzano la loro identità americana. Un'identità multipla è possibile e non va intesa come dissociazione a livello psichiatrico. Intendere l'identità multipla come un principio nosologico o come un *aut aut* significa non prendere in considerazione l'idea che più identificazioni sono possibili *allo stesso tempo*, in coesistenza. Non è una questione di proporzioni genetiche né di apparenza fisica. Per alcuni è questione di abitudine, per altri di un certo interesse e un certo orgoglio, che non sono stati imposti, ma che l'educazione ricevuta dai propri genitori ha fatto nascere in loro. Convive, nelle storie della seconda generazione, e in misura minore della terza, la necessità di ricordare e di capire attraverso la memoria le vicende e le scelte dei propri genitori, pur con la voglia e il bisogno di *essere per se stessi*. Da un lato, quindi, è indispensabile sottolineare l'importanza di riconoscersi parte di una traiettoria biografica più ampia, dall'altro è necessario superare questa etichetta per riuscire a costruire un senso del sé che sia anche altro. In questo duplice legame con il passato, tra

²⁶ Risposta di Vinh (25 anni) durante un *focus group* registrato il 9 novembre 2015. Vedi Appendici, Focus group.

continuità e discontinuità, la memoria di un altrove e di un allora contribuisce a dare forma all'oggi.

5. I rapporti all'interno della "nuova famiglia vietnamita"

Come è emerso nei paragrafi precedenti, la comunità vietnamita di Houston è strutturata in maniera piuttosto complessa e capillare, rendendo possibile considerarla un'entità che a livello sociale ed economico risulta tutto sommato autosufficiente. Più di un interlocutore mi ha confermato che non saper parlare inglese è diventato sempre meno uno svantaggio, data la prosperità occupazionale dei vietnamiti, che a Houston gestiscono attività di qualsiasi genere. Certo i genitori si ritrovano comunque spesso a dipendere dai figli come intermediari con enti e istituzioni statali e non solo, ma la nascita di servizi di consulenza e di supporto²⁷ ha molto facilitato la vita di quanti non possono o non vogliono dipendere da altri.

Esiste una tendenza all'interno della comunità vietnamita di Houston che potremmo dire etnicamente centripeta. In altre parole, i vietnamiti di Houston, non solo la prima e la seconda generazione, ma anche la terza e seppur in misura minore la quarta, tendono a socializzare prevalentemente con altri vietnamiti. Questo fenomeno è ancora più significativo se si considera che l'endogamia è quasi totale e i matrimoni fra vietnamiti e americani o persone di altre comunità sono ampiamente demonizzati, a cause di stereotipi e pregiudizi. Parlando con membri della prima, seconda e terza generazione, ho notato che è opinione diffusa ritenere che i vietnamiti abbiamo una certa mentalità dichiaratamente incompatibile con quella degli altri gruppi etnici, in primo luogo quella degli americani. Questa percezione, a mio avviso, è distorta da due fattori: a) dalle

²⁷ Il Vietnamese Civic Center e il Vietnamese American Community Center ne sono due esempi (v. Capitolo IV).

condizioni socio-economiche in cui versano molti quartieri in cui la presenza vietnamita è ingente; b) dalla *stereotype threat* che da un lato scredita taluni gruppi etnici (afroamericani e ispanici soprattutto), dall'altro porta a una positiva considerazione delle comunità asiatiche.

Un mio interlocutore, ad esempio, ribadisce più volte che quello che le vecchie generazioni di vietnamiti negli Stati Uniti si aspettano dai propri figli e dai propri nipoti sia di imparare a lavorare sodo, studiare e trovare di conseguenza un lavoro che li faccia star bene. Altrimenti, prosegue, «è facile perdersi»²⁸. Chiedendogli di spiegarmi cosa intendesse con il termine “perdersi”, Thanh mi dice che tanti giovani che non frequentano scuole vietnamite o in cui comunque vi siano tanti studenti vietnamiti, entrano troppo facilmente in contatto «con altre mentalità», e «finiscono per fumare marijuana e oppio». La sua critica non contiene dunque solo la preoccupazione di un nonno, ma si spinge oltre, dimostrando quanto il peso di pregiudizi spesso infondati possano alimentare i timori nei confronti della cosiddetta *americanizzazione*. Thanh aggiunge poi una considerazione sul fatto che gli americani divorzino troppo facilmente e afferma che i vietnamiti non sono così. Mi fa dunque un esempio, dicendomi che ogniqualvolta suo figlio abbia un problema, è libero di parlargliene. In qualità di capofamiglia, infatti, è suo dovere far notare a suo figlio e a sua nuora dove ciascuno di loro ha sbagliato, e poi invitarli a superare insieme i propri problemi. Col sorriso sulla faccia, seduti sul divano di casa sua, mi racconta in un inglese tutt'altro che stentato che questa ha a che fare con la «mentalità vietnamita»: «quando una cosa è rotta, non la si butta via e se ne prende una nuova, ma si cerca di ripararla». Dal suo punto di vista, questa metafora legata alla vita materiale, ha non meno valore nella vita sentimentale, per cui due persone devono affrontare eventuali problemi discutendone, non trovando la soluzione apparentemente più comoda. Aggiunge inoltre un'importante precisazione.

²⁸ Conversazione con Thanh annotata nel diario di campo, 17 agosto 2015.

Due genitori sono tenuti a mantenere in casa una certa armonia *soprattutto* se hanno figli, perché «i figli sono la cosa più importante». Nel discorso di Thanh, ritroviamo alcuni degli elementi che nel paragrafo precedente abbiamo visto definire la famiglia vietnamita tradizionale: l'armonia, il duro lavoro, la disciplina. Thanh è dunque piuttosto conservatore. Auspica che le future generazioni conservino la lingua e la memoria dei motivi che hanno spinto lui e la sua generazione a rifugiarsi negli Stati Uniti. Mentre parliamo, sento dei rumori provenire dall'altra stanza, che lasciano intendere che qualcuno sta giocando con un videogioco. È il nipote di Thanh, James (10 anni), che, chiamato dal nonno, viene a presentarsi, dimostrando di saper rispettare l'etichetta nei confronti degli ospiti: Thanh gli spiega brevemente in vietnamita chi sono, dopodiché James si presenta timidamente, con un lieve inchino, non mi guarda negli occhi e, in inglese, afferma che, contrariamente a quanto dice il nonno, sa parlare e capire solo un poco di vietnamita. Sorridendo, il nonno dissente e lo esorta a dimostrarmi il contrario, affermando che James è bravissimo, ma il bambino è troppo timido e il nonno gli concede di tornare a giocare. La scena a cui ho assistito è molto emblematica delle le riflessioni fatte finora riguardo ai modi in cui le diverse generazioni gestiscono la propria identità. Un bimbo di terza generazione, cui i genitori, entrambi vietnamiti, hanno deciso di dare il nome James, gioca al computer e, interrotto dal nonno, orgoglioso che suo nipote conservi la lingua delle sue origini, mi si presenta seguendo piuttosto fedelmente l'etichetta vietnamita riservata agli ospiti. Questo fugace incontro è l'occasione per Thanh di dirmi che, alla domenica, tutti i suoi figli, pur essendo sposati e indipendenti, vanno a trovarlo con i nipoti. Un gesto anche simbolico, come emerge dalle parole di Thanh, da un lato per esprimere ai propri genitori il riconoscimento di quanto essi hanno fatto per i propri figli, dall'altro come metaforico *ritorno alle origini*, non solo per così dire biologiche, familiari, ma anche culturali. Thanh infatti dice: «Vengono *qui* e stiamo insieme. Va bene così», sottolineando il

«qui» con un movimento delle braccia che sembra comprendere l'intera stanza, ma anche l'idea racchiusa in essa: l'idea che sia possibile conservare le proprie origini *nonostante tutto*. I figli sono indipendenti, *ma* tutte le domeniche essi si riuniscono alle loro radici, i loro genitori, la casa che li ha ospitati una volta arrivati negli Stati Uniti, la casa dove osservare i valori tradizionali è d'obbligo e dove le più giovani generazioni, i nipoti, possono e devono imparare *da dove vengono*.

Un incontro con un altro veterano di guerra, Chinh, presenta molte somiglianze con quello di Thanh. La moglie di Chinh, Huong, è molto amica di mia cugina Thi. La loro amicizia è nata in chiesa, dato che entrambe cantano nel coro durante la messa vietnamita che si tiene al sabato presso la co-cattedrale di Houston. Quando ci rechiamo a casa di Huong e Chinh, Chinh non è in casa. Huong mi fa accomodare sul divano in salotto e dopo avermi chiesto di spiegarle della mia ricerca mi invita a farle tutte le domande che voglio. La sua età è resa indecifrabile dalla pelle liscia e molto curata, e dal trucco che le risalta il viso, sopra i cui occhi ha tatuate, come da usanza vietnamita, le sopracciglia. Questa è stata una delle uniche due occasioni in cui ho avuto modo di intervistare una donna della prima generazione. Come nel caso di Thanh, ma anche in altre circostanze, le mogli preferiscono lasciar parlare i mariti, un altro eco, ancora piuttosto marcato, dell'etica confuciana secondo cui le pubbliche relazioni vanno gestiti dagli uomini, la cui voce rappresenta ufficialmente la famiglia. Nonostante questa premessa, dal racconto di Huong sono emersi alcuni importanti spunti di riflessioni, che riguardano non soltanto la consapevolezza della propria dignità, ma anche un'accennata rivendicazione del fatto che le donne, pur non essendo destinate ai campi di rieducazione, dovettero affrontare altrettante, benché diverse, difficoltà:

Avevamo già due bambini prima che [Chinh] andasse nel campo di rieducazione, sai, prima della rivoluzione del '75, e poi...io me ne stavo a casa a quel tempo, e ho cresciuto i miei figli da sola. È molto

difficile, molto molto difficile. Specialmente perché dovevamo vivere con i miei suoceri. Certo sai che nessuno ama qualcuno che non è veramente tuo figlio. Vero? Te lo dico solo perché lui non è qui! E poi, sai la mia vita al tempo era veramente dura. Però, sai, io credo in Dio, e sono accadute molte cose che mi hanno aiutato a crescere i miei figli. Due figli avevamo al tempo, e quando è tornato dal campo, nell'81 o giù di lì, sai, non riusciva a trovare lavoro, quindi...cercò di scappare per mare, ma è stato arrestato. Tre mesi di prigione si è fatto. E io ho dovuto corrompere le guardie, sai, per farlo rilasciare. E poi, nell'88 abbiamo avuto un altro bambino, l'ultimo e siamo venuti qui nel '91. Questo significò, come dire?...ricostruire tutto, ricostruire le nostre vite, la nostra casa, tutto, già...²⁹

Pochi minuti dopo, quando Chinh si è ormai unito alla conversazione, chiedo a entrambi come avessero detto ai figli che si sarebbero trasferiti negli Stati Uniti. È a quel punto che Chinh prende la parola. Huong ci lascerà soli poco dopo, appartandosi con Ti in cucina.

Li abbiamo preparati. Abbiamo detto loro che andavamo negli Stati Uniti per loro, per il loro futuro, non per noi stessi, così che essi potessero immaginare come fosse la vita in questo paese. E penso che si siano assimilati a questo paese piuttosto velocemente e piuttosto bene.³⁰

L'inglese di Chinh, come quello di Thanh e della moglie Huong, pur non perfetto è molto fluido. Chinh non sembra aver problemi a esprimere tutto ciò che pensa e prova con l'inglese, nonostante la sua pronuncia risenta notevolmente dei toni e delle inflessioni della lingua vietnamita. Dal racconto di Chinh emerge l'orgoglio di avercela fatto, e il processo di integrazione nella nuova società viene fatto coincidere con l'estinzione dei debiti sottoscritti per pagarsi la casa e le macchine. Come dal racconto della moglie Huong, inoltre, comincia a farsi strada la convinzione che la fede religiosa sia stata parte del proprio cammino di assimilazione e che abbia giocato un ruolo

²⁹ Intervista a Huong, registrata il 25 settembre 2015. Vedi Appendici, Intervista 4 (estratto A).

³⁰ Intervista a Chinh, registrata il 25 settembre 2015. Vedi Appendici, Intervista 4 (estratto A).

fondamentale nel permettere loro di ricostruire una nuova vita, tutto sommato di successo, negli Stati Uniti.

[Mia moglie Huong ed io] siamo andati in pensione nel 2011 e in quell'anno mia figlia più giovane si è laureata e ha subito trovato lavoro, quindi non abbiamo nulla di cui preoccuparci. La mia casa è pagata. Le macchine sono pagate. Nessun debito ora. Nessun debito! Quindi penso che siamo diventati americani! Anche se...beh gli americani sono sempre indebitati. Quella cosa lì [non aver debiti] è da vietnamiti, da vietnamiti! Quindi, se mi chiedi come ci siamo assimilati a questa società, beh posso dirti che è molto difficile, ma ce l'abbiamo fatta, con tutto il mio cuore, la mia conoscenza e la mia comprensione. Tutto ciò che Dio ci ha dato, lo usiamo per supportare i miei figli e per assimilarci a questo paese...onestamente.³¹

La storia di Chinh e della sua famiglia sembrerebbe quindi confermare quel modello della comunità vietnamita come *model minority*, ad indicare un gruppo quantitativamente minoritario ed economicamente svantaggiato, è riuscito a imporsi nel panorama socioeconomico di un paese, in questo caso gli Stati Uniti, pur rinunciando a parte della propria integrità e identità etnica. Da un punto di vista antropologico, potremmo dire che questo è vero solo in parte. Lo è da un punto di vista economico, infatti, ma non da un punto di vista culturale. Chinh e la sua famiglia riconoscono più o meno consapevolmente l'esistenza di nuovi valori, ma non possono fare a meno di conservare quelli che ritengono più importante per l'integrità della propria identità. L'importanza di mantenere certi tratti culturali anche per le future generazioni non è il tentativo di intraprendere una crociata etnica contro l'americanizzazione dei costumi, quanto piuttosto una strategia che renda i membri della comunità vietnamita di Houston avvantaggiati nel panorama socioeconomico della città, perché in grado di mescolare i valori della tradizione con quelli della società nella quale vivono e, probabilmente, vivranno.

³¹ Intervista a Chinh, registrata il 25 settembre 2015. Vedi Appendici, Intervista 4 (estratto A).

Il cosiddetto *ritorno alle origini* mantiene un valore simbolico, più che letterale. Molti guardano disillusi al Vietnam e pensano che nulla potrà più cambiare ora che il nemico è al potere. Altri sperano e sostengono che solo un cambiamento nella situazione politica possa assicurare un miglioramento della situazione economica del Vietnam, e non escludono che se ciò avvenisse essi potrebbero decidere di tornarvi. Altri ancora ritengono che il cambiamento sia possibile, ma non nel futuro prossimo, e si auspicano che le future generazioni di vietnamiti-americani saranno in grado di influenzare positivamente, dal punto di vista politico ed economico, il Vietnam. Indifferentemente dalle proprie convinzioni, tutti sono intenzionati ad instillare un pezzo di Vietnam nelle future generazioni, nella speranza che sapranno guardare con occhio critico al proprio passato, senza concedere alla memoria il beneficio del dubbio e senza consegnare all'oblio la dignità dei propri nonni, o bisnonni, o antenati, che fecero di tutto per assicurare loro il futuro migliore.

III

LA MEMORIA COME *HABITUS*

Sono invecchiati in un altro modo. Vivono in mezzo alle cose ereditate,
ai regali, ed ogni mobile per loro è un ricordo.
Pendole, medaglie, ritratti, conchiglie, fermacarte, paraventi, scialli.
Hanno armadi pieni di bottiglie, di stoffe, di vecchi vestiti,
di giornali, hanno conservato tutto. Il passato è un lusso da proprietari.
Ed io dove potrei conservare il mio? Non ci si può mettere il passato in tasca;
bisogna avere una casa per sistemarlo. Io non possiedo che il mio corpo;
un uomo completamente solo, col suo corpo soltanto, non può fermare i ricordi,
gli passano attraverso. Non dovrei lagnarmi:
il mio solo desiderio è stato d'esser libero.

Jean Paul Sartre¹

1. *Mangiare vietnamita con le posate*

Un giorno, in un ristorante vietnamita con alcuni amici della VCSA, notai che una di loro stava mangiando con coltello e forchetta. La cosa mi stupì, tanto più sapendo che la ragazza in questione era nata e cresciuta in Vietnam fino all'età di 13 anni. Le chiesi quindi perché non usasse le bacchette e rimasi molto sorpreso quando mi rispose: «I can't use the chopsticks». Mi spiegò che in Vietnam aveva frequentato una scuola americana e che si era abituata a mangiare con le posate, un'abitudine che i suoi genitori non avevano cercato di inibire, consapevoli che, in ogni caso, si sarebbero presto trasferiti negli Stati Uniti. Lei stessa mi disse di essere imbarazzata per il fatto di non saper usare le bacchette, e di vergognarsi agli sguardi di sorpresa dei camerieri quando, ogniqualvolta vada in un ristorante asiatico, si trovi a dover chiedere le posate. Proprio lei che è vietnamita *dentro e fuori*.

¹ Tratto da Sartre J.P., 2003, *La nausea*, trad. it. di Bruno Fonzi, La biblioteca di Repubblica, p. 85 (ed. or. 1938, *La nausée*, Parigi, Gallimard).

Le modalità di preparazione del cibo vietnamita lo rendono particolarmente consono ad essere consumato con le bacchette (spesso anche con le mani), ma è interessante tenere in considerazione che ogni cultura asiatica ha elaborato una propria etichetta riguardante l'uso di questo strumento. Regole generali prevedono, ad esempio, che il cibo non vada infilzato, il non usare le bacchette per spostare le ciotole, che non si debbano lasciare le bacchette appoggiate verticalmente in una ciotola di riso o di altro cibo. Nello specifico, l'etichetta vietnamita aggiunge a quelle appena citate, altre regole, come ad esempio quella secondo cui il cibo preso dalla tavola non vada portato direttamente in bocca, ma debba prima essere messo nella propria ciotola, oppure quella che prevede che, terminato di mangiare, non si dispongano le bacchette a V. L'insieme di questi comportamenti non è formalmente insegnato dai genitori ai figli, ma viene naturalizzato come *habitus* dalle nuove generazioni, nate negli Stati Uniti, come un importante elemento della propria cultura di origine. È soprattutto per questo motivo che grande enfasi è posta sul momento di condivisione del cibo, perché nell'istante in cui ci si siede intorno alla tavola, il *gap* generazionale tende ad annullarsi. Inoltre, mangiare insieme rinforza i legami familiari e ribadisce una gerarchia, d'età (i più anziani vanno serviti per primi), di genere (gli uomini vanno serviti per primi), di classe (in caso siano presenti degli ospiti, ci si assicura che questi abbiano sempre piatto e bicchiere pieni). Nel secondo capitolo ho definito il cibo un'«arena per la negoziazione dell'identità». Di seguito, desidero espandere questa definizione con una riflessione sulla modalità stessa con cui il cibo viene preparato. Le pietanze vietnamite vengono preparate senza pensare al singolo, ma al gruppo. Questo significa che ognuno avrà la propria ciotola, ma le varie pietanze verranno messe al centro della tavola perché ognuno se ne serva a piacimento, pur rispettando l'ordine imposto dalle diverse gerarchie. Il cibo americano sovverte questo scenario, imponendo a ciascuno di avere la propria porzioni. Tuttavia, è possibile imporre la modalità di consumo vietnamita al

cibo americano? La risposta è sì, e citerò come esempio due episodi intercorsi durante la mia ricerca. Un primo episodio riguarda una cena organizzata da mio cugino Van, a casa sua. Non si trattava di alcuna occasione particolare, ma Van aveva deciso di prendere della pizza e del pollo fritto, dando uno strappo alla mia dieta quotidiana che, a casa dei miei zii, prevedeva quasi esclusivamente cibo vietnamita. Fermo restando che in tavola erano presenti anche del riso al vapore e della salsiccia cinese, i cartoni delle pizze e i recipienti con il pollo fritto erano comunque stati messi al centro perché ognuno potesse servirsene liberamente. Inoltre, accanto a ketchup, maionese e salsa piccante, era stata preparata anche della *mắm ruốc*, una salatissima salsa vietnamita a base di gamberetti fermentati. Il secondo episodio che voglio citare riguarda l'occasione in cui alcuni amici vietnamiti mi invitarono a mangiare del pollo fritto in un ristorante di una nota catena americana. Anche in questo caso, pur ordinando ciascuno ciò che preferiva, alla fine si decise di mettere tutto al centro del tavolo, in condivisione.

Molti studi riguardanti il cibo vietnamita e il suo ruolo nella negoziazione d'identità delle nuove generazioni, sottolineano la tendenza, da parte di quest'ultime, a sovvertire i valori tradizionali legati alle preferenze e al consumo del cibo, concentrandosi solo sulla dieta in senso stretto:

The transition to more Americanized food also helps acculturation of the younger Vietnamese generation, who prefer American food as opposed to the older generation who may consume it more out of convenience. Food, then, becomes a marker of cultural transition and acculturation for the new generation of Vietnamese Americans. In addition, since food symbolizes the change in traditional gender roles, this will have an effect on how the new generation perceives their identity within traditional gender roles (Nguyen G. T. 2007: 34-35).

Secondo quanto desidero qui sostenere, questo è vero solo in parte. Il cibo ha certamente un ruolo fondamentale nella trasmissione e nella trasformazione di una certa

identità etnica, ma bisogna anche tenere in considerazione le modalità di consumo del cibo che vengono incorporate dalle nuove generazioni e, più o meno consapevolmente, reiterate anche in ambiti all'apparenza irrelati al contesto propriamente etnico. Inoltre, spostando l'attenzione al cibo in senso stretto si nota come non sia possibile parlare di cibo vietnamita e di cibo americano come due realtà assolutamente separate, in quanto entrambi assorbiti in un processo di contaminazione reciproca. A proposito del cibo vietnamita che si può trovare a Houston, un mio interlocutore mi ha fatto notare come per lui, nato e cresciuto nella comunità vietnamita di New Orleans, Houston era la città di riferimento per chi volesse mangiare cibo vietnamita *autentico*, e grazie anche alla varietà delle pietanze disponibili la città è diventata una meta ambita dai vietnamiti provenienti dalle altre comunità statunitensi. Inoltre, lo stesso interlocutore ha specificato che ciò che per alcuni è *autentico* per altri potrebbe non esserlo altrettanto, dipendendo questa percezione dai gusti dei singoli individui e dalle proprie abitudini alimentari. Per lui, dunque, che pur essendo stato in Vietnam non ha avuto modo di trascorrervi molto tempo, il cibo di Houston è sufficientemente autentico, sebbene sia consapevole che la disponibilità di ingredienti non sia la stessa negli Stati Uniti². Altrettanto interessante quando parlando con Anh del gusto del *nước mía*³ che avevo provato in un bar di Bellaire, mi ha fatto notare come una bevanda così semplice potesse comunque avere un gusto così diverso, venendo preparata con canne da zucchero coltivate non in Vietnam, ma in Messico⁴.

Martin ha un'opinione piuttosto ottimista nei confronti del cibo vietnamita di Houston, ma non manca chi, diversamente e più criticamente di lui, rimpiange i sapori *perduti e originali* della cucina vietnamita. Un altro interlocutore, sulla scia di quanto già mi aveva fatto notare Anh, mi ha detto che la differenza principale consiste nelle

² Conversazione con Martin (22 anni, volontario della Vietnamese Culture and Science Association), annotata nel diario di campo, 28 ottobre 2015.

³ Succo di canna da zucchero.

⁴ Appunto annotato nel diario di campo, 20 settembre 2015.

materie prime (soprattutto le verdure, alcune delle quali sono presenti in Vietnam ma non negli Stati Uniti) e nel modo di cucinare (*công thức nấu*). Phong mi ha fatto notare come in Vietnam una stessa pietanza possa essere cucinata in maniera differente al nord, al centro e al sud, mentre a Houston tutti i ristoranti abbiamo uniformato le modalità di preparazione del cibo⁵.

Il carattere unico della cucina vietnamita di Houston non dipende esclusivamente dall'uniformazione di certi metodi di preparazione o dalle ricette che, contaminandosi all'interno della stessa comunità o per adattarsi alle risorse (etniche e alimentari) presenti in Texas e negli stati limitrofi (primo fra tutti la Louisiana), ma anche dall'esigenza di soddisfare un pubblico sempre meno esclusivamente vietnamita e sempre più variegato. La cucina vietnamita si è così gradualmente modificata, da un lato per adattarsi ai gusti dell'utenza americana, dall'altro fondendosi con le tradizioni culinarie locali e dando vita a una cucina del tutto ibrida che viene definita *fusion cuisine*.

La cucina vietnamita, che a Houston è stata importata nella sua variante meridionale, dal momento che la maggior parte della popolazione vietnamita della città proviene da questa regione, è stata cionondimeno influenzata dalla presenza di vietnamiti provenienti dal nord e dal centro del Vietnam, patrie a loro volta di tradizioni culinarie anche piuttosto differenti, che prevedono non solo diverse modalità di preparazione delle stesse pietanze, ma anche piatti tipici che, almeno in Vietnam, non si trovano che in quelle zone. Come molti miei interlocutori mi hanno fatto notare, ci sono due pietanze per cui i vietnamiti di Houston sono particolarmente rinomati, il *crawfish* e il *phở*, ed entrambe testimoniano l'influsso esercitato dalle risorse regionali nella preparazione di questi cibi. Quello del *crawfish*, o gambero di fiume, specificamente

⁵ Conversazione con Phong (28 anni, volontario della VCSA, a Houston come studente internazionale dal 2014), annotata nel diario di campo il 6 novembre 2015.

quello del *Cajun crawfish*⁶, è un mercato divenuto prospero soprattutto negli ultimi dieci anni, grazie agli allevamenti presenti a Lafayette, in Louisiana. L'arrivo di vietnamiti che risiedevano a New Orleans e che si trasferirono a Houston nel 2005 in seguito all'uragano Katrina influenzò ulteriormente la cucina locale, favorendo la nascita del cosiddetto *Viet-Cajun crawfish*. Il *crawfish à la cajun*, la cui cottura avviene in un brodo cui vengono aggiunti paprica dolce, cipolla, peperoncino di cayenna, aglio, zenzero, pepe bianco, pepe nero, timo, origano, sale (il tutto polverizzato), nella versione vietnamita prevede anche l'aggiunta di arance e di *lemongrass*, ingredienti usati per insaporire la carne del gambero, sul cui carapace viene spalmato, a fine cottura, del burro all'aglio. In un'intervista contenuta all'interno di un breve documentario sulla nascita e l'evoluzione del *Viet-Cajun crawfish*⁷, l'insegnante e poeta Long Chu così descrive non soltanto, metaforicamente, la nascita della cucina Viet-Cajun, ma anche l'epopea di un popolo che, nella sua prospettiva, sta reinventando se stesso:

We left practically with nothing and so what we took with us were recipes and our memories of food and so I think that those are the things that ties back to our homeland. So when I think the bigger context of Vietnamese crawfish maybe that we as a people were able and willing to absorb something and reinterpret it in a way that makes sense to us. And so I think in a way it's sort of Vietnamese trials and tribulations in a little bag, I think you know that we can lose our country, be in a new place and still have the wherewithal to reinterpret something, create something new from something else, which I think is what we're doing, you know, and I think that's what we're doing with Vietnamese crawfish situation.

⁶ La cucina cajun (in francese *cuisine acadienne*) è un tipo di cucina statunitense tipico degli immigrati francesi dell'Acadia in Canada forzatamente spostati dagli inglesi in Acadiana, regione coloniale posta nell'odierna Louisiana e in parte del Texas orientale.

⁷ *How Vietnamese Cooks Upped the Ante on the Cajun Crawfish Boil*, 24 giugno 2010, reperibile sul sito *Eater*, al link <<http://www.eater.com/2015/6/24/8826889/houston-viet-cajun-sfa-crawfish>>. Ultima consultazione 28 marzo 2016.

Accanto al *crawfish*, l'altra grande pietanza che spopola a Houston è il *phở*. Il *phở* è un piatto tradizionale diffuso in tutto il Vietnam⁸, ma originario di Hanoi. Come la maggior parte dei piatti vietnamiti, la sua preparazione e i suoi ingredienti cambiano da regione a regione. La ricetta più diffusa a Houston è quella di Saigon, più dolce e più speziata: il brodo viene preparato cuocendo a fuoco lento, per diverse ore, ossa e bavette di manzo, chiodi di garofano, anice stellato, semi di finocchio, cipolla, coriandolo, cardamomo, zenzero e altre spezie, come la cannella, che vengono aggiunte a piacimento dal cuoco. Il brodo così ottenuto viene servito con vermicelli di riso e carne (di manzo o di pollo), o pesce, mentre spetta a colui che mangia aggiungere a piacimento germogli di soia, menta, lime, salsa di pesce (*nước mắm*), salsa *hoisin* (*trương đen*⁹) e salsa piccante. Esistono decine di varietà di *phở*, ma una delle più rinomante a Houston è il *phở tái bê*, ossia il *phở* con carne di vitello, in cui fette molto sottili di carpaccio di vitello sono immerse nel brodo ancora caldo perché si cuociano sul momento. Anche in questo caso, tale variante è favorita da una condizione locale, la presenza, in Texas, di un'ampia e prospera industria dell'allevamento bovino, il quale consente l'accesso a risorse di alta qualità a un prezzo tutto sommato conveniente¹⁰. Questa stessa condizione induce molti vietnamiti-americani a considerare il *phở* di Houston addirittura migliore di quello vietnamita, innanzitutto per la disponibilità di carne di più alta qualità, in secondo luogo perché vengono prese in considerazioni le norme igieniche di lavorazione delle materie prime e di preparazione del cibo stesso nei ristoranti, che in Vietnam vengono considerate scarse o addirittura inesistenti.

La cucina vietnamita a Houston, dunque, è il risultato di un processo di contaminazione e di reinvenzione che la rende unica, anche rispetto a come la tradizione

⁸ Alcuni lo considerano un simbolo del Vietnam.

⁹ Una salsa nera, dall'odore e dal sapore pungenti, che viene usata comunemente nella cucina cinese per condire la carne o come salsa d'accompagnamento.

¹⁰ Ho voluto fare questa specificazione, tenendo presente che la cucina vietnamita è considerata una cucina che ha, fra i diversi vantaggi per la quale è apprezzata anche da un'utenza non vietnamita, quello di essere abbastanza economica.

culinaria vietnamita si è conservata in altre aree degli Stati Uniti. Essa si è adattata alle risorse locali, modificandosi di conseguenza e modificando il rapporto stesso degli immigrati vietnamiti col cibo. Più che terreno di scontro fra vecchio e nuovo, fra le generazioni nate in Vietnam e quelle nate negli Stati Uniti, il cibo è la cifra di un compromesso possibile fra identità anche molto diverse. Com'è dunque possibile innovare una tradizione, salvaguardando la propria identità etnica? È mia opinione che la risposta risiede nella costruzione di uno spazio urbano che sia al contempo fisico e simbolico: fisico perché distinguibile dal resto della città, simbolico perché vi sono inscritti dei significanti intesi a celebrare una specifica identità

2. *Lo spazio della memoria*

Con più di due milioni di abitanti, Houston è la quarta città degli Stati Uniti per popolazione. Paragonata a Milano, essa è grande circa sei volte tanto, pur avendo solo meno del doppio dei suoi abitanti. Il cuore pulsante di Houston è, come in tutte le città americane, il *downtown*, dove l'assembramento claustrofobico di grattacieli esprime un «gusto architettonico che non potrebbe essere più vicino al punto di fuga»¹¹. Quest'espressione, così adatta a descrivere l'architettura verticale delle metropoli americane, ha in Texas un senso anche ecologico: il paesaggio texano è estremamente piatto e monotono e, lungo le strade che collegano fra loro le città, non c'è nulla che precluda l'orizzonte allo sguardo. I texani amano dire «everything's bigger in the US, but everything's even bigger in Texas» ed è facile rendersene conto attraversando le enormi strade a cinque, sei corsie per senso di marcia che un po' ovunque a Houston si sovrappongono per permettere alla viabilità di svilupparsi il più capillarmente possibile

¹¹ L'espressione è tratta da Miller H., 2013, *Incubo ad aria condizionata*, Milano, Universale Economia Feltrinelli, p. 36 (ed. or. 1945).

(per dare una cifra di tale complessità infrastrutturale, basti pensare a quante diverse tipologie di strade esistono: *highway*, *interstate highway*, *freeway*, *tollway*, *expressway*, *parkway*, *route*, un sistema circolatorio finalizzato a smistare quello che viene considerata fra le dieci città più trafficate degli Stati Uniti).

Perché Houston è diventata la terza città degli Stati Uniti per numero di vietnamiti? Negli anni appena prima e appena dopo la presa di Saigon da parte dei comunisti, per accogliere i rifugiati che in massa abbandonarono il Vietnam in cerca di libertà, vennero organizzati, negli Stati Uniti, quattro grandi campi profughi: Fort Indian Town Gap in Pennsylvania, Fort Chaffee in Arkansas, Camp Pendleton in California ed Eglin Air Force Base in Florida. Migliaia di vietnamiti spesero da poche settimane fino a svariati mesi in questi campi, prima che venisse loro assegnata una nuova casa, grazie all'assistenza di un'apposita *task force* (Inter-Agency Task Force on Indochinese Refugee resettlement), ma grazie anche alla sponsorizzazione da parte di organizzazioni religiose e altri enti no-profit. Nel 1975, il presidente Gerald Ford e il congresso vararono l'Indochina Migration and Refugee Assistance Act, che consentì ai rifugiati vietnamiti di entrare negli Stati Uniti con uno status speciale per facilitarne, a livello burocratico, l'accettazione. Venne inoltre stabilito uno stanziamento di 405 milioni di dollari in aiuti per il ricollocamento dei rifugiati stessi. Inizialmente, per far sì che i rifugiati non formassero delle enclave etniche e per minimizzare il loro impatto sulle comunità locali, i rifugiati provenienti dai quattro campi temporanei vennero sparsi qua e là per tutti gli Stati Uniti. Ciononostante, nell'arco di qualche anno, in seguito a fenomeni di migrazione interna, molti vietnamiti si concentrarono prevalentemente in California e in Texas, attratti dal clima caldo e dall'economia prospera dei due stati. Houston divenne una delle mete più ambite date la vicinanza all'oceano (e la conseguente possibilità di lavorare nel settore della pesca, a molti già familiare) e l'abbondanza di lavoro dovuta al boom dell'industria petrolifera. Nel secondo capitolo

abbiamo visto quale fu l'esigenza che spinse la prima ondata migratoria a costituire una comunità e ad abitare in quartieri residenziali quasi esclusivamente coi propri connazionali. In questo capitolo sposteremo l'attenzione al quartiere commerciale vietnamita di Houston, in cui l'organizzazione dello spazio e il significato di certi, reiterati simboli è centrale nell'identità della comunità.

Nel parlare di *spazio della memoria* voglio prendere in considerazione lo spazio sotto due punti di vista. Un punto di vista è quello fisico (geografico, urbanistico e architettonico), che abbiamo già parzialmente esplorato nel secondo capitolo parlando dei quartieri residenziali e della casa. In questo paragrafo intendo riferirmi allo spazio fisico in cui hanno sede gran parte delle attività commerciali della comunità vietnamita di Houston, vale dire Bellaire. Un secondo punto di vista sul concetto di spazio, deriva invece da un approccio transnazionalista allo studio della diaspora, secondo cui un luogo consiste non solo in una località geografica, un sito fisico, ma anche in tutti i circuiti di relazioni che si instaurano in e grazie ad esso. In questo senso, il transnazionalismo include sia attività concrete come tornare in visita al paese natio e i rapporti con i parenti che vi sono rimasti (sotto forma di visite, telefonate, email, lettere, messaggi, invio di denaro), sia attività simboliche che rappresentano un ritorno immaginario alla madrepatria (memoria, *storytelling*, riscoperta culturale, sentimenti di nostalgia). È chiaro quindi che la madrepatria non esiste solo in senso esclusivamente geografico, ma anche come concetto e come desiderio, un luogo a cui tornare attraverso la memoria, sì, ma anche l'immaginazione. Ketu Katrak (cit. in Espiritu, Tran 2002: 369) ha descritto questo *ritorno attraverso l'immaginazione* come «simultaneity of geography [...] the possibility of living here in body and elsewhere in mind and imagination». Nel caso della diaspora vietnamita, l'immaginazione e la memoria hanno tanto più valore quando si consideri che il paese che molti chiamano *madrepatria*, vale a dire il Vietnam del Sud, da un punto di vista geopolitico non esiste più. Sul piano

geografico e politico, la “terra promessa” della diaspora vietnamita è un’utopia al contrario. Ad essa la mente non si rivolge al futuro, bensì al passato. Ma cos’è il Vietnam per coloro che, pur avendo entrambi i genitori vietnamiti, sono nati negli Stati Uniti? Che senso ha per loro usare l’espressione «il nostro paese», o addirittura «madrepatria»¹²? In che modo essi parlano, ricordano, percepiscono un luogo in cui molti di loro non sono neanche mai stati?

Desidero sostenere che l’organizzazione dello spazio non solo domestico, ma anche pubblico, in particolare il settore vietnamita di Bellaire, in cui si concentra la maggior parte delle attività economiche della comunità, da un lato funge da dispositivo di adattamento e da sostegno emotivo alla prima generazione e ai neo-arrivati, dall’altro fornisce all’intera comunità un luogo in cui rinforzare, grazie alle relazioni sociali che vi si instaurano, il senso di identità e la coesione del gruppo etnico. Little Saigon è anche contenitore di simboli culturali e politici che servono a distinguere la comunità vietnamita dalle altre comunità asiatico-americane e che reificano una memoria collettiva. Le bandiere sud-vietnamite che sventolano lungo le strade e all’entrata di molti negozi, l’architettura di molti ristoranti che richiama esattamente quella del Ben Thanh Market (*Chợ Bến Thành*), emblema della città di Saigon, sono i simboli tangibili di un passato reificato nel presente. A Little Saigon, la relazione tra passato e presente si realizza come *compromesso* fra ciò che si è perso e la possibilità di ricostruirlo, non soltanto nella memoria, ma nella concretezza dello spazio.

There are not two worlds – the world of past happenings and the world of our knowledge of those past events – there is only one world, and it is a world of present experience. The facts of history are present facts. [...] The historical past does not lie behind present evidence, it is the world which present evidence creates in the present.

¹² Si noti significativamente che in inglese il termine *homeland* contiene la radice *home*.

[...] It is not merely that the past must survive into the present in order to become the historical past; the past must *be* the present before it is historical (Oakeshott cit. in Jackson 2005: 355).

Bellaire è il cuore pulsante della comunità vietnamita di Houston. È la sede del Vietnam War Memorial e di due importanti enti, la Vietnamese Culture and Science Association e il Vietnamese Civic Center. Bar, ristoranti, centri medici, studi legali e servizi di diversa natura, creano una nicchia urbana in cui la presenza e l'utenza sono prevalentemente vietnamite. I tre punti centripeti di questa nicchia sono il Kim Son Restaurant, la Saigon Plaza e l'Hong Kong Food Market.

Il Kim Son Restaurant è il più grande e più importante ristorante vietnamita di tutta Houston. Offre un'ampia varietà di piatti vietnamiti tradizionali e vi si celebrano ricevimenti per occasioni importanti come matrimoni e battesimi, ma anche cene di gala finalizzate a raccogliere fondi per associazioni vietnamite no-profit come la Sunflower Mission. Il ristorante, organizzato come un buffet¹³, non è frequentato esclusivamente da vietnamiti, avendo un'utenza che comprende anche un alto numero di americani (bianchi e afroamericani), messicani, cinesi e coreani. Data la clientela così variegata, molti miei interlocutori mi hanno fatto notare come i gusti, pur essendo i piatti presentati come tipici, sono adattati al palato americano: vengono utilizzate meno spezie ed erbe aromatiche, il sapore piccante previsto da alcune pietanze è diventato un condimento accessorio, sono presenti molti fritti e piatti mutuati dalla cucina cinese. Una mia interlocutrice mi ha detto che secondo lei, nata e cresciuta in Vietnam fino all'età di 18 anni, il Kim Son è autentico solo al 50%, forse anche meno. L'unico pregio che essa riconosce al ristorante è la varietà («ci sono piatti che neanche ho mai sentito nominare!»), dovuta anche al fatto che vi siano piatti non solo vietnamiti, ma anche cinesi e americani. Un altro pregio consiste nel fatto che il Kim Son è molto grande ed

¹³ La modalità è quella dell'*all you can eat*, per cui si paga una cifra fissa e ci si può servire liberamente e a piacimento.

elegante e per questo adatto a tenervi ricevimenti di matrimonio o per altri eventi. Sheryl ha aggiunto anche che secondo lei nessun posto a Houston fa autentico cibo vietnamita¹⁴.

La Saigon Houston Plaza è un edificio che comprende bar, ristoranti e diversi negozi (fra cui un fiorista, uno studio chiropratico e uno studio legale giusto per dare una cifra della diversità delle attività presenti), ma, soprattutto, è la sede di Radio Saigon Houston, la principale stazione radiofonica vietnamita di Houston, trasmessa anche a Los Angeles e a San Jose. La radio è stata fondata nel 1995 ed è fin da subito divenuta la stazione radiofonica di riferimento delle comunità vietnamite più popolose degli Stati Uniti, residenti nelle tre suddette città. Il palinsesto della radio comprende, oltre programmi di musica, notiziari, programmi di intrattenimento, programmi di informazione riguardanti specifiche materie: l'ambito legale, quello medico, ma anche l'immigrazione e l'educazione, sia attraverso *talk show* dal vivo, sia attraverso programmi interattivi fra gli ascoltatori e i conduttori. La maggior parte dei programmi trasmessi dalla radio è in vietnamita. Non è inutile soffermarsi brevemente sulla missione della radio, così come viene espressa sul sito della medesima¹⁵:

In the aftermath of the Fall of Saigon in April 1975, Vietnamese people in search of democracy resettled in different cities throughout the world. United by love for Vietnamese culture and for freedom, the Vietnamese have strong ties to their community as well as a yearning to be involved and active in their new home cities. Political and economical awareness are central to civic and social participation but language barriers can limit a person's involvement in their city.

Radio Saigon Houston broadcasts mainly in the native tongue as well as bilingual programs to overcome these limitations. The station encourages Vietnamese people of all ages to take an active role in American society while retaining the Vietnamese heritage: to marry the best of the East and West.

¹⁴ Conversazione con Sheryl (23 anni, nata in Vietnam e trasferitasi con la famiglia negli Stati Uniti nel 2010), annotata nel diario di campo l'8 novembre 2015.

¹⁵ Dal sito di *Radio Saigon Houston*. Link: <<http://radiosaigonhouston.net/>> . Ultima consultazione in data 27 marzo 2016.

La missione della radio appare, più che come un servizio mediatico, come un progetto culturale e politico, finalizzato non soltanto a preservare e promuovere la cultura e la sua lingua, ma anche a incitare all'attivismo civico. Il destinatario esplicito della radio è ovviamente la comunità vietnamita nell'ampia accezione del termine, ma chi ne è il maggior beneficiario in capitale simbolico è, nello specifico, la comunità vietnamita di Houston. In un'intervista rilasciata allo "Houston Chronicle"¹⁶ nel 2007, Danny Nguyen, allora presidente della camera di commercio vietnamita-americana, affermò che Radio Houston Saigon aveva aiutato a raccontare la storia di successo («from rags to riches») di alcuni dei più grandi imprenditori vietnamiti di Houston. Nel resto dell'articolo si fa riferimento a diverse altre testimonianze dei motivi per cui la fama di Houston, grazie all'«ubiquità» della radio rispetto per esempio alla carta stampata, è cresciuta, in particolar modo nella *west coast*, in California, molti dei cui abitanti vietnamiti hanno deciso di trasferirsi nella città texana, attratti dal costo più basso della vita e degli immobili, e dalle grandi possibilità di investimento. Per quanto riguarda la componente politica della radio, oserei affermare che il nome stesso richiama una precisa memoria e, con essa, una precisa identificazione con la natura politicizzata della comunità vietnamita di Houston, in particolar modo di Bellaire. Non è un caso che lungo due delle quattro colonne che costituiscono la facciata della Saigon Plaza siano presenti due standardi che rappresentano la bandiera sud-vietnamita.

Il terzo tra quelli che ho definito i punti centripeti di Bellaire è l'Hong Kong Food Market. Esso è uno dei più grandi supermercati asiatici di Houston. All'interno dell'edificio che lo ospita, è presente, fra molti altri negozi, la più grande libreria vietnamita di Houston, Ngoc Lien Bookstore (*Nhà Sách Ngộ c Liên*). L'Hong Kong

¹⁶ L'articolo di riferimento (*Radio Saigon lures Vietnamese to Houston*) è consultabile online sul sito internet dello "Houston Chronicle". Link: <http://www.chron.com/news/houston-texas/article/Radio-Saigon-lures-Vietnamese-to-Houston-1530958.php>. Pubblicato il 31 luglio 2007. Ultima consultazione in data 27 marzo 2016.

Food Market, insieme a molti altri supermercati e piccoli negozi di alimentari asiatici di Houston, mette a disposizione delle comunità asiatiche di Houston un'ampia gamma di prodotti di natura alimentare importati direttamente dai paesi di provenienza. La disponibilità di questi prodotti, unita alla possibilità di coltivare in casa erbe, verdure e frutta tipiche della cucina vietnamita, permette di mantenere una dieta il più possibile simile a quella del paese d'origine¹⁷. L'Hong Kong Food Market è inoltre un importantissimo luogo di interazione sociale in cui i vietnamiti si ritrovano anche solo per stare insieme, e in cui si può far finta di essere in Vietnam, circondati dagli odori e dai colori dei cibi tipici, e da persone che condividono i propri tratti somatici e la propria lingua.

Che cos'è dunque Bellaire? Per dirla con Georges Perec, potremmo definirla una *specie di spazio* in cui la memoria si fa *habitus*. *Habitus* deriva dal latino *habito*, frequentativo di *habeo* (avere) che significa quindi “solere avere”, “abitare”, “dimorare”. La matrice *habeo* contiene anch'essa l'idea del possesso, dello stare, dell'abitare. È chiaro quindi che in questa parola c'è l'idea dell'iterazione, dell'abitudine, della consuetudine, dello stare al mondo in modo continuativo. La stessa radice etimologica di *habitus* e di *habitat* si trova anche in abitare, avere abitudini e anche indossare certi abiti. Abito infatti significa aspetto, forma del corpo, atteggiamento, disposizione, carattere, maniera di vestire. Abitare significa quindi assumere abitudini e abitare un certo luogo (un habitat appunto) comporta la produzione o l'adozione di abitudini locali. Le abitudini si formano dalle nostre interazioni con l'ambiente che ci circonda e mediante loro noi abitiamo il mondo. Si innesca così uno stretto legame tra luoghi, corpi e costumi la cui intersezione dà vita all'identità stessa. Ma se trasformare lo spazio per accogliere i simboli di una memoria storica ha senso per la prima e la seconda

¹⁷ Per quanto l'Hong Kong Food Market venda anche prodotti di natura diversa da quella alimentare (prodotti per la pulizia, cancelleria ecc.), in molti preferiscono, per l'acquisto di questo tipo di articoli, acquistare presso supermercati delle grandi catene americane, talvolta per convenienza, talaltra perché ci si fida di più, per certi tipi di prodotti, della qualità del *made in USA*.

generazione, per le quali quelli stessi simboli hanno dei referenti concreti nella memoria personale, che valore essi hanno per la terza e la quarta generazione che conosce il significato di quei simboli solo per sentito dire, come *postmemory*? Per loro, quei simboli diventano lo strumento per incorporare una memoria storica e un'identità culturale.

3. “Bellaire” o “Asia Town”?

Con quattro generazioni di vietnamiti negli Stati Uniti e a quarant'anni dalla fine della Guerra del Vietnam potrebbe sembrare strano che i sentimenti anti-comunisti rimangano così forti. Addirittura, la comunità vietnamita-americana sembra essere associata a vedute anti-comuniste non solo dall'interno, ma anche dall'esterno. A scardinare questa visione, pressioni sempre più forti vengono dalle generazioni più giovani, che desiderano crearsi *il proprio spazio e la propria storia* negli Stati Uniti. Diverse percezioni si sommano, a riguardo, dipendendo dall'esperienza e dalla concettualizzazione che ciascuno ha della Guerra del Vietnam. Cionondimeno, il Vietnam rimane più di una guerra e più di un paese. Esso è diventato non “una” ma un “insieme di” comunità immaginate, nel senso coniato da Benedict Anderson (2006¹⁸). L'immagine del Vietnam è stata di fatti manipolata per rappresentare diverse realtà (culturale, politica, sociale), ma quando non tutti sottoscrivono tutte queste realtà, si deve operare una selezione, una scelta, dalla quale inizia un processo di appropriazione della storia.

Bellaire si impone quindi come *spazio funzionale* in cui l'identità è negoziata. Da un lato, infatti, esso è il luogo in cui i giovani vietnamiti-americani che vogliono riscoprire

¹⁸ Ed. or. 1982.

o coltivare le proprie origini, si recano con la speranza di essere immersi in un angolo di Vietnam. Dall'altro lato, invece, Bellaire rischia di essere percepito come un luogo di "razzizzazione", in cui l'identità vietnamita viene reiterata *a scapito* dell'integrazione nella società americana. Essa diventa così lo spazio in cui la comunità vietnamita di Houston è libera di esprimere la propria identità etnica, in relazione a una memoria condivisa che viene imposta alle più recenti generazioni¹⁹, e, al contempo, è lo spazio in cui l'identità è rinegoziata, perché a loro volta i giovani cercano di imporre al luogo i *trend* della cultura *mainstream* americana. Accanto ai più tradizionali *karaoke bar*, ristoranti e bar etnici, sono sorti night club e discoteche frequentati dalla gioventù vietnamita-americana che le più vecchie generazioni additano come "ribelle", perché viola i valori tradizionali e si oppone alle regole imposte dai genitori (ad esempio il coprifuoco). Desidero qui citare la riflessione con cui Georges Perec conclude la sua opera *Species of Spaces and Other Pieces* (1998: 91-92):

I would like there to exist places that are stable, unmoving, intangible, untouched and almost untouchable, unchanging, deeprooted; places that might be points of reference, of departure, of origin: my birthplace, the cradle of my family, the house where I may have been borne, the tree I may have seen grow (that my father may have planted the day I was born), the attic of my childhood filled with intact memories...Such places don't exist, and it's because they don't exist that space becomes a question,

¹⁹ La simbologia inaugurata non soltanto col nome dell'area urbana, ma anche con la presenza di bandiere sud-vietnamite e l'architettura di molti edifici, è stata di recente enfatizzata dall'assegnazione di nomi vietnamiti ad alcune strade. Questa operazione, che non ha nulla di ufficiale, dal momento che nella topografia cittadina si continua a mantenere la denominazione 'americana', ha nondimeno un forte valore simbolico, perché i nomi scelti chiamano in causa la memoria della Guerra del Vietnam. Accanto ai cartelli stradali ufficiali, sono stati quindi affiancati cartelli con nomi alternativi in vietnamita: Bellaire Boulevard è diventata Sài Gòn Boulevard, Wilcrest Drive è diventata Chiến Sĩ Võ Danh VNCH Drive e Kirkwood Road è diventata Nguyễn Khoa Nam Road. Come se non bastasse, rispetto ai cartelli ufficiali, che recano il logo di un globo (una specie di mappamondo) ma privo di qualsiasi indicazione di nazionalità, quelli vietnamiti presentano il medesimo logo, ma con la bandiera statunitense e quella sudvietnamita. In futuro è già stato programmato di assegnare ad altre strade di Bellaire nomi vietnamiti, sulla falsa riga di quanto già fatto nell'ex *Vietnamtown* in *midtown*. Credo che questa scelta sia dovuta a due istanze, di cui una sociale, l'altra politica. Quella sociale deriva dalla coscienza che la comunità vietnamita sia forte e che si sia espansa nel corso degli ultimi anni a scapito delle attività cinesi. La spinta politica è legata all'esigenza, da un lato, di esprimere una precisa identità in relazione alla propria storia, dall'altro lato, di scrollarsi di dosso l'etichetta di "minoranza" sottolineando la memoria condivisa con gli Stati Uniti e utilizzando il proprio successo come cifra di un'integrazione possibile, se non già riuscita.

ceases to be self-evident, cease to be incorporated, ceases to be appropriated. Space is a doubt: I have constantly to mark it, to designate it. It's never mine, never given to me, I have to conquer it.

My spaces are fragile: time is going to wear them away, to destroy them. Nothing will any longer resemble what was, my memories will betray me, oblivion will infiltrate my memory [...].

Lo spazio diventa una «domanda», un «dubbio», e appropriarsene significa dargli un contenuto e un fine. Ricostruire uno spazio identico a un altro è impossibile, primo per l'intrinseca possibilità per così dire ecologica, secondo perché *ri-costruire* significa spesso seguire un progetto ideale che del modello originale conserva solo quel che si vuole mantenere e tralasciando il resto. La comunità vietnamita di Houston, come molte altre comunità negli Stati Uniti, ha dunque perseguito l'obiettivo di organizzare uno spazio nel tentativo di crearsi una nicchia sociale, culturale, economica e politica all'interno della propria città, e dando una dimensione urbana/geografica definita alla loro entità in quanto *communitas* nel senso turneriano del termine.

L'idea di realizzare uno spazio etnico per preservare, e in cui poter esercitare la propria identità culturale e mantenere il senso della comunità (a maggior ragione in una società multiculturale caratterizzata da forte endogamia) ha un senso diverso rispetto alla creazione di enclave facenti capo a quartieri residenziali (come nel caso che abbiamo visto del Thai Xuan Village), con cui pur condivide il fatto di essere un progetto ampiamente emotivo, legato ai sentimenti che uno spazio esclusivo e il suo nome, con tutto ciò che rappresenta, possono far sorgere in coloro che ne usufruiscono. Da questa presa di coscienza si è di recente originata una discussione riguardante il nome "Chinatown" che è comunemente associato a Bellaire. Molte mappe fornite da agenzie del turismo come la Discover Houston Tour accettano la denominazione di Chinatown come ufficiale, descrivendola come una delle prime nel suo genere in tutti gli Stati Uniti. Tuttavia, questa etichetta non riflette fedelmente la composizione etnica dell'area, in cui risiede e ha le proprie attività un gran numero di altre comunità. Seppur

sia entrata parzialmente in voga l'usanza di riferirsi al quartiere come "Asia Town", non sembrano per ora esserci i presupposti né la volontà perché il nome venga ufficialmente cambiato.

Maggiore peso ebbe la questione di come nominare il quartiere commerciale vietnamita a San Jose, California, sede della più grande comunità vietnamita al di fuori del Vietnam. La diatriba assunse, al tempo in cui si discusse in sede ufficiale se e quale nome dare alla suddetta area, i contorni di uno scontro politico con il sindaco Madison Nguyen, che, in nome del principio del *politically correct*, aveva proposto, come compromesso con quanti proponevano "Little Saigon", la denominazione "Saigon Business District", e che per questo venne accusata di non rispettare la storia dei rifugiati vietnamiti. Senza ombra di dubbio, il nome "Little Saigon", oltre ad avere un valore emotivo, storico e culturale, ha anche un significato patriottistico (potremmo addirittura dire nazionalistico) e così è largamente accettato anche dalla società americana. Certo, la percezione del nome, come nota Caroline Valverde (2012: 130-142), a livello politico e culturale ha sicuramente un peso maggiore a San Jose, dove Little Saigon è un'attrazione turistica riconosciuta dalla città e nota a livello internazionale come la capitale della diaspora vietnamita, mentre la stessa cosa non si può dire di altre aree in cui la comunità vietnamita si è pur organizzata in spazi simili, come ad esempio Houston.

Diremo quindi che i significati (e i significanti) iscritti nello spazio sono frutto di una selezione di elementi ritenuti importanti per la propria identità. Non tutti interpretano questi significati allo stesso modo e nei processi di appropriazione di simboli culturali risiede una strategia di legittimazione sia culturale che sociale. Le vecchie generazioni di vietnamiti privilegiano così una memoria storica di natura politica, mentre i giovani sono più orientati verso una sorta di "compromesso culturale".

4. *La terza generazione*

La terza generazione è quella di coloro che sono nati negli Stati Uniti e hanno almeno un genitore vietnamita²⁰. L'autopercezione della terza generazione in merito alla propria identità è un interessante punto di riflessione sulla ricaduta della memoria di seconda mano o *postmemory*. Di fatti, alcuni giovani della seconda generazione e la maggior di coloro che sono nati negli Stati Uniti e non sono nemmeno mai stati in Vietnam, conoscendo quella che molti dei loro genitori chiamano ancora *casa* solamente attraverso i racconti di questi ultimi o dei propri nonni, hanno una conoscenza indiretta della cultura che si tenta di insegnare loro. Ciononostante, la tendenza della terza generazione è quella di identificarsi come vietnamiti-americani, considerato il peso che i giovani attribuiscono alle proprie origini non soltanto da un punto di vista biologico, ma anche con riferimento a delle abitudini incorporate crescendo in una *household*²¹ vietnamita, comprendenti sia abitudini quotidiane come la dieta o il togliersi le scarpe prima di entrare in casa, sia abitudini come il rispetto dei più anziani, la grande importanza attribuita all'educazione, la considerazione del gruppo come superiore al singolo e così via. Questi segnali vengono progressivamente incorporati attraverso una pratica quotidiana su cui estende il controllo non soltanto la *household*, la casa/famiglia, ma anche (qualora ce ne sia la possibilità) il *neighborhood*, vale a dire il vicinato. Nei quartieri residenziali abitati in prevalenza, se non esclusivamente da vietnamiti, il vicinato ha un tacito ruolo nell'esercitare una pressione etnica sull'individuo, il quale dovrà comportarsi uniformandosi alle regole dettate dalla *household* e ritenute socialmente consone dalla comunità, pena disonorare la famiglia e mettere in cattiva luce il gruppo etnico. I giovani vivono in una posizione delicata, fra la

²⁰ Si tenga presente che la totalità dei miei interlocutori appartenenti alla terza generazione aveva entrambi i genitori vietnamiti.

²¹ Con questo termine intendo riferirmi sia alla famiglia come l'insieme dei parenti prossimi, compresi zii e nonni, sia alla casa come ambiente domestico.

pressione che ricevono a livello domestico e di quartiere e i segnali che invece ricevono in ambito scolastico, attraverso i media e le amicizie al di fuori della comunità etnica. Per questo motivo, la famiglia (prima e seconda generazione) si premura spesso, talvolta imponendo veri e propri obblighi, che i propri figli frequentino esclusivamente vietnamiti, che siano coinvolti in attività etniche (associazioni, volontariato, chiesa, tempio) e che siano esposti in misura più ridotta possibile ai rischi dell'americanizzazione. Il *gap* generazionale separa due mondi che risultano spesso in conflitto, non soltanto psicologico, considerando che non pochi giovani vietnamiti-americani dicono di avere o di avere avuto crisi d'identità, ma anche familiare, date la volontà e l'esigenza di non vivere all'ombra della biografia dei genitori, cui si unisce il desiderio di crearsi una *propria storia*.

Ebbene sì, sono americana sai. Ho le carte che lo attestano, sono americana a tutti gli effetti. Ma dirò sempre di essere vietnamita-americana, perché le mie origini sono pur sempre vietnamite. Ho i capelli biondi e gli occhi verdi o qualsiasi altra caratteristica del genere? No, ma che cosa significa essere americani? Devi considerare anche quello. Com'è un americano tipo? Da' un'occhiata agli americani, come li definiresti? Non certo per i capelli biondi o gli occhi azzurri, no. L'America è un *melting pot*, quindi puoi essere chi vuoi.²²

Come abbiamo già affermato in questo capitolo che il Vietnam è «più di una guerra e più di un paese», allo stesso modo i giovani vietnamiti-americani percepiscono se stessi come più di una diaspora e più di una comunità etnica, e desiderano che le considerazioni sulla comunità vadano oltre i confini della prima e della seconda generazione, per appropriarsi del proprio posto nella storia. Ciò non significa rinunciare automaticamente a riconoscersi nell'identità diasporica, ma, piuttosto, arricchirla e caricarla di significati nuovi che vanno al di là della memoria pubblica comunemente

²² Intervento di Kimmy Cao (25 anni, nata in Vietnam e arrivata negli Stati Uniti nel 2002) all'interno del *focus group* registrato il 9 novembre 2015. Vedi Appendici, Focus group.

condivisa. Michael Rothberg ha elaborato a proposito un interessante concetto, quello di “memoria multidirezionale” (*multidirectional memory*), con cui suggerisce che la memoria sia interattiva e soggetta a una continua negoziazione, a riferimenti incrociati e al prestito in un modo che crea una dinamica produttiva e interculturale piuttosto che una situazione a somma zero (2009: 3).

Dalla consapevolezza di essere portatori di un’identità diversa da quella dei genitori, la maggior parte della terza generazione considera la propria *hyphenated identity* una particolarità e una ricchezza. Kimmy prosegue l’intervento sopra citato affermando:

[In America] quasi tutti sono bilingui e sai cosa? Questo ti rende speciale, perché sei parte di due bellissime culture mescolate insieme per diventare americano. Ed è questo che sognavamo noi e i nostri genitori, che la terra delle opportunità fosse una terra in cui tutti erano uniti.²³

Da che cosa nasce dunque il “problema della terza generazione”? Nel 1938, qualche mese prima della sua morte, lo storico americano Marcus Lee Hansen pubblicò un articolo intitolato *The Problem of the Third Generation Immigrant*. Con questo articolo, Hansen di fatti rivoluzionò lo studio del processo di assimilazione delle generazioni di migranti nella società americana, suggerendo che tale assimilazione e l’identità etnica all’interno del cosiddetto *melting pot* americano fossero problematiche molto più complesse di come erano state fino ad allora affrontate. Secondo la tesi di Hansen, la prima generazione (i «genitori»), essendo nata e cresciuta fino all’età adulta nel proprio paese d’origine, ne conserva la lingua e le usanze. La seconda generazione (i «figli») tenderebbe ad assimilarsi all’identità americana e si distanzierebbe apertamente dalle usanze e dalla lingua del proprio paese d’origine. Infine, la terza generazione (i «nipoti») desidera recuperare la propria identità etnica originale: «What the son wishes

²³ Focus group registrato il 9 novembre 2015. Vedi Appendici, Focus group.

to forget, the grandson wishes to remember» (1938: 9). Hansen propose così di vedere l'assimilazione e l'identità etnica come parte dello stesso processo, sostenendo che la terza generazione potesse adattarsi alla società americana senza sacrificare la propria identità etnica. L'etnicità cominciò ad essere considerata alla stregua di un processo generazionale, in cui ciascuna generazione si scontra con le implicazioni del proprio retaggio culturale. Si iniziò dunque a studiare l'assimilazione a livello *intra-* piuttosto che *inter-*generazionale. È bene specificare che l'analisi di Hansen riguardava solo gli immigrati europei. Di fatti lo storico americano morì prima di essere riuscito a esaminare l'esperienza degli immigrati asiatici (al tempo per lo più cinesi) e africani, nonché le particolari problematiche poste dai nativi americani. Ritengo comunque di poter applicare criticamente il principio di Hansen al presente lavoro, discutendolo sulla base della sua presunta universalità, o «quasi» universalità, come emerge chiaramente dal seguente estratto:

Anyone who has the courage to codify the laws of history must include what can be designated 'the principle of third generation interest'. The principle is applicable in all fields of historical study. It explains the recurrence of movements that seemingly are dead; it is a factor that should be kept in mind particularly in literary or cultural history; it makes it possible for the present to know something about the future. The theory is derived from the almost universal phenomenon that what the son wishes to forget the grandson wishes to remember (Hansen 1938: 9).

È quindi mio proposito sottoporre l'articolo di Hansen a un'attenta analisi, che utilizzi le categorie dell'antropologia piuttosto che quelle della storia, tenendo particolarmente in considerazione le riflessioni sull'identità e sulla memoria che abbiamo presentato nei precedenti capitoli del presente lavoro. Un'ultima premessa ci impone di riconoscere ad Hansen alcuni meriti, perché questa non sembri una critica indiscriminata al suo certamente importante contributo all'analisi storica delle

migrazioni. Un merito è innanzitutto quello di aver problematizzato le dinamiche generazionali dei fenomeni migratori, riconoscendo che generazioni diverse affrontano in modi diversi le proprie origini e la propria identità. Il secondo merito è quello di aver lanciato un monito, a chiosa del suo articolo, contro gli effetti deleteri dei pregiudizi, a favore di una storia che «guidi la curiosità nazionale di conoscere il passato lungo quelle linee che siano al servizio del bene di tutti».

The close of this discourse may be very properly be a warning. It can be assumed too readily that the history of migration cannot be anything but a desirable influence. That is not necessarily the case. Prejudice and super-nationalism may be the product. Societies organized with the laudable intention of commemorating the deeds of which any people should be proud may fall into the hands of those who will use them for instruments of propaganda. Instead of a world covered with a network of associations which will foster an appreciation of the best that each nation has produced, we may find international societies for the promotion of hatred and intolerance. Historians must recognize an obligation to guide the national curiosity to know the past along those lines which will serve the good of all (Hansen 1938: 19).

Grazie anche a questo augurio, lo studio di Hansen guadagnò ben presto grande popolarità e un largo seguito in ambito accademico, soprattutto dopo la Seconda Guerra Mondiale, in un clima in cui, con la reputazione degli Stati Uniti messa a repentaglio dalla Guerra Fredda, dai conflitti in Corea e in Vietnam, dall'accusa di violazione dei diritti umani e da scandali interni, essa sembrava valorizzare, seppur indirettamente, l'apertura del paese al multiculturalismo e alla diversità.

Procederò ad esaminare l'articolo di Hansen prendendo le mosse da due estratti e cercando di contestualizzarli all'interno del suo articolo e della mia ricerca. Nel primo estratto, dopo aver delineato la situazione della seconda generazione e della «scomoda posizione» in cui essa è relegata a causa del doppio processo di inculturazione/acculturazione, lo storico americano spiega come il divario fra la prima e

la seconda generazione abbia come naturale conseguenza il distacco totale, la fuga, l'oblio.

The gap between the two generations was widened and the family spirit was embittered by repeated misunderstanding. How to inhabit two worlds at the same time was the problem of the second generation. *That problem was solved by escape.* As soon as he was free economically, an independence that usually came several years before he was free legally, the son struck out for himself. *He wanted to forget everything:* the foreign language that left an unmistakable trace in his English speech, the religion that continually recalled childhood struggles, the family customs that should have been the happiest of all memories. He wanted to be away from all physical reminders of early days, in an environment so different, so American, that all associates naturally assumed he was as American as they (Hansen 1938: 7; corsivo mio).

Nella frase successiva, lo stesso Hansen dichiara apertamente che quello da lui dipinto è uno scenario esagerato, ma nonostante questo pone una domanda dai toni volutamente ironici: chi potrebbe negare che la seconda generazione abbia voluto dimenticare e, anche quando i legami familiari erano saldi, abbia voluto perdere quante più tracce possibile della propria origine straniera? Nell'articolo, i verbi sono coniugati al passato perché il riferimento è a casi già documentati di comunità di immigrati europei. Applicando lo stesso principio ad altri gruppi etnici, nel nostro caso la diaspora vietnamita, i risultati non dovrebbero dunque cambiare. Eppure dalle interviste raccolte sul campo, il quadro sembra profondamente diverso da quello dipinto da Hansen: la seconda generazione della diaspora vietnamita, ora composta da persone per lo più adulte, non sembra aver dimostrato affatto quella tendenza a *voler dimenticare tutto*, anzi, essa sembra fare di tutto perché neanche le future generazioni dimentichino alcunché delle proprie origini. In un nuovo paese, in cui sono arrivati lasciandosi alle spalle i drammi della guerra e i traumi e le speranze dei genitori, i vietnamiti della seconda generazioni si sono ritrovati ad affrontare nuovi problemi di natura sociale ed

esistenziale, dovuti soprattutto alla discriminazione e al razzismo (o anche solo alla *percezione* di esserne vittima) subiti in misura ingente a scuola e sul posto di lavoro. Hansen sostiene che, a un certo punto del processo di adattamento, la strategia adoperata per superare questi ostacoli consista nel rinnegare le proprie origini e cercare di *americanizzarsi* nel modo più rapido possibile, ma commette due errori di fondo: innanzitutto non valuta questi comportamenti nel loro sviluppo a lungo termine; in secondo luogo è perentorio e piuttosto precipitoso nell'usare due termini, «forget» e «shuffle off», quest'ultimo traducibile con l'espressione "scrollarsi di dosso", "liberarsi di". Eric Hobsbawm, (1996), sulla scia delle riflessioni di Jean-Loup Amselle, distingue tra *identità pelle* e *identità maglietta*. Le prime si baserebbero su caratteristiche obiettive, quali il colore della pelle ed il genere biologico, le seconde, invece, si contraddistinguono per essere opzionali piuttosto che ineludibili e interscambiabili a seconda delle situazioni: proprio come capi d'abbigliamento, si combinano su misura rispetto all'indeterminatezza con la quale ogni soggetto è costretto a entrare in contatto (Hobsbawm 1996: 38). Desidero sostenere che è proprio in rapporto a questo tipo di identità che si sono costruite le strategie di adattamento della seconda generazione di vietnamiti negli Stati Uniti. Non frequentare vietnamiti, anzi, evitare, soprattutto a scuola, di socializzarsi esclusivamente all'interno del proprio gruppo etnico, scegliersi un nuovo nome, americano, magari quello di una star del cinema o della musica, parlare il meno possibile, perché nessuno percepisse quell'inevitabile e inequivocabile accento vietnamita, sono comportamenti che, in quanto categorie maglietta, si sommano, si sovrappongono, dando vita a un'identità etnica *sui generis*, senza però sostituirvisi. La maggior parte dei gruppi etnici, vale la pena ricordare con Hobsbawm, non si basa su somiglianze o differenze fisiche oggettive, nonostante tutti sostengano che esse siano *naturali* piuttosto che socialmente costruite (Hobsbawm 1996: 41).

Che senso assume dunque l'espressione *I hate being Vietnamese*²⁴, emblematico titolo di una poesia del poeta vietnamita-americano Fong Tran, di cui riporto un estratto che testimonia questo disagio generazionale, questo senso dell'essere-fuori-posto e del voler scrollarsi di dosso le proprie origini?

[...]

I hate being Vietnamese
Because everything that I was told to be successful
By my teachers, television, society
Was everything Vietnamese was not
So being a little boy
'Denying being Vietnamese' was everything I was taught

I didn't speak Vietnamese
I didn't have Vietnamese friends
I hated being Vietnamese

I wrote off my identity like Standardized Test exams
Not really understanding everything about
My history and my language
Was everything I am
So I took a retest and saw
Hating being Vietnamese
Was just hating myself
It was self-hate
It's been a language whispered by colonist oppressors
Told us to blanket our pride
Never show our true strength
And this generation will simply be the successors of imperialized slaves
Cause in this time, the game has changed
They tell us to be color-blind

No history, no ethnicity, just American
But we chose, we chose to redefine
I don't know about you
But I am Southeast Asian
I am Southeast Asian Vietnamese American

²⁴ Contenuta nell'antologia *I Am Vietnamese* (2014), edita da Huy Pham, Ebook Edition, p. 52.

Odiare essere vietnamiti significa odiare se stessi, proprio perché non ci si può liberare delle caratteristiche oggettive della propria identità. Ciò non significa che l'adattamento non sia possibile, come testimoniano gli ultimi due versi riportati sopra. Si può essere, *si è* «Southeast Asian Vietnamese American», perché la coesistenza di più identità è possibile, al contrario di quello che sostiene la teoria della cosiddetta *unilinearità* o *somma-zero* (*zero-sumness theory*), secondo cui il grado di assimilazione all'interno di una nuova cultura è tanto maggiore quanto più il gruppo riesce a mettere da parte la propria identità etnica.

By one adjustment after the other they [the second generation] have accommodated themselves and reconciled themselves to the surrounding world of society, and when they became what the native called "Americanized" (which was often nothing but a treaty of peace with society) they ceased to be a problem (Hansen 1938: 6).

Durante un *focus group* con membri della VCSA, ho avuto modo di indagare la percezione di questo divario generazionale con dei giovani vietnamiti americani di seconda e terza generazione. A livello di seconda generazione, è emersa chiara, pur nella pluralità di punti di vista, una posizione: più che la necessità essi hanno percepito la *possibilità*, una volta trasferitisi negli Stati Uniti, di diventare americani, ma questo *non* ha significato perdere necessariamente il proprio retaggio culturale.

[...] penso che sia anche l'ambiente intorno a te. Quindi la differenza fra la prima generazione che arrivò qui e la nostra generazione è che la prima generazione non aveva tante opportunità. Quello che fecero fu venir qui e preoccuparsi. Pensavano solo a lavorare invece che a partecipare alla vita della comunità. E poi al tempo, in Vietnam non erano in molto a poter andare a scuola durante la guerra e tutti avevano gli stessi compiti, tipo badare alla famiglia. Il tempo di guerra rese ancora più difficile per loro esprimersi. Ma noi ora siamo in pace, abbiamo più tempo e più opportunità, di far parte di qualche gruppo

e...penso che sia un bel cambiamento, quello di poter esprimere il nostro talento. Per questo penso che sia diverso per la prima generazione...²⁵

Che cosa succede, dunque, quando dalla seconda generazione si passa alla terza? Si potrebbe pensare che il fatto di essere nati negli Stati Uniti porti quelli della terza generazione a identificarsi *automaticamente* come americani, come sembrerebbe emergere dall'analisi di Hansen:

As a broad generalization it may be said that the second generation is not interested in and does not write any history. That is just another aspect of their policy of forgetting. Then, however, appears the "third generation". They have no reason to feel any inferiority when they look about them. They are American born. Their speech is the same as that of those with whom they associate. Their material wealth is the average possession of the typical citizen. When anyone speaks to him about immigrants he always makes it clear that he has in mind the more recent hordes that have been pouring through the gates and any suggestion that the onrush should be stemmed is usually prefaced with the remark that recent immigrants are not so desirable as the pioneers that arrived in earlier times (Hansen 1938: 10-11).

Il grande passo in avanti compiuto da Hansen rispetto agli altri sociologi dell'etnicità a lui contemporanei consiste nell'aver messo in dubbio il principio di linearità dei processi di assimilazione. Lo storico americano si chiede se al raggiungimento della terza generazione, non si assista a un *climax* del processo di assimilazione stesso, per cui essere nati negli Stati Uniti sembrerebbe coincidere automaticamente con l'assunzione di un'identità americana. Diversamente da questa ipotesi, Hansen sostiene che se la terza generazione è quella americana per nascita, non necessariamente essa è americana per quanto concerne il senso della propria identità. Egli sostiene che ogniqualvolta una comunità migratoria raggiunga lo stadio della terza

²⁵ Intervento di Van (20 anni, volontaria della VCSA) all'interno del *focus group* registrato il 9 novembre 2015. Vedi Appendici, Focus group.

generazione, nasca un *impulso spontaneo e quasi irresistibile* («a spontaneous and almost irresistible impulse») che *obbliga* («forces») i pensieri di persone anche molto diverse, per professione, posizione sociale e punti di vista, ad interessarsi a quell'unico aspetto che esse hanno in comune, l'*eredità di sangue* («the heritage of blood») (Hansen 1939: 12). Ritengo che la teoria di Hansen, pur contenendo un nucleo di verità, si fondi su un errore di fondo, quello di considerare il *gap* generazionale come un fatto naturale e non anche come una costruzione sociale.

[...] è tutta una questione riguardante l'ambiente in cui cresci, per cui i vietnamiti, per esempio, che sono cresciuti qui, non escono dal proprio guscio nemmeno per parlare inglese o per impararlo. Stessa cosa per coloro che sono nati qui e che si sentono talmente a loro agio con l'inglese che non vogliono neppure imparare il vietnamita. A Houston ci sono così tanti posti in cui puoi imparare il vietnamita, templi, chiese...ma vedi, se la famiglia non li spinge a uscire dal proprio guscio e a iniziare a imparare il vietnamita, non lo faranno. E lo stesso vale per i genitori vietnamiti, se nessuno li spinge a parlare inglese, per lo meno a provare a impararlo, non lo faranno. È esattamente la stessa cosa, e questo crea un divario generazionale.²⁶

Innanzitutto, è vero che esistono differenze fra la seconda e la terza generazione che sono anche, ma *non solo*, esito della naturalizzazione di certi comportamenti, influenzati dal paese in cui si è nati e cresciuti, dall'educazione ricevuta dai genitori e dai processi di socializzazione cui si è avviati fin dalla più tenera età. Tali differenze fanno parte dell'apparato analitico del ricercatore, ma anche delle autopercezioni della comunità etnica.

²⁶ Intervento di Vinh all'interno del *focus group* registrato il 9 novembre 2015. Vedi Appendici, Focus group.

La mia storia è un po' diversa, perché sono della seconda generazione. I miei genitori sono arrivati qui quando avevo solo tredici anni, quindi ho una mentalità diversa rispetto ai ragazzi cresciuti o nati qui. Decisamente. Loro sono nati qui. La nostra storia è differente.²⁷

Queste differenze, in realtà, nascono in relazione a precise istanze di naturale socio-culturale, che non hanno nulla a che vedere con forze o impulsi incontrollabili che indirizzino la terza generazione verso la scoperta delle proprie origini. Semmai, nell'ambiente, domestico e pubblico, in cui sono cresciuti, essi sono soggetti a pressioni, da parte della famiglia e della comunità etnica, le quali agiscono per spingerli a (ri)conoscere la propria storia, le proprie origini e quelle della propria famiglia. Come agisca questa pressione emerge da un'altra riflessione di Kimmy, che, sempre nel contesto del *focus group*, afferma:

I giovani vietnamiti qui sono dei gran lavoratori e si danno un gran da fare non solo per sentirsi loro stessi orgogliosi, ma per rendere orgogliosa la loro comunità, per rendere orgogliosi i vietnamiti per il fatto di non essere nel nostro paese, ma di mettercela tutta per essere sempre i migliori e per essere sicuri che questo merito ci venga riconosciuto, non per noi stessi, ma per i nostri genitori e i nostri antenati, perché sappiano che siamo parte di questo paese e che ci stiamo facendo un nome per quelli che siamo. Ecco perché, sai, cose come il Mid Autumn Festival, che servono a riconoscere la nostra cultura e il nostro passato, hanno un grande impatto. Le giovani generazioni probabilmente non lo capiscono ora, ma lo capiranno in futuro, e che ne ricordino o meno il significato, nascerà in loro l'interesse per scoprire le proprie origini. Io ho molti amici che odiano tutto ciò che è vietnamita perché a loro non piace il cibo, perché non parlano la lingua e così via, ma sai perché succede questo? Perché non si sono mai interessati alla cultura. Ma vedrai che quando cresceranno, cominceranno a vedere altri vietnamiti che possono vivere a cavallo delle due culture e quindi si renderanno conto che c'è qualcosa che si stanno perdendo e vorranno trovarlo. Hanno solo bisogno di qualcosa che li guidi. Sai, quando arrivano qui, la prima cosa che imparano è lavorare sodo, giorno dopo giorno, per assicurare alla prossima generazione un futuro migliore. Non si fermano mai a pensare che cosa stanno tralasciando. Hanno bisogno di più dei soldi e

²⁷ Intervento di Kimmy all'interno del *focus group* registrato il 9 novembre 2015. Vedi Appendici, Focus group.

delle cose concrete. In gioco ci sono valori, c'è la cultura, ma se ne dimenticano, perché la vita diventa difficile. Non parlavano neanche inglese, quindi pensavano di essere svantaggiati e di dover lavorare ancora più duramente. Ogni tanto nella vita devi fermarti e guardare le cose in prospettiva, chiedendoti “che cosa mi sto perdendo?”.²⁸

Alcuni riferimenti, all'interno del discorso sopra riportato, sono alle attività culturali promosse dalla VCSA (ad esempio, il Mid Autumn Festival). Queste attività sono indirizzate sia a rappresentare e pubblicizzare la comunità vietnamita a livello locale e nazionale, sia a promuovere la conservazione della cultura, della lingua e delle tradizioni vietnamite all'interno della comunità di Houston. L'operato dell'associazione, dunque, seppure a un livello ideale tenti di coinvolgere tutta la comunità locale, nella realtà ha una ricaduta molto più contenuta²⁹. Quello che preme tenere in considerazione ai fini di questa analisi, in ogni caso, è il tentativo di educare le generazioni nate negli Stati Uniti alla cultura vietnamita e alla sua preservazione.

5. *Vietnamese Culture and Science Association*

La VCSA è un'organizzazione no-profit fondata nel 1990 a Houston. Allo stato attuali, vi servono circa 500 volontari, prevalentemente giovani professionisti vietnamiti attivi sia negli Stati Uniti che in Canada³⁰. Essere vietnamiti (di nascita o di origine) non è un requisito fondamentale per essere ammessi all'interno dell'associazione³¹. Durante

²⁸ Intervento di Kimmy all'interno del *focus group* registrato il 9 novembre 2015. Vedi Appendici, Focus group.

²⁹ Per dare una cifra del coinvolgimento della comunità, si pensi che la partecipazione all'evento del Mid Autumn Festival, una delle più importanti festività vietnamite, organizzato dalla VCSA (27 settembre 2015), è stata di circa 4000 persone (la popolazione vietnamita di Houston ammonta a più di 100.000 persone).

³⁰ Si tenga presente che la VCSA, oltre a Houston, che ne è la sede principale, è presente anche ad Austin, Dallas, Washington D.C., Minneapolis, San Diego e Toronto.

³¹ In particolare, del mio gruppo facevano parte anche due afroamericani.

la mia ricerca, ho collaborato come volontario all'organizzazione di due eventi, il Mid Autumn Festival e il VCSA Halloween Party, e il gruppo di lavoro di cui ho fatto parte, era composto da circa una ventina di persone di età compresa fra i 20 e i 50 anni circa³². Il *mission statement* dell'associazione è il seguente: “promuovere l'eccellenza nell'educazione, la *leadership* e lo sviluppo di abilità attraverso la cultura e la scienza”³³. A questo fine, la VCSA incoraggia la collaborazione multi-generazionale (da cui il *range* di età estremamente eterogeneo, pur con una prevalente presenza di giovani) e inter-culturale (da cui la presenza di volontari non vietnamiti). Inoltre, l'associazione ha tra i suoi fini quello di promuovere la partecipazione civica sia a livello della comunità americana, sia a livello della comunità vietnamita, con, ovviamente, maggiore importanza attribuita a quest'ultima, per cui vengono organizzati eventi con lo scopo di promuovere e conservare la cultura vietnamita in diverse forme: esibizioni musicali, proiezione di film, rassegne letterarie, celebrazione di festività vietnamite e non. Tutto ciò risulta articolato, come si evince dal sito dell'organizzazione e come mi è stato confermato da uno dei membri dell'attuale Board of Directors Thien Cao, in quattro obiettivi principali:

- Preservare e sviluppare il patrimonio culturale vietnamita per i giovani vietnamiti-americani e per le future generazioni di vietnamiti («Vietnamese descendants»), attraverso vari programmi e varie attività;
- Promuovere la cooperazione tra professionisti vietnamiti-americani, cosicché essi possano scambiarsi le proprie competenze, attraverso la partecipazione in programmi e attività finalizzate a costruire una forte comunità vietnamita nel Nord

³² La maggior parte aveva tra i 20 e i 25 anni.

³³ Dal sito dell'associazione. *Vietnamese Culture and Science Association*, sezione *Core Values*. Link: <<http://www.vcsa.org/corevalues>>. Ultima consultazione 8 aprile 2016.

America in generale, e in Texas e negli altri Stati in cui è presente la VCSA in particolare;

- Incoraggiare la partecipazione nei programmi e nelle attività della comunità, e costruire un forte senso di responsabilità civica tra i vietnamiti-americani;
- Collaborare con le altre comunità asiatiche e con la società americana.

Il cuore della missione della VCSA, consiste dunque nell'enfatizzare la partecipazione civica e lo sviluppo di una gioventù vietnamita-americana consapevole, perché considerata il fattore chiave di una comunità vietnamita forte. Ritengo dunque importante considerare come i giovani che partecipano come volontari alle attività della VCSA considerino l'operato dell'associazione. Secondo quanto emerge dalle interviste raccolte durante la mia attività di volontariato, il comun denominatore fra l'opinione dei vietnamiti di seconda generazione e quella dei vietnamiti-americani di terza è la volontà di crearsi una rete di amicizie all'interno della comunità. Il vantaggio è duplice, perché da un lato soddisfa il desiderio e le aspettative della maggior parte dei loro genitori, desiderosi che i propri figli si creino una rete di amicizie all'interno della comunità e che partecipino ad attività culturale per la valorizzazione e la scoperta della propria cultura di origine; il secondo vantaggio consiste invece nella partecipazione ad attività che soddisfino il personale desiderio di far qualcosa per la comunità locale, per dimostrare la propria gratitudine da un lato alla società americana, che ha accolto e permesso l'esistenza di una comunità vietnamita, dall'altro alla comunità vietnamita stessa che ha garantito alle giovani generazioni le opportunità dell'America e un ambiente in cui la scoperta delle proprie radici è possibile. Altrettanto interessante è considerare il coinvolgimento di Kendrick, uno dei due volontari afroamericani, all'interno dell'associazione. Quale motivazione spinge un giovane afroamericano a svolgere volontariato presso un'associazione culturale vietnamita? La risposta certo ha a

che fare con motivazioni personali³⁴, ma le dinamiche dei rapporti che legano Kendrick agli altri volontari è significativa e ci informa su alcune importanti strategie di autoidentificazione. Innanzitutto, e a un livello assolutamente superficiale, si consideri che durante le riunioni della VCSA, battute razziste erano frequenti, rivolte sia dagli altri volontari verso la comunità afroamericana, sia da Kendrick verso la medesima. Queste battute, pur fatte in maniera sarcastica e scherzosa, nonché con il consenso del loro diretto destinatario, vale a dire Kendrick, indicano l'esistenza di precisi stereotipi che la comunità vietnamita attribuisce a quella afroamericana: di essere una comunità in cui il tasso di criminalità è molto alto, che gli afroamericani sono pigri e che di loro non ci può fidare. Kendrick reagiva a queste battute dando ironicamente corda agli altri, e talvolta adducendo con sarcasmo altrettanti – in questo caso positivi – stereotipi riguardanti i vietnamiti, «ser», «rispettosi», e «gran lavoratori». Kendrick mi racconta un episodio molto significativo, accaduto quando aveva contattato per la prima volta un membro del LDBP³⁵ ed esprimendogli il desiderio di partecipare alla festa di Halloween organizzata dall'Associazione. Fu a quel punto che si sentì rispondere che la festa era «per vietnamiti» e non «per neri», e che se ci fosse andato avrebbe rischiato di «spaventare i partecipanti»³⁶. Kendrick finì con l'ignorare il monito e andare comunque alla festa e da lì è cominciata la sua esperienza di volontario all'interno della LDBP prima e della VCSA poi. I pregiudizi nei suoi confronti, mi fa notare, non sono tuttavia finiti, essendo oggetto di voci di corridoio secondo cui l'unica motivazione della sua

³⁴ «Amo fare volontariato, punto. Che sia per la VCSA, per Van Minh Nguyen o per la mia comunità, semplicemente amo dare una mano e incoraggiare gli altri a fare lo stesso» (da una conversazione annotata nel diario di campo, 5 novembre 2015).

³⁵ Leadership Development Bonfire Passion è il nome di un sottogruppo giovanile della VCSA (il membro più anziano ha 26 anni), finalizzato alla raccolta fondi e al "reclutamento" di altri volontari. Lo sviluppo di questi progetti "collaterali" risponde alle aspettative stesse della VCSA: «VCSA places a very strong emphasis on internal and external leadership development throughout many activities and programs that the organization delivered all year round. For internal leadership development, VCSA always encourages younger members to take on important roles to lead different projects to help them build the confidence and to develop their leadership ability» (<http://www.vcsa.org/corevalues>, ultima consultazione 13 aprile 2016).

³⁶ Conversazione con Kendrick annotata nel diario di campo, 5 novembre 2015.

attività di volontariato sarebbe quella di cercare una fidanzata o una moglie asiatica. Kendrick nega tutto e fa un'interessante osservazione riguardo ai motivi che, fra gli altri, hanno determinato il suo interesse: oltre la curiosità di «conoscere la cultura vietnamita, anche quella di «capire se gli stereotipi relativi agli asiatici fossero veri»³⁷. Nella stessa conversazione Kendrick mi parla di una percezione da parte della comunità vietnamita secondo la quale i bambini sembrano più interessati alla cultura americana che a quella delle proprie origini, con il rischio che essi perdano la propria identità culturale. A proposito, mi racconto che al Len Duong Camp, «i relatori raccomandavano ai partecipanti di sposarsi con vietnamiti»³⁸. Sembra dunque che la VCSA si stia ponendo come faro di un preciso progetto culturale.

Come accennavo all'inizio del paragrafo, durante la mia collaborazione come volontario dell'associazione, abbiamo organizzato due fra i più importanti eventi nel calendario delle attività della VCSA. Il primo, chiamato Mid Autumn Festival (27 settembre 2015), è un evento organizzato annualmente per celebrare una delle più importanti festività vietnamite, dopo il *Tết* (il capodanno vietnamita). Nel 2015, l'evento è stato organizzato con l'appoggio del Children's Museum di Houston³⁹, il quale ha fornito lo spazio in cui poter svolgere tutte le attività previste dall'evento, che comprendevano: la rappresentazione teatrale di una fiaba tradizionalmente raccontata ai bambini in occasione di questa festa, uno stand in cui i partecipanti potevano fotografarsi in compagnia dei due protagonisti⁴⁰, uno stand in cui imparare a fare le lanterne caratteristiche, uno stand in cui assaggiare *bánh trung thu*, noto anche come *mooncake*, la rappresentazione della danza del leone, esibizioni di *vovinam*, la tradizionale arte marziale vietnamita, e una competizione (per bambini) finalizzata a

³⁷ Conversazione con Kendrick annotata nel diario di campo, 5 novembre 2015.

³⁸ Conversazione con Kendrick annotata nel diario di campo, 5 novembre 2015.

³⁹ Il Mid Autumn Festival è una festività dedicata principalmente ai bambini.

⁴⁰ Il mio ruolo – un ruolo d'onore nel complesso dell'evento – è consistito proprio nell'impersonare uno di questi personaggi, il vecchio falegname.

premiare l'abito tradizionale più bello. Come prevedibile, la maggior parte dei partecipanti all'evento era composta da vietnamiti, ma ho notato anche ispanici e afroamericani. L'evento era stato pubblicizzato sia su Radio Saigon sia su un'emittente televisiva vietnamita. In più, decine di volantini erano stati distribuiti in tutta Bellaire, specialmente nelle zone più frequentate, come l'Hong Kong Food Market, e in alcuni bar. La sponsorizzazione⁴¹ è avvenuta contattando personalmente diverse attività commerciali (tutte gestite da vietnamiti), e permettendo loro di fare un'offerta libera in cambio di pubblicità (sotto forma sia di logo/nome che accompagnava l'evento, sia in forma verbale, venendo pubblicamente ringraziati durante le trasmissioni radio e televisive dedicate all'evento, e durante i ringraziamenti ufficiali avvenuti il giorno stesso dell'evento). Il biglietto d'ingresso era stato fissato a dieci dollari per persona, ma si era altresì deciso di far entrare gratuitamente i primi cento partecipanti. La durata dell'evento è stata di circa sei ore, durante le quali le varie attività si alternavano per evitare sovrapposizioni. La partecipazione è stata nel complesso ampia rispetto alle previsioni e alle aspettative⁴², e ha permesso sia alla VCSA che al Children's Museum di superare i costi di organizzazione.

Come accennavo, il Mid Autumn Festival è uno dei principali eventi organizzati dalla VCSA. Il suo apparato organizzativo è completamente affidato al LDBP, il sottogruppo giovanile dell'associazione, che si occupa di trovare gli sponsor, di trovare il luogo, e di decidere quali attività verranno svolte durante la giornata e come. Quest'importante aspetto organizzativo attorno al quale si concentra la responsabilità dei giovani volontari della VCSA è uno dei valori cardini dell'associazione stessa, che si configura quindi non solo, e non semplicemente, come un club culturale, ma anche come centro educativo per i giovani della comunità vietnamita, finalizzato ad educare a certi valori che vengono percepiti come fondativi di una precisa identità e del successo

⁴¹ Per un ammontare complessivo di circa duemila dollari.

⁴² È stata superata la partecipazione del 2014.

del gruppo etnico negli Stati Uniti. Non a caso, il secondo più importante evento organizzato dalla VCSA è il Len Duong Camp (*Lên Đường Camp*). Dal punto di vista dell'aspetto educativo dell'associazione, la LDBP sta allo *sviluppo della leadership interna* come il Len Duong Camp sta allo *sviluppo della leadership esterna*.

[...] Dico che il Len Duong Camp è molto differente perché ti aiuta a trovare la tua identità. La maggior parte delle persone nate qui non sanno come identificarsi. Non sanno se sono vietnamiti, americani o vietnamiti-americani. Quindi durante il Len Duong Camp, al sabato solitamente ci si concentra sulla *leadership*, promuoviamo la *leadership*. Ogni attività che svolgiamo prevede del lavoro di squadra e cose del genere. Ma la domenica è il giorno dedicato alla cultura, quindi facciamo attività come scenette, *fashion show*, *talent show*, che riguardino soprattutto la storia e la cultura vietnamite. Tra l'altro parliamo vietnamita durante il giorno così i più anziani possono capire, capire da dove veniamo, il perché il vietnamita è così bello. Ci sono dei seminari dove parliamo del *gap* generazionale, oppure della lingua vietnamita o altre cose ancora. E poi i seminari sono sia in inglese che in vietnamita, così chi si sente a suo agio con l'inglese se vuole provare qualcosa di nuovo, possono andare al seminario in vietnamita, saranno più che benvenuti. E una volta che vedono che forma sta prendendo la cultura vietnamita qui e perché è importante, trovano se stessi, capisci cosa intendo? Quindi il Len Duong Camp riguarda sia la cultura sia la *leadership* e sono bravi a tenere separate le due cose.⁴³

Parlando con membri, giovani e adulti, della VCSA, il Len Duong Camp mi è stato presentato come l'esperienza che ogni giovane vietnamita-americano dovrebbe intraprendere. I motivi dell'importanza e del successo di questo campo sono: 1) il fatto di esporre i vietnamiti-americani alla cultura e alla lingua vietnamite, 2) il fatto di alimentare un senso della comunità in cui l'identità vietnamita è una ragione d'orgoglio e non qualcosa da nascondere, 3) stimolare l'intraprendenza dei giovani, perché assumano ruoli di *leadership* all'interno della comunità, ma anche all'interno della società americana. Il Len Duong Camp dura solitamente quattro giorni e consiste in

⁴³ Intervento di Vinh all'interno del *focus group* registrato il 9 novembre 2015. Vedi Appendici, Focus group.

diverse attività che si alternano lungo tutta la sua durata. All'arrivo al campo, i partecipanti vengono divisi in squadre, ognuna delle quali ha un leader. Le attività consistono in giochi, gare, ma anche *workshop* e seminari (sia in inglese che in vietnamita) in cui relatori vietnamiti discutono vari aspetti della cultura vietnamita tradizionale e della cultura vietnamita-americana. Si noti che ad ogni Len Duong Camp viene invitata come ospite d'onore una persona particolarmente di spicco all'interno della comunità vietnamita nord-americana.

The commitment to lifelong learning, achievement, and improvement usually begins at an early age. Young people who have accepted leadership roles in their organization or community and demonstrated an early commitment to others should be encouraged and supported in their development. With the rising of Vietnamese-American population in North America and the emerging of many youth-led community organizations, there is a growing demand to have a positive environment where young community activists can sharpen their leadership skills, network with their peers, and share their experiences over the years of community involvement. With that in mind, since 1998, VCSA has organized the annual Youth Leadership Development Camp, namely Len Duong Camp (or "Embark on a Journey").

The camp program is carefully designed to empower young Vietnamese-Americans to become effective leaders in their respective organizations through leadership education and hands-on experience. Each year, Len Duong Camp provides approximately 250-300 young people with the opportunity to develop their leadership skills in a camp setting. Participants are exposed to the concepts, elements, and process of leadership, learn to recognize group dynamics and to understand its effects on the leadership process, and enhance their powers of analysis relating to critical thinking, problem solving, decision-making, and conflict resolution.⁴⁴

Il Len Duong Camp è dunque una sorta di incubatrice in cui vengono cresciute e alimentate le aspettative della comunità etnica di avere future generazioni di vietnamiti-

⁴⁴ Dal sito *Len Duong Camp*, sezione *Introduction*. Link: <http://www.lenduongcamp.org/introduction>. Ultima consultazione 13 aprile 2016.

americani pronti e volenterosi di assumere ruoli di spicco all'interno della società americana.

Il mio progetto a lungo termine è quello di cambiare il dialetto della più vecchia generazione di vietnamiti-americani, o per lo meno incoraggiare la rivoluzione della mia generazione [...]. Vivo con passione la mia volontà di rendere il Vietnam importante per la nostra generazione e per le generazioni a venire. Con una buona dose di incoraggiamento e seguendo la mia passione, spero davvero di stare creando un effetto a catena e di cambiare la visione pessimistica riguardo al Vietnam in una più positiva. Ho espresso il mio interesse a svolgere il Len Duong Camp in Vietnam un giorno, mi sono ripromessa di dare inizio a un programma di borse di studio per mandare studenti e giovani professionisti in Vietnam, a esplorare la loro madrepatria, e ho dato la priorità all'indirizzare questo discorso sia alle vecchie che alle nuove generazioni di vietnamiti-americani. Ho una chiara visione del futuro dei vietnamiti-americani, un futuro di connessione piuttosto che di cesura con la nostra madreterra, un futuro di amore e passione per la nostra cultura e la nostra eredità, piuttosto che di sfiducia e di sospetto nei confronti del nostro paese, e infine, una visione ottimistica per il futuro del nostro *quê hương*.⁴⁵

⁴⁵ Catherine Nguyen, risposta a una domanda (*What does Vietnam mean to you?*), contenuta nel questionario per la borsa di studio per il Len Duong Camp. Per gentile concessione dell'autrice. Traduzione mia. Cfr. Appendici, Fig. 4.

IV

QUANDO LA DIASPORA SI ORGANIZZA

Her American Dream has chased away
her Vietnamese nightmare.
[...] Soon enough houses are bought, jobs are had,
children are born, old folks are buried,
and businesses are opened. A community that
previously saw itself as exiled, as survivors
of some historical blight, as a people
born from tragedy and who are prepared
to return to their homeland, to tend
their abandoned ancestral graves,
to face their oppressors, slowly changes its mind.
Its roots are sinking deeper
and deeper into the American loam.

Andrew Lam¹

1. *Vietnamese American Community Center*

Antoine Drive, un'ampia strada che corre dritta a nord ovest di Houston, lontana dalle zone più congestionate del *downtown*, a circa 35 km da Bellaire. Capisco di essere entrato nell'area vietnamita quando intorno a me, dal finestrino della macchina, noto per lo più insegne di negozi vietnamiti: ristoranti, supermercati, gastronomie, bar, dentisti, centri medici, uffici legali. Ad essi si affianca un gran numero di negozi ispanici, segno che la popolazione sudamericana in quest'area è altrettanto numerosa. L'area commerciale che sto attraversando non ha i colori sgargianti di Bellaire e si nota subito l'assenza di un elemento decorativo, la bandiera sud-vietnamita. Arrivo finalmente al civico 9530, sede del Vietnamese American Community Center. Un edificio color crema, introdotto da un ampio parcheggio e circondato su un lato da un gran numero di coltivazioni in vaso, dall'altro lato da un'ampia e malridotta area di coltivazione a

¹ Tratto da Lam A., 2005, *Perfume Dreams. Reflections on the Vietnamese Diaspora*, Berkeley, California, Heyday Books, p.11.

terra², che va infittendosi fino a diventare bosco. La facciata dell'edificio è incorniciata tra due alberi e l'immagine è suggestiva, perché racchiude due simboli importanti per la comunità diasporica vietnamita: la facciata del centro è identica a quella del Ben Thanh Market, cui abbiamo già detto ispirarsi altri edifici ubicati a Bellaire; ai lati della facciata due alberi di *delonix regia* (noto in italiano con il nome di "albero di fuoco" e chiamato in vietnamita *cây phượng vĩ*), una pianta che in Vietnam orna le strade ed è simbolo degli studenti, dato che, essendo il suo periodo di fioritura compreso tra maggio e luglio, esso coincide con la fine dell'anno scolastico. Appena fuori dalla porta d'ingresso, mi saluta una donna sudamericana, che col figlioletto sta sistemando alcuni scatoloni. Entrati all'interno dell'edificio, si apre una sorta di auditorium: in fondo, sul lato lungo, si trova un palco, sui due lati corti si aprono invece da una parte la cucina, dall'altra alcuni uffici e una piccola sala adibita a biblioteca. Mentre mi guardo intorno, noto diverse donne sudamericane in cucina, una delle quali mi viene incontro. Una volta presentatomi brevemente, le dico che vorrei parlare con il direttore. Poco dopo, eccomi venire incontro un uomo vietnamita sulla sessantina, capelli sale e pepe, vestito elegantemente e sorprendentemente alto per la media vietnamita. Il suo nome è Joseph Do ed è il direttore esecutivo nonché fondatore del centro. Mi saluta cordialmente stringendomi la mano, parla un inglese reso non meno fluente da un marcato accento. Mi invita a sedermi e col sorriso sulle labbra, mi ascolta con attenzione mentre gli spiego della mia ricerca. La riflessione che, fra le altre, ispira questo capitolo, nasce proprio dalle parole di Do, il quale, dopo avergli nominato le altre associazioni con cui ero entrato in contatto precedentemente (VCSA e Vietnamese Civic Center), mi risponde che il Vietnamese American Community Center è «diverso» e me ne spiega il motivo: diversamente da quelle che Do chiama le «associazioni di Bellaire», il VACC non serve solo la comunità vietnamita, ma anche quella ispanica, quella afroamericana e

² Quest'area (che si estende per più di 5 acri) è a disposizione di chiunque voglia usufruirne.

quella americana. Do parla in termini statistici, affermando che il 45% degli utenti del centro è asiatico (principalmente vietnamiti e pochi cinesi), il 25% ispanico, un altro 25% afroamericano e il 5% americano. La seconda grande differenza, mi dice, è la natura a-politica del centro, che non è interessato a «combattere i comunisti», ma piuttosto ad «affrontare i problemi sociali della comunità di qui»³.

Do non parla del Centro in terza persona, ma utilizza il pronome «noi» («We are different»). Nel parlare alla prima persona plurale, Do stabilisce fin da subito una differenza netta fra *noi* (del Vietnamese American Community Center) e *loro* (delle altre associazioni). È altrettanto interessante che Do utilizzi spesso l'espressione «te lo dico» («You know why? I'll tell you»), con cui sembra porre me come destinatario privilegiato della riflessione che sta per seguire, invitandomi a mantenerla confidenziale. Il tono della voce ha un'importanza notevole: per tutta la durata della conversazione (e a dire il vero per tutte le conversazioni che avremmo avuto anche in seguito), esso è gioviale, accompagnato da un'espressione sorridente, curiosa, che mi mette a mio agio. Anche l'orgoglio è una componente essenziale che emerge della prosodia e dal lessico usati da Do. Il discorso prosegue con una mia domanda riguardante la natura per così dire monadica delle associazioni vietnamite di Houston: se davvero a guidare gli obiettivi di ciascuna è l'auspicio di un miglioramento delle condizioni della comunità vietnamita di Houston e il mantenimento del proprio patrimonio culturale, perché mai esse continuano a operare separatamente indipendentemente le une dalle altre, senza aiutarsi a vicenda nel perseguire i propri comuni obiettivi? A tal proposito, Do mi ha proposto questa riflessione (annotata nel diario di campo, 2 novembre 2015):

³ Conversazione con Joseph Do, annotata nel diario di campo, 2 novembre 2015. Il Vietnamese American Community Center è un centro ricreativo per anziani. I servizi che offre sono in parte gratuiti, in parte a pagamento. Si tratta di attività della cui didattica si prendono carico altri membri della comunità, ad esempio corsi per l'utilizzo del computer, corsi di ballo, corsi di inglese. Alcuni corsi sono tenuti in vietnamita, altri in spagnolo, altri ancora in inglese.

La ragione risiede nella cultura agricola dei vietnamiti. Quando ti dedichi all'agricoltura, significa che tu coltivi la terra, badi alle tue coltivazioni e sei autonomo, perché dipendi solo dal meteo e dalle stagioni. Gli americani invece hanno una cultura industriale, in cui sei costretto a collaborare, perché sei come parte di una catena.

Questa sorta di analisi antropologica, per quanto appena accennata e superficiale, manifesta una presunta consapevolezza dei meccanismi che regolamentano i rapporti interpersonali nelle due culture lavorative. Certo, la stessa riflessione non può dirsi pienamente antropologica, ed è per di più, a mio avviso, errata, nella misura in cui generalizza una tendenza per molti versi confutabile. Cionondimeno risulta plausibile, nella misura in cui mi è stato da molti vietnamiti riferito, ad esempio, che sia in Vietnam che all'interno delle comunità vietnamite all'estero, vi è una certa reticenza a lavorare alle dipendenze di qualcuno. Si preferisce essere capi di se stessi, aprendo attività autonome. Questo spiegherebbe perché a Houston esistano una miriade di piccole attività, per lo più a gestione familiare e con pochi dipendenti, piuttosto che attività di medie e grandi dimensioni con strutture gerarchiche più articolate.

Do prosegue ammettendo di aver provato a confrontarsi con i rappresentanti di altre associazioni riguardo alla possibilità di unire le forze, ma ciò sembra essere ostacolato da tre fattori: 1) il fatto che esse non siano d'accordo con la sua mancanza di interesse politico; 2) il fatto che il VACC non supporti in maniera esclusiva la comunità vietnamita; 3) il fatto che, pur avendo Do 60 anni, si sia trovato a scontrarsi con persone più anziane che pretendevano cieca obbedienza.

Si può quindi comprendere come l'esigenza di ubicare l'associazione nell'area nord-occidentale di Houston e non a Bellaire, dove avrebbe sicuramente ricevuto più visibilità, sia stata dettata dalla volontà di prescindere dal contenuto intrinsecamente politico del quartiere e di sottrarsi alle dinamiche che reggono i rapporti fra associazioni

vietnamite, ancora fortemente improntate a una gerontocrazia percepita molto più come un esplicito nepotismo, piuttosto che come eredità dell'etica confuciana.

Come accennavo, le riflessioni appena riportate, nate dall'incontro con Joseph Do, mi hanno condotto alla stesura di questo capitolo, in cui desidero affrontare il tema delle associazioni nella cornice teorica che ho già adoperato nei precedenti capitoli, vale a dire quella del transnazionalismo. Francesco Marini (2015: 48) parla, con particolare riferimento alle associazioni di immigrati, di «diaspora trasnazionale», comprendendo nella sua definizione «tutti quei processi in cui, indipendentemente dalla durata della permanenza nel paese di emigrazione, i migranti creano gruppi sulla base dell'appartenenza ad una patria comune e della conseguente condivisione di valori culturali, sociali o religiosi; questi gruppi si caratterizzano inoltre per una simultanea appartenenza dei propri membri sia al contesto di origine sia a quello di destinazione che sono messi in relazione attraverso le relazioni e le pratiche dei migranti stessi». Un interrogativo sorge tuttavia spontaneo, almeno nel caso della diaspora vietnamita, caratterizzata da un rapporto assai conflittuale con la madrepatria, dovuto a ragioni di ordine storico e politico:

It is clear that the continuing existence of diasporas hinges on their members' wishes to maintain their ethno-national identities and contacts with their homelands and with other dispersed communities of the same ethnic origin. It is less obvious why diaspora members are willing to invest substantial effort and resources in creating elaborate organizations dedicated to nurturing relationships with their host societies and governments, homelands, global and regional actors, and other groups from the same nation residing in other host countries: first, to promote the well-being and ensure the continuity of their communities in their lost countries; second, to increase their ability to extend support to beleaguered homelands and other diaspora communities of the same national origins (Sheffer 2003: 26).

La creazione, da parte delle comunità etniche e di immigrati, di associazioni volte a promuovere la realizzazione e la difesa di interessi comuni, riflette il carattere dinamico del processo di integrazione ed è il segnale che gli immigrati stanno assumendo con una sempre maggiore energia il ruolo di soggetti sociali, piuttosto che quello di meri oggetti passivi di assistenza. Tali associazioni assumono aspetti molto diversi: esse variano dai gruppi informali e temporanei a carattere locale, agli organismi statutari ufficiali con personale altamente qualificato e sussidi governativi. Alcune associazioni raggruppano membri di una determinata comunità, altre reclutano i loro membri in comunità diverse. Un'altra categoria degna di menzione è poi sicuramente quella delle associazioni gestite dai giovani di origine immigratoria, come ad esempio la già citata LDBP, ma anche le associazioni studentesche vietnamite costituite all'interno di molte università, l'unione formale delle quali ha dato origine alla Union of North American Vietnamese Student Associations. Alcune associazioni concentrano i propri sforzi sulla conservazione dell'identità e del patrimonio culturale del paese d'origine, altre sulla tutela degli interessi dei loro membri, ma nella maggior parte dei casi sono attive, seppure in proporzioni diverse, in entrambi i campi. In alcuni casi l'impegno esclusivo per la conservazione della propria identità può far nascere sentimenti di nostalgia culturale, che possono tendere a rallentare il processo di integrazione. D'altro canto, la conservazione dell'identità consente ai membri delle comunità etniche e di immigrati di trarre pieno beneficio dal proprio specifico patrimonio culturale. L'equilibrio tra i due aspetti è piuttosto delicato e può non essere uguale per tutti gli individui. Da un lato, dunque, le associazioni di immigrati svolgono un ruolo importante nel favorire l'integrazione degli immigrati e delle comunità etniche (un segnale di progresso nell'integrazione è dato dalla tendenza crescente a partecipare attivamente alla vita della società, e proprio le associazioni rappresentano spesso il veicolo di tale partecipazione), dall'altro lato, tuttavia, le medesime associazioni favoriscono la dipendenza di una

porzione non esigua della comunità etnica stessa da enti che reiterano una specifica identità.

2. *Le associazioni vietnamite di Bellaire*

Abbiamo concluso il precedente paragrafo con un riferimento alla tendenza, da parte delle associazioni etniche, da un lato a favorire l'integrazione della comunità cui prestano servizio, dall'altro a costituirne il polo centripeto per la reiterazione, la promozione e la narrazione di una specifica identità. È il caso, ad esempio, della VCSA, che pur non essendo nata come associazione di natura politica⁴, utilizza pur sempre la bandiera sudvietnamita nel suo logo, legandosi su un piano storico alla memoria della Guerra del Vietnam, e su un piano identitario al Vietnam del Sud, scelta motivata, a detta dei volontari, da ragioni di ordine socioculturale, come forma di rispetto nei confronti della memoria di quanti sono arrivati negli Stati Uniti come rifugiati politici per fuggire alle vessazioni del regime comunista.

La comunità vietnamita di Houston può dunque contare su numerose associazioni che hanno ognuna la propria finalità (assistenziale, informativa, culturale, di intrattenimento o civica), pur nell'interesse comune di offrire alla comunità vietnamita di Houston dei servizi in vietnamita, che favoriscano il mantenimento di una certa identità. Le quattro principali associazioni sono: la Vietnamese Culture and Science Association, il Vietnamese Civic Center, il Vietnamese Community Center e il Vietnamese American Community Center. Di queste, solo le prime tre sono ubicate a Bellaire, mentre l'ultima, come specificato nel precedente paragrafo, ha sede nella zona

⁴ La natura dichiaratamente (anche se a mio avviso non effettivamente) *a-politica* della VCSA, dipende in grande misura dalla giovane età di molti dei suoi membri, che tendono a non mostrare particolare interesse per la politica del paese di origine.

nord-occidentale di Houston. Nell'affermare che le associazioni vietnamite con sede a Bellaire hanno una natura intrinsecamente politica, intendo fare riferimento a due componenti: una componente legata al luogo in cui esse hanno sede, vale a dire Bellaire, che come abbiamo già visto reitera una specifica identità socio-politica; una seconda componente è generazionale, in quanto, essendo quelle associazioni dirette da persone per lo più della prima generazione, inevitabilmente queste tendono a un più rigido conservatorismo, sia dal punto di vista culturale che dal punto di vista strettamente politico.

Sotto il profilo dei destinatari dei servizi, le associazioni vietnamite di Houston possono essere distinte in due categorie: quelle che hanno come destinatari la comunità locale e quelle che invece tentano di intervenire direttamente in Vietnam. Fra le prime si annoverano tutte le associazioni già citate, tra le seconde si contano invece due organizzazioni che hanno numerose peculiarità: la Sunflower Mission e l'Institute for Civic Education in Viet Nam (ICEVN).

Il Vietnamese Civic Center (VNCC; in vietnamita *Nhà Việt*) è un'organizzazione no-profit la cui architettura si fonda su un consiglio di amministrazione e su volontari, il cui fine è migliorare le condizioni sanitarie della comunità vietnamita di Houston e ridurre il numero di persone prive di assicurazione. Fra i servizi offerti dal VNCC, a parte una piccola biblioteca con qualche centinaia di libri in vietnamita di diversi generi letterari, vi sono servizi di informazione relativi al sistema sanitario americano e servizi di consulenza per scegliere l'assicurazione sanitaria migliore. Destinatari privilegiati sono le famiglie a basso reddito, che in questo modo vengono aiutate a usufruire di programmi di assistenza sanitaria sovvenzionati dal governo e per lo più gratuiti o a bassissimo costo. D'altro canto, il VNCC è anche la sede civica in cui vengono discusse alcune importanti questioni relative alla comunità vietnamita di Houston. Ad esempio, è stata la sede di presentazione e inaugurazione della nuova toponomastica legata alla

viabilità di Bellaire, riguardante l'assegnazione di nomi alternativi vietnamiti alle strade principali del quartiere.

È interessante notare come nella *mission statement* del centro, riportato sul sito del medesimo⁵, si faccia riferimento a taluni bisogni relativi all'arricchimento culturale, sociale ed educazionale, nonché all'avanzamento dei vietnamiti-americani di Houston e delle aree adiacenti. Il fatto che si utilizzi la parola *avanzamento* è l'ulteriore prova che il fine ultimo delle associazioni sia far emergere i membri della comunità vietnamita come attivi soggetti sociali. Proseguendo si afferma che l'obiettivo del VNCC è quello di incoraggiare e rafforzare la famiglia e il patrimonio vietnamita-americano, promuovere e sviluppare i legami intracomunitari, e colmare il gap tra i diversi valori dell'Oriente e dell'Occidente. Non credo ci sia bisogno di menzionare Edward Said e la sua pioneristica opera *Orientalism* (2012⁶) per dirimere la questione riguardante i concetti (abusati) di Oriente e Occidente, ma quello che ci interessa notare in questa sede è la consapevolezza a) che esista un *gap* tra valori che vengono concepiti come etnici e altri che appartengono alla parte di mondo in cui la comunità vietnamita di Houston risiede, e b) che questo divario non sia incolmabile, ma che anzi si abbiano la volontà e gli strumenti per avvicinare i due mondi. Ciononostante si auspica al mantenimento della famiglia tradizionale, quasi a suggerire a livello subliminale un'endogamia che permetta di conservare inalterata l'eredità culturale d'origine.

L'unica realtà collaborativa che ha un'architettura che potremmo definire “a matrioska”, essendo composta da un ente principale e da diverse associazioni satellite è la Sunflower Mission, che utilizza la VCSA e la sussidiaria LDBP come bacino di risorse umane ed economiche. L'obiettivo della Sunflower Mission, il cui motto è *Education hope for the future*, è riassunto nel seguente *statement*: «Sunflower Mission

⁵ Dal sito del centro. *Vietnamese Civic Center*, sezione *Index*. Link: <<http://vietciviccenter.org/index.html>>. Ultima consultazione 3 giugno 2016.

⁶ Ed. or. 1978.

is a 501(c)3⁷ organization committed to improving the lives of the people in Vietnam, mainly through educational assistance programs. We bring school facilities, teaching and learning materials, and scholarships to teachers and students in Vietnam»⁸. Ciò sembra rispondere perfettamente alle previsioni di Gabriel Sheffer, secondo cui:

[...] diaspora organizations, their modes of operation, the trans-state networks they establish and operate, and the roles they play in domestic, regional, and international affairs should be viewed as precursors to future developments that will significantly change international and domestic politics (Sheffer 2003: 27).

La percepita necessità di intervenire in Vietnam è il frutto di due sentimenti, uno esplicito, uno implicito: il primo è il desiderio filantropico di fare qualcosa per migliorare le condizioni di coloro che, per volontà propria o perché non possono permettersi di trasferirsi all'estero, vivono in Vietnam; il secondo, invece, è un desiderio più propriamente psicologico, che risponde alla consapevolezza di avercela fatta e di essere riusciti a costruirsi una nuova vita con le opportunità offerte loro negli Stati Uniti, diversamente o a scapito di chi è rimasto indietro, in Vietnam, ancora vittima di un sistema politico, economico ed educativo ingiusto. Questa sorta di senso di colpa si nutre di due ulteriori sentimenti, uno di compassione nei confronti dei vietnamiti in Vietnam, l'altro di rabbia e di odio contro il governo comunista, colpevole, in questi decenni successivi alla guerra, di aver promesso tanto ma non aver fatto nulla per migliorare le condizioni del popolo vietnamita. Il concetto di "senso di colpa" deriva dalla psicanalisi e non è certamente mia intenzione dare alle mie considerazioni il taglio di una disciplina che non mi compete. A un'analisi superficiale, può sembrare addirittura paradossale parlare di senso di colpa, perché sarebbe legittimo chiedersi

⁷ Negli Stati Uniti è la categoria in cui rientrano le organizzazioni no-profit esentate dal pagamento delle tasse.

⁸ Dal sito dell'organizzazione. *Sunflower Mission*, sezione *Our mission*. Link: <<http://www.sunflowermission.org/our-mission/>>, ultima consultazione 5 giugno 2016.

quale danno i vietnamiti rifugiati/immigrati a Houston abbiano arrecato ai propri connazionali decidendo di trasferirsi negli Stati Uniti. È più corretto quindi ampliare la nozione del concetto in esame e parlare di *sensò di colpa del sopravvissuto* (o *sindrome del sopravvissuto*), un concetto ampiamente dibattuto dalla letteratura psichiatrica⁹ ed etnopsichiatrica¹⁰. Se lo stereotipo del senso di colpa è caratterizzato dal fatto che un “colpevole” (C) riconosca di aver causato un danno ingiusto a una “vittima” (V), lo psichiatra Francesco Mancini afferma che per provare il senso di colpa del sopravvissuto «non serve che C assuma l’esistenza di un nesso di causa fra il proprio comportamento e il danno della vittima; non è neanche necessario che C assuma che avrebbe potuto fare diversamente e nemmeno di aver infranto una delle norme da lui stesso condivise. Per giunta C può essere onestamente consapevole di non aver desiderato il danno di V, addirittura può essergli chiarissimo l’aver una disposizione fortemente positiva verso V» (Mancini 1997: 3).

In questa prospettiva, la Sunflower Mission e lo ICEVN, in quanto organizzazioni no-profit che si occupano di raccogliere fondi da inviare in Vietnam per la costruzione di scuole e come finanziamento all’istruzione di giovani altrimenti impossibilitati a studiare negli Stati Uniti, reiterano una narrativa che vuole assecondare quel senso d’obbligazione nei confronti dei propri connazionali, derivante da questa percezione, ponendo tuttavia un dilemma etico di notevole importanza: sebbene le condizioni economiche degli Stati Uniti siano oggettivamente migliori rispetto a quelle in cui versa il Vietnam, che cosa giustifica la considerazione secondo cui i vietnamiti sarebbero tutti poveri e propensi ad abbandonare il proprio paese? Questo ragionamento, che appare tanto interessante quanto discutibile, mi è stato proposto da una giovane vietnamita-americana, Catherine, la quale mi ha detto:

⁹ Si veda Kubany e Manke 1995; Mancini 1997; Gilbert e Procter 2006; Bellelli e Gasparre 2009; Bottelli 2012.

¹⁰ Si veda Beneduce 1998.

L'anno scorso, al Len Duong Camp, hanno fatto fare ai partecipanti un minuto di silenzio dedicato ai vietnamiti. Che presunzione! Cosa fa loro pensare che i vietnamiti-americani siano in condizioni migliori dei vietnamiti in Vietnam? Io stessa ho amici in Vietnam che stanno come me, se non addirittura meglio!¹¹

La strategia dell'*aiutare i vietnamiti in Vietnam* risponde di fatto a un'esigenza politica: seminare il germe del cambiamento fra i più giovani, in modo che la futura generazione cresca con un senso critico della (propria) storia, della politica del proprio paese e delle condizioni sociali in cui versa il Vietnam. Si ribadisce quindi la possibilità di definire i vietnamiti di Houston attivi in associazioni di questo tipo (e non solo) come *transmigranti*, in quanto vivono simultaneamente in due paesi: «They participate in personal and political events in both their homeland and their new land. They live their lives across borders in a social world that includes the often harsh realities of their homeland» (Fouron, Glick-Schiller 2002: 169). Si noti, ad ogni modo, che le modalità di partecipazione alla vita di quanti vivono in Vietnam (connazionali, amici, familiari) non si traducono solo nell'attivismo associazionistico, ma anche in strategie personali, intime, familiari che si attuano principalmente attraverso due azioni: l'invio di denaro e l'invio di materiale di natura eterogenea, tangibile (vestiario, elettronica) e intangibile (soprattutto media, come musica, film, informazioni).

Actions taken by long-distance nationalists on behalf of this reputed ancestral home may include voting, demonstrating, lobbying, contributing with money, creating works of art, fighting, killing, and dying. Long-distance nationalism is closely connected to the classic notion of nationalism and the nation-state. As in other form of nationalism, long-distant nationalists believe there is a nation that consist of a people who share a common history, identity, and territory. Long-distance nationalism differs from other

¹¹ Conversazione con Catherine Nguyen (23 anni, volontaria della VCSA), annotata nel diario di campo il 7 ottobre 2015.

forms of nationalism in terms of the nature of the relationship between the members of the nation and the national territory. National borders are not thought to delimit membership in the nation. The members of the nation may live anywhere around the globe and even hold citizenship in other states. This does not in the view of long-distant nationalists, abrogate the relationship between members of the nation and their national homeland. Long-distance nationalists are expected to maintain some kind of loyalty to the homeland and on the basis of this attachment take whatever actions the homeland requires. The nature of these actions varies, depending on the political and economic situation of the homeland (Glick-Schiller 2005: 570-571).

Quello che Nina Glick-Schiller definisce *long-distance nationalism* è un insieme di rivendicazioni e pratiche identitarie che connettono persone residenti in diverse aree geografiche a uno specifico territorio che essi considerano ancora come la loro «casa ancestrale» (Glick-Schiller 2005: 570). È importante sottolineare nuovamente che i legami con quest'ultima sono mantenuti sia a un livello pubblico (attraverso le associazioni), sia a un livello privato, in una modalità che conferisce alla diaspora una dimensione sia *immateriale*, relativa alla condivisione da parte dei migranti dell'appartenenza a una patria comune e ai valori che essa rappresenta, sia *materiale*, fatta di connessioni transnazionali economiche, politiche e sociali attuate dai migranti stessi che permettono loro di essere presenti “là” vivendo “qui” (Marini 2015: 48). La natura transnazionale delle attività dei migranti permette dunque loro di contribuire allo sviluppo del proprio Paese di origine, rafforzando al contempo i legami e le strutture interne alla comunità migratoria e contribuendo alla costruzione di un'identità propriamente diasporica.

A livello statistico, l'invio di denaro è la forma privilegiata attraverso cui si mantiene il legame tra la diaspora vietnamita e la madrepatria. Se in passato, infatti, il governo vietnamita si è dimostrato piuttosto duro nei confronti della diaspora e degli emigrati vietnamiti, caricando l'espressione apparentemente neutra Viet Kieu (*Việt kiều*:

lett. “vietnamiti che vivono all’estero”) di un significato negativo, nel corso degli anni si è assistito a un progressivo spostamento dallo stigma a un atteggiamento più accomodante, derivato dalla realizzazione che i Viet Kieu stessi possano essere delle risorse per il paese¹². Nel corso dei decenni successivi alla formazione della diaspora vietnamita, il governo vietnamita ha gradualmente modificato la sua percezione nei confronti della propria popolazione fuggita o emigrata all’estero. Se i primi ad abbandonare il Vietnam nella seconda metà degli anni Settanta furono bollati come *Mỹ ngụy* (lett. “burattini americani”), ora ci si riferisce loro come *Kiêu Bào* (lett. “persone che vengono dallo stesso ventre”). Questo scarto semantico, frutto di una rinnovata percezione non meno che di una sottile strategia politica, testimonia chiaramente una più aperta attitudine del governo vietnamita nei confronti della sua diaspora, il che coincide con un interesse sempre maggiore del Vietnam nel mercato globale e nella necessità di investimenti finalizzati al proprio sviluppo economico. Il governo vietnamita sembra considerare la diaspora in maniera strumentale per il raggiungimento di questo scopo e si è dimostrato più che disposto ad accogliere, negli ultimi anni, un crescente numero di lavoratori, studenti, turisti vietnamiti, dapprima stigmatizzati dall’etica di regime. Al contempo, la prima generazione di vietnamiti-americani, ancora fortemente animati da istanze anti-comuniste, temono si stiano sviluppando relazioni sempre più strette col Vietnam e ribadiscono la loro posizione secondo cui i Viet Kieu dovrebbero tagliare ogni rapporto col Vietnam (Valverde 2012: 56).

¹² Nella prospettiva diacronica delle riforme economiche avvenute in Vietnam negli anni Ottanta, Chan Yuk Wah (2005: 217-218) propone questa spiegazione: «the term Viet-kieu carries different connotations at different times and in different places. Since Vietnam implemented a series of economic reform in the late 1980s, many Vietnamese who had migrated to the Western countries after the Vietnamese communists took over the country in 1975 and during the period of repression against the ethnic Chinese in the late 1970s, have returned to Vietnam and brought with them millions of dollars of investment to set up enterprises and businesses. A large number of them are professionals and work in Vietnam’s newly budding transnational businesses in the areas of management, banking, and information technology. All these Vietnamese migrant returnees are grouped into a category named Viet-kieu, which literally means Vietnamese living abroad, but has come to mean Vietnamese who once lived abroad. Owing to the economic contributions they have brought to the growing economy in Vietnam, this group of Viet-kieu has captured much attention of the press, in which they often appear as the newly-rich in post-reform Vietnam».

La strategia del governo vietnamita intende dunque far mantenere ai vietnamiti d'oltremare un attaccamento al proprio paese d'origine e un'identità ancora fortemente legata ad esso. Di contro, la comunità vietnamita diasporica ha sviluppato legami transnazionali ben al di là del semplice desiderio di rimettersi in contatto con le persone della madrepatria. Le comunità d'oltremare stimolano l'immaginazione delle persone in Vietnam e di conseguenza trasformano le modalità attraverso cui le persone guardano al proprio paese e al mondo. Le dinamiche della globalizzazione hanno permesso a quelli che una volta erano nemici di creare legami reciproci, sia economici che culturali. Queste connessioni sottolineano il ruolo della globalizzazione nel creare una nuova esperienza diasporica, nonostante la globalizzazione da sola non definisca le pratiche transnazionali tra gli attori che operano in Vietnam e all'interno della sua diaspora. Piuttosto, le pratiche delle popolazioni diasporiche sono rese più interessanti – nonché più complesse – dalla globalizzazione, a dar vita a un paradigma che nel suo insieme abbiamo definito *transnazionalismo diasporico*.

Abbiamo dunque visto che uno dei principali motivi del rinnovato atteggiamento del governo vietnamita nei confronti dei cosiddetti Viet Kieu è stata l'attrattiva di ricevere risorse umane ed economiche dall'estero. Per quanto riguarda le risorse umane, il Vietnam desidera beneficiare delle conoscenze di esperti formati in Occidente, specialmente negli Stati Uniti. Per quanto riguarda le risorse propriamente economiche, dalle statistiche redatte dalla World Bank in un documento intitolato *Migration and Remittances Factbook 2016 (Third Edition)*¹³, l'ammontare complessivo delle rimesse inviate in Vietnam dalle comunità diasporiche nel 2015 è stato di 12,3 miliardi di dollari¹⁴, (circa il 57% dei quali provenienti dagli Stati Uniti), una componente ormai

¹³ World Bank Group. 2016. *Migration and Remittances Factbook 2016, Third Edition*, Washington, DC, World Bank.

¹⁴ Secondo i dati della stessa World Bank, il Vietnam è risultato l'undicesimo paese al mondo per quantità di rimesse ricevute nel 2015 e il nono fra i paesi destinatari di rimesse provenienti dal Nord America.

essenziale e irrinunciabile per l'economia del paese. I Viet Kieu sarebbero dunque fonte di ricchezza, ma cionondimeno il governo vietnamita non avrebbe cessato di ritenere la popolazione vietnamita d'oltremare, con le sue istanze politiche anticomuniste, una diretta minaccia alla stabilità del paese. In quest'ottica, i rapporti tra Vietnam e Stati Uniti, e tra Vietnam e diaspora vietnamita, sono soggetti a continui aggiustamenti, frutto di strategie talvolta contraddittorie. Fin dall'inizio delle relazioni diplomatiche tra Vietnam e Stati Uniti (11 luglio 1995), le due nazioni si sono sforzate di portare a termine negoziati per stipulare relazioni bilaterali riguardanti il commercio. Gli Stati Uniti hanno cercato di spingere il Vietnam a liberalizzare il suo mercato, nella speranza di beneficiare del suo sviluppo economico. Nonostante il Vietnam volesse unirsi al mercato internazionale, tuttavia, la sua partecipazione all'interno della World Trade Organization (WTO) fu inizialmente impedita da numerosi fattori, non ultimo l'astio storico tra ex nemici di guerra. Inoltre, come altri paesi in via di sviluppo, desiderosi di aumentare i propri commerci senza porsi tuttavia in una posizione di svantaggio, il Vietnam temeva le conseguenze negative della regolamentazione delle tariffe e delle aliquote, e dei sussidi controllati. Solo undici anni dopo la stipulazione dell'accordo diplomatico con gli Stati Uniti, il 7 novembre 2006, il Vietnam acquisì finalmente lo status di membro della WTO. Nel 2009, gli Stati Uniti divennero il più grande investitore straniero in Vietnam. In questo senso, la globalizzazione, favorendo il liberalismo, ha contribuito a creare un'atmosfera di relativa distensione tra nemici storici, anche se la memoria della guerra è ancora fresca sia in Vietnam, che negli Stati Uniti, soprattutto all'interno della diaspora.

Il Vietnam ha dunque affrontato la contraddizione di non voler avere nulla a che fare con il nemico americano, ma di non poter fare a meno del suo appoggio per avanzare in termini economici. La contraddizione è valida anche per i vietnamiti-americani, i quali,

pur sostenendo una ferrea politica anticomunista, hanno visto notevoli possibilità di investimento in Vietnam.

Nonostante molti giovani Viet Kieu volessero sviluppare legami con il Vietnam che trascendessero l'esperienza di rifugiati dei genitori o personale, la maggior parte descrive relazioni ambivalenti che sfidano sia il modello di assimilazione occidentale, sia il modello essenzialista vietnamita dell'identità etnica. Ritornare in Vietnam permette così a molti Viet Kieu di stabilire un senso del luogo basato sulle proprie personali memorie ed esperienze, e di espandere le relazioni familiari e i legami di parentela. Per il governo vietnamita, di converso, i Viet Kieu sono diventate sempre più importanti relativamente al processo di rinnovamento (*đổi mới*), nel sviluppare il commercio coi mercati occidentali e nell'incoraggiare l'importazione di capitale. Di conseguenza, i Viet Kieu che hanno intrapreso relazioni di natura eterogenea (commerciale, lavorativa, assistenziale) con la madrepatria si sono trovati ad affrontare il problema da un lato di relazionarsi all'Occidente, dall'altro di adattarsi al discorso politico ufficiale che esige da loro pratiche appropriate all'interno della morale socialista e del regime politico in atto.

CHINH: Quindi ora se [i comunisti] vogliono costruire un buon Vietnam, un buon Paese, devono seguire gli Stati Uniti, ne hanno bisogno. Quand'ero in prigione, con un mio amico, un mio collega, dicevamo che la nostra generazione era troppo vecchia per fare qualcosa, ma che avremmo insegnato alla prossima generazione, i miei figli, i suoi figli, a costruire, anzi a ricostruire il nostro Paese...ma mi sbagliavo. Mi sbagliavo, perché al tempo non capivo a sufficienza i comunisti. Ora ho capito che non solo la generazione dei miei figli, ma nemmeno la successiva potranno fare alcunché riguardo ai comunisti...perché abbiamo bisogno di forza e di aiuto dall'esterno, e intendo dagli americani, già. Gli americani ci aiuteranno e anche se non possono contare sui giovani in Vietnam, possono contare su quelli al di fuori del Vietnam. Come te e i miei figli. In questo momento non abbiamo [incomprensibile] la Repubblica del Vietnam, che se n'è andato dal Paese dopo la sua caduta, ma gli americani, penso che

possano farne uno se vogliono, con il presidente, il vice-presidente, un ministro qualsiasi o qualcosa del genere. Possono ancora farlo ed esigere che venga realizzato un patto o un accordo tra di loro, tra gli Stati Uniti e i Viet Cong. Perché i comunisti, i Viet Cong, non mantengono nessuna delle promesse che fanno e se gli Stati Uniti chiedessero loro di realizzare quelle promesse, non potrebbero battere becco. Ecco perché credo che se gli americani vogliono, possono ricostruire la Repubblica del Vietnam.

VAN: quindi sei favorevole alle relazioni fra Stati Uniti e Vietnam? Perché so che molti vietnamiti di prima generazione qui non vogliono che gli Stati Uniti abbiano alcun tipo di relazione con i comunisti [CHINH: già]. Tu che ne pensi?

CHINH: io supporto quella relazione, perché se non ci relazioniamo a loro, non possiamo conoscerli, non possiamo capirli e non permettiamo loro di capire noi e gli americani. Ecco perché penso che ora in Vietnam l'80, il 90% delle persone vogliono comunicare e siano favorevoli ai rapporti con l'America. Molti politici, molti studiosi, molti intellettuali in Vietnam ora sanno che soltanto gli americani possono aiutare il Vietnam a eliminare l'influenza della Cina. Se ne sono resi conto.

VAN: perché pensi che molti vietnamiti della prima generazione qui negli Stati Uniti non vogliono che il governo statunitense abbia rapporti con i comunisti?

CHINH: penso che abbiano una mentalità troppo stretta. Non aprono la mente. Gli altri saranno anche comunisti, ma sono esseri umani e non tutti sono cattivi. Alcuni sono buoni. Già, anche se sono comunisti, pensano alle persone, pensano al Paese, vogliono che il loro popolo sia felice e che il paese sia prospero, ricco, come tutti i Paesi intorno al Vietnam, come Singapore, la Malesia, già...anche se sono comunisti vogliono un Paese come quelli, non vogliono che le persone siano povere, infelici, proprio no. Quindi ci sono sempre persone buone e persone cattive, dappertutto e in ogni tempo. Questo è ciò che penso dei comunisti e del mio paese.¹⁵

Ritornando ai motivi che spingerebbero i vietnamiti della diaspora ad intervenire direttamente in Vietnam, mi sembra doveroso analizzare più a fondo la narrativa diametralmente opposta, che tenta di risolvere, come già detto, un senso di colpa latente. La narrativa classica del senso di colpa prevede uno scenario in cui il colpevole vorrebbe il perdono della vittima, ma nella situazione che abbiamo analizzato verrebbe da chiedersi: per che cosa si dovrebbero far perdonare i vietnamiti di Houston dai

¹⁵ Intervista a Chinh, registrata il 25 settembre 2015. Vedi Appendici, Intervista 4 (estratto F).

vietnamiti in Vietnam? Abbiamo tentato di risolvere la questione parlando di sindrome del sopravvissuto, ma ritengo che quanto già detto vada ulteriormente problematizzato, affermando che, senza nulla togliere alla bontà d'animo di quanti servono questa causa, il motivo di questo attivismo sia di natura anche politica. Tentare di cambiare le cose in Vietnam, apportando un miglioramento sul modello di quello che è considerato lo standard occidentale, è una critica esplicita alle modalità della politica vietnamita e delle opportunità (in termini lavorativi e di studio) offerte ai giovani vietnamiti. Questa critica ha un piglio che è al contempo politico e storico, perché condanna il regime comunista per il fatto di negare gli orrori perpetrati durante la guerra e le false promesse addotte al popolo vietnamita circa il benessere cui sarebbe andato incontro, non facendo comunque nulla per migliorare le condizioni attuali del Vietnam.

3. *Holy Rosary Church Scouts Group*¹⁶

Un'associazione *sui generis* che non ho volutamente nominato nei precedenti paragrafi, è quella dell'Holy Rosary Church Scouts Group, che presenta delle caratteristiche interessanti circa le modalità di educazione che molti genitori adottano per socializzare i figli all'interno della comunità vietnamita. La mia esperienza presso il gruppo scout della Chiesa del Santo Rosario mi ha visto impegnato settimanalmente come co-responsabile di una delle unità in cui ragazzi e ragazze sono suddivisi progressivamente, al crescere dell'età¹⁷. Gli incontri si svolgevano ogni sabato e duravano circa due ore. Essi erano preceduti e si concludevano con una breve cerimonia, il saluto a due bandiere (quella americana e quella rappresentativa del

¹⁶ Sono stato introdotto a questo gruppo da Christine Nguyen, figlia di Anh, (il segretario del Saint Joseph Condominium), la quale a sua volta era stata invitata a servire come volontaria dalla sua ex-insegnante di psicologia all'università, Ly (moglie del capo gruppo).

¹⁷ Nello specifico, il *range* d'età dell'unità a cui ero stato assegnato andava dai 3 agli 7 anni.

gruppo stesso), che venivano portate simbolicamente in parata da due scout agli ordini di uno dei responsabili. Il capo gruppo, Khoi Nguyen, è un vietnamita-americano, nato e cresciuto in Vietnam, come del resto tutti i capi-unità, uomini e donne di età compresa tra i 30 e i 60 anni circa.

Gli elementi che desidero analizzare in questa sede, prescindendo dalle finalità del gruppo scout in quanto tale, dato che non differiscono da quelle dei gruppi scout in generale, riguardano: 1) le modalità di interazione all'interno del gruppo, 2) le ragioni addotte dai genitori per aver iscritto i figli a questo gruppo. Innanzitutto, trovo assai interessante l'esistenza di un gruppo scout *esclusivamente* vietnamita¹⁸. *Chú* Khoi (*chú*, diminutivo di "zio"), come viene chiamato durante e fuori dagli incontri, e la moglie Ly mi hanno detto che ciò risponde a due finalità molto legate fra loro: da un lato educare i giovani vietnamiti nati negli Stati Uniti ai valori che si ritengono importanti, socializzandoli all'interno di un ambiente in cui essi possano imparare a *stare con altri vietnamiti* e imparare tradizionali *norme di comportamento* (come la gerontocrazia), ribadite e rinforzate attraverso la naturale struttura del gruppo scout; dall'altro lato porre quest'esperienza nel *framework* della comunità e dell'educazione religiosa.

Per comprendere a pieno il primo elemento, è necessario fare riferimento, come accennavo pocanzi, alle modalità di interazione all'interno del gruppo e all'interno delle singole unità. L'interazione avviene su due assi, quello della lingua e quello del registro, che vanno calibrati in relazione al contesto e in relazione alla persona con cui si sta parlando. L'esercizio di quest'appropriatezza di linguaggio dovrebbe naturalizzare il valore tradizionale confuciano della pietà filiale, che ha un'applicabilità non solo familiare, ma anche sociale:

¹⁸ D'altronde l'Holy Rosary Church è una delle chiese di Houston che celebra messe anche in lingua vietnamita.

Filial piety consists of several factors. Basically it is to respect and to obey one's parents unconditionally while they are living and to provide a proper funeral and remembrance/veneration of them when they die. This cultural tradition preceded but was formalized in the Confucian ideal of maintaining an orderly society through the five right relationships. These are the subject/ruler, father/son, older brother/younger brother, husband/wife and friend/friend. Thus, respect is shown not only toward immediate family members but also to everyone in society. What these relationships accentuate is the Confucian ideal of deference to the elder or hierarchy in society. This ideal may not have been formally learned in school, but for the Asian family it is handed down informally within the familial relationships. For many Asian American parents, the continual practice of this filial ideal becomes part of what they must instill in the second and subsequent generations. It is a duty of passing on this tradition that Asian parents feel highly responsible in order to maintain their respect and place within their community (Hoang 2010: 55).

Per quanto concerne la lingua, si consideri prima di tutto che la lingua ufficiale del gruppo è, o meglio *sarebbe* l'inglese. Questa, tuttavia, non è una regola imperativa, venendo il vietnamita non solo utilizzato spesso, ma talvolta anche incoraggiato dalla presenza dei genitori (che aiutano i responsabili a gestire l'alto numero di scout) e dai responsabili stessi che fra di loro tendono a parlare in vietnamita. In generale, ho notato la tendenza di tutti gli scout a parlare in inglese fra di loro e in vietnamita con i propri genitori, mentre per quanto riguarda l'interazione scout/capo-unità avveniva talvolta in inglese, talvolta in vietnamita con frequenti *language shifts* anche all'interno della stessa frase. Il risultato linguistico è dunque estremamente ibrido e dà una misura delle complessità interazionali che si sviluppano tra diverse generazioni. Talvolta, infatti, la competenza linguistica dei figli nel parlare inglese è di molto superiore a quella dei genitori, che dunque tendono, non appena si trovano di fronte a difficoltà di espressione o di comprensione, ad utilizzare il vietnamita. Talvolta, tuttavia, l'uso linguistico non dipende solo ed esclusivamente dalla possibilità o meno di potersi esprimere, ma, piuttosto, dal desiderio di veicolare un certo significato meta-comunicativo. Così

l'inglese era preferito (anche dai genitori) come lingua attraverso cui spiegare il procedimento di realizzazione di un certo oggetto, le istruzioni di un gioco, le indicazioni operative durante le cerimonie di apertura e di chiusura degli incontri e così via. Il vietnamita, invece, era preferito qualora un genitore dovesse rimproverare il figlio per essersi comportato male, e risultava anche la lingua cui i genitori ricorrevano *istintivamente* quando si presentava, ad esempio, una situazione pericolosa (ad esempio un bambino piccolo con le forbici in mano). In questo contesto di interazione, definirei quindi l'inglese come la lingua della manualità e dell'operatività, una lingua cui si fa ufficialmente ricorso nella sua veste funzionale; il vietnamita invece sarebbe la lingua dell'emotività e per così dire dell'istinto, riservata a momenti ludici (ad esempio anche quando fra genitori e responsabili si scherzava, facendo qualche battuta), a momenti di rimprovero e a momenti che andavano al di là della competenza linguistica nell'inglese del parlante.

Per quanto riguarda l'aspetto religioso, esso è un elemento imprescindibile nel considerare sia l'identità del gruppo scout, indissolubilmente legato alla parrocchia del Santo Rosario, sia l'identità di una parte consistente della comunità vietnamita di Houston. La profonda e importante componente religiosa che caratterizza la diaspora vietnamita può essere spiegata con un riferimento a due contesti storici: il primo riguarda i vietnamiti cattolici che in gran numero dovettero abbandonare il Vietnam per paura di persecuzioni da parte dei comunisti, dopo la presa del potere da parte di questi ultimi¹⁹; il secondo riguarda le parrocchie che favorirono, sponsorizzandoli, l'immigrazione e il reinsediamento di decine di migliaia di famiglie vietnamite all'estero. Per questi due motivi, l'aspetto religioso, in particolar modo quello cattolico, è diventato un forte elemento identitario nella dimensione diasporica della comunità

¹⁹ Si consideri che, anche prima di abbandonare il Vietnam, circa un milione di cattolici fu costretto, quando il Paese era ancora diviso, a trasferirsi più o meno forzatamente dal Nord al Sud.

vietnamita, e certamente uno degli aspetti critici del rapporto di quest'ultima con la madrepatria.

L'importanza quindi del gruppo scout del Santo Rosario, agli occhi dei genitori, dei leader e della comunità, risiede nel soddisfacimento di un'esigenza che è al contempo culturale (educare i giovani ai valori tradizionali vietnamiti che si ritengono importanti, senza tralasciare quelli ritenuti altrettanto importanti per la società americana), sociale (socializzare i figli in un ambiente *etnico familiare*) ed etnico-religiosa (educare i giovani alla morale cattolica, perché crescano consapevoli della propria identità in relazione complementare, e non accessoria, al proprio credo).

4. *L'identità religiosa nella comunità diasporica vietnamita*

[Avevo chiesto a Chinh se la sua famiglia fosse cattolica]

CHINH: sì, i miei genitori e ora anche i miei figli sono cattolici, ma se non vogliono conservare questa religione, li lascerò seguire la loro strada. Se invece pensano che questa sia la strada giusta per la loro vita, allora proseguano. Se non vogliono, è un loro diritto abbandonarla.

VAN: quanto pensi che essere cattolico ti abbia aiutato ad essere la persona che sei?

CHINH: molto. Soprattutto perché le regole del Cattolicesimo, specialmente i dieci comandamenti, sono il fondamento di ogni essere umano per essere una brava persona. Se vuoi essere buono, devi amare i tuoi genitori e amare il prossimo. Ogni cosa che il catechismo mi ha insegnato, penso sia importante per diventare una brava persona. Però non so, non solo un cattolico, anche un buddhista e anche un...uhm...un musulmano hanno i loro modi per essere brave persone. Semplicemente si tratta di capire o fraintendere il Corano, la Bibbia, per non diventare cattive persone. Già...²⁰

La religione è un elemento fondamentale dell'identità diasporica della comunità vietnamita nordamericana. Il termine stesso *diaspora* assume un significato del tutto

²⁰ Intervista a Chinh, registrata il 12 ottobre 2015. Vedi Appendici (Estratto G).

particolare per i cattolici vietnamiti, i quali tendono a porre in relazione la diaspora vietnamita con quella ebraica. Più di un interlocutore, alla mia domanda riguardante che peso avesse la religione nella sua vita, mi ha risposto facendo riferimento alla diaspora ebraica, talvolta arrivando persino a definire i vietnamiti i nuovi ebrei.

Non esistono statistiche sulla proporzione fra cattolici e buddhisti nella comunità vietnamita di Houston, fermo restando che non sono le uniche religioni professate: fra gli interlocutori incontrati durante la ricerca sul campo vi è chi si dedica al solo culto degli antenati, altri invece si dichiarano apertamente atei. Oltre alle religioni appena nominate, la diaspora vietnamita (soprattutto la comunità californiana) ha rivitalizzato un nuovo movimento religioso nato in Vietnam nel 1926, il Cao Dai. Una nota etnografica piuttosto importante per la presente ricerca (e priva di qualsivoglia valore statistico), è rappresentato da – almeno per quanto concerne la mia esperienza – un dato di fatto: tutti i vietnamiti cattolici che ho incontrato nel corso della mia ricerca sul campo reputano la religione una componente essenziale della propria identità, dichiarando di professare la propria fede con ferrea assiduità²¹. La fede, per molti, si è arricchita di nuovi significati, specialmente nel considerare la propria esperienza di *duplici rifugiati*. Molti appartenenti alla prima generazione presero parte alla migrazione di massa che a cavallo tra il 1954 e il 1955 vide quasi un milione di cattolici costretti a trasferirsi dal Vietnam del Nord al Vietnam del Sud, per paura di repressioni e persecuzioni da parte del regime comunista. Il proprio credo ha dunque contribuito a un'ulteriore *hyphenated identity* che lega il passato al presente (Hoang 2010: 48),

²¹ Per quanto la mia ricerca si sia estesa ben oltre i confini domestici (la casa dei miei zii) e quelli del vicinato in cui essi risiedono (il Da Lat Condo), mi è bastato osservare come nella quotidianità i miei zii vivano la propria fede religiosa (cattolicesimo): vanno a messa ogni mattina, e recitano il rosario ogni pomeriggio. In casa è presente una mensola, sistemata come una sorta di altare (un elemento decorativo e votivo che ho visto ricorrere costantemente nelle abitazioni dei vietnamiti cattolici), dedicato alla madonna, di cui è presente una statua che mia zia si premurava di circondare sempre di fiori freschi. Per esigenze lavorative o di studio, i miei cugini non posso recarsi a messa giornalmente, ma partecipano talvolta alla recita del rosario e partecipano alla messa vietnamita presso la Co-cattedrale del Sacro Cuore ogni sabato.

venendo da un Paese in cui erano una minoranza perseguitata in un Paese in cui ora fanno parte della maggioranza.

Non stupisce dunque che a Houston siano venute moltiplicandosi le chiese (sono almeno una decina in totale) interamente vietnamite, data l'esigenza di permettere alle generazioni più anziane di espletare il proprio credo nella maniera più completa possibile. Anche la messa in vietnamita che si tiene ogni sabato presso la co-cattedrale di Houston (Houston Co-cathedral of the Sacred Heart, una delle diocesi più grandi e importanti della città) è il chiaro segnale della consapevolezza non solo di questa esigenza, ma anche dell'importanza e del peso che la comunità vietnamita cattolica detiene all'interno del più ampio contesto sociale.

The practical needs that are met by an ethnic church fall into four categories: community, maintenance of cultural tradition, social services, and social status and positions. The pastoral efforts carried out under these four practical needs categories also helped the first generation to assimilate better to the larger society. Under the added security of the church, the first generation shielded themselves from the glaring scrutiny of the impersonal bureaucracy of the U.S. government (Hoang 2010: 51).

Ma come operano queste quattro categorie? Innanzitutto, la chiesa riunisce le persone, creando legami fra di esse e la comunità, attraverso un'interazione regolare e faccia a faccia. Tale bisogno è, per le comunità di immigrati, percepito in misura ancora maggiore, dato che esse si trovano ad affrontare le complesse condizioni di sradicamento, marginalità esistenziale e (ri)adattamento socioculturale all'interno del contesto sociale ospite. La chiesa offre, come minimo, un'occasione a settimana per interagire con gli altri immigrati e instilla nei membri della comunità un senso di appartenenza e di consolazione, e un significato alla propria identità: la routine del rito ecclesiastico diventa così il promemoria di un passato ordinato. In secondo luogo, la chiesa aiuta gli immigrati a mantenere le loro tradizioni culturali. Le celebrazioni di

feste tradizionali come il nuovo anno lunare, gli anniversari per la morte degli antenati, le feste del raccolto, sono tutte contraddistinte da segni, cibi, attività e rituali importati dalla madrepatria. Per molti immigrati, la chiesa è l'unico luogo in cui essi possono fare esperienza di queste celebrazioni e possono incontrarsi gli uni con gli altri sullo sfondo di un comune patrimonio culturale. Queste feste tradizionali non sono solo oggetto di rimemorazione, ma contribuiscono attivamente all'identità della comunità parrocchiale di cui il gruppo etnico (o una porzione di esso) è entrato a far parte. Come risultato, il cattolicesimo e l'identità etnica spesso diventano profondamente correlati nella vita dei singoli e del gruppo stesso. Terzo elemento, la chiesa fornisce servizi sociali per contribuire allo sviluppo e al miglioramento della comunità. Attraverso donazioni e supporti personali, i parrocchiani possono usufruire di beni di prima necessità, fra cui cibo e vestiti. Talvolta la chiesa offre anche addestramento al lavoro, aiuti legali e lezioni propedeutiche all'esame per il conseguimento della cittadinanza. Preti e leader della parrocchia sono a disposizione della comunità per consulenza riguardante le relazioni familiari, la ricerca del lavoro, la ricerca di una casa, l'assicurazione sanitaria e l'educazione. Agli occhi della prima generazione, queste tipologie di supporto sono degne di fiducia, in quanto vengono sponsorizzate dalla chiesa. Infine, la chiesa per così dire "etnica" o "parzialmente etnica" (ricomprendendo in queste improprie definizioni non solo le diocesi fondate esclusivamente per un'utenza vietnamita, ma anche quelle in cui l'assemblea è solo parzialmente vietnamita) riveste un ruolo assai importante nel soddisfare le esigenze legate allo status sociale, al prestigio, al potere, all'influenza e al riconoscimento all'interno della comunità migratoria, ma anche nel più ampio contesto sociale nazionale. L'opportunità di ricoprire specifici ruoli, durante la messa, come proclamare le letture di fronte all'assemblea, essere il ministro addetto alla distribuzione della comunione o diventare un membro del consiglio della diocesi, dà agli immigrati la possibilità di guadagnare un'autorità altrimenti inaccessibile all'interno del gruppo

etnico. Ciò risulta particolarmente importante come misura contrastive della tendenza generale alla mobilità sociale verso il basso, che spesso si accompagna ai fenomeni migratori. La posta in gioco per la prima generazione è anche più alta, perché qualora essi riescano a ricoprire un ruolo di responsabilità all'interno della diocesi, vedranno confermata la propria superiorità all'interno del nucleo familiare, ribadendo l'obbligo al rispetto nei loro confronti.

È importante altresì considerare il ruolo dei prelati vietnamiti per la comunità etnica non solo di Houston, ma nordamericana in generale. Essi rappresentano un punto di riferimento e una guida per quei vietnamiti desiderosi di sentire pienamente realizzata la propria libertà religiosa, che tanto è stata ostacolata, soprattutto in riferimento alla prima e alla seconda generazione, quando essi si trovavano ancora in Vietnam. Così, nelle prediche dei due preti, la cui messa ho avuto modo di frequentare con maggiore assiduità (presso la Co-cattedrale del Sacro Cuore e presso la Chiesa di Saint Joseph), spesso il «noi» era utilizzato come pronome della comunità vietnamita e non della comunità cattolica di Houston né, in accezione ancora più ampia, dei cattolici come gruppo religioso in quanto tale. La presenza di un alto numero di vietnamiti cattolici nel Nord America e di molti preti vietnamiti ai concili di scala nazionale è generalmente considerato indice del successo della diaspora vietnamita nel crearsi uno spazio nel mondo e nella storia. In questo senso è più facile comprendere taluni movimenti di protesta nati all'interno della comunità vietnamita nordamericana con l'auspicio che i diritti umani, soprattutto quelli relativi alla libertà di credo (e di coscienza), comincino a essere rispettati anche in Vietnam.

Esiste dunque, seppur solo a livello ideale, un legame tra le associazioni laiche e le chiese etniche. Per certi versi, potremmo dire che le associazioni stanno alle nuove generazioni come la chiesa sta alle prime generazioni. Lungi dall'essere una generalizzazione degna di validità statistica, questa proporzione spiega tendenzialmente,

e sotto un profilo diverso rispetto a quello da me analizzato nel precedente capitolo, il conflitto generazione fra prima/seconda e terza/quarta generazione. Gli immigrati di prima e seconda generazione, in generale, non godono di una radicata e capillare integrazione all'interno della società nazionale, il che induce loro a dipendere largamente dal supporto degli altri membri della comunità etnica. D'altro canto, i membri della terza e della quarta generazione (e talvolta anche quelli della seconda) non solo godono, talvolta, di una maggiore integrazione, ma hanno anche a disposizione più opzioni a livello associazionistico perché non sono limitati alle organizzazioni etniche, trovandosi spesso a proprio agio più nel contesto nazionale che non in quello etnico. Si considerino inoltre le differenze nell'educazione e nelle esperienze religiose che danno forma alle rispettive aspettative in termini di pratiche religiose. A tal proposito, ritornando alla giustapposizione diaspora ebraica/diaspora vietnamita che ho citato in apertura di questo paragrafo, esiste un ulteriore terreno di scontro fra vecchie e nuove generazioni. Catherine, una giovane vietnamita-americana, figlia di un veterano di guerra, si dice sorpresa e imbarazzata che parte della prima e della seconda generazione paragoni le persecuzioni e i trattamenti di cui furono vittime i sud-vietnamiti da parte del regime comunista all'Olocausto: «That is an offense for the Jewish»²². Dal mio punto di vista, la forzatura di questo paragone ha delle radici psicologiche, la cui analisi esula dagli obiettivi di questo lavoro. Ogni popolo che abbia subito una persecuzione in quanto tale, per motivi di natura etnica, religiosa, culturale, sociale, politica, si trova di fronte a un quesito indicibile e irrisolvibile: perché noi? Credo che i vietnamiti sopravvissuti agli orrori della guerra e dei suoi postumi, si siano trovati a fare i conti con questa domanda e abbiano trovato consolazione (se così si può veramente chiamare) nell'idea di non essere stati gli unici ad avere subito una persecuzione di massa. La similitudine con lo sterminio e la persecuzione degli ebrei per mano nazista, nonostante

²² Conversazione con Catherine Nguyen, annotata nel diario di campo, 7 ottobre 2015.

suoni improprio, ha motivazioni più profonde, soprattutto se ci immedesimiamo nei panni della prima generazione. La diaspora vietnamita si è dunque appropriata di una memoria che non le appartiene, *per dare un senso* alla propria storia. In un articolo intitolato *The appropriation of American war memories: a critical juxtaposition of the Holocaust and the Vietnam War* (2013), Yen Le Espiritu e Diane Wolf compiono un'approfondita analisi sulla relazione tra la memoria americana e quella vietnamita, e sui meccanismi di legittimazione storica da parte di entrambi. Secondo Le Espiritu, gli americani si sarebbero appropriati della memoria dell'olocausto, rivitalizzandola come diversivo rispetto al fallimento nella Guerra del Vietnam. Sottolineando il proprio ruolo come eroi della Seconda Guerra Mondiale, gli americani distoglierebbero quindi l'attenzione dalla disfatta in terra vietnamita. Per quanto riguarda invece i vietnamiti i meccanismi di appropriazione sarebbero due: da un lato essi tenterebbero di porre sullo stesso piano la propria storia e quella degli ebrei (legittimazione), dall'altro si opporrebbero al discorso nazionale (americano) ufficiale come rivendicazione di una storia propria e inalienabile. Non si tratta di rivendicare esclusivamente il dato quantitativo²³ né la posta in gioco consiste in quale delle due memorie sia più legittimo ricordare. Semplicemente la diaspora vietnamita persegue una strategia di legittimazione storica come tentativo di dare senso alla propria identità.

²³ I caduti americani alla fine della Guerra del Vietnam ammontano secondo statistiche precise a 58.226, mentre per quelli vietnamiti non esistono dati precisi, pur potendosi sicuramente contare nell'ordine dei milioni (la più bassa stima delle vittime, basata su dichiarazioni nordvietnamite che vengono ora scartate dal Vietnam stesso, è di circa 1,5 milioni di vietnamiti uccisi. Il Vietnam ha rilasciato delle cifre, il 3 aprile 1995, che parlano di un milione di combattenti vietnamiti e 4 milioni di civili uccisi durante la guerra).

CONSIDERAZIONI FINALI

Galileo: «Sventurata la terra che ha bisogno di eroi».

Bertolt Brecht¹

Questa tesi, nata da un interesse personale e sviluppata attraverso strumenti accademici, ripercorre una biografia familiare che giace volutamente nell'ombra, anzi, che è essa stessa l'ombra proiettata da quel dramma storico chiamato Guerra del Vietnam. Quest'ombra, tuttavia, non ha i contorni di un'invisibilità etnografica, la quale non sarebbe stata d'altronde possibile, avendo vissuto per tutta la durata del campo a casa dei miei zii, e considerando che la storia del ramo paterno della mia famiglia affonda le sue radici nel medesimo contesto storico che ha visto originarsi la diaspora vietnamita. I racconti cui sono stato abituato fin da piccolo da mio padre e crescendo e conoscendoli anche dai miei parenti attingono infatti allo stesso immaginario. Un immaginario purtroppo drammatico, in cui i colori vivaci della florida vegetazione e delle risaie vietnamite si saturano in una cortina fumo, in cui il già torrido ma pur sempre familiare caldo vietnamita è reso insopportabile e straniero dal napalm, in cui il nemico parla la stessa lingua. Ci sono rumori, tuttavia, che nella memoria di alcuni di coloro che hanno vissuto la Guerra del Vietnam risuonano più forti della più tremenda delle esplosioni: il rumore del motore delle barche per quanti cercarono la salvezza via mare, il rumore delle onde che a molti di questi strapparono la vita e le speranze, e il rumore dei reattori degli aerei che si allontanavano dal passato e avevano per destinazione un futuro migliore. Se non si possono generalizzare i sentimenti che accompagnano questi ricordi, irriducibilmente legati all'esperienza e al vissuto personali di ciascuno, si riconosce in essi il *leitmotiv* di una cesura esistenziale comune. Questo

¹ Tratto da Brecht B., 1963, *Vita di Galileo*, trad. it. di Emilio Castellani, Torino, Einaudi, p. 113.

strappo nella vita dei sopravvissuti alla Guerra del Vietnam fu lo stesso per la mia famiglia e per tutte le altre persone da me incontrate nel corso della mia ricerca. Poter rivendicare questa storia familiare mi ha permesso una duplice messa a fuoco, quella del *familiar stranger*², lontano e vicino allo stesso tempo.

Nel contesto in cui ho svolto la ricerca, le interviste – formali e informali – e lo *scambio di narrazioni*, sono stati resi possibili dal terreno comune che dipendeva dal condividere coi miei parenti il sangue e con gli altri interlocutori una comune origine, ma anche da una diversità che dava senso all’atto stesso del parlare. Sarebbe un errore pensare da un lato che sia solo la similarità a permettere alle persone intervistate di esprimersi, dall’altro che sia solo la diversità a permettere all’intervistatore di scoprire qualcosa di nuovo. Nel mio caso, ero sufficientemente vicino da guadagnarmi a priori la fiducia dei miei interlocutori e sufficientemente lontano da fare sì che ci fosse margine per una scoperta reciproca e per la predisposizione alla narrazione, senza che nulla – o quasi – fosse dato per scontato.

Se ho deciso di lasciare la storia della mia famiglia sullo sfondo – per quanto essa sia rimasta per me imprescindibile fonte di riflessione e di confronto – è per due motivi: uno riguarda la natura della ricerca, l’altro ha natura personale. Prima di partire per il campo, considerato che avrei vissuto per quasi quattro mesi con i miei parenti, presi seriamente in considerazione di farne i miei interlocutori privilegiati. Ciò che non considerai e che realizzai solo dopo aveva a che fare con una serie di conoscenze, aneddoti, storie, narrazioni, sensazioni che grazie a mio padre avevo fin da piccolo fatto miei, incorporandoli nella mia storia e nei miei interessi personali e di studio. Cominciai dunque a temere che includere i miei parenti nella lista degli interlocutori formali avrebbe in qualche modo bloccato la ricerca su un terreno da me già conosciuto, pericolosamente minato da una serie di «tuo padre ti avrà già raccontato che...». Per

² Il concetto di *familiar stranger* è stato coniato nel 1972 dallo psicologo americano Stanley Milgram. Cfr. anche Simmel 1978 (ed. or. 1908).

quanto riguarda invece il motivo pratico legato alla natura della ricerca, non mi sentivo pronto ad utilizzare la metodologia della storia di vita (che avrebbe forse richiesto ben più di tre mesi di campo) e ho ritenuto inoltre che, non esistendo ancora un'ampia bibliografia riguardante la comunità vietnamita di Houston, fosse più giusto iniziare ad indagarne gli aspetti più generali e le peculiarità. Ritengo dunque che future indagini potranno non solo approfondire gli elementi emersi in questo lavoro, ma anche tentare di ricostruire la biografia di singole famiglie, ripercorrendone la storia, gli spostamenti, l'insediamento negli Stati Uniti e l'avvicendamento generazionale. In questo senso, la storia di vita come metodo di indagine potrebbe restituire un po' di vividezza al quadro complesso e spesso sfumato degli studi diasporici. Se non altro, mi auguro, con questa tesi, di aver reso giustizia alla polifonia dei miei interlocutori e alle caratteristiche per certi versi uniche della comunità vietnamita di Houston, consapevole che alcuni elementi e alcune riflessioni siano pur sempre applicabili a tutti i fenomeni diasporici.

A guidarmi durante il *fieldwork*, è stata la convinzione che la diaspora non sia un concetto, ma un *insieme di persone*. Sarebbe forse altrettanto scorretto affermare che la diaspora sia un *insieme* di persone. La diaspora sono le persone. Studiare una diaspora non significa studiare una teoria, quanto piuttosto parlare con persone che si sono trovate per motivi drammatici a vivere lontano dalla propria terra natale e che in qualche modo hanno sentito e continuano a sentire l'urgenza e la necessità di ri-costruirsi una *casa* (nell'accezione del termine inglese *home*), cioè un ambiente che a livello urbanistico, demografico e culturale permetta loro di convivere serenamente coi propri ricordi, rendendo questi ultimi presenti e significativi nella vita quotidiana. Quello che potremmo definire *paesaggio della nostalgia*, a Houston, consiste nella presenza di quartieri vietnamiti, in cui le donne girano con il cappello conico e dove ci si aspetta che un bambino che incontra un anziano per strada si fermi a salutarlo, mostrandogli rispetto

con un inchino, nell'architettura di edifici che ricreano un pezzo di Saigon e nel nome di negozi che ricordano il *quê hương* (il villaggio o la città natale), ma anche nei numerosi ristoranti vietnamiti e nei supermercati in cui si possono respirare gli odori degli ingredienti tipici della cucina vietnamita, circondati da persone che parlano la stessa lingua.

La diaspora è anche movimento, non solo di persone, ma di idee, di informazioni, di materiali tangibili e intangibili. Essa ha un'intrinseca natura cinetica che la comunità tende a mascherare sotto un'apparenza di stabilità. Con ciò intendo dire che nonostante le comunità, sparse per il mondo e riunite sotto l'etichetta della diaspora vietnamita, si siano integrate più o meno stabilmente all'interno del tessuto urbano, sociale, culturale, economico e politico della città e del Paese in cui ciascuna di esse risiede, la globalizzazione e l'accessibilità delle risorse proietta la diaspora su un piano transnazionale. È dunque possibile studiare una diaspora rimanendo in un unico posto? Voglio limitarmi a una considerazione: sono certo che questa ricerca non sarebbe stata possibile se non avessi avuto occasione, un anno prima, di trascorrere qualche mese in Vietnam. Quel soggiorno, oltre ad avere ispirato il progetto di ricerca, mi ha consentito di incorporare nella mia esperienza, sotto forma più di ricordi personali che di dati di campo, conoscenze, idee ed elementi che si sono rivelati indispensabili durante la mia permanenza a Houston. Se ciò non basta a sostenere che gli studi diasporici siano intrinsecamente multi-situati, ritengo per lo meno doveroso sottolinearne la natura multidirezionale. Risulterebbe impossibile, a mio avviso, studiare una comunità diasporica *a prescindere* dal contesto nativo. L'attenzione, infatti, dev'essere rivolta non solo alle dinamiche che rendono unica ciascuna comunità rispetto al contesto in cui essa si sviluppa, ma anche alla loro comune matrice culturale di origine. Desidero inoltre riprendere una considerazione, che ho parzialmente elaborato nell'*Introduzione*, in merito a quanto le mie origini possano aver influito sul lavoro di ricerca e di stesura

della tesi. Le numerose ricerche bibliografiche compiute preliminarmente al campo e successivamente, in fase di scrittura, gettano una luce interessante sullo stato dell'arte degli studi dedicati alla diaspora vietnamita. Gli autori di gran parte delle monografie pubblicate sull'argomento sono vietnamiti o di origine vietnamita (vietnamiti-americani, vietnamiti-australiani e così via). Che cosa significa questo? Che cosa spinge una percentuale così alta di ricercatori nativi o "semi-nativi" a studiare quella che totalmente o in parte è la loro cultura? Orgoglio? Un senso di obbligo nei confronti della propria storia familiare? La percezione (o la presunzione) di poter vantare un punto di vista più "vero" sulle tematiche riguardanti la propria cultura? Di certo non esiste una risposta che valga per tutti. Dal mio punto di vista, l'esistenza di antropologi nativi e semi-nativi, è la prova che l'antropologia stessa abbia sviluppato negli ultimi anni una tendenza sempre più riflessiva che pone al centro dell'etnografia la soggettività del ricercatore, così da rendere non più necessario andare geograficamente o culturalmente lontano per esplorare in maniera euristicamente proficua la diversità. Sentirsi a casa ed essere stranieri non sono semplici dati di fatto, ma piuttosto percezioni del proprio posizionamento all'interno di un contesto. La consapevolezza di dove si situi la propria identità, personale e di ricercatore, all'interno di suddetto contesto diventa quindi un requisito fondamentale per sapere come rapportarsi con i propri interlocutori, essendo questi i primi ad *antropologizzare* l'antropologo.

Desidero ora sviluppare una riflessione partendo da un episodio accaduto durante il campo. Un giorno, durante la mia settimanale attività di volontariato con il gruppo scout della Chiesa del Santo Rosario, mi capitò di parlare con la mamma di una bambina del mio gruppo, una donna sulla quarantina, che parlava un inglese sgrammaticato, ma abbastanza scorrevole, nonostante il pesante accento e una prosodia più simile al ritmo del vietnamita che a quello dell'inglese. La curiosità nei confronti della mia ricerca si

trasformò presto in una raffica di domande (che cosa volevo scoprire? che cosa avevo già scoperto? che cosa ne avrei fatto di tutte le informazioni raccolte?) alle quali risposi in maniera risoluta. Tuttavia, terminato quella specie di interrogatorio, la stessa persona mi rivolse due domande molto precise, che mi fecero e continuano a farmi riflettere sia sulla natura della mia stessa ricerca che sui suoi esiti: qual è il destino delle future generazioni di vietnamiti negli Stati Uniti? E ancora, che cosa fare perché crescano *nel migliore dei modi possibili*, vale a dire come americani di successo consapevoli delle proprie origini? Queste domande, che mi furono riproposte in diverse altre occasioni, continuano a risuonarmi in testa. In suddette occasioni mi limitavo a dire che non ero lì per insegnare come educare i propri figli e che non avrei comunque potuto, non come ricercatore né tanto meno come persona, sostituirmi a un genitore. Tuttora non ho una risposta – sempre che ne esista una – nonostante gli spunti di riflessione siano numerosi. Il futuro non solo della comunità vietnamita di Houston, ma anche della diaspora vietnamita in generale, è ovviamente nelle mani dei giovani che decideranno se e che cosa mantenere dell'identità e della memoria ereditate dai genitori e dai nonni. L'educazione familiare ai valori tradizionali e alla consapevolezza degli eventi che hanno determinato la nascita della diaspora vietnamita, nonché le attività concrete per la conservazione del patrimonio culturale (nella forma di gruppi di natura eterogenea, come associazioni culturali, gruppi studenteschi, gruppi scout) contribuiscono inevitabilmente a reiterare una specifica memoria, ma questa sarà inevitabilmente modificata per assecondare i tempi e le esigenze dei suoi detentori. I veterani non ricordano nello stesso modo di persone che hanno vissuto la guerra da civili, né questi ultimi possono pensare che i giovani nati e cresciuti negli Stati Uniti abbiamo lo stesso tipo di coinvolgimento (fermo restando che, con Marianne Hirsch, sostengo che la *postmemory* abbia sufficientemente peso per influenzare la vita delle terze generazioni e quelle successive) nei confronti di una memoria pur così importante e loro vicina. Non è

un caso che la lingua venga unanimemente considerata il tratto più importante da conservare, assecondando la convinzione che attraverso essa sia possibile tramandare e accedere a valori e memorie il più possibile puri, perché non contaminati da traduzione né dalla mediazione della cultura locale. L'errore di fondo, in questo ragionamento, consiste nel mancato riconoscimento dell'esistenza di una *cultura diasporica*. La diaspora vietnamita è estremamente proficua dal punto di vista della produzione culturale, sia essa musicale, artistica, letteraria, cinematografica e anche linguistica, essendo stata in grado di sviluppare un proprio linguaggio che certo non prescinde da costanti riferimenti al contesto nativo, ma che parla di una storia *ex post*, più – laddove non esclusivamente – americana che vietnamita. Tuttavia, se è pratica diffusa per una comunità pensare in termini assiologici al mutamento dei paradigmi culturali (ad esempio quando un gruppo conservatore si oppone a dinamiche di rinnovamento culturale), per me in quanto ricercatore è stato imperativo considerare questo fenomeno come inevitabile risultato di dinamiche generazionali, sociali, economiche ed etniche, dovute a fattori interni ed esterni, a una *dynamiques du dedans* e a una *dynamiques du dehors*, per riprendere la terminologia coniata dal sociologo francese Georges Balandier.

Nella Scena 13 di *Vita di Galileo*, Bertolt Brecht fa pronunciare ad Andrea Sarti la frase: «Sventurata la terra che non produce eroi». Immediatamente dopo, apprendiamo che Galileo sta entrando nel tribunale, per comparire dinanzi all'inquisizione, e dopo uno scarno scambio di battute, lo sentiamo pronunciare una frase severa, che suona come una sentenza: «Sventurata la terra che ha bisogno di eroi» (1963: 113). Quella vietnamita è una cultura millenaria, ricca di leggende che riguardano le continue lotte di un popolo eroico contro i nemici stranieri. La Guerra del Vietnam rappresenta il paradosso di questa tradizione. Da un lato il Vietnam del Nord, i comunisti, che si

appropriano della narrativa del “nemico straniero” (qualche anno prima i francesi, ora gli americani) da sconfiggere e rimandare a casa propria, dall’altro il Vietnam del Sud, filoamericano, che si ritrova a combattere al fianco degli stranieri contro i propri connazionali.

Chi sono gli eroi della Guerra del Vietnam? E chi sono gli eroi della diaspora vietnamita? Questa domanda può sembrare mal posta, semplicemente perché dà per scontato che esistano difatti degli eroi. In realtà, non ho fatto altro che utilizzare lo stesso termine che i giovani vietnamiti nati e cresciuti a Houston utilizzano per parlare dei propri genitori e dei propri nonni: *heroes*. Eroi per quale motivo? E soprattutto, perché questi eroi sono stati considerati dei traditori da parte di molti dei loro stessi connazionali? Uno degli aspetti che mi auguro sia emerso nel presente lavoro è la pluralità delle voci in gioco e la natura selettiva della memoria che in ogni istante deve (re)interpretare il passato per dare un senso al presente. Emerge chiaramente la natura paradossale della memoria legata alla Guerra del Vietnam, in cui gli eroi di una fazione sono gli acerrimi nemici dell’altra. La Guerra del Vietnam è stata una cesura, un confine esistenziale che spaccò la vita di milioni di persone in un *prima* e in un *dopo*. Per gli sconfitti, quel “dopo” perse addirittura di senso, perché divenuto il cimitero delle proprie speranze, dei propri sogni e della propria vita. Nelle loro aspettative, i propri figli *non avrebbero avuto futuro*. Definirei quindi gli eroi della diaspora vietnamita i fautori di un’ulteriore cesura, spaziale e temporale. In decine di migliaia tentarono di scappare con ogni mezzo a loro disposizione, in sessanta su barche progettate per trasportare non più di quindici persone, oppure via terra, a piedi, fra le montagne della Cambogia, i più fortunati in aereo, grazie ai programmi umanitari che gli Stati Uniti cominciarono a promuovere alla fine degli anni Settanta. Coloro che ce la fecero, sarebbero stati ricordati come eroi. Essi sono dunque coloro che hanno preso una decisione drastica, quella di lasciare il proprio Paese, nel tentativo di assicurare alla

propria famiglia e soprattutto ai propri figli un futuro migliore. Questa scelta comportò, per centinaia di migliaia di vietnamiti, rischiare la propria vita e per altrettanti perderla, nei campi di rieducazione, giustiziati, in mare o nei campi profughi che rappresentavano la prima tappa per le *boat people*. Il “dopo” della sconfitta divenne l’inizio di una nuova vita.

Il filo rosso dei racconti che mi sono stati affidati è dunque l’eroismo di quanti hanno sacrificato tutto non per se stessi, ma per il futuro della propria famiglia e dei propri figli. Commemorare questo eroismo significa certo ricordare coloro che sono caduti in battaglia e celebrare i veterani, ma soprattutto, nella vita quotidiana, non consegnare all’oblio la consapevolezza che i propri nonni e i propri genitori abbiano abbandonato il proprio paese perché non avevano alternative. Che cosa si prova ad ascoltare i racconti di quanti tentarono con ogni mezzo a loro disposizione la fuga e che cosa si prova sentendosi narrare le speranze e la disperazione, ma anche la gioia e l’eccitazione dell’arrivo negli Stati Uniti, direttamente dalle *boat people*, sapendo che molti miei parenti dovettero affrontare le stesse situazioni e pericoli analoghi nel tentativo disperato di salvarsi? Una forte empatia, ma soprattutto la consapevolezza che nonostante il lessico e l’immaginario siano simili, le emozioni e i racconti sono sempre irriducibilmente personali. Così negli aneddoti di Anh, la guerra è raccontata minuziosamente, ma in maniera piuttosto meccanica, quasi da manuale di storia, mentre molto più personale e quasi impressionista è il racconto della fuga via mare e dell’arrivo al campo di Galang in Indonesia; nel racconto di Ly, invece, non avendo la guerra impedito alla sua famiglia di prosperare e a lei di vivere un’infanzia tutto sommato felice, le parole si concentrano a descrivere quanto lei desiderasse diventare americana una volta iniziati gli studi universitari, e quanto ora, recuperate le sue origini e consapevole della loro importanza, desideri che i suoi figli crescano forti della storia e del patrimonio culturale dei propri genitori; il racconto di Thanh è un’invettiva contro i

comunisti, mentre quello di Chinh è un'apologia dell'americanizzazione. Un'altra atmosfera avvolge invece le parole dei più giovani, come alcuni dei volontari da me conosciuti all'interno della Vietnamese Culture and Science Association. Kimmy, Vinh, Martin sono testimoni di una pressione generazionale che agisce dall'alto e che sembra finalizzata al mantenimento dello *status quo*, intendendo con ciò una situazione di stabilità etnica senza troppe deviazioni dal tracciato della cultura tradizionale. Al contempo essi sono testimoni del cambiamento intercorso, a livello generazionale e culturale, e della volontà da parte dei giovani vietnamiti di crearsi una propria identità, prescindendo dalle categorie di pensiero, dalle convinzioni politiche e dalle aspettative dei genitori. Memoria e oblio si intersecano in una dinamica che tende a mantenere quelli elementi in grado di contribuire al successo della comunità etnica, tralasciando quelli che si considera ostacolino questo sviluppo. Nonostante questo, la Guerra del Vietnam rimane la ragione dell'esistenza della diaspora vietnamita e come tale è stata incorporata nella memoria anche di coloro che non l'hanno vissuta in prima persona, ma solo attraverso i racconti delle vecchie generazioni. Se quando i miei interlocutori me ne hanno parlato lo hanno fatto in termini per così dire *impersonali* è indice dal mio punto di vista della sentita esigenza di *andare oltre* e dalla consapevolezza di avercela fatta a costruire quel tanto agognato futuro migliore *dalle* piuttosto che *sulle* macerie del passato.

Un'ultima riflessione. Gli eroi della diaspora vietnamita non sono dei semplici sopravvissuti. Sono dei *salvati*, in una duplice accezione. Nell'accezione riflessiva del termine essi *si sono salvati* perché l'hanno voluto, e per quanto la decisione di abbandonare il Vietnam fosse stata da molti vissuta come inevitabile, essa fu, seppur in misura variabile, frutto di una pianificazione e di un atto volontario. Nell'accezione transitiva passiva del verbo "salvare", i capostipiti della diaspora vietnamita *sono stati salvati*, venendo accettati dal Paese in cui essi sono andati a stabilirsi. Si crea dunque un

legame di profonda gratitudine fra la comunità e il paese in cui essa è ospite, e questa gratitudine è il collante fra l'identità etnica, legata a un sentimento di nostalgia, e l'identità diasporica, che articola un senso del *noi* contestuale, in riferimento al presente temporale e geografico. L'identità della diaspora vietnamita rimane comunque ampiamente influenzata dai contatti col Vietnam. Per le comunità diasporiche ristabilire contatti con il paese di origine potenzia il senso di essere un attore nell'arena politica degli Stati Uniti e rinforza il proprio status di cittadino lì, ma sarebbe un errore pensare che la diaspora abbia più bisogno del Vietnam di quanto il Vietnam della diaspora. Il Vietnam, infatti, ha ormai da tempo cominciato a considerare la diaspora come una risorsa piuttosto che come un gruppo di traditori. Quest'apertura nei confronti dei Viet Kieu, pur fondata su interessi di carattere prevalentemente economico, è destinata secondo me a sciogliere il diaframma che separa la diaspora dalla madrepatria, lasciando sempre più spazio al dialogo e all'influenza reciproca.

APPENDICI



Fig. 1: Houston Vietnam War Memorial, situato a Bellaire. Si notino, alle spalle del memoriale, le tre bandiere degli Stati Uniti, del Vietnam del Sud e del Texas. Foto Van Minh Nguyen.



Fig. 2: complesso statuario situato nello stesso parcheggio in cui ha sede lo Houston Vietnam War Memorial. Il complesso raffigura i vietnamiti migranti. Foto Van Minh Nguyen.

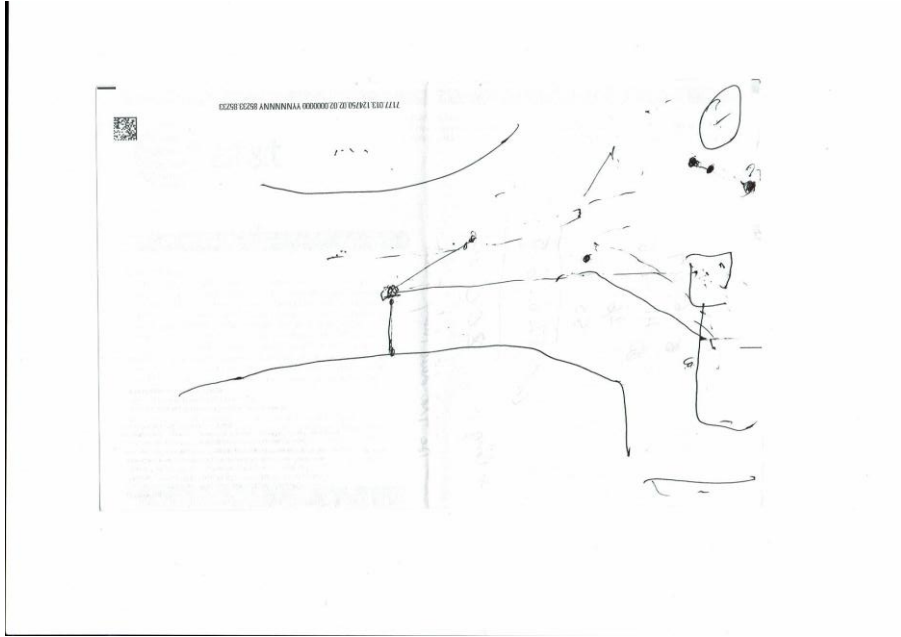
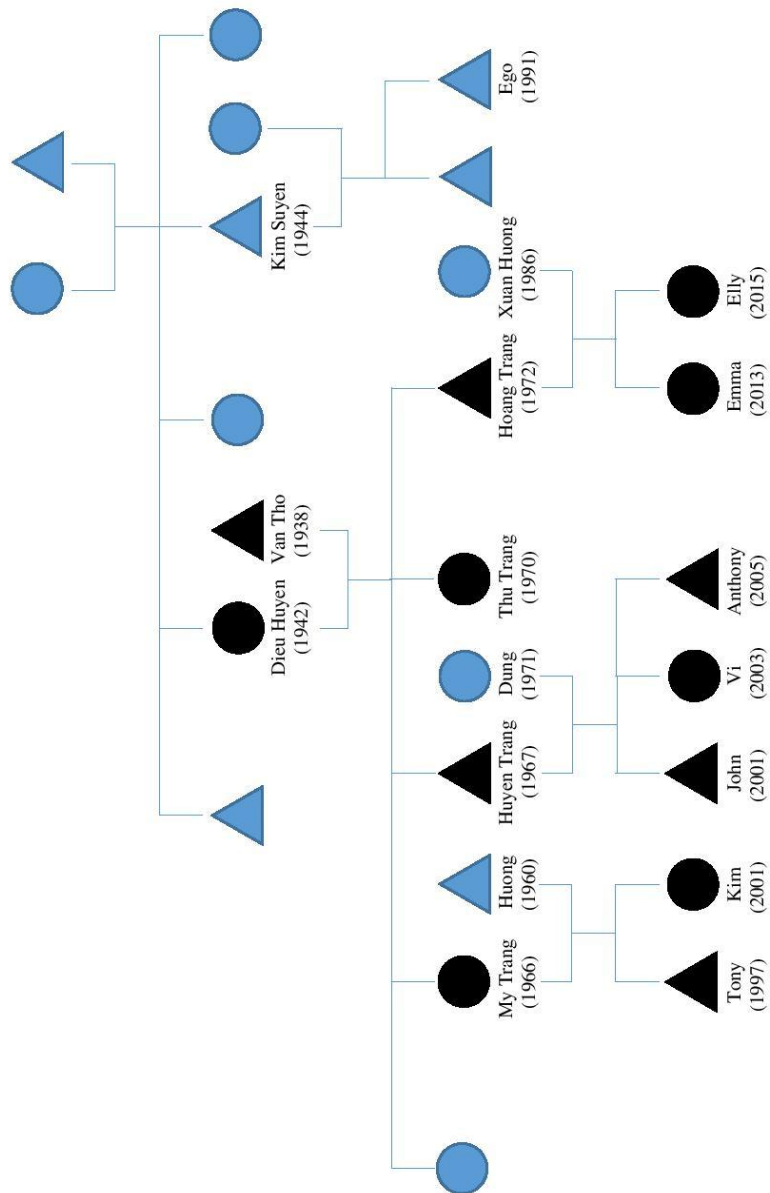


Fig. 3: scansione del disegno fatto da Anh Nguyen durante l'intervista registrata in data 31 luglio 2015.



Fig. 4: riunione della Vietnamese Culture and Science Association. Si notino nuovamente, sullo sfondo, le tre bandiere degli Stati Uniti, del Vietnam del Sud e del Texas, nonché la significativa scritta sulla maglia del ragazzo in primo piano che recita: *Embrace Your Culture. Learn from the Past. Lead the Present. Inspire the Future*. Foto Van Minh Nguyen.



Quelli evidenziati in nero sono i miei parenti residenti a Houston, di cui ho deciso di indicare il nome e la data di nascita, insieme a quelli dei rispettivi coniugi.

ESTRATTI DELLE INTERVISTE IN LINGUA ORIGINALE¹

Intervista 1

INTERLOCUTORE	Anh Nguyen, nato in Vietnam il 27-03-1944
PROFESSIONE	segretario del Saint Joseph Condominium.
DATA E LUOGO DELL'INTERVISTA	31 luglio 2015, presso l'ufficio di Anh situato all'interno del complesso residenziale di Saint Joseph.
METODO DI RILEVAMENTO	intervista non strutturata.
CONDIZIONI DI RILEVAMENTO E OSSERVAZIONI	questa di cui riporto un estratto è la prima di due interviste fatte ad Anh, il quale mi è stato presentato da mia zia Huyen. Lei e Anh si conoscono ormai da diversi anni, oltre per il fatto di essere vicini di casa (il Da Lat Condo e il Saint Joseph Condo sono adiacenti l'uno all'altro), perché frequentano entrambi la chiesa di Saint Christopher, non distante dai due complessi residenziali. Qualche ora prima, mia zia aveva chiamato Anh chiedendogli se fosse possibile incontrarlo e spiegandogli brevemente i motivi della mia presenza a Houston e del mio desiderio di intervistarlo. Questa è stata una delle rare occasioni in cui ho deciso, per la disponibilità e cordialità (nonché per la loquacità stessa) del mio interlocutore, di registrare la nostra conversazione nonostante fosse il nostro primo incontro. L'intervista è avvenuta nel suo ufficio, in presenza di mia zia, rimasta in disparte a leggere una rivista. Dapprima intimidito, Anh si è poi rilassato, compiaciuto del tema della mia ricerca. Parla un inglese sgrammaticato, ma tutto sommato fluido. Nella maggior parte dei casi non distingue fra singolare e plurale, e spesso coniuga i verbi al presente anche quando parla di avvenimenti passati. Il ritmo che imprime agli enunciati è simile a quello del vietnamita e il suo accento rende talvolta incomprensibili le parole.
DURATA DELL'INTERVISTA	1 ora 45 minuti 33 secondi [estratti riportati: A) da 11''07' a 27''33'; B) da 46''40' a 1h16''49'; C) da 1h22''23' a 1h28''33']

ESTRATTO A

[Avevo appena espresso ad Anh la mia perplessità, riguardante il fatto che, dopo la Guerra, molti vietnamiti avessero deciso di scappare negli Stati Uniti nonostante molti sentissero di essere stati da loro traditi]

A: during the war US help us out against the Vietnamese communists of the North. But the American made one mistake. You see, because at the time I was in the Vietnamese Navy. The first president of the South Vietnam was very good, very good. But, I read some books here, because the American, the big company they make the weapons in the US, they have a lot of weapons after World War II. They want to sell that to the...but the reality is they throw it away, they throw away, they throw away all, they cannot sell to anyone so they forced the government to open the war in Vietnam so they sell the weapons for the US government to make a lot of money. And they kill the first south Vietnamese president and they make a kind of mistake, big mistake, because the first president very good.

V: do you think that was the biggest mistake that US made?

A: big mistake, big mistake, yes. And after that they look for another president to keep the South Vietnam safe and strong, but cannot do because they change the policy all the time and so Vietnam very hard to fight, because they obligate the South Vietnam to defend only, no attack. Not attack to the North. North attack to the South, but the South just defend not attack. How to win? And after that they withdraw and

¹ Alcuni degli estratti riportati non sono citati nella tesi. Ho comunque deciso di inserirli in Appendice perché ne ritenevo significativo il contenuto in rapporto ai temi analizzati.

cut off and have to send up weapons and everything, so Vietnam [incomprisable] to defend. That is the big mistake, and that's when they change the policy, they make a big change, because they want to make money from China, but right now China stronger.

V: last year I went to Vietnam for three months to study Vietnamese, so I had the chance to spend quite some time in Vietnam, so I was able to speak with many young people of the same age of mine. I'm 24, I asked them how they feel about the war and what the older generation tell them about the war, because it's strange, you know, in the West the war is known as the Vietnam War, but in Vietnam of course it's called the American War. So I think that young people in Vietnam don't know many things about the War, but I don't understand why, because for example, I'm Italian and our grandparents always speak to us about the World War I or the World War II, so we are aware of what the War was. In Vietnam young generations don't know many things about it, why?

A: right right, exactly. Oh you see, the North Vietnam, after they put over the South Vietnam, they rewrite history. Yeah, they rewrite the history. They say Vietnam bad, Vietnam [incomprisable], Vietnam poor, everything, but Vietnam is stronger, best, better education, everything better, because during the war Vietnam, South Vietnam, better than South Korea, better than South Korea. Right now after the war, united North and South, Korea go up and Vietnam go down, because the communist regime they don't know how to develop the economy, they don't know how to do that. Not develop the economy, not develop education, and they don't care about the society, the people, so everything go down, go down, they...corruption everywhere, you see. Everywhere you have to pay pay pay the police, and if you work hard the police will walk to you and...hey put the money here.

V: still nowadays?

A: yeah, nowadays. From the higher rank, to the lower rank, everyone they...corruption everywhere.

V: I know that Vietnamese community abroad, not only in the US, but also like in Australia, is very harsh and critique about current communist regime in Vietnam and I can see that in all the communities, at the gate, at the entrance of all the communities there is the South Vietnam flag, right?

A: yes.

V: so, how does the Houstonian community know about the current situation of Vietnam? Are they very critique about current situation or they don't care?

A: what, say that again...

V: yes. Houston Vietnamese community cares about current situation in Vietnam, or they don't care?

A: they care, they care. The Vietnamese get together, very strong here. Right now the Vietnamese community here they train, they ask the young people to do politics, to be representative, the senator, in the committee, in the city. Right now, very good.

V: because, I know that in Vietnam, young people don't care about politics.

A: yes.

V: "everything is corrupted", "I don't care about it", "I don't want to deal with politics"...but abroad many young people are like "oh, I'm pretty critique about current situation in Vietnam, I want to do something". So, how do you think that US Vietnamese community in general is behaving towards Vietnamese situation now? What are they doing? Like, Houston Vietnamese community, what is it doing to change things?

A: oh yes, here the Vietnamese want, Vietnamese right now against communist government in Vietnam, but right now they...at first they want to become the senator, they want to become the representative in Washington D.C., so they make plan in the party, so they...ask them against Vietnam. [incomprisable] stronger than us. Vietnamese here only we against the communists, they don't care, they don't care. Because they take all the Vietnam, they keep, they keep that, because they keep that for what? Because the money, that's it. Because international freedom world [incomprisable] a lot of money, you see. So they [incomprisable] and they keep, they keep the communist regime forever.

V: do you think that it will last forever?

A: yes, forever. But here, the Vietnamese here cannot go back there and fight with them. Cannot do that. So we ask the government here for stand after US, Italian, France, England, everywhere in the world, freedom world, to change it. Better world. Stronger.

V: let me see...do you know if...many people I talked with, Vietnamese people abroad, like older generation would like to go back to Vietnam like after retirement or so, but young generation no, not at all. Like, for example, I asked my father, that now is 71 "would you like to come back to Vietnam, like, in 5 years?" and he told me "I think I would like to come back, maybe not my whole life, but maybe spend like 6 months in Italy, 6 months in Vietnam". But when I ask younger generation, like my cousins in here "would you like to come back to Vietnam?", they say "no, I think that my life now is in the US" or for example "in Germany". "I think that I would like sometimes to come back to Vietnam, but not spend my life in Vietnam". What about you and the community here? Do you think that you would like to come back to Vietnam or...?

A: yeah, before, I think like that. Before, when I retire maybe I come back to find the way and live there. Maybe cheaper, near the cousins, near the friends, near the country, inside the country, maybe better. Food, all the things very good, very cheap. But now no. I come back to Vietnam four years ago. I see I cannot stay. Very hard. You see, everything expensive more and more and more and more, because Vietnam is small country, but the population increase very fast. Very problem. The property, the house, the land, very expensive. And one thing, if you have the money, if you're retired, for example, I retire and have 1,000 dollars here, I bring there [incomprehensible] millions Vietnamese dong, I can stay easy. But not easy, because they know, those abroad come back Vietnam to live, police come to visit you all the time.

V: really?

A: yeah, yes, that's right. That means they ask you, ok, today there are some homeless, they buy, they don't have the coffins and nobody bury him, ok I need you to help some money to help him. And sometimes, ok, the police say, the police stay [incomprehensible] right now...need to somebody, did you help? They visit you all the time, they make you crazy, you cannot, you cannot live. If you travel it's ok, if you travel you don't live in one place, you live one couple of months, at least if you have problems you move to another place. That's it. You cannot live longer. Hard. The communists they change the freedom, change the policy...let the freedom world, let the freedom country, I don't know why. But the communists...cannot live together with them, because they have the jungle rule, you see, all the time, they don't have any law, any rule. They make the rule all the time you don't know. You see, I know some friends, before I had one friend, he's very rich, he has a PhD in Economy, he work in Florida, he own a big shopping center, he teach in university, and one man graduate with him and work with the communists in Vietnam, yes. And he come to see him and say, oh good, in Vietnam right now, make money very easy, go back there and you take the money here and you open the bank, you open the bank. So make money very easy. You see, as small money and you, the people they persist that you make big money, you do everything. This guy...he...the economy they say, wow very good! He come back, his wife say no, no work with the communist, they lie you all the time. They force you and you may drop over there. He don't believe, and after that he divorced his wife and they sell the property and he buy, he take the [incomprehensible] to Vietnam. Just couple years, he may drop everything. You see, at first, he very good man, he very much talented in economy. He help them to organize everything and they know everything, they keep him out. Money he put, lost everything, cannot take back. At first he look for one young beautiful lady, one young beautiful girl, recommend to him, and right now he marry with that young girl and he bring that young girl here, without money. Lost all of them. Communist you see, they don't care anything, family? They don't care the family, they care...they only, they only. They don't care family, they don't care friend, they don't care right or wrong...money! They need power. They can do everything.

ESTRATTO B

V: are people here interested in what is happening in Vietnam now or they don't care?

A: oh, almost the Vietnamese here they write...most about Vietnam. Yeah, most about Vietnam and what happen here, too. But politics, they like, they like write about Vietnam. They...that means what the government do with China, with the USA or with the new freedom world. They pay attention to that. And they like the Vietnamese government to change, to change. They want the Vietnamese government...relationship good, specially to USA, to the strong country, USA, Japan, India, Australia, Canada, European country. If not, China take over Vietnam one day. Oh yeah, Chinese they like Vietnam very much. You see, we fight the China one thousand year, you see. One thousand year.

V: I know, and now there is a struggle for the sea. China would like to call it the "Chinese sea". There is this struggle is going on, I see. Is there any like let's say contrast between...I know that in Houston there is a very strong Hispanic community [A: oh yes]. Are there any struggles or contrasts between Vietnamese and Hispanic, or they just try to avoid each other?

A: because here, the Hispanic, too much. But Spanish and black people here, they like to work for the government. Because they want to help for their people. Help for welfare, help for something, because they...the Vietnamese...uhm...philosophy not like black people or Spanish people. They want to promote their life. You see, right now, the white American, they look to Asian people equal with the white American. Yeah. For example, Vietnamese...our children go to university, that mean they take the test. The score they take like American. But, black people and the Spanish, they take the test, they lower, but it's ok, no problem, they pass. But the Vietnamese no. Vietnamese no. And right now, percent of Vietnamese people go to university very high, very high, So they like Americ- [si corregge] they like the Asian people, than the Hispanic and black people.

V: do you have children?

A: I have one girl.

V: how old is she?

A: she's 22.

V: what did you teach to her? I mean, did you talk with her about Vietnam, your memories when you were little?...

A: yes, one time she asked me about the time I was in the military, the time of Vietnam war and...everything. She write an essay in college, in university and very good, yeah. So the professor say wow! Because you see, you read the book from the American write about the Vietnam War. So I don't think it's true 100%. The Vietnamese write the book about the Vietnam war, the better.

V: do you think I'll have the chance with your daughter, if you don't mind. It would be interesting for me to speak with...you know, I'm half Vietnamese and I was born in Italy, so it would be interesting to speak with another person the same age of mine. Do you think it would be possible?

A: ah, to me it's ok [ride], but I don't know for her. Let me ask her.

V: yes, of course, ask her, and if she doesn't mind...

A: if...it could be maybe we go to a small restaurant, outside, just eating, just talking, maybe better. Let me ask her.

V: ok, let me know.

A: oh...and you want to ask her...what about? You want to ask her about...

V: oh, I just want to ask her about her feelings as an American born girl of two Vietnamese parents. I'm just curious about that. I'm just interested in her feelings about Vietnam. She was born in the US, right? [A: right]. So...as for me, for example, I was born in Italy and my dad used to tell me about Vietnam, the days he spent in Vietnam. But I was like 10, or when I was a child in general, I wasn't much interested in Vietnam. It was like very fascinating to me, but nothing more than that. When I grew older and older, I became more and more interested in discovering my origins. So when I got into college and I started studying other cultures, because my Bachelor degree is in Japanese culture, and after that my Master degree is in Social sciences, Anthropology, and I got more and more interested in my own culture.

A: oh yeah, very good. Because I talk to your aunt about...in Houston they have the office of Vietnamese culture, in Bellaire. They have a library, they have like...museum. Because just last week they have the film of the Vietnamese refugee. Oh very good. Yeah on the way to escape the Vietnam. You see, after 1975, the communists took all South Vietnam. We cannot to live with them. They want to kill of them. Elder people, they kill the children about 12 years old. So the people cannot to live with them, so they escape, they escape, because they revenge, they revenge, very strong. You see. They change the money one night. Everybody, no money, just 200 *đồng*. That's it. How to survive? Maximum one month. Die. And they come to the home, your home, if they know you before you have to [incomprensible] you do the [incomprensible], they come to your home, they check every home...open every cabinet, they open, they tear down, they take all of them, they take all of the property. In your home, your house. And they tell you go to the farm. They force you to the farm.

V: farm and even re-education camp?

A: yeah, re-education, prison, big prison, they want to kill the intellectual people, they kill the officer, like the military, like from lieutenant, something...all they want to kill them.

V: so re-education camps were made for military people?

A: yes, yes. Military people. New economy zone, that mean for civilian people. New economy zone. Z-O-N-E. For example, my family just have the big shop, have the business, have the money. So they want to check in my home. And they take even the cloth, even the can, everything. They write down on the book. After two month, they take big jeep, they take all of them, put in the dumping. That is it from them only. Not yours. That mean you enemy, you cannot live in Saigon or big city. You must to the farm, and they take the family and they put it in the farm. Put there and run away. So after two month, that family die. They don't have anything to survive, they don't even get anything. How the people they can survive? For example, the South Vietnamese people, the South Vietnamese military people, the children cannot go to school. The parents cannot get a job. No job, no job, either no school. How can we do? Only one way to go. One is die. One, better. Just only one way. So the people they escape. But escape very hard to escape. If you want to organize one time to escape, at least for two years.

V: two years?

A: yes. At least two to three years. Sometimes people escape seven years, but lost a lot of money cannot go. They go to the jail, because that time you see. If you want from this city to another city, you must have the permit. You go to the district and ask for the permit. I want to go from here to this city. For what? You have the reason. Specially you go to the city near the, near the bridge, near the ocean. Very hard. They pay attention to you when you go there and maybe you will be arrested in that place. Yes. They ask you: why you go to that place? Yeah. So you must make like...you go there, you must work like the peasant, you work like the poor people, go to fishing village, from work. For example, you work like that, you do like that, they less pay attention to you, but you strange people go that village, they know you right away. If you have the cousin right there is better, because I say, ok, my cousin here, my family in city very poor, no food, nothing, so I come here, I look for the job, to survive. They see and they say, you poor it's ok, but you have the money they stop you, you have one ring like this, go to jail right away. Yes, yes, yes. That's very hard. And you see. The fishing village, they...the boat they don't like the big boat. The small boat, they limit the oil.

V: yes, in order not to let them escape.

A: yeah, they are trying to escape, so if you have the fish, you [incomprensible] oil. If you don't have the fish, they don't [incomprensible] oil. You see [ride].

V: they make the life of the people unbearable.

A: oh, yeah. Oh, they control, very very [incomprensible] so very hard to go. And the food, if you escape, at least one week, two week food, how can you do? They serve you one person 30 kg rice a month [ride]. Just enough to survive only. No extra. You cannot buy [incomprensible] only [incomprensible] month [incomprensible] how can we do? Government [incomprensible].

V: many many people died trying to escape...?

A: oh, die a lot a lot. 500,000 people died on the water, on the way to escape. I lucky, after one week, no water no food, I go to Indonesia.

V: so, first stop was in Indonesia?

A: Yeah, on the drilling oil off shore. They helped us and the red cross ship of Germany come to...

V: you got to Indonesia by ship?

A: small boat, really small. Small boat about the length about 9 metres. The width about 2 metres. 60 people. Very small. No water, no food.

V: so you took a flight from Indonesia to the US?

A: yes. No, from Indonesia we go to Singapore. Then from Singapore to the US.

V: wow, quite an adventure. You know, my dad was very lucky because he had a scholarship, so he spent one year in Malesia, but he flew from Vietnam to Malesia and then from Malesia to Italy, but all by plane. While one of my cousins in Germany now was one of the boat people from Vietnam to Indonesia or Malesia, I can't remember, and then to Europe by ship. I read many stories about Vietnamese boat people and they scare me a lot. Life at the time for South Vietnamese people must have been so hard, so hard.

A: you see, in Indonesia refugee camp, there are some boat, the people they eat the human meat, because they run out the oil. You see, we call...if people...for example, I'm in the navy, I study how to go on the sea. I know. If I don't have the compass, I can look at the stars, I can go. Look the stars, I can go. But the people, they're not in the navy, they're just fishing in the river, so they cannot to go in the ocean, so they go...the get lost. In the open sea they don't go where to go directly to that point, to straight, so they don't know...you see, sometime some boat they go from Saigon, they go to Hanoi, [ride] instead they go to Singapore, to Malesia, to Philippines, they go to Hanoi [ride]. And I saw the flag of Hanoi, the flag oh my God, they go back. A long way left out, too many weeks, so they run out food, oil, so they die, they die on the water. So they told us, they look another guy near to die, they say ok tomorrow he die, cut ear, cut his meat. [ride] So very very scary.

V: did it happen when you were there?

A: yeah, many many people said that there was one guy, they survive, maybe they crazy, they scared, very scared...they crazy...very...

V: you also took apart to the war? You were on the battlefield?...

A: battlefield?...

V: yes, were you in the battlefields when you were in the Navy?

A: oh yes yes yes yes. I can [incomprensibile] the river. You see, in the delta, lot of rivers. At that time, I...that means, I...protect the convoy, because from Saigon, the big city, they need the food, they need the rice from delta, bring rice from delta to Saigon. And they bring, but the river, the [incomprensibile] have a lot of river. The river system is the second transportation of the South Vietnam, in the delta. And we protect the convoy, like the oil tank ship. And the big boat, they carry, they transport the food from delta to Saigon and then they transport from Saigon like oil, uhm...machine or something from Saigon to the delta. So we have to control the water way, we fight with them, because you see, on the water fight with the communists very hard, but the Navy must be very strong, because in delta, somewhere, they [incomprensibile]. [Inizia a disegnare e nel mentre mi spiega] This is the river to city. Over here, right? The river, here the ocean. Here the ocean, over here the ocean, over here the ocean, the river. Over here to city. That's when the war come up, in the ocean they come up, that mean they come up, two side they come up, they go in here, not one way, but two way they come up to the middle. So, one they go come down, that's it the middle, they come down, so you must calculate...the Navy boat go on all the time on this river must be the water full. Not water, low...they kill us. Almost full, it's easier to see the communists along the bank, and we have a lot of gun, and very strong. And on the head we have the...the...the...the...[ci pensa per qualche secondo]...the...the small...

V: the machine gun?

A: all the machine gun and everything, machine gun...yeah...and on the head the fly of the...[ci pensa] something on the head, they put...

V: you can say it in Vietnamese if you want.

A: yeah, they have the [chiede in vietnamita a mia zia]...ah, airplane, airplane! We have the small airplane, military airplane on the head. So they look down on the water...if they know the communist somewhere, they throw the --- they have...they burn, they...they say ok, communist are there, drop over there. If communist...maybe communist, they drop the bomb. Communists, they're very smart. They never get together, big...military...spread like a net. Three people here, three people there. Three people everywhere, very hard to fight with them. So US come to Vietnam to learn the war Vietnam fight...maybe fight with the communist that way. Because WWII, you see, they fight different. They bomb, they bomb, because lot of people in the same place, they bomb very easy. Communist they're everywhere, but little...so we must organize the secret soldier to kill one man, one man, one man...very hard.

V: I remember my father told me communist were a very strong army because they hide and attack, because they never fought the enemy face to face. They were always hiding and then, yeah...

A: yeah, that means they attack you...opposite like us. We sleep at night, they...they not sleep at night. They sleep in the day. They work at night. They fight at night. So the opposite with us You see. And at night we sleep, they attack us. In the day they go to the mountain, they sleep underground, underground.

V: there are many movies about the war, but one thing that I never...I never understand is why all the movies like for example Apocalypse now represent the war as American against Vietnamese. There were three sides. There were Americans, South Vietnamese and North Vietnamese. But everyone thinks about the war as Americans against Vietnamese, like Vietnamese were just one people.

A: it's that the communist, they do that way. They let the world to misunderstanding, you see...misunderstand. They say, you relatively big country go to fight with the Hanoi, small country, that's no good. They think like that. But they didn't know, Hanoi is on the half of the communist world. Communist world in Hanoi. South Vietnam is a freedom world, South Vietnam. So South Vietnam against to the communist world, not Hanoi only. Because you see, the Chinese they come to Hanoi a lot a lot that time, and the military Chinese, military they behind Hanoi all the time, and Russian they transport the weapon to Hanoi, many many. But South Vietnam, the US give the weapon to South Vietnam behind Hanoi. If Hanoi they have AK-47, Vietnamese still have Cabin N.1, N.2. Not bad. And M-16, maybe near the end of war, M-16. But the M-16 not very for...Vietnamese are short, M-16 too long. So, strong is strong, but sometime M-16 they make from steel, but the AK they make from stainless steel. They put in the water they, take off, they shoot, but they still...M-16 put in the water, if you don't clean...[ride] you have to clean enough to work...so, but at that time, South Vietnam very strong, communists cannot do anything.

[Squilla il telefono. Si scusa e risponde]

You see, you go to Vietnam to find the...to find...to find the Vietnam War people. Before Vietnam War and after Vietnam War young people over there they didn't know. They didn't know. You come to Houston or California, maybe better. They tell you the truth. Over there the young people they study in the school or they talk about the communist only. I go there, I have some friends. Their children, oh they talk communist, only communist. They can't believe, the parents can believe, but the children don't believe catholic. They believe...the communist only. If one student come here to study here, they always talk about the communist. So, only us we live there, we born there, and we live here, two sides. Two places. We know clear.

ESTRATTO C

V: sorry, I didn't ask your surname.

A: Nguyen. Anh Nguyen. I'm secretary here. Because secretary stay here long day. Because president they work outside. They work at the company, they don't work here.

V: so your work here is to control...

A: yes, control...that mean, in the day the people they come to see me. At night they see the security man. Yes, security man, he control here at night.

V: all the apartments here are occupied?

A: yes yes yes. They own every. Every unit they own. They pay off everything already. They own. Not apartments. That's a condominium. That means condominium and...[incomprehensible] house. That mean you own. You pay, you buy.

V: are they expensive?

A: here not expensive. Here, if compared to California, Austin, oh my God. Two bedroom condominium here about 60,000.

V: do you also live here?

A: yes, I live here. Only people live here to work in the office. If live outside cannot go...so...Boston, one of this one, maybe 600,000 [ride]. California the same thing...just like that. Here 60,000, maybe one tenth...I like here, because I born in Asia, so I don't like cold water.

V: [ride].

A: I like warm water [ride]. You see, the Vietnamese culture, like...because the technology in the hospital, for example, the doctor here they very good. Vietnamese doctor it's ok. Before communist it's ok, very good, because they learn the program of US or France. But after '75, real bad. After that, bad, they don't know anything, so they kill a lot of people in hospital. In Vietnam, you see, because they scare the surgery, so the pregnant women, they scare surgery, they want to give the baby naturally, natural way, not to cut their body, they don't like it. Because if they surgery, they just have maximum two children, not more than that. But Vietnamese they like more children. When they come here they limit about two children, three maximum, but in Vietnam more, six...like the Chinese custom, you see. So, and almost the country they live, the farm country, they like more children to help in the farm...but here industrial country so they...more children it means hard...very expensive...for example, one child, here...when they grow off, they graduate, four year degree, at least 200,000 dollars, 200,000 to 400,000 dollars for one child, so here they have two children, that's enough. But Spanish and black people they don't care, so I think population here maybe the Houston, Austin, California, maybe the Spanish they come [incomprehensible] like the Mexico, Florida, Cuba...but I live in Virginia, over there very peace. Better than here. But the tax over there very high. Over here tax lower. In the north tax higher, but the people better. People better, yeah. People better, yeah. Because in the south a lot of black and a lot of Spanish over there, because...everything expensive, black and Spanish they don't like time...but Washington DC, capital of US, 75% black. Unbelievable. Unbelievable. Black everywhere. But the black they don't keep the rule, they don't keep the law, they make problem, they make problem for the society all the time. Kill people, almost all black, you see...so very problem for the US.

Intervista 2

INTERLOCUTORE	Ly, nata in Vietnam nel 1975
PROFESSIONE	attualmente disoccupata. Ly è un ex insegnante di psicologia all'università
DATA E LUOGO DELL'INTERVISTA	11 settembre 2015, in un area relax della Saint Thomas University (dove Ly insegnava)
METODO DI RILEVAMENTO	intervista semi-strutturata
CONDIZIONI DI RILEVAMENTO E OSSERVAZIONI	ho conosciuto Ly facendo volontariato presso il gruppo scout della Chiesa del Santo Rosario. Ly è la moglie del capo gruppo, Khoi. L'intervista di cui riporto un estratto corrisponde al secondo incontro formale con Ly, con cui già era abbastanza in confidenza dato che erano passate diverse settimane dall'inizio della mia collaborazione con il gruppo scout. Durante l'intervista, cui era presente anche Christine Nguyen (la quale mi aveva introdotto al gruppo scout e che mi aveva personalmente presentato Ly, essendone ex allieva), Ly teneva in braccio il suo figlio più piccolo, che per molta parte del colloquio ha pianto, compromettendo non poco la qualità della registrazione e rendendo incomprensibili (almeno in fase di trascrizione) molte parole. Ly parla un inglese forbito. Calibra le parole e cerca di rispondere puntualmente alle domande.
DURATA DELL'INTERVISTA	1 ora e 2 minuti [estratto riportato: da 14''06' a 23''35']

L: when we first moved to the US, because my uncles and aunts sponsored us, so moved to the US and [incomprensibile] my mom and my dad's first job was a restaurant job in downtown. So, they had to get up 4 o'clock in the morning, walk to the bus station, soaking rain, whatever weather they had to go, 'cause we didn't have a car. So they walked to the parking lot, take the bus, we are in Katy, that's like...and it was like 45 minutes drive. But because my aunt and uncle were out so we didn't have the car...so my brother and I had to get ourselves ready for school and we would get to the bus stop, to take the bus to school. So I started high school, 9th grade, and I remember that differently because that, for the next 15 years has served as my motivation for success, like...I told myself that my parents payed that price for me to have an education. Because financially we were comfortable in Vietnam, we could go to school and have a better life. So we, that's my motivation for everything I did, and I walked everything out and just focused on school.

V: do you think that that is a Vietnamese or an American way to gain success? Most of the people I met here, Vietnamese people, are very focused on their way towards the success, ok? So "I have to go to school, get good grade, get into college, find a job, make good money", so it's pretty straight forward. I know that in Vietnam many students focus on their grades, on their studies, and so on, but I don't know if as much as this. So did you change your mindset according to the American lifestyle, American ideal of good life, or were you still pretty Vietnamese in that way and your parents fostered that kind of mindset?

L: oh, it's the Vietnamese way, because all immigrants who come here to pursue the American dream, right? Yeah, for many Asians, education was the way out of poverty, not businesses, but education for the second generation...so for the first generation, they would try out businesses, so they can pay money for their kids go to college, and then, through that is how they get out of poverty. I always knew that school was the way to cope. And plus, I didn't have any other skills than doing school.

V: do you think that the way Vietnamese young generations here in the US consider that the family values are changing or not? I mean, American people like fostering autonomy and independence a lot, so as soon as young people get out of high school, they move from their parents' go live on their own. And I don't think it's the same in Vietnam, where people wish to stay at their parents' as long as possible, and only when they get married they move. Do you think that family values here are changing?

L: it is changing, but it's a struggle between the parents group and the kids group now. Every [incomprensibile] students that I know, that are Vietnamese, they want to move out of town. They want to go far, because when they're close to parents, too many restrictions. The parents make them stay at home

and go to college. So I know, when I helped the scholarship [incomprensibile] here for Vietnamese, a lot of 'em get a scholarship to go to the school, but they choose not to go to the school not because they don't like the school, they just want to move out of town. Uhm, even if their parents would have to pay tuition and most...so everyone of them wants to move out of their house, at the age of 18 but their parents are the ones to say no, if you do that you pay for your own car's tuition, you pay for the bills, yeah...and I think that next generation will be just like the Americans.

V: ok. What about you? I mean, when you moved to the US with your parents, did you feel like...well, did your parents speak English?

L: no, not at all.

V: ok. Did you feel like that you were the one, like you were the youngest, were you the one that helped your parents to make their way through the American life? I'll give you an example, I guess that the Vietnamese family is built around the respect that you have to pay to the elders, ok? So, of course the children must respect their parents and so on. But I think that family values in America changed drastically, since like, for example, if the parents cannot speak English they have to rely on their children to like go, pay the bills or whatever, ok? So, do you think that in between the first and the second generation, was there any shift to different family values in that sense, in that way, I mean where Vietnamese children started to put in doubt the "holiness" of their parents, you know what I mean? [L: yeah] Do you think it is true or not?

L: uhm, I can only, I haven't read about that much to say what's in general, but in my experience [piccola pausa] when I was 16, so...I came when I was 13, so starting 16, that's when I did all the paper work. Uhm, I wrote my parents' excuse note for school and at the age of 17, when my parents started buying a house, I did the paper work, and since then has been...I did my parents until my parents kinda know what to do. I think that it's a good [incomprensibile] to accept that that's our, that's the way that we have to cope with this, and we, and-and we [incomprensibile] the benefit of it, but the benefit of having to grow up faster...and yeah, it's that when other kids get to [incomprensibile] to do bills, that then it gives you the skill and maturity, that when you have your own family, then it's, it becomes easy.

Intervista 3

INTERLOCUTORE	Lena Ngoc Nguyen, nata in Vietnam nel 1979
PROFESSIONE	assistente fiscale
DATA E LUOGO DELL'INTERVISTA	23 settembre 2015 presso l'ufficio di Lena
METODO DI RILEVAMENTO	intervista semi-strutturata
CONDIZIONI DI RILEVAMENTO E OSSERVAZIONI	ho conosciuto Lena facendo volontariato con la VCSA. Qualche giorno prima dell'intervista, Lena mi ha chiesto di inviarle per e-mail le domande che intendevo farle, ma le ho spiegato che preferivo non si preparasse e che sarebbe stata libera di non rispondere a certe domande qualora non avesse voluto/potuto. Lena ha una competenza linguistica nell'inglese alta. La sua pronuncia, per quanto leggermente viziata dalla cadenza del vietnamita, è estremamente corretta. Nel corso della prima parte (che qui ho scelto di non riportare) di questa intervista (la prima di due che ho svolto con lei) si è commossa parlando del suo luogo di nascita, che mi ha detto mancarle e a cui pensa con molto nostalgia
DURATA DELL'INTERVISTA	1 ora e 2 minuti [estratto riportato da 39'55' a 46'45']

V: ok. How about friends over here? Are they mostly Vietnamese, American?

L: let's talk about my cousins first [V: yeah, sure] because my cousins, all of them were born here. So even now I'm still feel like, sometimes when we get together I'm still feel a little bit isolate, because when they, they talk about, it's not their fault, but it's because I am, I'm not from here, so even though I study like crazy, I try to fulfil every gap that I have, but sill it's not enough to talk about history, or to talk about government over here, or movies, actors, actresses, whatever they talk, most of the times I got lost....and of course when you lost in a conversation it's not interesting for them to, like they are not interested to talk to you, so I still feel it once in a while...I don't think they mean to do it, it's not a discrimination or anything, but it's just the difference between culture, and it's just the gaps between us. I am the one who need to fill up the gaps, to fulfil it, but I haven't done it, yet.

V: but do you want to, or is it something that you don't care about?

L: I do care, I do care about it a lot [sottolinea a lot]. It's not just for my cousins, but at work or with friends I feel the same way. Sometimes I couldn't join the conversation because I didn't have enough knowledge to talk about, uhm I just like listen to them most of the time. Some of them understand, so they kinda explain more for me, so I can learn, but most of the time we just move on to another conversation, yeah. But yeah I do want to fulfil that, you know.

V: do you speak English with them?

L: I do.

V: but do you still have the chance of speaking in Vietnamese sometimes, with your older relatives or...?

L: oh yes but I am involved in a lot of, in several community events, where I assist with a lot of old people, so I speak Vietnamese when I'm on TV, I speak Vietnamese even in the Vietnamese school I teach Vietnamese, yes, I do have a chance to talk Vietnamese, and in my martial arts class as well, my master who teach martial arts...oh you will see our students on Sunday! [Si riferisce al Mid Autumn Festival, che stavamo organizzando con la VCSA e che avrebbe avuto luogo qualche giorno dopo] [V: really?] Yeah they got to perform. So with them, we try to teach Vietnamese as well, so...I guess for me, the struggle that I have is...I was born from Vietnam, and grew up in Vietnam and came here, so...I don't know what to say, it's an advantage, but also a disadvantage [sorride]. It depends on the situation.

V: sure. So, now how do you feel about yourself, how do you self-identify yourself? Like a Vietnamese, an American, A Vietnamese-American, or something else?

L: just Vietnamese-American.

V: Vietnamese-American. [L: yes] And what do you think that makes you Vietnamese, and what makes you American, ok?

L: ok, the Vietnamese part, interesting question [ride], I never thought about it, but...I guess the Vietnamese side of me is caring [ci pensa qualche secondo], sometimes a little too much [ride], but caring, helping out, and the American way, I am open-minded, very open-minded, I'm willing to learn and to take constructive feedback, a lot of Vietnamese friends they don't want to listen to those feedbacks, but I am willing to...so I guess you have [incomprensibile]...this is a very interesting question, I didn't think about it more, but then I guess I think of me as a Vietnamese because I'm very traditional sometimes, too...

V: are there any traditions, customs, that you kept with you after coming here? Something that you did in Vietnam, and you still do here? Celebrations, holidays...?

L: to talk about that, only New Year is the one that I really keep, because in my family, every time like, the New Year's Eve, the moment, uhm, the New Year's Eve and New Year, we always sit, the family get together and we talk about what happened in the past year and what we should improve, but we share other things. We share our experience first, to each other. So even now, I'm here, I still call my family and talk, like join them in that moment. But other holidays...because, if you know April 30th, in Vietnam they celebrate, but over here it's different. So, just celebrate the same day, but with different meaning and different feeling.

V: sure, and do you feel closer to the feeling here, or the "Vietnamese" one?

L: I do feel closer to the feeling here. At first I have struggled with the Vietnamese community, because in Vietnam, my parents didn't tell, didn't share much with us about the war, and in school we study different kind of history. So, when I came here I was shocked, so I went to the library and read lots of books, and also talked with the people here who used to fight in the war and who used to be in prison as well. So I learned a lot from them, and somehow I believe them more than what I learned when I was in school in Vietnam.

Intervista 4

INTERLOCUTORI	Chinh (nato in Vietnam il 25-11-1944) e sua moglie Huong (nata in Vietnam nel 1949)
PROFESSIONE	pensionati
DATA E LUOGO DELL'INTERVISTA	25 settembre e 12 ottobre 2015, nella casa presso cui Chinh e Huong vivono con le due figlie
METODO DI RILEVAMENTO	intervista semi-strutturata
CONDIZIONI DI RILEVAMENTO E OSSERVAZIONI	questi sono alcuni estratti delle due interviste che ho condotto con Chinh e sua moglie Huong. Huong canta nel coro vietnamita della Co-cattedrale di Houston insieme a mia cugina Thu Trang. Le interviste si sono svolte a casa di Chinh e Huong, a Pasadena, una piccola cittadina situata a South East Houston. L'abitazione è una villetta su due piani circondata da un giardino ben tenuto (sul retro Chinh ha creato una sorta di giardino vietnamita con numerose piante e coltivazioni) e affiancata da un garage. Huong parla un buon inglese, abbastanza fluido e grammaticalmente corretto. Utilizza sovente l'intercalare «you know», con cui dà l'impressione di volersi sempre accertare che segua il discorso e che capisca ciò che dice, forse addirittura una richiesta di conferma circa la comprensibilità e la legittimità di quanto stia dicendo. Nella prima intervista, Chinh arriva circa un quarto d'ora dopo l'inizio dell'intervista e dopo qualche minuto durante i quali parlo sia con Huong che con Chinh, Huong ci lascia soli appartandosi con Thu Trang in cucina. La seconda intervista si è svolta solo con Chinh, pur essendo Huong presente in casa. Anche l'inglese di Chinh è sorprendentemente fluido e corretto. Mentre parliamo è composto, sorride spesso, la postura del suo corpo non lascia trasparire alcuna tensione o timidezza. Si dichiara fin da subito disposto a rispondere a qualsiasi mia domanda e mi dà come l'impressione di aver già riflettuto diverse volte sulle questioni che vado chiedendogli (cosa che poi mi confermerà).
DURATA DELLE INTERVISTE	Prima intervista: 1 ora e 30 secondi [estratti riportati: A) da 30' a 28''08'; B) da 30''30' a 37''24'; C) da 44''27' a 48''56'; D) da 51''44' a 55''03'; E) da 59''31' a 1h00''25'] Seconda intervista: [estratti riportati: F) da 27''05' a 31''20'; G) da 37''30' a 43''01']

ESTRATTO A

V: so, can you tell me more about your childhood, if you have any childhood memories, how was the life back at that time? What did you do at that time?

H: oh, when I was young? When I was a child?

V: yeah.

H: uhm, I think, you know, my childhood, you know, is very, was very, I think happy. Uhm, because you know, I live close to the church and after I receive the first communion, I went to church every day by myself. You know, at 5 o'clock in the morning. Ok? So, you, know at that time, you know, I really wanted to be a nun, but my husband didn't push me toward that way, ok? So we kinda forget that, you know.

V: you mean your parents?...or your husband...?

H: my parents, yeah. Of course at 5 years old I don't have husband!

V: ok.

H: and then, you know, I attended nuns' school. But, to be honest with you, you know, when I grew up, you know, I don't like nuns. It's like I have a bad souvenir about nuns, because you know...you know, or you can stay outside in order to live, you know, a normal life, right? Or you're gonna be a nun or a priest or something, but you have to be...to be...to be a real nun, you know, to forget everything about, you know, life outside, right? So that's why, you know, I don't...I, I, you know, so far I don't want to think about the religious, the laic, you know the laic... so, so...and...

[arriva Chinh, che saluto, alzandomi in piedi e con un lieve inchino, dicendo "chào chú", a cui mi risponde, sorridendo, con "à, chào cháu"]

H: [proseguendo il discorso che]...and then...when I got...and life, you know, went on...and then I was, I got married on the 21 year, 21 years old. At that time, my husband he was an officer, you know...

V: in the army?

H: yeah. And uhm, he went to the camp, you know, for whole week, and he just came back home, you know, for weekend. Mh-mh. And we got, we had two children, you know, before he go to the camp, education camp, you know before the revolution of '75, and then...I stayed home at that time, and I raised my children by myself. It's very hard, very very hard. Specially, specially when we had to live together with my parents in law. [Breve pausa]. [Sorride ironicamente] You know, of course you know, nobody you know [ride], love, you know, someone is not your really children. Right? Right? Ah-ah. So uhm, [con tono di complicità] I tell you that because, you know, he's not here [dice guardando verso il giardino, dove suo marito è andato momentaneamente con Ti]. [Ridiamo]. And then, you know, you know, my life at that time was very very hard. But, I think, you know, I believe in God, and many things have happened to me, you know, that a lot helped me, so I can raise my children. We had two children at that time, and when we, when he got back home, you know, from the camp, on '81 or something...and then, you know, he couldn't get a job, he couldn't get a job, so he tried to, to make a trip oversea, and he [ride e distoglie lo sguardo] he got, you know, arrested. He go to prison for three months. And I had to make bribe, you know, to the camp, you know, to got him out. And then uhm...when he, on '88, you know, we had another child, the last one, the last one and then...we, we came here on '91. And this is kinda rebuild everything, rebuild, you know, our lives, build your home, everything, yeah.

V: so, when you came here in 1991, was it by plane?

H: yeah, plane, yeah.

V: was there a program back then, that you had to join, or was it...?

H: yeah, that is a program, you know, for military officers...it's called, you know, like Humanitarian...[facendo lo spelling] H-O...Humanitarian Order...

C: [nel frattempo rientrato in casa con Ti, ora in piedi di fianco al divano del salotto] Operation!

H: Operation. Yeah, and we came here by that plane.

V: was it difficult to...?

H: no, it's not.

V: so, when you first came to the US, what were your first impressions about this totally new country?

H: yeah, new country, there's more law, you know, more, you know, security and sometimes...everything is new. And we had to, to, you know, to do everything, you know, you know like rebuild everything.

V: yeah. How old were your children when you came here in 1991?

H: uhm, my oldest son...he was 17 [C: [ora è seduto sul divano di fianco a noi] 17]. The second one is 16.

C: and sister Mai Tram, Mai Tram sister is about 16. And the youngest 2 and a half year old! [Ride] Yeah, no come to school, yet!

H: yeah. She is 27 now.

V: 27, ok. And how did you tell your children that you would have to move to another country? At least to the 17...

C: [interrompendomi] no, no, we prepared for them. We prepared for them, ready in our country, that we go to the United States, because of you, not because of us. Because of your future. So, they can figure out how, how is the life in this country. And I think that they assimilated to this country rather quick and rather well.

V: yeah [Huong si alza e va a sedersi con Thu Trang al tavolo in cucina. Salotto e cucina non hanno pareti divisorie]. At that time, did your child know how to speak English or not?

C: uhm, I-I-I, we-we prepared for them about, about, about that, speaking English, in our country. Yeah. But not very well, not very well. Yeah, they simply how to...to communicate with, communicate over here...yeah...

V: did you have any relatives already in the United States?

C: no. Oh, no no no! Yeah, I, we had some of them. My cousin, my cousin. They went to Unites States right after the Falling of Saigon, yeah, the Falling of Saigon. 1975. Yeah.

V: so, when you came to the United State, you came straight to Houston?

C: yeah, straight to Houston.

V: because your cousin was here, in Houston...?

C: my cousin's my sponsor, too. Yeah, like, if you do petition on somebody to come to the United States, my cousin is my sponsor.

V: ok. If you had to tell what was the hardest part of coming here, what would you say?

C: uhm, you know, to come to a country, a new country, stranger country, it's always difficult. Especially, when we came here, we are not, we are not rich people, we are poor. So, uhm, to make a new life in this country is very hard, and we always look forward to get a job, my wife and me, we always look for work to get a job. And finally, after about 6 months, I got a job, handy job, assembler, I assemble to make some gas cans, yeah, make some gas cans for a company...[alza il tono all'improvviso, come a voler sottolineare una parentesi lungo il discorso] right now company, my son working for that company [ride], yeah! Yeah. And, with a minimum wage, minimum wage. We brought here all my asset, about 3,000 dollars, 3,000 dollars. That's all the asset we had collect from Vietnam. You know that in this country we must have car. You see that?

V: yeah, you must have a car [ride].

C: you see that? The problem, we must have a car. And I bought a car with the price about 2,900, so we had only 100 left, and luckily, we had the support by the government...about food stamp, about grant...uhm...every month about 5 or 600, if I remember...about a couple of hundreds dollars. And we spent our life we that money, but when I got the job with minimum wage, I think about, my paycheck every week is about 180 dollars or 220 dollars. It's minimum. That minimum. Just to spend our life for the beginning. Yeah. But later on, my wife's brother, he came before us about one year, but he got a very good job, in a company, they made some electrical device. And he called me, he called me "anh Chinh, come with me. Yeah. Work here is better". And I move. I move. I quit my job at [incomprensibile]. I come to that company, to work like a maintenance guy, to take care the machine. The worker used to [incomprensibile] the device. So, I don't know about mechanic, but I learn rather quick, because basically I have a lot of understanding and knowledge about electric. That's why I work really fast to become a good maintenance. But the problem is, at that time, I am old, I'm old enough. So, they knew that. I cannot find, I couldn't find any other job, any other job. So, they keep me at the rate about, from 8 dollars. The minimum wage at that time 5.25, cut I got 8 dollars a hour, it's good. And they raised up to 10, and they stop there. No more raise up, no more raising up, and about 1998, 1999, I asked them to raise. And with [incomprensibile] my direct supervisor, he was a retired navy officer and he knew that my friend, I worked with my friend, we did very good to save that company about 100,000 a year. Because you know

that Vietnamese, the guy not replace anything. Like...[V: they fix it!]. Yeah! They fix! Like in the board, if with the American maintenance guy, they will change the board! But us, but we tried to find which one is the problem in that board, maybe that, that resistor, maybe a resistor or an IAL, so we tried to find out the problem, and we replace only that thing. So the board cost about 100 dollars, we replace, buy a resistor or an IC, about 5 dollars or 10 dollars. You see that we save for them a lot, but they don't raise my salary and my friend's salary. And I tried to find around the city, and they write, because they had, the age of 45-47, no...at that time I'm ready 54-55, I can't get another job, a better job. But my, my, my, my, my destiny there...I think that lucky at that time, because the government, the post office, they open job. But if you want to get that job, you have to pass their test. Yeah. It's a difficult test and a lot of people apply for that job, you know that, about 4, at that time, I remember about 4,000 people, yeah, apply for that job.

V: what kind of job was that?

C: apply for the post office, USPS. Yeah, if you want to get that job, you have to pass the test. And I try to apply and I pass the test. My wife pass the test. Yeah, both of us pass the test, but because the score is kind of low, about 82-83, so they call the highest score first, like 98-97, and about one year, more than one year, almost two years later, they call me, [con tono sorpreso, quasi commosso] they call me! And that's a miracle for me. I pray a lot, you know, I pray a lot and it's miracle for me. I apply at about 1997, and almost the end of 1999, they call me and I ask the company where I work for "will you raise me up or I quit?", yeah [piccolo pausa]. [Con tono sconcolato, quasi offeso] They refuse. They refuse. And when...I'm sure that I can get this job, with the government and I said, I told them [imita la conversazione] "I quit. I quit". "Where do you go?". "I go and work for USPS, for the government". They very surprised, because an old guy like me, I could get that job...and I work with the government from 2000 until 2011. Yeah. I reach my retire age, so I'm retire. At that time, when I get 66, my wife was 61, my wife less 5 years than me, so I...I-I work for...about 6 more months, 6 more months, until my wife reach the age of early retirement, at 62, and I ask her «you quit, too. Get retire. Early retire with me». [Ride] she accept that, both of us retired about 2011 until now, and at that time my youngest daughter, she graduate from the university and she got a job right away after graduate, so we have nothing to worry about. My house is payed off. My car, all my cars payed off. Now no debt. No debt! Yeah. So, we-we, I think that we become American [ride]. Yeah, even American get some debt, but we have not. That Vietnamese, that Vietnamese. So, if you ask us [in realtà non gli avevo nemmeno accennato a tale questione] about how we assimilate to this society, yeah, I can tell you that it's very hard, but we-we-we made it with all my hearth, all of my knowledge, all my understanding...everything we get, but from God give us, we use to support my children and to assimilate to this country [piccolo pausa] honestly.

V: so, now, how do you feel about your identity, would you say you are a Vietnamese, an American, a Vietnamese-American or something else?

C: with me, I always Vietnamese, always Vietnamese, because the tradition, the costume, the culture, the Vietnamese culture, the Vietnamese tradition...it come to my blood, come to, you know, my flesh. Everything in me is Vietnamese. I try to make friend, to make acquaintance and...with-with...make familiar with American, with culture, with food, but I can't become an American, and my family, even my younger daughter, even she is 27 year old now, and she is still...I think that she...some of her thoughts are still Vietnamese, she like to come back to see family in Vietnam...so I-I-I think that not only me, but most of us, most of Vietnamese, the people living in the United States, most of them, the first generation like me, is still Vietnamese, but they can assimilate good or not good. That's it, that's all. If I assimilate good...I'm not telling you that I assimilate good, but I have no problem with this society...but somebody, somebody got problem with this society, because they want to educate their children in the way Vietnamese, the people do. You see that? Yeah. With me no. They want to, they have their way. My children, they want to learn this one, ok go ahead, because their future is not my future. If you become a doctor, I'm proud of you. If you become an engineer, I'm proud of you. Every profession is good for me...but, graduate from university. Try to. And all of the graduate. So it's ok with me...but some people, they, all they want their children to become a doctor or, at least, an engineer, a pharmacist, a dentist, something like that...and then, they don't follow the, the God will, so...I think that they don't care their dream, their dream, so kind of they lost their mind, to me, in here.

V: why do you think that happens? They couldn't assimilate to the American life, so they would like to recreate kind of Vietnam here in Houston?

C: infact! I think that people create a Vietnamese society right here, so somewhere you can live without English, you can live without American food, they can live together in some kind of...residence, like-

like-like St. Joseph, [V: Thai Xuan Village...] yeah Thai Xuan, like St. Mary...yeah...Vietnamese people gather around together and they live, I think that they live well, because I start my life here in that community.

V: where?

C: St. Mary. You know St. Mary, right? Chi Trang told you about St. Mary?

V: yeah.

C: yeah, I start my life in here in St. Mary, because my cousin living in there. And my children go to school over there, yeah. When we move over here, they already have some degree...no, the youngest, the youngest is still in the elementary, and then we go, and then high school over here, in this house. But they get no difficulty in assimilate.

V: that's good. I know that there are many residences, many complexes like Thai Xuan, like Saigon condo, St. Joseph, and there are mainly if not 100% Vietnamese...I went to, like Thai Xuan Village is very big, is very big [C: yeah, yeah, the biggest place] and when I went into Thai Xuan Village it seemed like oh, I'm in Vietnam right now! [C: oh yeah, yeah, you are right!]. People live like they were in Vietnam, I mean like, you know, they have small gardens, they water the plants, and...

C: they have their own Vietnamese grocery, the supermarket, food market, you see that? So they don't need this American society, but they have to follow the rule over here, they have to follow the law in here, that's all. Yeah...

V: so, did you ever, or still do, talk with your children about your history, life in Vietnam...?

C: [in tono perentorio] yeah, sometime, sometime, sometime I talk with them about how I become an Army officer, and I told them how I become a prisoner, and I told them I am a political prisoner, I am not a criminal prisoner. I told them that I'm proud become a political prisoner, because I...like...[incomprensibile] to protect the country, you understand me? [V: yeah] Yeah. Yeah, always talk about that...and in my hearth, it's the...my flag, the stripes, the yellow flag.

V: the yellow flag with the three red stripes...

C: yeah, the three stripes...that is my flag, there's only one flag in my hearth, in my mind. Yeah, and...I...first I want to come live in Vietnam. Yeah most of people at my age think about that, but the time change our mind. Not-not really the time, but the regime, in Vietnam. Yeah, it stop us about that thinking. So, right now I come back to Vietnam just because of my family. My family. My mom now is 96 years old and I have only one sister, sister, she has to stay over there to serve my, my mom. All of my brother, I'm the oldest in my family. I bring, I brought my brothers, all of them over here and the last one, my youngest sister, will be coming here about next year, June or...yeah...

V: oh, congratulations.

C: thank you. And all of them will be, the last one, I'm still thinking about how to bring my last sister over here, because the society in Vietnam now is bad, is too bad, yeah, I came back there and I love my-my-my people, I live my people they are so hungry, they are so misery, they are miserable, they got poor. Everything is a burden for them. Everything, yeah. There are very few people very rich and they spend money kind of crazy. Yeah. You heard about that and you read about that?

ESTRATTO B

C: and the standard of living now in Vietnam is very low, very low. I'm very sad about that. I want to tell you my interesting story that my children, all of them speak Vietnamese, all of them, and even my grandchildren. They speak Vietnamese very fluently. And now they come to school and they start to speak English, but coming home their aunt ask them to speak Vietnamese. Don't speak English at home, unless you need to do, to do homework. You see? If you need to do homework and they want to explain

them how to get the homework done, they allow to speak English. You understand that? [V: yeah, sure] And my-my-my younger daughter, when she came back to Vietnam, she go shopping and they look at her, they speak English! “Do you want this? Do you want this? This one is very good price”. She replied in Vietnamese. She don’t speak English, because she wants to communicate in Vietnamese, in Vietnamese...and her cousin, my cousin daughter came back Vietnam with them, she don’t speak Vietnamese,, because she was born here, as she only speak English all the time. No, she speak Vietnamese a little, very little, that...hello, something like that. She come back there, she learn in about 3 week in Vietnam, she come back speak Vietnamese with her father and he very very surprised about how she make improvement in Vietnam. So, if you have the chance to come back to Vietnam, it’s the best way to learn Vietnamese [V: yeah, it is]...and when we living here, the people Vietnamese, the Vietnamese, the people in here a lot, about 150,000 people. That’s a lot. A lot of number of Vietnamese in here...but I think that a lot of them, maybe 50/50, yeah keep speaking Vietnamese, but their children, the second generation and the third generation, like my grandkids, they speak English, they...become American, they don’t keep the Vietnamese tradition, or custom, or conscience. They look like they forgot...but with me, I try to keep in my next generation the culture, the Vietnamese culture, the Vietnamese tradition, I explain them how we have to keep that. Yeah. And the best way is speaking Vietnamese, speaking with them, so we try to come to the church with a Vietnamese priest, and the priest, in Vietnamese, thing like that...but when we...even...my wife work for government to...she asking, she ask interview some people who want support from government, like food stamp, something like that, one...so we can tell you, we can tell you that we understand the American, we understand how they want, how they think, and I bring English text book, like my wife, and we watch TV, because we want to make our life here easier, to learn that...but we don’t want to become American...that’s-that’s-that’s the thing we keep...we don’t want to be American 100%, we still Vietnamese, yeah. Sometime we thinking as [sottolinea con il tono della voce] American, but we are Vietnamese.

V: so, do you think that to assimilate to one culture is different than to become one culture...?

C: yeah yeah yeah, different, different way, it’s different...yeah...I want to assimilate in this society, like them, like American, but I esteem keep my [sottolinea con il tono della voce] own culture, I keep my [sottolinea con il tono voce] own language and tradition, everything in my own, I keep it. I try to pass it to my children and next generation.

V: so, can you give me an example of tradition that you kept when you came here? It could be I don’t know like holidays. *Tết*, *Tết Trung Thu* ...or like some traditions like, I don’t know, don’t wear shoes when you’re at home, something like that [ride], ok? What did you keep when you came here?

C: all-all-all-all of them, all of them. If they talk about Vietnamese, they talk about the...or leave your shoes before coming in the house, or thing about *Tết*, thing about *Trung Thu*, we keep them...like right now we have *Trung Thu* cake [ride], you see that? You see that? And in the occasion of *Tết*, my wife and me come to serve with the church, gather, gather to make [incomprensibile] to celebrate the *Tết* together, with Vietnamese, the community in downtown, in my community, in my parish. Yeah...and sometime we make *bánh trung* right at home! We call some friends like to eat *bánh trung*, come to my house and we make it. So my children saw that, saw that...and they-they-they want to keep the tradition, too...they ask us to keep the floor very [sottolineato] clean, so their, our grandkids can play on the floor, yeah...that’s why we keep the floor and we don’t want anybody to put their shoes on the floor.

ESTRATTO C

[Parlando di che cosa ne pensasse del coinvolgimento americano nella Guerra del Vietnam]

C: I-I don’t think, I don’t think that the American lied us...they did not support Vietnam to fight against the communist. I don’t think so. But I think that...like the chess...when...they play the role, Vietnamese play the role enough, and they don’t need Vietnamese people anymore, so they give it away, you know. But I always think that America, the United States, is the leader of the world, the number one leader. Nobody, no country can change that situation. Everyone see that, they are the number one leader. And they give a lot, but they don’t receive anything. Every event happen on the globe, like, like tsunami, like crash, plane crash, they always the first to be there to help, but when they got some storms, some thunderstorms, like Katrina, nobody think about after them...nobody. So I think that this country, this

people, they're very generous, they're rich, they know how to manage the country, so they look like they never fail that. They never. They're strong.

V: but how did you feel when they withdrew Vietnam in 1975?

C: I think that at that time, they talk with the China, with the Chinese, the government, and they get like a contract, like a contract...so they leave Vietnam for them. And the communist will [incompréhensible] somewhere, you know, somewhere. I don't think about the collapse of the communism, but it's too far away from '75, but I think that they leave Vietnam, they left Vietnam for the communist, because some reasons, because some reasons...

V: didn't you feel betrayed by the Americans at that time?

C: oh yeah, I thought about that, I thought about that...we are betrayed, we are betrayed...we want to fight, and if they support us to fight, we never fail, we never, they're not falling, they're not falling, because we fight better than *Việt Cộng*, much better. They all liar. Everything they tell us about the history from 1945 until 1975 is a big lie. That's a big lie! If you have...they have evidence for everything happen in Vietnam now, they store it in all the library all around the world, you can see that they all liar, they all liar...

V: so, at first you felt betrayed by the Americans...

C: yeah, but later I think that they need to do so, so to realize their plan, their plan on the world, on the world, because they are leader, they are not only in Vietnam, they're in Afghanistan, they're in Middle East, they're everywhere, so they can fight everywhere, they have to leave, to-to-to leave somewhere, yeah...

ESTRATTO D

V: every time you come back to Vietnam, how do you feel about it?

C: uhm, the first time I'm very excited, I'm very excited. At that time, I still think that I come back to live with them. At that time, in 1999. But after a few times come back there, I found out that the society there is on the downhill slop, downhill slop and there no law, they no law. They do whatever they want and the people suffer, all the people suffer, so I can be more, so I try to bring my brother and my sister...not only my brother and my sister, but their children...you know, their future. They got a good future over here...got a very good future over here.

V: are they all in Saigon?

C: yeah, they are all living in *Sài Gòn*.

V: when you came back to Vietnam, have you ever visited other cities, like a tourist?

C: yeah, I did, I did, I did. Like a tourist. Like we went to *Đà Lạt*, we went to *Phan Thiết*, we went to the Delta zone, like by *Mỹ Tho*, *Cần Thơ*, something like that...I like to go everywhere, our country is very beautiful [V: it is], [in tono tenue] I love my country. If you go to-to-to the North, like *Sa Pa*, you can see that. Our country is very beautiful, but right now they destroy it, they destroy it, because they don't keep the forest, the tropical forest, they don't keep the ocean, I saw that they destroy them...so, I'm disappointed, very very disappointed.

V: so, can I ask you if now, when you say my country, you mean Vietnam in general or South Vietnam?

C: Vietnam! Not this Vietnam, I don't mean this Vietnam!

V: so let's say Vietnam before 1954? Before the division?

C: yeah.

V: so, you don't mean South Vietnam...?

C: yeah...the whole Vietnam.

V: the whole Vietnam before 1954...?

C: yeah...but I always tell my children about the South Vietnam after 1954, in about 9 years. The president *Ngô Đình Diệm* very strong and good country. It's strong and good country. So I always remember that country, I call it "my country". I call South Vietnam "my country" and not only me. My cousin and a lot of people like me, they always call South Vietnam "their country" in their mind...you got my point, right?

ESTRATTO E

C: the only thing I think, that I hope that they will keep...the Vietnamese, the language. The Vietnamese, the language. Yeah. And I try to teach them how to read, how to write, but kind of...they got crazy...and-and-and Vietnamese, speaking Vietnamese kind of easy, but writing correctly is difficult, is difficult...and like, Vietnamese scholars in the past about 1945 they said that the country of Vietnam, the people of Vietnam is still alive when the Vietnamese, the language alive. So I try to keep Vietnamese, the language to my next generation.

ESTRATTO F

V: so, do you support the relationships between the US and Vietnam now? [C: yeah] because I know that many Vietnamese here, of the first generation, do not support these [C: no no no] relationships, because they don't want the US to have any relationship with the communists [C: yeah], ok? But, what about you?

C: I-I-I support that relationship, because, because if we don't have anything related to them inside, we don't know them, we don't understand them, we don't make them understand us and the American, you know that? So, I think that right now, in Vietnam now, a lot of people, maybe 80-90% of the people want to communicate, to relate to America. Right now. And the...a lot of politicians, and scholars, and intellectual people in Vietnam now they knew that only the American can help Vietnam to eliminate the influence of China. Only American. They knew that.

V: why do you think that many Vietnamese of the first generation here in the US don't want the US government to have any relationship with the communists?

C: I think that they don't have enough, their view, their point of view is too narrow, is too narrow, yeah. They don't open their mind, they don't open their mind. Yeah, they are communists, but they are human, and all of them, not all of them are bad. All of them, some of them are good, you see that? Yeah, even (if) they are communists, they think about the people, they think about the country, they want the people happy, they want the country prosperous, rich, like every country around the Vietnam, like Vietnam, like Singapore, like Malaysia, yeah, even (if) they are communists, they want the country like this, like those countries, you see? Yeah, so they don't the people of Vietnam poor, unhappy or...they don't. So, always, there are always bad people and good people, everywhere, every time. That's my thinking about the communists, about the country. And if you have some questions, I think that my wife, that spent the same time with me after the Falling of Saigon, and she had the good experience of living with a prisoner like me during the time of, the time of the falling of Vietnam. She spent about one, three – sometimes go to visit me in prison, and even after they release me in 1981, I try to be a boat people, and they caught me [sorrise], they caught me again, and put in the prison and she spent time to visit me again [ride], so she has a lot of experiences to live with the communists.

ESTRATTO G

V: do you know any Vietnamese here, friends of yours for example, that couldn't assimilate to the US at all?

C: yeah, I knew some of them. And they had a very hard time to spend their life in the US. For example, they want their children to keep the Vietnamese culture, leaving home say goodbye *chào bà, chào mẹ* and come back home *chào bà, chào mẹ*, but the children don't keep that, don't keep that. Some of them like my children, my children they did that, they did that. I don't ask them, but the Vietnamese culture, they stay so. But some families they didn't do that and sometime the parents want their children to become doctors, but I told you they are independent, they want to follow their way, not the parents' way, and with me I think that they have their own way. They want to become engineer, leave them. They want to become uhm...anything, an artist, leave them. Even they can't get, if they don't get any success, it's their mistake, not my mistake, not my mistake. Do you want to be a very very good painter, a very good pianist, something, leave the...just leave them. If they have talent, if they want to, and they will become, they will become. And a lot of people succeeded of that, like you heard about the Vietnamese, the designer of [indica i propri abiti. V: clothes?] yeah! And Vietnamese succeeded in cooking [V: Christine Ha?] yeah! You see that [V: Master Chef] yeah! Why-why-why do you try to-to-to protect them from their dream? Leave them, leave them, because you don't understand good enough about your children. Even their mind, even their talent, their skill, you don't know, you don't know about. You see that? And with me, God create men and women very very very successful, if you cannot learn, you have something different to do, like you will be a very good businessman, or you will be very good painter or something, you know. So, just leave them to do their way, don't don't don't interfere them, don't don't don't make them follow our way.

V: [qualche secondo di pausa] your family is Catholic. You've always been Catholic even in Vietnam [C: yes], your family was Catholic, your parents...?

C: yeah, my parents, and now my children follow Catholic, and I knew, I knew that if they don't want to keep, yeah, leave them have their way. But if they think that way is good for them to have a good life, yeah they keep. If they don't want to keep that, that's their right to think, to leave.

V: how much do you think that being Catholic helped you being the person that you are?

C: a lot. With me. In my opinion. It's a lot because the Catholic rules, especially the ten commandments, it's the basic for every human to be good, to be good. If you want to be good, you have to love their parents, you have to love their neighbors, you see that? Anything they teach me, I mean the Catholic catechism teach me, I think it's good for a good people, become a good people. So, I don't know, not only Catholic, even with the Buddhist and even with the uhm...I think that-that, what-what, Muslim, yeah, they have their way to be good people, they just understand or misunderstand the Coran, the Bible, and they become kinda bad. Yeah...

Focus group

INTERLOCUTORI	<p>1) Van Trinh (20 anni, nata in Vietnam) 2) Dan Tran (22 anni, nata in Vietnam) 3) Martin Nguyen (23 anni, nato negli Stati Uniti) 4) Anne Truong (24 anni, nata negli Stati Uniti) 5) Kimmy Cao (25 anni, nata in Vietnam) 6) Phong Nguyen (25 anni, nato in Vietnam) 7) Vinh Ngo (25 anni, nato in Vietnam) 8) Kendrick Dean (27 anni, afroamericano, nato negli Stati Uniti) 9) Lena Ngoc Nguyen (38 anni, nata in Vietnam).</p>
PROFESSIONE	<p>1), 2), 3), 8) studenti 4) commessa in un negozio di animali 5) agente immobiliare 6) infermiere 7) [sconosciuta] 9) assistente fiscali Tutti sono volontari della VCSA</p>
DATA E LUOGO DEL FOCUS GROUP	9 novembre 2015, presso l'ufficio di Lena Ngoc Nguyen.
METODO DI RILEVAMENTO	<i>focus group</i> con domande aperte
CONDIZIONI DI RILEVAMENTO E OSSERVAZIONI	<p>gli interlocutori che hanno partecipato al <i>focus group</i> sono persone con cui ho maturato un rapporto che posso definire confidenziale, se non addirittura di sincera amicizia. Prima di questo incontro avevo già avuto occasione di intervistare alcuni di loro formalmente (Lena) o informalmente (Kendrick, Martin, Anne, Kimmy). I temi e le finalità della mia ricerca erano già noti a tutti. Questo <i>focus group</i> è servito per discutere di alcuni aspetti che erano emersi nel corso della mia esperienza di volontariato presso la VCSA ed è stata l'occasione per parlare contemporaneamente con giovani più o meno della stessa età, ma con storie molto diverse alle spalle. A parte Kendrick, afroamericano nativo di Houston, solo Anne e Martin sono nati negli Stati Uniti. L'atmosfera del <i>focus group</i> era al contempo informale, dato il rapporto di amicizia che mi legava agli interlocutori, e formale, dal momento che tutti avevano espresso la disponibilità a rispondere alle mie domande (Vinh stesso mi ha poi ringraziato, affermando che quest'incontro è stata una bella occasione per tutti loro per confrontarsi l'uno con l'altro, cosa che non era mai accaduta). Per molti è stata l'occasione di chiedermi a che conclusioni fossi arrivato con la mia ricerca (l'incontro è avvenuto tre giorni prima che rientrassi in Italia) e per dirmi cose che ritenevano importanti e che non avevano avuto occasione di dirmi in precedenza. L'incontro si è svolto dopo una cena che era stata organizzata allo scopo di salutarmi prima della partenza. Il luogo scelto è stato l'ufficio di Lena (che di professione è una consulente fiscale). Non disponendo di sufficienti sedie, alcuni dei presenti sono stati in piedi, altri seduti e ciò a contribuire dal mio punto di vista a creare un'atmosfera più informale. Nessuno sembrava particolarmente timido o agitato. Tutti hanno avuto occasione di intervenire durante l'incontro, anche se ho selezionato un estratto in cui non tutti intervengono. È interessante notare che nonostante l'età molto simile, ognuno avesse un'opinione personale su diversi argomenti, lasciando intendere che i gruppi generazionali in cui solitamente viene suddivisa la diaspora vietnamita (e le comunità migratorie in generale) siano molto meno eterogenei di quanto si creda.</p>
DURATA DELL'INTERVISTA	1 ora e 30 secondi [estratto riportato: da 3''30' a 25''18']

[Avevo rivolto una domanda aperta, chiedendo che cosa ne pensassero del *gap* generazionale nella comunità vietnamita di Houston e se (e come) ritenessero che un'associazione come la VCSA aiutasse la comunità a mantenere una certa identità]

KIMMY: my story is a little different, because we are only the second generation. My parents came here when I was like only 13 years old, so it's a different mentality that I have rather than the kids brought up here or born here. Yeah, they were born here. Our story is different. For me the goal is to, I don't know, when I get involved in the VCSA or any volunteer project is the same with me getting involved with American projects, basically just to help out, you know do something good for my community and I found very meaningful that I'm helping my own culture to better you know our culture, and you know when I see younger generation trying to help out, it it it really [sospira] it's a good feeling, you know, it's just very satisfying to see that, you know, I'm doing something good and someone can see that and follow my footsteps to help our community better ourselves, first, before even tryna get recognized for anything. You know, you always have to think about the interior part of yourself you know: you better yourself then you better the community. So that's how I feel about it. But as far as like anything else, the Vietnamese, the younger generation of Vietnamese community here, they are very hard workers and they have [incomprensibile] you know being, not just making themselves proud, but making their community proud, making the Vietnamese people proud to be in a different land, you know it's not our mother land, but we try to be above all, we do our best to make sure that we are recognized and to, not for us to be proud, but for our parents and our ancestors to know that we are a part of this country and we're making our name as who we are. You know, so that's why you know... Mid Autumn Festival or like anything like that to recognize our culture, our past, it has this really big impact because yeah the younger kids they probably don't understand that now, but they're gonna remember the dates, they're gonna remember the actual meaning for dates. They're like 'oh yeah I remember that story, I remember I've seen that, you know oh that was the story, I don't remember but let me go back and do some research on it. You know, it's somewhat [incomprensibile] of interest. It's like Len Duong Camp, it's a youth leadership, yes, but main event is to focus on teamwork and all [incomprensibile] are actually Vietnamese. So, it's just to better yourself.

VAN: so, you mean like when... Len Duong Camp is about leadership and building that kind of environment. That is a value definitely that you want to shape in a group of Vietnamese students, right? Because Len Duong Camp is for Vietnamese...

KIMMY: it's for everybody.

V: the core value of such think like Len Duong Camp is fostering and shaping this leadership value, right? [KIMMY: right.] What is the Vietnamese part of that? What is the effort that VCSA or LDBP put in shaping that kind of environment? Relating to Vietnam. Because if your main target is the Vietnamese community, there must be some core values that you can find in the Vietnamese culture, but what are those right now? Did they change according to the new you know land that is America. In a nutshell, how did Vietnamese values change according to United States?

VINH: ok, so to answer your question I say... to answer your question about Len Duong Camp and how it bring the Vietnamese culture and values into the Vietnamese who are here, I say that Len Duong Camp is very distinct because it help you to find your identity. Most of the people that born here, they don't know their identity. They don't know if they're Vietnamese, if they are American, if they are Vietnamese-American. So in Len Duong Camp usually Saturday is just about leadership, we promote leadership. Every activity that we do is about teamwork and stuff like that. But on Sunday it's all about culture, so we do activity, we do skits, we do you know fashion show, we do talent show, mostly about, targeting about the Vietnamese history and culture, even we use Vietnamese throughout the day as well, so that the older people can understand, where we're coming from, why Vietnamese is so beautiful. We have workshop where we talk them about generation gap, or we talk them about the Vietnamese language, or we talk them about different things, it just... and we have both in English and Vietnamese, so that those who are comfortable with English, they wanna try something new, they wanna go to the Vietnamese workshop, hey welcome to go. But once they see that, they see how the Vietnamese culture shaping over here, and why it is important, and that's how they find themselves, you see what I'm saying? So the Len Duong Camp targeting both culture and leadership and they very good at keeping that distinct. There's an American guy who work for YMCA, and he is in the VCSA executive boarder as well, but he speak Vietnamese fluently. When he went to Len Duong Camp he do a workshop speaking Vietnamese to the Vietnamese born here, they're like "ooh man, even an American guy can speak Vietnamese!". So it's change their mind a lot and then they go back home and they try to find the culture, they wanna try to

learn the origin, why we coming here, the Vietnamese language, they wanna try to study it. So that's a huge change in their life and I think that's very important, and VCSA they did a very good job at that.

V: one thing I feel like saying to all of you, it's just an opinion...last year I spent here months in Vietnam, so I hung out with a bunch of Vietnamese people, who were born and raised in Vietnam, they were the same age of mine, or even older than me. When I came here and I started hanging out with all of you, with other Vietnamese guys that I met besides the VCSA, I felt like I mean, those core values that I found in the Vietnamese society, in the Vietnamese culture, I found them also in the Vietnamese community of Houston. They probably merged with the American values, like trying to be the best at what you do, working hard, hardship, that are also Vietnamese values. American is the land of opportunities and I think that somehow Vietnamese actually found it pretty easy, I mean the younger generations found it definitely easier to merge into that kind of value or, culture, mindset, lifestyle, whatever you wanna call it. So...but still I met a lot of very americanized people. I want to make this distinction between like American and americanized. People who consider themselves, I mean Vietnam-born people I met that consider themselves 100% American, they don't even want to consider their heritage, so they cannot speak Vietnamese, they don't want to learn Vietnamese, they do not know about their history: they are American, ok? Some of them are americanized, in the sense that they...even because of their parents probably, but some of them are like I just want to...not forget my history, but deal with it and start shaping my own future, like my own future is here as a Vietnamese-American, but I feel 100% American and 50% Vietnamese, and I don't want to be pretentious but I think that the most of you, since you were born in Vietnam, and the you came here later, I don't know....do you feel like like 100% Vietnamese and 50% American?

KIMMY: [con tono deciso] no, I'm American!

VINH: [con tono sopreso] you're American?

KIMMY: we're American, but our roots are always gonna be Vietnamese.

VINH: see, no no no. It's different, it's different for everybody. Like I said: some people may feel like *phở*, some people may feel like hamburger, some people are in between. I'm in between. I feel like I'm in between. So I can speak Vietnamese fluently, I can speak English fluently. I can eat hamburgers if I wanna eat it, I wanna eat *phở*, then I eat it, right? I can adapt to the Vietnamese culture very well at home, when they go out there to the society, to the community and doing jobs at my workplace or at school, I'm totally American. So, it's a mix, I'm a mix between. Some people consider themselves totally American, so that's different. Some people consider themselves more Vietnamese, 'cause they're more comfortable with the language, they're more comfortable with the culture, whatever.

V: you Kimmy said "I'm American"...

KIMMY: oh yeah, well I'm American you know. I have paper, I am fully American. But I'm always gonna say Vietnamese-American, because my roots are always Vietnamese. Do I have blonde hair, do I have green eyes, do I have any feature? No, but what is American? You have to look at that, too. Like, what is the American like? You look at Americans, how do you define Americans? Not because you have blonde hair or blue eyes, no. America is a melting pot. So, you are what you make yourself to be. Everybody...most likely everybody is going to be bilingual. And guess what? That makes you special, that makes you be a part of between two beautiful cultures merged together to become American. And that's what our dream was about, that's what our parents' dream was about, that opportunity land was for everybody to be joined together. So, we're doing our best to become that [incomprensibile]. A lot...I have friends who are like you know oh well I hate, I was born here, I hate Vietnamese food, I can't speak the language, but you know why? Because they never got to that culture part. But once they get a little older, and you know they start seeing people in their own culture who can do both and [incomprensibile] more than them, they will turn around like oh wait this is the part that I'm missing out, and that's when they realize that they're gonna go find it. Because I have friends like they, in the beginning, before they know me, they're like oh, I don't speak Vietnamese, I never cared for it, then after they met me, they tried to speak a little bit here and there and they tried to [incomprensibile] with me. It's a beautiful thing you know, it's not a language barrier anymore. You know, you need to warn, you need to educate yourself. You're an American, do something about it.

VAN: I also think it's the environment around you. So between your first generation when you come here and right now as our generation...from long time ago the first generation when we get here, we don't have much opportunity. What they do is they come here and they go to worry. They have only you know,

thinking go to work, instead of participate in the community, but here...also at that time, when in Vietnam not a lot of people can go to school because of the war time, and everyone have to do the same, like they have to focus on their family, also...wartime is very difficult for them to express themselves more. And...but here right now we have, we are in peace and we have more time to have...you know opportunity, join the group, and they have...I think it's the good change, you know, to express our talent so that's why I thinking it's kind of different for people like, yeah older, and we...that's what I think right now.

LENA: yeah, I agree with Van. 8-9 years ago I had a chance to teach Vietnamese, I mean English for the Vietnamese people, who been here for like 15-20 years but they didn't have the opportunity to get involved, engaged in the community, so they're totally like Vietnamese, no matter how long they stayed here, because they work at the Vietnamese community, or market and they never spoke the language, the English language and they never get involved in anything, so...that's make it different. But we are very advantaged and...mh-mh...

VAN: we learn from the school how to be yourself, instead like...my parent is really scared, like, instead like you know take citizenship, it's like oh my god, the interview is like, it's very easy, but she's scared that - she keeps asking me [incomprehensible] "what does it mean? What does it mean?" [ride], like you're gonna be fine and...like we, we think that more easier because we have more people and you know we joined the community group, we're in school, have friends of school, we have you know you go internship, you have meet other people, but they cover themselves in just a small place, and yeah that's limit themselves on their thinking and their [incomprehensible].

VINH: I agree with Van because, because it's all about the environment that you grow up with, so like the Vietnamese people that grow here, they don't step out the box to even speak English or to learn English, same thing with the people that were born here, they so comfortable with English that they don't wanna learn Vietnamese. In Houston there are so many places you can learn Vietnamese: at temple, at church. See, but we come from the family, if the family doesn't push them to go outside that box and start studying Vietnamese they're not gonna learn it. So same thing with the Vietnamese parents, if nobody gonna push them to speak English or to try English or to learn English, they're not gonna go for it. Same thing. So that's create generation gap.

LENA: yeah, I would like to share this. Few weeks ago we had a family funeral at home and then I got a chance to see all of my cousins again, so...five of them, brothers and sisters that were born here, but they never spoke Vietnamese, like they did, but very rarely, very little. And then, now they have kids as well, but the little boy and the little girl when I ask them "are you Vietnamese or American?", their fathers are American, and they say "no no, we're not Vietnamese. We're not Vietnamese, we're American", so even the kids they deny to be Vietnamese, because they thought Vietnamese as some minority, they're just not proud, so I talked with them and say "hey, in your blood, you have Vietnamese blood. You cannot deny it", even if they are really little, but...and then I shared with them how I got here and what I'm doing over here. Now every week I call them, and then we kinda share Vietnamese language, so they know how to call *bà*, *mẹ* and *ông bà* and stuff and now I ask them "are you Vietnamese or American", they start saying "we are both!" [ride], so it's kinda cool. I think the environment is really important.

KIMMY: yeah, they just need someone to guide them. You know when they first come over here, their mentality, you need to work hard, you need to work hard every day to provide for the next generation. They never sit down and think "oh...", but they need more than just money, they need more than just that tangible stuff. There's value involved, there's culture, but they kinda forget about it, because the life just gets hard. You know, they didn't speak the same language, so they thought that they're disadvantaged, so they need to work even harder, without realizing it that way, you know. Sometime in life you need to step back a little bit and look at the big picture, like what are you missing here?

LENA: and I think their mentality is like sacrifice for their children. That's why they didn't think for themselves.

KIMMY: yeah, they never thought of it. So, I mean, I appreciate them a lot for it and I appreciate my parents a lot for they worked their arse off and...my dad is still not a citizen.

LENA: oh wow. He's still not a citizen.

LENA: you need to encourage him to be one.

KIMMY: he's scared shitless to go in there and again, like he took it three times, he failed three. But the funny thing is, back when he was in Vietnam, he took French, he took English, he spoke that language, but it's the mentality now that he's in a different land, he thinks that you know it's a culture gap that he can't understand, but it's not, it's him pulling back, it's him putting himself away from the culture that's like open arm for you. You know? So you really have to just step back from that and realize that you need to educate yourself, I guess.

V: just for the record, the citizenship exam, what does it consist of?

KIMMY: history.

LENA: history.

VINH: American history.

KIMMY: and basic government stuff:

VINH: say, the flag, how many colors? What the colors represent. What's the name of the American Anthem? Something like that, very simple. Who's the senator of Texas?

V: did you take it?

KIMMY: my mom did. She passed it...surprisingly.

VAN: if you're under 18 and your parents pass it. You are automatically citizen.

LENA: oh that's true.

KENDRICK: but true or not, even most Americans cannot pass the test [tutti ridono].

KIMMY: there are some people who have been here years, but they cannot take it.

VINH: I studied for the test and I forget everything.

PHONG: I want to tell you a story. I volunteer at Hermann Memorial Hospital and the main guy he was born in America, and one day...you know the hospital is large and we help people to find the way, and there's a day Vietnamese people of the first generation come here and they lost in the hospital and they met that guy [LENA: oh they spoke Vietnamese]. He cannot speak Vietnamese, although his parents is Vietnamese, but cannot speak Vietnamese. So, he don't know how to help them, because the first generation doesn't speak English. Uhm...I passed by and saw them and ask "can I help you?", yeah "I help you because I'm Vietnamese", alright "and international student", I wasn't born here, but...the first generation came here and I remember that guy when I ask him "why don't you speak Vietnamese?" and his answer he don't know why, just...I think he doesn't realize the value of the language. So that's the story of the first generation, second generation and me probably now.

BIBLIOGRAFIA

- Amis M., 2010, *La freccia del tempo*, trad. it. di Ettore Capriolo, Torino, Einaudi, (ed. or. 1991, *Time's Arrow: Or the Nature of the Offense*, London, Jonathan Cape)
- Anderson B., 2006, *Imagined Communities*, Londra-New York, Verso (1^a 1982)
- Barth F., 1998, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Prospect Heights IL: Waveland press, (ed. or. 1969, *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston, Little Brown and Co.)
- Battaglia D., 1990, *On the Bones of the Serpent: Person, Memory and Mortality in Sabarl Island Community*, Chiacago, University of Chicago Press
- Bellelli G., Gasparre A., 2009, *Emozioni morali e processi cognitive: vergogna e colpa nelle esperienze quotidiane e traumatiche*, in *Cognitivismo clinico*, Vol. 6, n. 2, pp. 141-160
- Beneduce R., 1998, *Frontiere dell'identità e della memoria. Etnopsichiatria e migrazioni in un mondo creolo*, Milano, Franco Angeli
- Beneduce R., 2010, *Archeologie del trauma: un'antropologia del sottosuolo*, Roma, GLF Laterza
- Bottelli, V., 2012, *Il caso di Francesca: Disturbo di Panico e SdC del sopravvissuto*, in *Psicoterapeuti in-formazione*, n. 9, pp. 75-87
- Brazier J.E., Mannur A. (edito da), 2003, *Theorizing Diaspora*, Oxford, Blackwell
- Brecht B., 1963, *Vita di Galileo*, trad. it. di Emilio Castellani, Torino, Einaudi
- Calvino I., 1993, *Le città invisibili*, Milano, Mondadori (ed. or. 1972, *Le città invisibili*, Torino, Einaudi)
- Chan Y.W., 2005, *Vietnamese or Chinese: Viet-kieu in the Vietnam-China Borderlands*, in *Journal of Chinese Overseas*, Vol. 1, No. 2 (novembre 2005), 217-232
- Chao, R. & Tseng, V., 2002, *Parenting of Asians*, In M. H. Bornstein (edito da), *Handbook of Parenting*, Vol. 4 Social conditions and applied parenting (2nd ed., pp. 59-93), Mahwah, New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates.
- Clifford J., Marcus G., 1986, *Writing Culture*, Los Angeles, University of California Press
- Cohen Abner, 2013, *Urban Ethnicity*, Londra, Routledge (ed. or. 1974, *Urban Ethnicity*, Abingdon, Tavistock Publications Limited)
- Cohen Anthony, 1994, *Self-Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity*, Londra, Routledge

Coleman J.S., 1987, *Public and Private High Schools: The Impact of Community*, New York, Basic Books

Collins P., Gallinat A., 2010, *The Ethnographic Self as Resource: An Introduction*, in Collins P., Gallinat A., *The Ethnographic Self as Resource: Writing Memory and Experience into Ethnography*, Oxford, Berghahn Books, pp. 1-24

Crowter G., 2013, *Eating Culture: An Anthropological Guide to Food*, Toronto, University of Toronto Press

Danico M.Y., 2004, *The 1.5 Generation: Becoming Korean American in Hawaii*, Honolulu, University of Hawaii Press

Durkheim E., 1951, *Suicide: A Study in Sociology*, trad. ing. di John A. Spaulding e George Simpson, New York, The Free Press (ed. or. 1897, *Le Suicide, étude de sociologie*, Parigi, Félix Alcan)

Espiritu Y.L., Tran T., 2002, "Việt Nam, Nước Tôi" (Vietnam, My Country): Vietnamese Americans and Transnationalism, in Peggy Levitt, Mary C. Waters (edito da) *The Changing Face of Home: The Transnational Lives of the Second Generation*, New York, Russell Sage Foundation, pp. 367-398

Espiritu Y.L., Wolf D., 2013, *The Appropriation of American War Memories: A Critical Juxtaposition of the Holocaust and the Vietnam War*, in *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture* (maggio 2013), pp. 1-16

Fabietti U., 2005, *La costruzione dei confini in antropologia. Pratiche e rappresentazioni*, in S. Salvatici (a cura di), *Confini. costruzioni, attraversamenti, rappresentazioni*, Soveria Mannelli, Rubbettino, pp. 177-186

Fabietti U., 2015, *L'Identità etnica: storia e critica di un concetto equivoco*, Roma, Carrocci (ed. or. 1995)

Faist T., 2010, *Diaspora and transnationalism: What kind of dance partners?*, in Bauböck R., Faist T. (edito da), *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*, Amsterdam, Amsterdam University Press

Fox R., 2002, *Food and Eating: An Anthropological Perspective*, pubblicato sul sito *Social Issues Research Center* <http://www.sirc.org/publik/food_and_eating_8.html>

Fouron G., Glick-Schiller N., 2002, *The Generation of Identity: Redefining the Second Generation Within a Transnational Social Field*, in Peggy Levitt, Mary C. Waters (edito da) *The Changing Face of Home: The Transnational Lives of the Second Generation*, New York, Russell Sage Foundation, pp. 168-210

- Geertz C., 1973, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books
- Gilbert P., Procter S., 2006, *Compassionate Mind Training for People with High Shame and Self-Criticism: A Pilot Study of a Group Approach*, in *Clinical Psychology and Psychotherapy*, Vol. 13, pp. 353-379
- Glick-Schiller N., 2005, *Long Distance Nationalism*, in M. Ember, C. R. Ember e I. Skoggard (edito da), *Encyclopaedia of Diasporas: Immigrants and Refugee Cultures Around the World*, New York, Kluwer Academic, pp. 570-580
- Haines D.W., 1997, *Case Studies in Diversity: Refugees in America in the 1990s*, Santa Barbara, Praeger Publishers, pp. 34-60
- Hannerz U., 1996, *Transnational Connections: Culture, People, places*, Londra-New York, Routledge
- Hansen M.L., 1938, *The Problem of the Third Generation Immigrant*, Rock Island, Augustana Historical Society
- Hirsch M., 2012, *Family Frames: Photography, Narrative and Postmemory*, Cambridge e Londra, Harvard University Press, (ed. or. 1997)
- Hoang L., *The Faith and Practice of Asian American Catholics: Generational Shifts*, in *New Theology Review*, Vol. 2, No.1 (febbraio 2010), pp. 48-57
- Hobsbawm E.J., 1996, *Identity, Politics and the Left*, in *New Left Review*, n. 217 (maggio-giugno 1996), pp. 38-47
- Ingold T., 2001, *Ecologia della cultura*, Roma, Meltemi
- Jackson M., 2002, *The Politics of Storytelling: Violence, Transgression, and Intersubjectivity*. Copenhagen, Denmark, Museum Tusulanum Press
- Jackson M., 2005, *West-African Warscapes: Storytelling Events, Violence, and the Appearance of the Past*, in *Anthropological Quarterly*, Vol. 78, N. 2 (Spring, 2005), pubblicato da The George Washington University Institute for Ethnographic Research, pp. 355-375
- Jackson M., Karp I., 1990, *Personhood and Agency: The Experience of Self and Other in African Cultures*, Uppsala, Uppsala University Press
- Kirmayer L.J., *Landscapes of Memory: Trauma, Narrative, and Dissociation*, in Antze, Paul; Lambek, Michael (edito da), 1996, *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*, New York, Routledge, pp. 173-214

- Korsmeyer C., Sutton D., 2001, *The Sensory Experience of Food: Memory as a Sense*, in *Food, Culture & Society: An International Journal of Multidisciplinary Research*, Volume 14, Issue 4, pp. 461-475
- Kubany E., Manke F., 1995, *Cognitive Therapy for Trauma-Related Guilt: Conceptual Bases and Treatment outlines*, in *Cognitive and Behavioral Practice*, Vol. 2, pp. 27-62
- Lam A., 2005, *Perfume Dreams. Reflections on the Vietnamese Diaspora*, Berkeley, California, Heyday Books
- Le Breton D., 2006, *Il sapore del mondo*, trad. it. di Gregorio Maria, Milano, Raffaello Cortina (ed. or. 2006, *La Saveur du Monde*, Paris, Métailie)
- Le L.S., 2014, *Introduction: the formation of the global Vietnamese diaspora e One family, multiple diasporas: exploring unity and diversity in Vietnamese migration*, in Yuk Wah Chan, David Haines, Jonathan Lee (edito da), *The Age of Asian Migration: Continuity, Diversity, and Susceptibility. Volume 1*, Cambridge Scholars Publishing, pp. 170-189
- Leach E., 1984, *Glimpses of the Unmentionable in the History of British Social Anthropology*, in *Annual Review of Anthropology*, Vol. 13, pp. 1-24
- Ligi G., 2011, *Il senso del tempo*, Milano, Unicopli
- Lutz C., 1988, *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*, Chicago, Univeristy of Chicago Press
- Maccoby, E. & Martin, J., 1983, *Socialization in the Context of the Family: Parent-Child Interaction*, in E.M. Hetherington (edito da), *Handbook of child psychology: Socialization, personality, and social development*, Vol. 4, New York, Wiley, pp. 1-101
- Maher V., 1994, *Questioni di etnicità*, Torino, Rosenberg & Sellier
- Majkut P., 2014, *Vietnamese Diaspora*, San Diego, Nyx Press
- Malinowski B., 1978, *Gli argonauti del Pacifico occidentale*, Roma, Newton Compton (ed. or. 1969, *Argonauts of the Western pacific*, London, G. Routledge & Sons; New York, E.P. Dutton & Co.)
- Mancini F., 1997, *Il senso di colpa: un'analisi cognitiva*, pubblicato su *Psicoterapia*, 9, pp. 1-19
- Margalit A., 2002, *The Ethics of Memory*, Cambridge, Harvard University Press
- Marini F., 2015, *Co-sviluppo e integrazione. Le associazioni ghanesi in Italia e nel Regno Unito*, Milano, Franco Angeli

- Mauss M., 1985, *A Category of the Human Mind: The Notion of Person; the Notion of Self*, in Carrithers M., Collins S., Lukes S. (edito da), *The category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-25
- Miller H., 2013, *Incubo ad aria condizionata*, Milano, Universale Economica Feltrinelli (ed. or. 1945, *The Air-Conditioned nightmare*, New York, New Directions Publishing)
- Montanari M. (a cura di), 2002, *Il mondo in cucina. Storia, identità, scambi*, Roma-Bari, Laterza
- Myers F.R., 1991, *Pintupi Country, Pintupi Self*, Berkeley, California University Press, (ed. or. 1986)
- Nahas A., 2010, *Warriors Remembered: Vietnam Veterans – Welcome Home*, Indianapolis, Indianapolis Business Journal
- Nguyen G.T., 2007, *Home is Where Rice Is: Maintaining and Transforming Cultural Identity Beyond the Borders of Vietnam*, in *Lambda Alpha Journal*, Vol. 37, pp- 25-38
- Nguyen N.A., Williams H.L., 1989, *Transition from East to West: Vietnamese Adolescents and Their Parents*, in *Journal of the American Academy of Child and Adolescent Psychiatry*, Vol. 28, Issue 4, pp- 505–515
- Nguyen V. T., 2013, *Just Memory: War and the Ethics of Remembrance*, in *American Literary History*, vol. 25 n. 1 (pubblicato il 5 gennaio 2013), pp. 144-163
- Ninh B., 1995, *The Sorrow of the War*, trad. Inglese di Phan Thanh Hao, New York, Riverhead Books (ed. or. 1991, *Thân Phận Của Tình Yêu*, Hanoi, Nhà Xuất Bản Hội Nhà Văn [Writers Association Publishing House])
- Perec G., 1998, *Species of Spaces and Other Pieces*, trad. ing. di John Sturrock, Londra, Penguin Books (ed. or. 1974, *Espèces d'espaces*, Paris, Galilée)
- Pham H.T., 2014, *I Am Vietnamese*, Ebook Edition
- Portes A., Rumbaut R.G., 2001, *Legacies: The Story of the Immigrant Second Generation*, Los Angeles, University of California Press
- Poster M., 1990, *The Mode of Information*, Chicago, University of Chicago Press
- Radhakrishnan R., 2003, *Ethnicity in an Age of Diaspora*, in Braziel J.E., Mannur A. (edito da), *Theorizing Diaspora*, Oxford, Blackwell, pp. 119-131
- Rapport N., 2003, *I Am Dynamite: An Alternative Anthropology of Power*, Londra, Routledge
- Remotti F., 2007, *Contro l'identità*, Roma, GLF Laterza, (ed. or. 1996)
- Ricoeur P., 2003, *La memoria, la storia, l'oblio*, Milano, Raffaello Cortina Editore (ed. or. 2000, *La mémoire, la stoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil)

Rossi G., 2011, *Quali modelli di integrazione possibile per una società interculturale?*, in Donatella Bramanti (a cura di), *Generare luoghi di integrazione. Modelli di buone pratiche in Italia e all'estero*, Franco Angeli, Milano, pp. 15-23

Rothberg M., 2009, *Multidirectional Memory: Remembering The Holocaust in the Age of Decolonization*; Stanford, Stanford University Press

Ruby J., 1982, *A Crack in the Mirror*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press

Said E., 2012, *Orientalismo*, Milano, Universale Economica Feltrinelli, (ed. or. 1978, *Orientalism*, New York, Pantheon Books)

Sartre J.P., *La nausea*, traduzione di Bruno Fonzi, La biblioteca di Repubblica, 2003 (ed. or. 1938, *La nausée*, Parigi, Gallimard)

Sebald W.G., 2004, *On the Natural History of Destruction*, New York, Modern Library (ed. or. 1999, *Luftkrieg und Literatur*, Monaco, Carl Hanser Verlag)

Sheffer G., 2003, *Diaspora Politics. At Home Abroad*, Cambridge, Cambridge University Press

Scheper-Hughes N., Lock M., 1987, *The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology*, in *Medical Anthropology Quarterly*, New Series, Vol. 1, No. 1 (March 1987), pp. 6-41

Simmel G., 1971, *The Stranger*, in Simmel G., *On Individuality and Social Forms*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 143–50 (ed. or. 1908, *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Leipzig, Duncker & Humblot)

Steele C.M., Aronson J., 1995, *Stereotype Threat and the Intellectual Test Performance of African Americans*, in *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 69 (5), pp. 797-811

Strathern M., 1988, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press

Sue O., Okazaki S., 1990, *Asian-American Educational Achievements: A Phenomenon in Search of an Explanation*, in *American Psychologist*, Vol. 45(8) (August 1990), pp. 913-920

Tran G.B., 2011, *Vietnamerica: A Family's Journey*, New York, Villard Books

Um K., Gaspar S. (edito da), 2016, *Southeast Asian Migration: People on the Move in Search of Work, Refuge, and Belonging*, Brighton, Sussex Academic Press

Valverde, C.K.L., 2012, *Transnationalizing Viet Nam: Community, Culture, and Politics in the Diaspora*, Philadelphia, Temple University Press

Vu R., 2010, *From the Ashes of the Cold War: Constructing a Southern Vietnamese Community and Identity in Houston*, in *The Houston Review of History and Culture: Coming to Houston*, vol. 3 (settembre 2005), pp. 27-29.

Vu R., 2013. *Natives of a Ghost Country: The Vietnamese in Houston and Their Construction of a Postwar Community*, in K. Y. Joshi e J. Desai (edito da), *Asian Americans in Dixie: Race and Migration in the South*, University of Illinois Press, pp. 165–189

Zhou M., Bankston C.L., 1994, *Social Capital and the Adaptaion of the Second Generation: The Case of Vietnamese Youth in New Orleans*, in *International Migration Review*, Vol 28, No. 4, Special Issue: The New Second Generation (Winter 1994), pp. 821-845

Zhou M., Bankston C.L., 1998, *Growing Up American. How Vietnamese Children Adapt to Life in the United States*, New York, Russell Sage Foundation

SITOGRAFIA

CIA – The World Factbook

<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/rankorder/2004rank.html>

Dati aggiornati al 1 luglio 2015. Ultima consultazione 19 febbraio 2016

Convenzione di Ginevra del 1951 (dal sito dell'Alto commissariato delle Nazioni Unite per i rifugiati)

http://www.unhcr.it/wp-content/uploads/2016/01/Convenzione_Ginevra_1951.pdf

Ultima consultazione 8 giugno 2016

Eater (documentario *How Vietnamese Cooks Upped the Ante on the Cajun Crawfish Boil*)

<http://www.eater.com/2015/6/24/8826889/houston-viet-cajun-sfa-crawfish>

Pubblicato il 24 giugno 2015. Ultima consultazione 28 marzo

Facts and Figure – City of Houston

<http://www.houstontx.gov/about/houston/houstonfacts.html>

Dati aggiornati al 15 dicembre 2006. Ultima consultazione 2 febbraio 2016

Houston Chronicle

(articolo *In south Houston apartments, a piece of Vietnam flowers*)

<http://www.houstonchronicle.com/local/themillion/article/In-south-Houston-apartments-a-piece-of-Vietnam-6472465.php>

Data di pubblicazione 28 agosto 2015 (updated 31 agosto 2015). Ultima consultazione 28 febbraio 2016

(articolo *Radio Saigon lures Vietnamese to Houston*)

<http://www.chron.com/news/houston-texas/article/Radio-Saigon-lures-Vietnamese-to-Houston-1530958.php>

Pubblicato il 31 luglio 2007. Ultima consultazione 27 marzo 2016

Houston City Texas QuickFacts from the US Census Bureau

<http://quickfacts.census.gov/qfd/states/48/4835000.html>

Dati aggiornati al 2010. Ultima consultazione 2 febbraio 2016

Len Duong Camp

<http://www.lenduongcamp.org/>

Ultima consultazione 13 aprile 2016

Migration Policy Institute

<http://migrationpolicy.org/programs/data-hub/charts/immigrants-countries-birth-over-time>

Dati aggiornati al 2015. Ultima consultazione 25 febbraio

Open the Door (descrizione dell'opera *The sorrow*, di Thong Pham)

<http://openthedoor-houston.com/portfolio/thong-pham-vietnamese-cultural-center/>

Ultima consultazione 18 febbraio 2016

Radio Saigon Houston

<http://radiosaigonhouston.net/>

Ultima consultazione 27 marzo 2016

Social Issues Research Center (Fox R., 2002, *Food and Eating: An Anthropological Perspective*)

http://www.sirc.org/publik/food_and_eating_8.html

Sunflower Mission

<http://www.sunflowermission.org>

Ultima consultazione 5 giugno 2016

Vietnamese Civic Center

<http://vietciviccenter.org/index.html>

Ultima consultazione 3 giugno 2016

Vietnamese Culture and Science Association

<http://www.vcsa.org/>

Ultima consultazione 13 aprile 2016

RINGRAZIAMENTI

La realizzazione di questa tesi è stata possibile grazie all'aiuto di molte persone, a cui va tutta la mia gratitudine.

Desidero innanzitutto ringraziare i miei zii, *bác* Huyen e *bác* Tho, per avermi ospitato nella loro casa durante tutta la mia permanenza a Houston. Ringrazio *chị* Ti, *anh* Hoang e Tony, per avermi aiutato in ogni mia necessità personale e di ricerca. *Anh* Van, *chị* Diane, *chị* Be, *anh* Huong, *chị* Huong: grazie per avermi fatto sentire a casa, a 8000 chilometri da casa.

La mia riconoscenza va a *chú* Anh, *chú* Chinh e *cô* Huong, *bác* Thanh, *anh* Huy, *chị* Anhlan e tutti coloro che, fornendomi importanti informazioni e spunti di riflessione, non solo hanno partecipato alla mia ricerca, ma mi hanno arricchito come persona.

Grazie a tutti i volontari della Vietnamese Culture and Science Association: Vinh, Dan, Kimmy, Martin, Kendrick, Anne, Van, Phong, *chị* Lena, Thien, Alex e tutti gli altri, che la mia memoria ora non mi permette di citare. Porto la vostra amicizia nel cuore.

Ringrazio *cô* Ly, *chú* Khoi e tutti i responsabili del gruppo scout della Chiesa del Santo Rosario per avermi dato la possibilità di lavorare al loro fianco.

Un sentito ringraziamento a Joseph Do, direttore esecutivo del Vietnamese American Community Center, per avermi ispirato con la sua passione e il suo altruismo.

Christine e Jonathan, grazie per la vostra ospitalità e il vostro affetto. Grazie a voi Houston è una seconda casa.

Un ringraziamento speciale va a Sheryl, senza la quale non avrei avuto modo di frequentare il Vietnamese Civic Center e il Vietnamese American Community Center. La sua insaziabile curiosità unita alla sua inesauribile disponibilità ad ascoltarmi hanno reso molti giorni di ricerca sicuramente più proficui e piacevolmente più leggeri.

Grazie ai miei genitori e a mio fratello, per avermi sempre incoraggiato, supportandomi in ogni mia scelta.

Alla mia seconda famiglia, Nicolò, Ginevra, Hari, Willy, Fabrizio, Vitto, Sara: grazie perché nei momenti difficili avete saputo regalarmi momenti di spensieratezza.

A Giulia: grazie perché anche quand'ero lontano, tu c'eri sempre e comunque.

Ringrazio di cuore la mia correlatrice, Professoressa Olivia Casagrande, per i suoi preziosi consigli e per essere sempre stata presente. A lei sono grato per non aver mai sottovalutato i miei dubbi e aver sempre messo a mia disposizione le sue conoscenze quando ne avessi bisogno.

Infine, desidero rivolgere un ringraziamento particolare al mio relatore, Professor Gianluca Ligi, non solo per i suggerimenti e le osservazioni critiche elargiti dallo stadio embrionale del progetto di ricerca fino alla fine della stesura di questa tesi, ma anche per aver fatto nascere in me la passione per l'antropologia.

Grazie