

*Nadia Bizzini*

# *Gli altri noi*

*Rom e residenti nella Svizzera italiana:  
etnografia e mediazione*



*Armando Dadò editore*

# L'OFFICINA

NUOVE RICERCHE SULLA SVIZZERA ITALIANA



## GLI ALTRI NOI

Rom e residenti nella Svizzera italiana:  
etnografia e mediazione

*Si ringraziano per il generoso contributo:*

*Repubblica e Cantone Ticino  
Aiuto federale per la lingua e la cultura italiana*



Schweizerische Eidgenossenschaft  
Confédération suisse  
Confederazione Svizzera  
Confederaziun svizra

**Servizio per la lotta al razzismo SLR**

*Publicato con il sostegno del  
Fondo nazionale svizzero per la ricerca scientifica*

© 2019 - Armando Dadò editore  
CH-6600 Locarno, Via Orelli 29, [www.editore.ch](http://www.editore.ch)

La casa editrice Armando Dadò editore beneficia di un sostegno strutturale  
dell'Ufficio federale della cultura per gli anni 2016-2020

ISBN: 978-88-8281-504-2  
ISBN (PDF): 978-88-8281-529-5  
DOI: <https://doi.org/10.37519/9788882815295>  
Quest'opera è stata rilasciata con licenza  
Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale CC-BY

NADIA BIZZINI

# GLI ALTRI NOI

Rom e residenti nella Svizzera italiana:  
etnografia e mediazione

Prefazione di Luca Filippini

Introduzione di Leonardo Piasere



ARMANDO DADÒ EDITORE



# Indice

Prefazione di Luca Filippini	9
---------------------------------	---

Introduzione di Leonardo Piasere	13
-------------------------------------	----

## GLI ALTRI NOI

---

Presentazione	23
---------------	----

<b>1 Un mediatore per “gestire le problematiche legate ai nomadi stranieri”</b>	31
---	----

1.1 Gli zingari in Svizzera	31
1.2 Problematica di ricerca	51

<b>2 L’esperienza di mediazione</b>	81
-------------------------------------	----

2.1 Obiettivo del mandato: ridurre i costi legati alla pulizia delle aree	81
2.2 Le reazioni della popolazione locale	91
2.3 Dinamiche istituzionali e impatto sulla figura della mediatrice	112

<b>3 Analisi dei conflitti</b>	129
--------------------------------	-----

3.1 L’igiene: tra l’alterità e il conflitto	129
3.2 I conflitti in ambito commerciale	147

<b>4 Strategie identitarie rom: tra rappresentazioni e realtà</b>	181
---	-----

4.1 Mobilità e senso comunitario	181
4.2 Modelli educativi e familiari a confronto	204
4.3 La struttura di cultura rom e le sue coercizioni interne	233

Conclusioni	257
-------------	-----

## APPENDICE

Dall’ombra alla luce Testimonianza di Toscia, pastore kalderaš	275
---	-----

Postfazione di André Petitat	291
---------------------------------	-----

Glossario	295
-----------	-----

Bibliografia	297
--------------	-----



## Prefazione

Il Ticino, come la storia ci ricorda, per tutto il corso del XVIII secolo e la prima metà del XIX secolo è stato terra di emigrazione. Dalla Seconda guerra mondiale in poi, tuttavia, il nostro Cantone si è trasformato in una terra d'immigrazione sensibile ai grandi flussi di quel periodo. Nel corso degli ultimi decenni la sfida è quindi stata quella di «assicurare un'interazione armoniosa e un voler vivere insieme di persone e gruppi con identità culturali molteplici, variate e dinamiche», come rileva la Dichiarazione dell'Unesco sulla Diversità Culturale. «Le politiche per l'inclusione e la partecipazione di tutti i cittadini», possiamo leggere nello stesso documento, «sono garanzie di coesione sociale, della vitalità della società civile e della pace»; rappresentano dunque qualcosa di strettamente necessario alla vita di una comunità. Il tutto, ovviamente, nel rispetto delle tradizioni e dei costumi della comunità locale: un aspetto imprescindibile per garantire un'efficace integrazione sul suolo elvetico.

In tal senso, la presenza di carovane nomadi rappresenta da sempre sul territorio ticinese (ma non solo) un elemento di potenziale tensione, a causa dell'apparente incompatibilità tra lo stile di vita delle popolazioni “zingare” e quello della popolazione locale con delle tradizioni e dei valori spesso molto radicati. Ben prima del 2011, l'ente pubblico aveva sentito la necessità e il dovere di intervenire per prevenire un aumento incontrollato di queste preoccupazioni. Nell'ormai lontano 1996, il Canton Ticino ha così istituito una Commissione Cantonale Nomadi (CCN). In linea con quanto richiesto dal Movimento contro il Razzismo e la Xenofobia, l'obiettivo di questo passo era la creazione sul suolo ticinese di aree di sosta e di transito adeguatamente attrezzate da mettere a disposizione della popolazione nomade. Malgrado gli ingenti sforzi profusi, lungo un arco di tempo di ben quindici anni, nel 2012 la CCN dovette sciogliersi a causa della mancata concretizzazione degli scopi che si era prefissata. Nessuno dei Comuni ticinesi aveva infatti accettato di mettere a disposizione aree di sosta e transito dedicate all'attività nomade; l'unica eccezione fu rappresentata da Giubiasco, ma limitatamente alle popolazioni nomadi svizzere.

Nel 2005 in seno alla CCN fu avviato un Piano di utilizzazione cantonale (PUC) rivolto ai nomadi; l'emergere di numerosi e più pressanti problemi politici da risolvere sul territorio ticinese ha tuttavia impedito, fino ad ora, di concretizzare questo

strumento pianificatorio. D'altra parte, l'approccio del Dipartimento delle istituzioni è chiaro: la messa a disposizione di aree per la sosta e il transito dei nomadi dovrebbe avvenire in collaborazione con i Comuni, senza imposizioni da parte del Cantone. La scelta di questa impostazione non è casuale, ma tiene conto del fatto che non esistono al momento convenzioni internazionali o nazionali che impongano a Nazioni, Cantoni o Comuni questo genere di strutture; l'unico obbligo sancito dal diritto federale per i Cantoni è infatti di mettere a disposizione aree per i nomadi svizzeri, gli *jenisch*, riconosciuti dalla Costituzione come una minoranza nazionale. Questa situazione normativa aumenta la complessità della questione, che nel frattempo deve essere gestita anche dal punto di vista della sicurezza, con regole e controlli. Ciononostante, è possibile affermare che da qualche anno in Ticino non sono più stati segnalati problemi rilevanti; questo è stato reso possibile non soltanto dalla politica adottata dal Dipartimento delle istituzioni – già durante la vita della CCN – ma anche e soprattutto dall'importantissimo lavoro della mediatrice culturale Nadia Bizzini, supportata da specialisti della Polizia cantonale e delle polizie comunali.

Al momento della sua istituzione, nel 2006, il progetto «Accompagnamento nomadi» rappresentava una prima in Svizzera. Fino a quel momento, ogni volta che una carovana passava sul territorio del nostro Cantone vi erano conflitti con la popolazione residente, talvolta aspri. Per tentare di arginare queste situazioni negative, il Dipartimento delle istituzioni aveva deciso di incaricare una persona di lanciare un tentativo di mediazione fra le parti.

Il Consiglio di Stato aveva così scelto Nadia Bizzini come figura di accompagnamento per gestire le situazioni di potenziale tensione. A partire da quel momento, Nadia si è attivata con grande impegno, entusiasmo ed efficienza – senza negare le innumerevoli difficoltà incontrate lungo il percorso – per limitare al minimo i conflitti fra i nomadi stranieri e i residenti ticinesi. In ogni momento della vita, le situazioni sono create da persone, che agiscono in base a dinamiche individuali. Per comprendere a fondo queste dinamiche è necessario ascoltare ogni interlocutore e comprendere cosa lo spinga in una direzione anziché in un'altra, verso un certo tipo di comportamento piuttosto che un altro. Il lavoro svolto da Nadia Bizzini è stato fondamentale per migliorare la nostra conoscenza reale dei rom stranieri che passano dal Ticino.

Nella sua doppia natura di mediatrice e antropologa, Nadia Bizzini è riuscita ad approfondire il tema da diversi punti di vista, che emergono bene nella sua ricerca di dottorato. Da una parte, il ruolo di mediatrice le ha permesso di immergersi concretamente in quello che la teoria antropologica le aveva insegnato a livello teorico. D'altra parte, la formazione come antropologa le ha permesso di andare oltre i puri e semplici obiettivi imposti dall'incarico di mediazione ricevuto dal Cantone. In questa seconda sfera del suo lavoro sono così emerse domande inattese e ricche di significato e utilità pratica: come pensare ad una miglior convivenza tra i diversi gruppi senza compromettere i rispettivi tratti culturali e bisogni specifici? Come approfondire la conoscenza dei rom per meglio gestire i conflitti?

Secondo il suo mandato, il primo obiettivo di Nadia era comunque di intervenire nelle questioni quotidiane legate alla pulizia e all'igiene delle aree di transito utilizzate dai rom, che spesso si presentavano quasi devastate dopo il loro passaggio; questo problema, per quanto possa apparire marginale, rappresentava infatti il principale punto di conflitto con la popolazione residente e le autorità locali. Superando lo scetticismo iniziale dei rom, che faticavano a capire il suo ruolo, Nadia ha saputo conquistarsi la loro fiducia. La solidità del suo ruolo di mediatrice – riconosciuta tanto dai nomadi quanto dalla popolazione locale – è arrivata con il tempo, permettendole di mantenere il contatto con le carovane anche quando erano distanti dal nostro territorio. Quest'ultimo elemento si è dimostrato di grandissima importanza soprattutto dopo il 2012, anno a partire dal quale il nostro Cantone non dispone più di zone dedicate allo stazionamento dei nomadi stranieri. L'impossibilità di accogliere le carovane impone infatti che il dispositivo cantonale sia ancora più performante, con una accresciuta responsabilità per la mediatrice e un ruolo ancora più centrale dei suoi contatti extra-ticinesi. Grazie al lavoro sul campo in prima persona, svolto ormai da molti anni, Nadia Bizzini ha imparato a monitorare quello che succede nel resto del Paese e all'estero, a conoscere le intenzioni dei nomadi e, in questo modo, è stata in grado garantire il miglior collegamento possibile con gli altri Cantoni per prevenire l'emergere di problemi.

L'importantissimo lavoro svolto in questi anni da Nadia Bizzini ci ha permesso di capire che i rom sono popolazioni con chiare peculiarità, che si pongono ai margini di una società dalla quale comunque dipendono economicamente e con la quale interagiscono continuamente. Si uniscono fra loro in un perpetuo movimento tra aperture e chiusure, fisiche e mentali, dando vita a uno stile di vita che sfugge a molte regole del nostro tempo; dal «possedere» una cultura all'aver un indirizzo fisso, una casa, un passaporto, un conto in banca, un telefono. Un'eccentricità, rispetto ai parametri che regolano le vite delle popolazioni tradizionali, che spesso amplifica i pregiudizi e la distanza.

Pur consapevoli che i valori e le tradizioni locali vadano rispettati, l'elemento sorprendente che emerge dalla conoscenza della mentalità rom – come riporta Nadia Bizzini - è che questo antagonismo con le popolazioni dei luoghi di accoglienza è spesso «a doppio taglio»; da entrambe le parti esiste infatti la tendenza a veicolare rappresentazioni negative maturate completamente a priori. La reticenza della popolazione ticinese ad accogliere i rom è spesso fondata su stereotipi smentiti dalla realtà dei fatti; allo stesso modo, gli stessi nomadi si divertono a mettere in scena proprio questi luoghi comuni, in segno di provocazione. È comunque chiaro che questi approcci non aiutano la causa della convivenza serena, poiché l'opposizione e la diffidenza diventano così facendo il principio guida dei reciproci sguardi, contribuendo a (ri)produrre all'infinito situazioni conflittuali nelle quali il ruolo delle rappresentazioni (che non sono mai oggettive) è molto forte. Il basarsi su stereotipi negativi diventa dunque, per entrambe le parti, la giustificazione per perpetuare parole e reazioni negative. Il risultato, come scrive Nadia Bizzini nelle conclusioni della sua ricerca, è che «le relazioni tra i nostri rom e la popolazione

ticinese sono contenute tra il polo del rifiuto e quello dell'attrazione, in un continuo riconoscersi nel distinguersi, diffidare nel fidarsi. Le rappresentazioni degli uni e degli altri attingono anche a stereotipi folcloristici e bonari, ma per la maggior parte sono piuttosto sprezzanti».

La pubblicazione di questo documento, risultato di un lavoro decennale, lega strettamente due aspetti della vita di Nadia Bizzini, che si completano a vicenda: la formazione accademica di antropologa e l'attività di mediatrice culturale, in un ruolo che è fonte di grande orgoglio per il Canton Ticino. È sicuramente un piacere e un onore constatare come l'esperimento avviato dal Dipartimento delle istituzioni per trovare una soluzione ai problemi legati alla presenza e al passaggio di carovane nomadi abbia rappresentato lo spunto per iniziare una tesi di dottorato. Durante il periodo di lavoro svolto per il Cantone, Nadia ha dimostrato grande sensibilità, senza la quale non sarebbe forse riuscita così bene nell'impresa – basti pensare alla difficoltà di allacciare legami con le donne rom. È inoltre riuscita a stabilire un dialogo produttivo con le comunità nomadi che transitavano attraverso il nostro Cantone, riuscendo a individuare le principali cause della diffidenza dei residenti e spiegando ai nomadi in transito le peculiarità del territorio nel quale chiedono di sostare, sempre mantenendo la «neutralità del terzo» che le ha permesso di avvicinarsi a tutte le parti coinvolte senza preferenze e senza giudizi, ascoltando tutti i pareri per giungere a una visione globale delle situazioni conflittuali.

Tra tanti altri pregi, la ricerca svolta da Nadia possiede anche tre punti degni di nota che vanno al di là del puro valore accademico di una tesi di dottorato. In primo luogo, questa ricerca offre un contributo inedito e significativo alla conoscenza delle relazioni conflittuali tra i rom e le popolazioni locali, valido non solo per il caso particolare del Ticino ma anche a livello svizzero ed europeo. Secondariamente, questa ricerca sviluppa dal punto di vista teorico i risultati del progetto «Accompagnamento nomadi», un'iniziativa originale del Canton Ticino alla quale l'autrice ha partecipato dal 2006 nella veste di mediatrice culturale. Infine, questo testo di riferimento fornisce alle autorità pubbliche elvetiche una cornice attuale e concettuale che sarà utile anche per il futuro, permettendo di minimizzare il rischio di conflitti con la popolazione residente in occasione dello stanziamento di carovane di nomadi.

La necessità di introdurre la figura del mediatore in Ticino derivava dal riconoscimento dell'esistenza di situazioni conflittuali, che dovevano essere gestite con sensibilità e in modo professionale. L'esperienza di Nadia – che noi, lettori non coinvolti in prima persona, possiamo fare nostra attraverso la lettura di queste pagine – ha mostrato come tra i nomadi e la popolazione locale sia possibile trovare il modo di vivere bene insieme, e che le interazioni nella diversità sono possibili, a patto che ognuno si senta considerato e rispettato.

*Luca Filippini  
Segretario generale  
del Dipartimento delle istituzioni*

## Introduzione

Il lettore avrà modo da solo di farsi un'idea dell'importanza del presente lavoro di Nadia Bizzini, da parte mia vorrei soffermarmi fin da subito su aspetti particolari che illuminano l'insieme.

L'autrice propone una non comune antropologia del lavoro di mediazione realizzando una descrizione precisa del posizionamento di se stessa, sia dal punto di vista della «grande storia», sia dal punto di vista della «piccola storia». La grande storia riguarda qui i rapporti instaurati in Svizzera tra quelli chiamati «zingari» e quelli che non si considerano tali. Quelli che non si dicono «zingari» sono anche quelli che, numericamente e politicamente maggioritari, considerano la presenza degli «zingari» come apertamente o sommessamente illegittima in quello che considerano essere il loro territorio di vita. Da questo deriva che i gruppi e le famiglie considerati elementi di questa minoranza costruita da altri hanno dovuto subire, in Svizzera come nel resto d'Europa, politiche di negazione oggi abbastanza conosciute grazie al lavoro degli storici. I gruppi e le famiglie interessate non si sono sempre comportati da agenti passivi in questa storia, e ciascuno a modo suo ha creato una controcultura resiliente che ha fatto sì che, nonostante tutto, essi o i loro discendenti siano ancora qui. I gruppi che nel corso dei decenni sono stati inglobati nella categoria «zingari» sono stati diversi, e Nadia Bizzini si concentra su una sottocategoria di recente costruzione in Svizzera: i «nomadi stranieri». È in seguito al loro emergere come soggetto cui la politica deve prestare attenzione che gli amministratori svizzeri, e del Canton Ticino in particolare in cui si svolge la presente ricerca, decidono un giorno di creare il posto di mediatore interculturale che Bizzini stessa occuperà. La «mediazione interculturale» è quell'azione politica che nasce nell'incontro/scontro tra cosmologie sociali diverse in cui i rapporti di forza sono chiaramente sbilanciati a favore di chi ha il potere di istituire il servizio di mediazione stessa. Non tutte le posizioni politiche amano il lavoro di mediazione interculturale, poiché c'è sempre il rischio che esso porti a suggerire idee nuove a persone radicate nei propri stereotipi e che non vogliono minimamente intaccare la

propria posizione di forza. La mediazione interculturale, servizio di sostituzione ai livelli bassi di quella che è l'azione diplomatica agli alti livelli interstatali, pur instaurata in un campo politico sbilanciato, può avere il suo senso e la sua forza. A mio avviso, un potere che la instaura è meritorio in sé, perché accetta di correre il rischio di sentire dei subalterni che gli dicano in faccia un'altra verità. Nadia Bizzini entra da una posizione apparentemente di forza, quindi, nel suo incontro con i «nomadi stranieri», ma s'accorge presto della raffinata capacità contro-egemonica che questi declinano. Impara che i «nomadi stranieri» si autodenominano rom, che quelli che compaiono nel Canton Ticino si distinguono fra loro coi nomi di rom kalderaš, rom lovara e rom čurara; impara che, effettivamente, hanno passaporti stranieri (soprattutto francesi, spagnoli e italiani), ma che parlano praticamente la stessa lingua e che praticano come religione un culto a sua volta minoritario, il cristianesimo pentecostale. Impara che tanti di questi nomadi praticano un misto di mobilità e di stanzialità, ma che in Svizzera sono effettivamente molto mobili, sia per la pratica dei loro mestieri che per i loro incontri religiosi. Creato per migliorare un confronto, il suo posto di lavoro diventa automaticamente il luogo che dà forma alla «piccola storia» personale di Nadia Bizzini in quanto mediatrice. Una mediatrice che decide di fare della propria esperienza uno studio. Svolge allora quella che è chiamata una etnografia «in situazione», una ricerca etnografica, cioè, che prende il via in un contesto che non è nuovo per il ricercatore, un contesto in cui «c'è già», un contesto che viene investito di un nuovo senso: continuare a fare il proprio lavoro di mediazione (che ha già una storia iniziata prima che diventasse ricerca) osservando al contempo il lavoro stesso di mediazione, il che aggiunge un futuro nuovo a quello che già si era data: ottenere risultati dalla mediazione e trasformare lavoro e risultati in una riflessione «buona» per un'antropologia applicata al lavoro di mediazione. È questo approccio che porta il libro a mostrare una riflessività spinta e una metodologia chiara, eticamente corretta, capace di spiegare le prese di posizione, implicite o esplicite, di un'autrice sempre immersa nella descrizione che sta facendo.

Esistono molti lavori etnografici sui rom che si dicono, o che sono detti, nomadi, ma sempre a partire dalla loro situazione di momentanea sedentarietà. Al contrario, esistono pochissimi lavori sui rom nomadi condotti durante le fasi di mobilità. Lo studio di Nadia Bizzini è uno di questi pochissimi lavori. Esso costituisce di fatto un aggiornamento del nomadismo contemporaneo quale praticato da questi rom in un contesto che si è sviluppato solo negli ultimi quarant'anni, che prevede in certi Stati l'installazione di aree di transito o di sosta da parte delle istituzioni nazionali o regionali o comunali. La storia di queste aree mostra la loro problematicità, nel senso che esse possono essere degli spazi a doppio taglio. Da un lato, delle famiglie che si spostano con abitazioni mobili hanno effettivamente bisogno di avere degli spazi in cui potersi fermare; dall'altro se quelle soste sono fin dall'inizio «riservate» ad una categoria di persone, e poi diventano lunghe o permanenti, quello spazio si trasforma in quel ghetto di cui già portava i germi. Pare che i primi ad organizzare dei «campi» per nomadi siano stati i nazisti nella

Germania degli anni Trenta: il loro intento era non di favorire la mobilità, ma di bloccarla. Quei campi entrano di diritto nella tipologia delle diverse forme di campo (di detenzione, di internamento, di prigionia, di concentramento, ecc.) di cui è piena la storia contemporanea. Nel dopoguerra sono stati gli inglesi ed i francesi ad impegnarsi di più nella costruzione di aree sosta per nomadi diverse, quelle pensate per garantire il loro diritto alla mobilità (specie in Francia, in cui i *gens du voyage* hanno uno statuto amministrativo diverso rispetto agli altri cittadini). Il dibattito sulla loro esistenza è stato lungo e aspro, proprio perché non esiste un confine preciso che indichi quando un dato campo è di «sosta» e quando, per il protrarsi della sosta stessa, diventi un ghetto. Ora, il lavoro di Nadia Bizzini mostra tutta la problematicità della situazione: quando i rom viaggiano in gruppi compatti, formati da più famiglie che vogliono girare insieme e sostare insieme, hanno bisogno di spazi in cui poterlo fare; ma nel momento in cui questi spazi vengono adibiti per loro, diventano appunto «riservati», con tutti i rischi di cui sopra; ma diventano anche un luogo in cui emerge la visibilità di uno scarto, di una differenza. Nati per garantire un diritto, evidenziano una segregazione: ricercata dai rom stessi perché garantisce loro un minimo di intimità, questa può essere ben accolta da quella minoranza di non rom che vi vede un diritto tutelato, tollerata da quei non rom che vedono nel «campo» una protezione da una eventuale vicinanza troppo stretta con gli «zingari», respinta da quei non rom che continuano a vedere la presenza rom come illegittima nel loro spazio di vita. È in questo contesto altamente conflittuale, esposto ai mille venti di cosmologie, interpretazioni e percezioni contrapposte, e da raffiche mediatiche imprevedibili, che Nadia Bizzini si trova a lavorare come mediatrice e come etnografa di famiglie che passano e vanno.

«Zingari» e «nomadi» sono due termini quasi sinonimi in tante lingue europee. Fino a pochi anni fa si pensava e si diceva che tutti gli zingari fossero nomadi; i razzisti pensavano, e forse pensano ancora, che gli zingari avessero un «istinto» al nomadismo di carattere ereditario. C'è stato un famoso scienziato svizzero, Eugène Pittard (1934), che, scambiando le esigenze che avevano dei rom sedentari, sottopagati nel loro lavoro di braccianti stagionali, di aumentare le proprie entrate economiche col colportaggio di piccoli beni, aveva trasformato i loro spostamenti in una «nomadizzazione cerimoniale» dovuta al richiamo delle loro «abitudini ancestrali». Negli ultimissimi anni, in diversi contesti europei, si è sviluppata la moda contraria in seguito alla connotazione xenofoba che il termine «nomade» oggi si trascina. La moda coinvolge attivisti rom e non rom. Si dice allora che i rom o altri «zingari» non sono mai nomadi e non lo sono mai stati, e che, se ce ne sono, è perché sono dei «nomadi per forza», cioè costretti a nomadizzare perché cacciati di continuo da un luogo all'altro. Che ci siano famiglie che vivono questa situazione, è senz'altro vero. Ma la ricerca di Nadia Bizzini mostra che esistono bene dei rom che *non* sono «nomadi per forza», che lo sono per propria «scelta», e che, anzi, hanno tutte le difficoltà descritte nel libro a mantenere e far rispettare la loro scelta. Si tratta di una scelta, ovviamente, operata

tenendo in considerazione le esigenze di ordine economico legate all'esercizio di mestieri e commerci che, richiedendo una clientela sempre nuova o da rinnovare, impongono la mobilità. Nadia Bizzini, cioè, incontra delle famiglie che vivono una parte dell'anno nomadizzando e una parte dell'anno in case. La novità della sua ricerca risiede nel fatto che la Svizzera e il Canton Ticino risultano essere lo spazio di circolazione e di incontro di famiglie altrimenti disperse tra Italia, Spagna e Francia. Una trentina di anni fa, Aparna Rao (1987) aveva fatto studi approfonditi su queste forme di mobilità. A questo tipo di esigenze economiche, presso questi rom se ne aggiungono altre di tipo religioso. Lo sviluppo del movimento evangelico pentecostale, iniziato fra i rom in Francia nei primi anni Cinquanta del Novecento, ha oggi un'esplosione mondiale. I rom che transitano nel Ticino sono «convertiti» da anni e alcuni di loro sono pastori. I pastori rom girano per tutta l'Europa nella loro azione di proselitismo. Caratteristica della loro pratica religiosa sono le «convenzioni» o «convegni», cioè i grandi raduni di preghiera che possono riunire anche centinaia di famiglie, le cui modalità sono state così ben descritte da Patrick Williams (2012). Oggi le convenzioni sono un'altra causa della mobilità rom e giustamente Nadia Bizzini ne parla in questo lavoro. Quindi, né esito di un «istinto atavico», né esito di una violenza strutturale operata dalla società maggioritaria nei loro confronti (per lo meno da questo punto di vista), il nomadismo di questi rom esprime semplicemente una delle tante forme della mobilità umana che la storia può costruire, che il bravo etnografo deve descrivere e analizzare, di cui il bravo politico deve tener conto.

A partire dai primi documenti che parlano degli «zingari» in Europa si dice che essi sono sporchi e che sporcano ovunque passino. Certamente abbiamo qui un esempio delle lamentele sollevate sistematicamente, ovunque nel mondo, delle popolazioni sedentarie verso i nomadi che attraversano il territorio da dove le prime non si muovono. Ma il livello dell'attrito varia da un contesto geo-culturale all'altro. Secondo una ricerca di qualche anno fa riguardante il linguaggio usato nei documenti amministrativi e legislativi riguardanti i rom in cinque Paesi dell'Unione Europea (Italia, Portogallo, Regno Unito, Romania, Spagna e Ungheria) è emerso che il paese in cui si utilizzano di più gli stereotipi «igienisti» in funzione anti-rom è l'Italia (Fondazione Michelucci 2014), mentre altrove la contestazione può riguardare altri aspetti, come ad esempio quelli estetici (è il caso del Regno Unito). È risultato, cioè, che esiste una selezione degli ambiti in cui l'incontro/scontro tra diversi gruppi può manifestarsi, il che significa che il conflitto può nascere quando varia il peso culturale dato a certi criteri. Pare che le «culture italiane» siano particolarmente sensibili non allo «sporco» in sé (tutte le culture lo sono), ma alla diversa percezione di che cosa sia «sporco». Può non essere un caso, quindi, che una delle motivazioni per cui era stato creato il posto di mediazione interculturale avesse fra i suoi scopi principali proprio quello di affrontare le controversie fra rom e non rom legate all'igiene. Da quando esiste l'etnografia di rom, sinti ecc., d'altro canto, sappiamo che i rom, i sinti, ecc. dicono a loro volta che sono i gažé, i non zingari, ad essere sporchi e luridi.

Molti di loro, e in particolare proprio i rom kalderaša, čurara e lovara, hanno sviluppato sistemi cosmologici in cui il concetto di sporco/pulito, puro/impuro, gioca un ruolo fondamentale. È veramente difficile dire, per questi rom, che sono «sporchi». Su conflitti simili l'antropologia socio-culturale ha da decenni, per lo meno a partire dai lavori di Mary Douglas, sviluppato riflessioni originali e ricerche empiriche illuminanti. Anche nel campo dell'antropologia culturale del mondo rom non mancano ricerche simili. Ma mancava fino ad ora un'etnografia mirata sul tema del conflitto circa l'igiene delle/nelle aree-sosta: il presente libro contribuisce a colmare bene questa lacuna ed è votato a diventare un testo di riferimento importante sia per i ricercatori che per i responsabili dei servizi sociali delle amministrazioni locali. Il tema si allaccia anche al grande dibattito in corso nell'antropologia internazionale sull'importanza del corpo e dei suoi fluidi nella costruzione di qualsiasi cosmologia. Se tutti, rom e non rom, sono sensibili a questi aspetti è perché essi non declinano solo un lato sanitario, ma anche uno simbolico altrettanto, e forse più, importante.

Da un punto di vista strettamente «romologico» (riguardante cioè gli studi rom o *romani studies*, come dicono gli anglofoni), i rom kalderaša, čurara e lovara appartengono al numeroso ramo linguistico dei cosiddetti «rom vlax», perché parlanti un romanes influenzato dal romeno. Quelli di cui si parla in queste pagine, in particolare, sono i discendenti di rom migrati dall'Europa orientale a cavallo tra Ottocento e Novecento; si trattò di una migrazione all'epoca molto visibile, che li sparse in tutti i continenti (v. Sutre 2014). Le comunità così sparpagliate hanno saputo mantenere nei decenni molti contatti tra di loro, anche a fini matrimoniali, ma hanno avuto anche evoluzioni diverse (v. Williams 1985). Si tratta di gruppi famosi nella letteratura in generale sui rom, perché spesso considerati i «più tradizionali» fra gli zingari. E si tratta di gruppi molto famosi, in particolare, nella letteratura antropologica sui rom perché diverse loro comunità sono state oggetto di ricerche etnografiche, specie in America del Nord. In Europa occidentale, invece, dopo la fondamentale monografia di Patrick Williams (1984) sui rom di Parigi, gli studi etnografici che li concernono si sono un po' arenati, e la ripresa che si intravede è del tutto recente. Il presente volume, quindi, colma una lacuna di quarant'anni e, anche se il gioco delle identità rom è sempre complesso, possiamo dire che è il primo lavoro in assoluto che parla dei rom čurara dell'Europa occidentale: se ne conosceva l'esistenza, ma mancava ogni tipo di informazione etnografica.

Voglio attirare, infine, l'attenzione sul manoscritto del rom, Toscia, che l'autrice ha pensato bene di inserire in *appendice*. Il testo si inserisce in una genealogia di rom che già avevano dettato a dei gažé fiabe e racconti di vita, ma è la prima volta che un rom kalderaš decide di scrivere in prima persona. Il testo mantiene uno stile che possiamo definire «orale» e ci mette a confronto con una visione del mondo che possiamo anche non condividere, ma con cui non possiamo non confrontarci.

Come mostra bene Nadia Bizzini, in un lavoro di mediazione bisogna tenere presente, e quindi conoscere, le posizioni e le rappresentazioni di tutti gli interlo-

cutori in campo, e non solo quelle egemoniche, pena il fallimento della mediazione stessa, pena lo sperpero di soldi pubblici quando la mediazione è finanziata da istituzioni pubbliche, pena, dopo il fallimento di una mediazione, l'aumento del conflitto che si voleva attenuare.

*Leonardo Piasere*  
*Università di Verona*

#### Riferimenti

Fondazione Michelucci (Ed.), 2014, *Wor(l)ds which exclude. The housing issue of Roma, Gypsies and Travellers in the language of the acts and the administrative documents in Europe*, Fiesole, Fondazione Michelucci Press.

Pittard, Eugène, 1934, «À propos de la nomadisation cérémonielle des Tziganes», *Journal of the Gypsy Lore Society*, 3rd s., vol. XIII, n. 1, pp. 23-26.

Rao, Aparna (Ed.), 1987, *The other nomads*, Köln, Böhlau.

Sutre, Adèle, 2014, «'They give a history of wandering over the world'. A Romani clan's transnational movement in the early 20th century», *Quaderni storici*, n. 2, pp. 471-498.

Williams, Patrick, 1984, *Mariage tsigane*, Paris, L'Harmattan/SELAF.

Williams, Patrick, 1985, «Paris-New York. L'organisation de deux communautés tsiganes», *L'Homme*, vol. XXV, n. 3, pp. 121-139.

Williams, Patrick, 2012, *Il miracolo e la necessità*, Roma, CISU.

## GLI ALTRI NOI

Rom e residenti nella Svizzera italiana:  
etnografia e mediazione



*A Giorgia*



# Presentazione

«L'universalità che ci accompagna è basata sul carattere di alterità che ci sostanzia al nostro interno, tra di noi, tra i gruppi umani e le culture» (La Cecla 2003: 174).

Forse tutto è cominciato già nella mia camera d'infanzia, dove un'immagine di vagabondo incorniciava fantasie. Il buon girovago aveva pezze come indumenti, scarponi dalla suola talmente scollata da permettere agli alluci di far capolino e come bagaglio, assai fittizio, un fazzoletto ciondolante alacramente da un esile bastone. Il tutto era leggero, soprattutto l'animo del viandante: sempre in giro per il mondo, libero da incombenze e convenzioni varie. Nel mio immaginario il vagabondo – un po' "nomade", un po' "zingaro" – continuò beato il suo viaggio, fino al giorno in cui...

Era novembre 2005 quando venni a sapere che la Commissione Cantonale Nomadi (CCN) del Cantone Ticino era intenzionata ad assumere una «figura d'accompagnamento per gestire le situazioni legate ai nomadi»<sup>1</sup>, in particolare intervenendo nelle questioni legate all'igiene delle aree di transito che solitamente creano disagi e conflitti con la popolazione e autorità locali. La scheda di presentazione del progetto precisava che tale funzione sarebbe stata assegnata a tempo parziale a un docente delle scuole medie superiori che fosse in grado di avvicinarsi ai "nomadi" di persona per instaurare una relazione. Al momento insegnavo geografia al 70% e, come antropologa, ero alla ricerca di un impiego che meglio si addicesse alle mie qualifiche e ai miei interessi. Da qualche tempo, per la precisione, cercavo un tema di studio per intraprendere una tesi di dottorato. Il lavoro che offriva il Cantone mi parve un'occasione anche per abbinarlo a un progetto di ricerca antropologica. Mi affrettai pertanto a contattare la persona responsabile del progetto, l'allora presidente della CCN, per chiedere un colloquio che ottenni nel gennaio 2006. Durante l'incontro fui subito informata che per quella mansione cercavano piuttosto un uomo. Intervenni immediatamente, dicendo che come donna avrei potuto avvicinarmi anche al mondo femminile, in cui probabilmente si svolgeva un maggior numero di pratiche legate all'igiene<sup>2</sup>. Fu così che, dopo un colloquio anche con il Ministro del dipartimento competente, nel settembre 2006<sup>3</sup> il Consiglio di

1. Come riportato dalla scheda di progetto redatta dalla CCN.

2. In merito si vedano i particolari nel *capitolo 2.3.2*.

3. Da notare che la presente ricerca include il periodo esteso da settembre 2006 ad agosto 2015.

Stato (CdS) ticinese mi assegnò il mandato di mediazione<sup>4</sup>, con l'obiettivo primario di ridurre le spese dovute alla pulizia delle aree in cui soggiornavano i "nomadi".

È, quindi, dalla figura di mediatrice delle "problematiche legate ai nomadi" che parte questo lavoro. Un'esperienza che mi ha portata a percorrere un tratto di strada a fianco di quelli che vagabondi non sono, ma "nomadi" sì, o perlomeno sono persone che praticano una certa mobilità stagionale.

In proposito è imprescindibile rilevare fin da subito che le autorità elvetiche riconoscono due tipologie di "nomadi": quelli svizzeri e quelli stranieri. Questa ricerca, come la mediazione in sé, concerne in modo particolare i "nomadi stranieri": si tratta di rom<sup>5</sup> che viaggiano in camper o roulotte e che i linguisti classificano come "rom vlach" per il loro tipo di dialetto (Matras 2002: 219). Provenienti dai Balcani, dalle steppe russe e dall'Ungheria, sono emigrati in Europa occidentale alla fine del XIX secolo con cavalli e carrozze (Fraser 1995: 13). I rom vlach presenti in Europa occidentale racchiudono un insieme di reti famigliari che s'identificano variabilmente come lovara, čurara e kalderaša. Di nazionalità francese, italiana o spagnola da ormai quattro generazioni, i rom vlach sui quali si concentra questo studio vivono in seno a popolazioni dell'Europa occidentale da oltre cent'anni.

Essi non vanno identificati con i rom sedentarizzati in periferie di città come Milano e Torino, o con quelli che immigrano temporaneamente in Occidente dalla Romania e Bulgaria e che vivono perlopiù di elemosina. Questi ultimi sono, infatti, caratterizzati da un vissuto marcato dal comunismo degli Stati dell'Europa dell'Est nei quali sono stati obbligati in maniera variabile alla sedentarizzazione. I "nostri rom" (come talvolta li chiamerò per riferirmi ai rom sui quali si concentra questa ricerca), a differenza di altri rom, conducono tuttora uno stile di vita nomade o seminomade, spostandosi perlopiù da marzo a ottobre per ragioni prioritariamente economiche. Questa loro peculiarità li pone in maniera particolare anche di fronte alle autorità locali dalle quali dipendono per usufruire di aree di transito – aspetto sul quale ci soffermeremo di sovente<sup>6</sup>.

4. A sostegno delle mie competenze, vi era lo studio etnografico sui conflitti presenti in una valle ticinese tra svizzeri tedeschi "neorurali" e altri abitanti che ho realizzato come postlaurea nel 2001 all'Università di Losanna.

5. D'ora in avanti i "nomadi stranieri" li nomineremo "rom" a meno che non si tratti di descrivere il punto di vista di "non-zingari" che li designano come "zingari" o "nomadi stranieri"; mentre il termine "gažé" terrà conto del punto di vista dei nostri rom e si riferisce ai "non-zingari".

Per non appesantire il testo, non farò più uso delle virgolette per termini quali nomadi, zingari, non-zingari, gažé e nomadi stranieri, ricordando però al lettore di non considerarli come categorie in sé. Inoltre, seguendo un uso italiano, tutti gli appellativi inerenti ad appartenenze culturali saranno scritti nella forma minuscola, che si tratti di sostantivi o di aggettivi.

Una minima parte dei circa 11 milioni di europei (Piasere 2012: 11) che compongono il mosaico zingaro ha mantenuto uno stile di vita nomade o seminomade (cfr. capitolo 4.1.3). Tra questi, circa un migliaio frequenta la regione della Svizzera italiana.

6. Nel presente studio non proponiamo un'analisi comparativa tra i diversi gruppi rom. Lo stile di vita dei nostri rom sarà piuttosto confrontato con quello di altri rom vlach che vivono o hanno vissuto in Occidente con, quindi, similitudini storico-culturali.

Come dicevo, sin dalla mia assunzione, anzi, prima ancora di essere nominata dal CdS, ero intenzionata a realizzare un progetto di ricerca di dottorato abbinandolo al ruolo di mediatrice – ambito, quello della mediazione, in cui in verità non avevo ancora acquisito né esperienze né nozioni. L'interesse antropologico ha accompagnato quindi i primi passi da mediatrice, attingendo a riflessioni riguardanti l'alterità, gli sguardi etnocentrici e stereotipati tra gruppi culturali che si percepiscono come differenti. Sin dall'inizio ho intravvisto un progetto di tesi che trattasse le dinamiche interattive tra i rom che frequentano il Cantone Ticino e la popolazione locale.

Col tempo ho circoscritto una problematica di ricerca focalizzata sulla maniera in cui le interazioni tra ticinesi e i rom in transito nella Svizzera italiana producono e riproducono la relazione d'alterità.

In ambito della mediazione ero tenuta a intervenire nelle situazioni concrete, secondo gli obiettivi e le direttive concordati con le autorità cantonali<sup>7</sup>. Fu così che, agendo quale mediatrice, ha preso forma anche il mio divenire quale antropologa, e viceversa.

Per i primi tre anni gli obiettivi di mediazione sono coincisi con quelli di un progetto di ricerca antropologica. Le autorità cantonali mi richiedevano di avvicinarmi ai rom per instaurare una relazione, con l'obiettivo di conoscerli e, col dialogo, di ridurre i conflitti con la popolazione locale. Il progetto di uno studio etnografico, a sua volta, esigeva un'immersione nella vita quotidiana dei rom per scoprire la maniera in cui vivono e sopravvivono. Nei primi anni, pertanto, ho frequentato assiduamente i rom che soggiornavano nel Cantone Ticino, andando anche a trovarli altrove dove dimoravano. In questo periodo con i rom si è consolidato un rapporto di reciproca conoscenza, caratterizzato da innumerevoli curiosità, da racconti spontanei, da momenti conviviali consistenti anche in balli, risate e confessioni intime, talvolta tristi altre volte allegre.

In seguito, invece, le due prospettive – mediazione e ricerca antropologica – hanno preso strade diverse; per un po' di tempo la mediazione dei conflitti ha così preso il sopravvento sullo studio (anche se quest'ultimo rimaneva ben presente nella mia mente). Sempre in ambito della mediazione, al termine di ogni contatto e incontro ho redatto due rapporti su quanto osservato: il primo per le autorità cantonali (cui ero e sono tuttora tenuta a inviare un resoconto mensile di quanto eseguito), il secondo fungeva da giornale di ricerca e includeva anche dettagli d'interesse antropologico e impressioni/osservazioni personali. Attraverso l'esperienza di mediazione ho potuto raccogliere materiale di riflessione e di conoscenza per conseguire uno studio etnografico.

Ho quindi realizzato il terreno di ricerca tramite un'«osservazione in situazione» (Nigris 1996: 268), diventando parte integrante delle dinamiche conflittuali che spesso io stessa influenzavo con i miei interventi di mediazione. Nei tentativi

7. In merito è indispensabile rilevare che quale mediatrice non mi si chiedeva di riportare informazioni di tipo poliziesco o di “spiare” i rom.

di appianare alcune cause dei conflitti tra i rom e i residenti, trasportata da una volontà ecumenica talvolta ingenua, mi è anche capitato di litigare con dei rom. Con alcuni le tensioni sono state tali da “scombussolarci” vicendevolmente; il che ha comportato, da parte mia, un ragionevole periodo di presa di distanza prima di riprendere il lavoro di tesi.

È difficile immaginare come avrei potuto proseguire nella mediazione senza l’apporto delle riflessioni antropologiche, in particolare per quanto riguarda l’analisi delle dinamiche conflittuali. E, viceversa, senza l’immersione quale mediatrice nelle situazioni concrete, non sarei stata probabilmente in grado di attingere agli innumerevoli aspetti che intervengono nella produzione e riproduzione della relazione d’alterità tra i rom e i residenti del Cantone Ticino.

È per queste ragioni che innanzitutto descriverò l’esperienza di mediazione nei suoi diversi aspetti, in particolare quello concernente le tappe che mi hanno portata a introdurre una negoziazione e degli arrangiamenti provvisori nel tentativo di affievolire i conflitti tra i residenti e i rom. In seguito proporrò un’analisi delle dinamiche conflittuali attingendo a valutazioni di tipo antropologico che vanno oltre, quindi, gli obiettivi del mandato di mediazione.

L’esperienza di mediazione, così come le riflessioni che ne derivano, s’inseriscono nondimeno nel contesto generale del vivere in società, connotato dalla coesistenza di diversi modi di vivere e di raffigurare se stessi e gli altri – suscettibili di originare conflitti di diverso tipo. L’espressione “pluralismo culturale” indica la presenza all’interno di uno Stato di diversi popoli costitutivi e di numerose minoranze etniche, religiose e sociali<sup>8</sup>. In questo paesaggio identitario fa eco l’invito al dialogo nel rispetto reciproco dell’UNESCO:

8. «L’interculturalità oggi è l’ambito di base della questione dei nuovi rapporti sociali all’interno della cultura e all’esterno, nelle relazioni che instaura con delle culture e delle nazioni straniere» (Rafoni 2003: 21).

Il processo di globalizzazione non genera l’omogeneizzazione culturale, ma piuttosto l’inverso (Merlini, Boldrini 2006: 20). «Non si può parlare di una “cultura unica”, ma piuttosto di diffusione di forme e stili di vita in modo crescente» (Cotesta 1999: 96). La rimozione dei confini nazionali in Europa e l’avvento della «mondialità dello spazio» (Merlini, Boldrini 2006: 20) non significa omogeneizzazione culturale. «La mondializzazione non ha finora portato a un’uniformizzazione dei comportamenti e delle mentalità. Si è tradotta sia nella progressione di certe tendenze all’omogeneizzazione sia nel movimento inverso di resistenza sotto forma di un emergere dei particolarismi culturali e delle rivendicazioni identitarie» (Démontrond 2005: 44). E secondo Herzfeld «tutti questi processi sollevano nuove sfide in ogni campo delle scienze sociali, che a lungo hanno dato per scontata la validità del paradigma “modernizzazione uguale occidentalizzazione”» (Herzfeld 2006: 108).

La globalizzazione è intesa «come società economiche e culturali inserite in una prospettiva di interdipendenza» (Cotesta 1999: 94). «Sotto il termine di “mondializzazione”, s’intende sia la globalizzazione che si definisce dall’estensione del mercato liberale e dallo sviluppo dei mezzi di circolazione e di comunicazione; sia la “planetarizzazione” o coscienza planetaria, che è coscienza ecologica e sociale» (Augé 2009: 22).

NB: Tutte le citazioni da fonti in lingua francese e inglese sono di mia traduzione.

«La cultura assume forme diverse attraverso il tempo e lo spazio. Questa diversità s'incarna nell'unicità e nella pluralità delle identità dei gruppi e delle società che costituiscono l'umanità. Come fonte di scambio, innovazione e creatività, la diversità culturale è necessaria per l'umanità quanto la biodiversità per la natura. In questo senso, è il patrimonio comune dell'umanità e dovrebbe essere riconosciuta e affermata per il bene delle generazioni presenti e future. Nelle nostre società sempre più differenziate, è essenziale assicurare un'interazione armoniosa e un voler vivere insieme di persone e gruppi con identità culturali molteplici, variate e dinamiche. Le politiche per l'inclusione e la partecipazione di tutti i cittadini sono garanzie di coesione sociale, della vitalità della società civile e della pace. Definito in questo modo, il pluralismo culturale dà espressione politica alla realtà della diversità culturale. Indissociabile da un quadro democratico, il pluralismo culturale favorisce lo scambio culturale e lo sviluppo delle capacità creative che sostengono la vita pubblica» (UNESCO 2001).

E così, in ambito svizzero la Commissione federale contro il razzismo (CFR) nel suo comunicato stampa del 20 marzo 2013 auspica che:

«[...] La Giornata internazionale per l'eliminazione della discriminazione razziale del 21 marzo 2013 sia l'occasione per riflettere sugli strumenti idonei a contrastare la tendenza a individuare capri espiatori e a fomentare sentimenti di ostilità. Da svariati mesi a questa parte, si osserva un deteriorarsi del clima attorno a determinati gruppi di popolazione svizzeri e stranieri. Se un fatto di cronaca concerne un membro di una determinata comunità, la presentazione dei fatti, l'esposizione mediatica e i commenti della stampa, dei mezzi d'informazione elettronici e del mondo politico inducono a stigmatizzare l'intero gruppo chiamato in causa, definito dall'origine dei suoi membri o addirittura dal colore della loro pelle. La Svizzera è un Paese in cui la diversità dovrebbe essere considerata una ricchezza da preservare, nel rispetto dei diritti e degli obblighi di ognuno. Troppo spesso questa diversità è purtroppo vista come un inconveniente o addirittura un pericolo per la coesione della nostra società. Una delle cause di quest'ostilità è senza dubbio la tendenza viepiù marcata a identificare il capro espiatorio in un gruppo di persone accomunate dalla provenienza geografica, dall'appartenenza etnica, dal colore della pelle, dalla religione o da uno stile di vita improntato al nomadismo. È sufficiente che un membro commetta un reato perché l'intero gruppo sia stigmatizzato. La CFR intende opporsi a questo sviluppo, poiché pericoloso per la coesione sociale e all'origine di rigurgiti di stampo razzista» (Comunicato stampa 2013).

Sebbene l'invito al rispetto reciproco e al dialogo tra le diverse parti che compongono il mosaico culturale europeo sia ribadito dall'UNESCO e da numerose altre istanze, esso rimane un obiettivo difficile da raggiungere, anche in Svizzera, pur essendo uno dei rari Stati strutturalmente multiculturale.

Questo studio s'inserisce dunque nella riflessione sulla maniera in cui gestire le dinamiche conflittuali esistenti tra le diverse componenti culturali del vivere sociale, ispirandosi al caso specifico concernente i nostri rom e i residenti del Cantone Ticino. Coloro i quali sono indistintamente designati come zingari sono oggetto di preconcetti tenaci riprodotti quasi invariabilmente da un'epoca all'altra; lo stesso

succede con i rom, quando considerano in maniera stereotipata i gažé, ossia le persone che individuano come degli “altri”.

Da qui l'intento di analizzare gli aspetti legati a quest'opposizione reciproca, dalle conseguenze talvolta tragiche, attraverso un approfondimento della relazione d'alterità tra la popolazione residente nella Svizzera italiana e i rom che vi soggiornano periodicamente<sup>9</sup>.

Come ogni ricerca etnografica, anche questo studio è un tentativo di oltrepassare le immagini spontanee dell'altro. Si tratta di sporgersi dal proprio e altrui sguardo, per esplorare il fatidico limite della conoscenza reciproca. La prima impressione dell'alterità attinge a rappresentazioni sociali sovente stereotipate<sup>10</sup>. È perlopiù attraverso la conoscenza, ossia l'esperienza diretta o trasmessa, che si può in una certa misura andare oltre le immagini idealistiche e/o denigratorie: mi auguro che questo lavoro ne sia un'occasione, illustrando un evolversi costante d'innomerevoli rappresentazioni, le mie e quelle di tante altre persone.

Alla ricerca ho allegato la testimonianza scritta del Pastore Toscia (un kalderaš di Bergamo cfr. *appendice*) intitolata “Dall'ombra alla luce” che mi ha consegnato nell'agosto 2015 proprio col desiderio di divulgarlo. Nel corso della ricerca, ne citerò diversi passaggi a seconda dei temi trattati, con l'invito a leggerlo per intero proprio perché si tratta di una testimonianza genuina e inedita.

Un'introduzione storica (*capitolo 1*) permetterà d'inserire i rom vlach (sui quali si concentra appunto la ricerca) nell'attuale differenziazione da parte delle autorità elvetiche delle persone in passato designate indistintamente “*heimatlos*” (i senza patria, o gli zingari). Si metteranno in luce le politiche d'accoglienza diffuse in Svizzera ai nostri giorni e le difficoltà che ne conseguono per i nomadi, elvetic e stranieri, nel trovare delle aree dove sostare. La seconda parte del *capitolo 1* esporrà la situazione politico amministrativa nel Canton Ticino in particolare nei confronti dei rom vlach che vi soggiornano periodicamente. Seguirà qualche dettaglio sulla maniera in cui i nostri rom nominano se stessi in rapporto agli altri e il quadro teorico/metodologico entro cui la ricerca ha preso forma ed è stata elaborata. In questa fase sarà quindi formulata l'ipotesi di ricerca secondo un approccio interazionista nel quale s'inserisce la tesi – come risultato di uno studio interdisciplinare all'incrocio tra sociologia e antropologia<sup>11</sup>.

Il *capitolo 2* sarà dedicato interamente alla descrizione dell'esperienza di mediazione, illustrando le tappe che hanno portato alla sua elaborazione in termini

9. Sarà il caso di illustrare soprattutto le rappresentazioni dei rom nei confronti dei gažé, considerato che quelle dei non-zingari rispetto agli zingari fanno ormai parte del senso comune.

10. Per stereotipo si intende «un'immagine rigida che fa parte delle rappresentazioni sociali disponibili» (Taguieff 1999: 117). Lo stereotipo permette sia di avvicinarsi alle culture sia di giustificare atti discriminatori o razzisti (La Cecla 2003: 65).

11. «Dagli attriti o ravvicinamenti reciproci di queste due discipline, tenute a distanza per un secolo, risultano e si esprimono delle rappresentazioni attuali, dei concetti e dei metodi socio-antropologici» (Bouvier 2000: 193).

antropologici. Sarà mia premura evidenziare le dinamiche emerse nel ruolo di mediatrice con i diversi attori sociali, in particolare con le istituzioni coinvolte in quelle che considerano le “problematiche legate ai nomadi stranieri”. Ne emergeranno pure i principali aspetti sottostanti ai conflitti tra i rom e la popolazione locale, che nel *capitolo 3* saranno analizzati con un approccio antropologico. Nel *capitolo 4* si darà ampio spazio alle principali strategie identitarie dei rom adottate per evitare un’assimilazione alla società dominante (da quelle remote a quelle individuate più di recente). Alcuni stereotipi su di essi saranno confrontati con la realtà dei fatti e con gli effetti sulle interazioni con i residenti e sugli sguardi reciproci. Interazioni e rapporti che, come vedremo, variano soprattutto a seconda di come gli uni e gli altri si sono trasformati in particolare negli ultimi cinquant’anni.

Prendendo l’esperienza di mediazione come occasione di riflessione, spero di contribuire alla comprensione della dinamica sottostante alla produzione e riproduzione della relazione d’alterità che spesso si esprime in termini stereotipati e conflittuali. Come pensare, quindi, a una miglior convivenza tra i diversi gruppi senza compromettere i rispettivi tratti culturali e conseguenti bisogni specifici? Sarà la domanda su cui rifletteremo nelle *Conclusioni*...

Questo studio è il risultato di un lavoro lungo quasi un decennio e al quale i miei due Direttori di ricerca hanno largamente contribuito.

Sin dai primi passi fino a giungere alla stesura finale, il professor André Petitat mi ha affiancata sia nelle diverse fasi della ricerca (elaborazione della problematica e del quadro teorico, formulazione dell’ipotesi e puntualizzazioni metodologiche) sia nelle questioni concernenti la mediazione; tengo quindi a ringraziarlo per avermi indicato la via con la sua costante presenza critica, il suo appoggio e i suoi stimoli riflessivi. La mia stima e gratitudine vanno pure al professor Leonardo Piasere, che ha contribuito a dare spessore e precisione alla descrizione dei diversi aspetti del vivere dei rom e alle analisi antropologiche delle dinamiche interattive presenti tra di essi e la popolazione ticinese, spingendomi a valorizzare innanzitutto la mia esperienza e le mie conoscenze. L’apporto della professoressa Stefania Pontrandolfo nella fase finale della tesi mi è stato pure prezioso e le sono grata.

Un particolare riconoscimento va nondimeno alla popolazione ticinese che ha animato questa ricerca: gli abitanti, le autorità, la stampa e i “suoi rom”, che ringrazio per avermi accolta tra i segreti di casa, nonostante il rischio di essere traditi nella fiducia.

Ringrazio tutti quelli che mi hanno sostenuta in questa esperienza, in particolare Luca Bertolotti, curatore della grafica; Marco Gehring e Maura Kaeppli per l’inestimabile contributo al lavoro redazionale; Luigi Pedrazzini, che nell’allora funzione di Ministro mi ha dato l’opportunità di avanzare nelle trattative tra rom e autorità locali; l’avvocato Guido Santini che per un decennio nella sua funzione di Segretario generale del Dipartimento delle istituzioni (DI) ha affiancato saldamente il ruolo di mediatore concedendomi la totale fiducia di cui necessitavo; i

colleghi del DI, in particolare l'attuale Ministro Norman Gobbi e il suo Segretario generale, Luca Filippini, che sostengono tuttora la mediazione delle questioni rom nei migliori dei modi; il responsabile del coordinamento nomadi della Polizia cantonale, sgtm Capo Claudio Ferrari, sempre disponibile nella collaborazione; oltre agli stimati contributi e riconoscimenti alla pubblicazione del libro, già elencati ad inizio volume, ringrazio pure la Commissione Culturale Cantonale (DECS), per il prezioso apporto finanziario alla ricerca durante il biennio 20011/2012<sup>12</sup>; i referenti del *Centro Documentazione e Ricerca sulle Migrazioni* (CDRM-SUPSI); le associazioni "Specchiati e Rifletti" e "Salute nell'ombra"; e, *last but not least*, gli amici, mia mamma e mia figlia Giorgia giunta proprio al termine della tesi di dottorato per abbellire in maniera unica ogni istante. Un sincero grazie a tutti voi, che v'immergete nella lettura.

12. Il lavoro di tesi è un'estensione della ricerca effettuata per conto del DECS (Bizzini 2012).

## Un mediatore per “gestire le problematiche legate ai nomadi stranieri”

### 1.1 Gli zingari in Svizzera

«Quando lo straniero al di là della sua esperienza singolare non è percepito come un elemento della *cit * della quale condivide alla sua maniera la storia, quando si mette l’accento sulla sua natura e il suo destino “essenzialmente differenti”, la distanza prende il sopravvento sulla prossimit  [...] e qualsiasi cosa faccia sar  sempre prima di tutto appresa nella sua irriducibile alterit » (Freddy 2008: 83).

Nel Cantone Ticino la decisione delle autorit  di assumere un mediatore tra residenti e nomadi scaturisce da un lungo processo storico-politico, caratterizzato dalla percezione degli zingari come “stranieri indesiderabili” in tutto il territorio elvetico (Huonker, Ludi 2009).

Dal XIX secolo le autorit  svizzere iniziano a differenziare gli “zingari svizzeri” dagli “zingari stranieri”, evidenziandone tre tipologie: “nomadi svizzeri”, “nomadi stranieri” e “rom migranti”. Dall’approfondimento di questa distinzione emerger  come le risposte politico-amministrative ai bisogni dei gruppi cos  identificati sono variegata e valutate soprattutto in base al criterio della legittimit , o meno, d’occupare il suolo elvetico. Prima d’approfondire questi aspetti, d’attualit , ricordiamone la storia.

#### 1.1.1 Introduzione storica

I primi documenti storici che attestano la presenza di zingari nei territori che oggi costituiscono la Svizzera risalgono al 1418 (Bataillard 1844: 36). Le popolazioni locali ne sono da subito incuriosite e li descrivono come «strani, singolari e generalmente neri» (Bataillard 1844: 42).

Alcune di queste persone “singolari” dichiarano di provenire dall’Egitto<sup>13</sup>, di essere state cacciate dal rispettivo sultano e condannate a vivere nella miseria per sette anni prima di poter far ritorno (Bataillard 1844: 37). Oltre a definirli “egiziani”, la popolazione locale li designa con i termini “zingari” o “pagani”<sup>14</sup>.

13. In merito si veda anche Matras (2002: 2).

14. Dal tedesco: “Zigeuner” e “Heiden”.

Per un certo periodo sono accolti benevolmente, a differenza di altri zingari – detti anche “vagabondi” o “mendicanti” – originari dall’Europa centrale e con la carnagione chiara (quelli che oggi sono riconosciuti come *jenisch*). Si dice che questi ultimi, pur di ottenere maggior ospitalità dalla gente dei luoghi frequentati, si scurissero il viso per farsi passare per “egiziani”<sup>15</sup>.

Nel XVII secolo, nei territori divenuti elvetici, s’impone il principio del luogo d’origine e dei diritti alla cittadinanza. Da allora le autorità locali inaspriscono le politiche di accoglienza e di accettazione di chiunque non avesse un domicilio svizzero. I mendicanti, vagabondi, pagani, egiziani o finti egiziani che fossero, cominciano così a essere nominati “*heimatlos*”, o “zingari”, senza alcuna distinzione: «In Svizzera, il modo di vita non sedentario è il criterio essenziale per classificare una persona nella categoria “zingaro”» (Huonker, Ludi 2009: 42).

Tutt’oggi l’espressione “*heimatlos*”, che tradotto dal tedesco significa “senza patria”, è molto diffusa anche nella Svizzera italiana nella sua formula dialettale “*matlosa*”, con significato di “zingaro” o “vagabondo”.

Gli *heimatlos*, tuttavia, costituiscono gruppi eterogenei. Sugli “egiziani” si suppone che provenissero piuttosto dall’India del Nord e che lasciarono la regione nel X secolo per motivi probabilmente legati a persecuzioni (Liégeois 1983: 39). «Le descrizioni dei motivi e delle circostanze per le quali essi avrebbero dovuto abbandonare la loro patria non coincidono mai» (Narcisio 1990: 7). In merito agli altri, gli *jenisch*, s’ipotizza che costituissero una minoranza germanofona che nel XV secolo adottò uno stile di vita nomade, poiché minacciata di perdere la propria identità<sup>16</sup>.

Le autorità locali non considerano queste diversità giacché lo zingaro era per definizione una persona senza patria e senza domicilio fisso (un *heimatlos*) dallo stile di vita nomade, da vagabondo.

Il nomadismo è un tipo di mobilità, una realtà, che i Governi locali ritengono sfugga al loro controllo: fatto, questo, che ha portato a giudicare chiunque lo pratica come una minaccia all’ordine sociale. «La gente che si muove “senza un domicilio fisso” contamina la burocrazia» (Herzfeld 2006: 165). Gli *heimatlos* sono soprattutto sospettati di vagare in continuazione per celare agevolmente attività illecite:

15. Gli “egiziani contraffatti” sono stati avvistati anche in altre regioni dell’Europa occidentale (Piasere 2015: 46).

16. Alcuni affermano che gli *jenisch* siano legati agli ebrei o che discendano direttamente dai celti o ancora che provengano anch’essi dall’India, come si suppone per gli altri zingari (Wolfensberger 1998; Lurati 2011). Altri ipotizzano che gli *jenisch* persero il diritto alla cittadinanza nel XVIII secolo, quando le autorità locali adottarono una strategia alla lotta contro la povertà: al fine di astenersi dal prendere a carico le persone bisognose e quindi di trarne vantaggi economici, i Comuni decisero di togliere il diritto alla cittadinanza a coloro che non si conformavano alla minima regola di comportamento civile e anche confessionale (Leimgruber, Meier e Sablonier 2003: 11). Le diverse congetture derivano dallo studio della lingua *jenisch*, che contiene elementi del germanico, del gergo commerciale medioevale (detto spregiativamente “*rotwelsch*”), dello *jiddish* e del *romani* (Liégeois 2007: 43). Pure la ricostruzione storico-culturale degli zingari “egiziani” deriva dallo studio dei diversi dialetti *romani* (Fraser 1995: 6).

«Agli occhi di coloro definitivamente installati e radicati nel territorio, [i non sedentari] rappresentavano il movimento, vedi l'agitazione disordinata e sospetta» (Freddy 2008: 85).

In tutta Europa l'emergenza delle teorie razziali, alla fine del XIX secolo, inasprisce ulteriormente le politiche nei confronti degli zingari o *heimatlos*. Gli zingari sono oltremodo definiti "razza inferiore" con predisposizione ereditaria al vagabondaggio e anche alla criminalità, congenitamente refrattari al lavoro e disadattati ai valori e alle leggi dello Stato:

«Gli studi genetici e biologici stabilirono un consenso di un'immanenza della questione che portò la polizia criminale ad assimilare i gruppi zingari a dei criminali "professionali" o "per abitudine", a dare un fondamento biologico e razziale al concetto di marginalità» (Ingrao 2003: 425).

«Ed è innegabile che una repressione organizzata, e non più congiunturale, comincia a colpire gli zingari a partire dal momento in cui sono riconosciuti come vagabondi [...] o come categoria in sé» (Piasere 2007: 49).

Anche in Svizzera le teorie razziali rafforzano l'idea che gli zingari siano dei «criminali, fannulloni, senza morale, sofferenti di tare congenite e incapaci di educare i propri figli» (Leimgruber, Meier e Sablonier 2000: 16). Il Governo, in sintonia con le altre autorità europee, nell'arco del XIX secolo fino a metà XX secolo cerca di allontanare le persone con stile di vita nomade quale misura di prevenzione alla criminalità. Gli *heimatlos* vengono pertanto sistematicamente espulsi non appena identificati:

«L'aspetto essenziale [delle politiche di espulsione degli zingari in Svizzera] consiste nel considerare i nomadi come un "motivo di pericolo per la sicurezza interna", come delle persone che, a causa del loro modo di vita, "contravvengono per abitudine alla legge dello Stato e si situano al di fuori dell'ordine della società"» (Huonker, Ludi 2009: 42).

Solo nel 1850, col decreto *Heimatlosat*, agli zingari è concessa la cittadinanza svizzera, ma unicamente se possono dimostrare l'origine elvetica. La maggior parte degli *heimatlos* che può risalirvi è jensch. Questi ultimi, originari dell'Europa centrale, negli anni successivi acquisiscono pure la cittadinanza germanica, austriaca o francese.

In Svizzera, però, la naturalizzazione degli jensch non coincide con l'accettazione del loro stile di vita nomade: all'adozione della cittadinanza segue, infatti, l'obbligo alla sedentarizzazione<sup>17</sup>.

17. Stefania Pontrandolfo riporta l'esempio di Melfi, dove gli interventi polizieschi di fine XIX e inizio XX secolo erano volti a spingere i rom alla sedentarizzazione (Pontrandolfo 2013: 47). Se a livello centrale l'Italia si rifiutava di riconoscere l'esistenza di zingari italiani, a livello locale le autorità misero in atto diverse pratiche di categorizzazione degli zingari – definiti, per esempio, con termini quali "vagabondi" e "nomadi" (Pontrandolfo 2013: 85-90).

Al punto che nel 1926, col sostegno di autorità federali, cantonali e comunali, l'associazione Pro Juventute attua il programma "*L'Oeuvre des enfants de la grand-route*" con lo scopo di rieducare, o meglio assoggettare i bambini jenisch a uno stile di vita sedentario, a «all'ideale dell'individuo borghese» (Huonker, Ludi 2009: 29). Dal 1926 al 1972, circa 600 bambini jenisch vengono così forzatamente collocati in orfanotrofi o in famiglie affidatarie; in assenza di sufficienti posti d'accoglienza, alcuni sono rinchiusi in penitenziari.

Per decenni, la maggior parte degli jenisch subisce sfruttamenti e maltrattamenti aberranti. Ai bambini, già sradicati dalla propria famiglia, è persino cambiata l'identità con lo scopo di estirpare ogni legame con i genitori e famigliari.

Nei confronti degli zingari stranieri, nel 1906 il Consiglio federale (*Circulaire du Conseil fédéral* 1906: 308-309) decreta la chiusura assoluta delle frontiere; decisione abolita solo nel 1972. Dal 1913 è attivata una pratica amministrativa che include l'internamento di tutti gli zingari stranieri in un istituto di Berna, il tempo necessario per registrare i relativi dati, cui seguiva l'espulsione dal territorio elvetico. Anche durante il periodo d'inserimento degli zingari nel programma d'eliminazione nazista – che ne sterminò almeno mezzo milione, mentre un numero incalcolabile subì la sterilizzazione e la tortura – le autorità federali respingono le domande d'asilo degli zingari, irrigidendo nei loro confronti i controlli, le persecuzioni e i divieti di entrata in Svizzera.

Alla fine della guerra, il Governo elvetico dimostra una particolare sensibilità verso i rifugiati, mentre considera ancora indesiderabili gli zingari. Negli anni Cinquanta, la lotta contro gli zingari continua in collaborazione con l'*Interpol*, un'istanza creata dalla Commissione internazionale della polizia criminale (Huonker, Ludi 2009: 98) e tutt'ora operativa.

La politica elvetica nei confronti degli zingari inizia a mutare cinquant'anni fa, pur rimanendo fortemente ancorata all'identificazione dei gruppi in: "nomadi svizzeri", "nomadi stranieri" e "rom migranti"<sup>18</sup>.

Le risposte politico-amministrative ai bisogni dei diversi gruppi sono tuttora valutate in base al diritto riconosciuto nell'occupare il territorio svizzero; un diritto, questo, tendenzialmente negato agli zingari stranieri (ossia ai "nomadi stranieri" e ai "rom migranti").

### *1.1.2 Gli jenisch svizzeri: tra riconoscimenti e oblii*

In Svizzera alcune pubblicazioni (Minder 1963; Golowin 1966; Mehr 1979) contribuiscono a un radicale cambiamento dell'atteggiamento dell'opinione pubblica nei confronti degli jenisch. Nel 1972 il giornale confederato *Beobachter* pubblica le testimonianze di alcune vittime del programma di "rieducazione" di Pro Juventute, suscitando l'indignazione della maggior parte dei cittadini che considera in-

18. I termini "nomadi stranieri" e "rom" sono in uso dalle autorità svizzere con significato che sarà confrontato alla maniera in cui i gruppi stessi si nominano e si considerano (cfr. capitolo 1.2.2).

tollerabili le sofferenze e i tormenti patiti dagli jenisch (*Enfants dans la tourmente* 2003: 36). Nel 1973, sotto la pressione dell'opinione pubblica, il Governo svizzero interrompe e mette fine al programma *L'Oeuvre des enfants de la grand-route*, i cui abusi sono tutt'oggi ricordati nei media e in diverse pubblicazioni (tra le quali: Mehr 1987, 1998; Moser 2000).

A livello istituzionale, gli zingari elvetici cominciano a essere definiti "jenisch" o "nomadi svizzeri" sebbene già allora solo una minima parte di essi pratici uno stile di vita nomade. Attualmente si stima che gli jenisch svizzeri siano 35mila. Secondo un referente dell'Ufficio federale della cultura (Sezione cultura e società):

«Questa cifra è una stima basata su alcuni nomi di famiglie tipicamente jenisch [...] e rispecchia una comunità virtuale e non un fenomeno reale. La cifra da ritenere è quella delle probabili 3mila persone che hanno ancora vita semi-nomade» (*Comunicazione epistolare* 2012).

Gli jenisch svizzeri tuttora nomadi, o perlomeno parzialmente, sarebbero pertanto circa 3mila. Alcuni comprano o affittano terreni ove stabilirsi con roulotte o chalets prefabbricati, altri vivono in roulotte e necessitano quindi di aree di stazionamento in cui soggiornare.

Dagli anni Settanta la stessa Confederazione incoraggia la costituzione di diverse fondazioni a favore degli jenisch: la "*Radgenossenschaft der Landstrasse*" (1975), impegnata nella ricerca di aree di stazionamento per i nomadi elvetici e sostenuta finanziariamente dal Governo sin il 1986; la "*Naschet jenisch*" (1987), che si occupa di difendere gli interessi delle vittime del programma di rieducazione di Pro Juventute; "*Un futuro per i nomadi svizzeri*" (1997) istituita dalla Confederazione col mandato di migliorare le condizioni di vita e di contribuire alla tutela dell'identità culturale degli jenisch, attribuendole un capitale di fondazione di un milione di franchi e sussidi d'esercizio annui ammontanti a 150mila CHF<sup>19</sup>. Nel messaggio al Parlamento del 25 novembre 1996, il Consiglio federale dichiara che l'idioma jenisch è una lingua svizzera non legata a una determinata regione. L'anno seguente (19 novembre 1997) lo stesso stabilisce che gli jenisch formano una minoranza nazionale ai sensi della Convenzione-quadro del Consiglio d'Europa per la protezione delle minoranze nazionali che obbliga gli Stati partecipanti sia a garantire alle minoranze nazionali il pieno rispetto dei diritti fondamentali sia a evitare ogni forma di discriminazione nei loro confronti. Il 21 ottobre 1998 la Svizzera ratifica la Convenzione-quadro che entra in vigore il 1° febbraio 1999. La protezione delle minoranze nazionali include il divieto di discriminazione anche ai sensi dell'art. 8 della Costituzione federale.

La perizia del 27 marzo 2002 dell'Ufficio federale di giustizia sullo statuto giuridico dei nomadi svizzeri (jenisch) quale minoranza nazionale dichiara:

19. In Euro corrisponderebbero rispettivamente a circa 953'905 e 143'085.

«I nomadi, popolazione di nazionalità svizzera caratterizzata da un modo di vivere non sedentario sia a livello economico che culturale, sono considerati una minoranza nazionale protetta. È un dato di fatto che nei confronti dei nomadi, in quanto minoranza nazionale, la legislazione vigente contiene discriminazioni indirette ad esempio nell'ambito della pianificazione del territorio e dei permessi di costruzione [per quanto concerne la messa a disposizione di aree di stazionamento], in quello della polizia del commercio e dell'obbligo scolastico. Un'eliminazione di queste discriminazioni indirette nonché eventuali prestazioni di compensazione e di promozione dovrebbero essere perseguite rispettivamente adottate a livello legislativo. Soprattutto nell'ambito della pianificazione del territorio e della polizia del commercio esisterebbero già sufficienti basi costituzionali per una regolamentazione a livello federale» (*Ufficio federale di giustizia* 2002).

Le autorità cantonali sono obbligate a fornire aree di stazionamento ai nomadi svizzeri, anche in conformità con la sentenza del 28 marzo 2003 del Tribunale federale, che riconosce i diritti di praticare il nomadismo ai nomadi elvetici e promuove «la messa a disposizione di luoghi di sosta in numero sufficiente nei Cantoni, affinché i nomadi svizzeri possano condurre una vita conforme alle loro tradizioni» (*Sentenza Tribunale Federale* 2003). Il Tribunale federale ha più volte fondato le proprie argomentazioni sull'art. 8 della Convenzione europea sui Diritti dell'Uomo. Atto, questo, che, come l'art. 13 della Costituzione federale, garantisce a ogni individuo il diritto al rispetto della propria vita privata e familiare; nonché sulla giurisprudenza della Corte europea dei Diritti dell'Uomo, che in una delle proprie disposizioni stabilisce che le decisioni delle autorità in relazione allo stazionamento dei nomadi hanno un'influenza diretta sulle possibilità dei nomadi di coltivare la propria identità e di proseguire una vita privata e familiare conforme alle tradizioni (*Corte europea* 2001).

La Confederazione è quindi tenuta a promuovere e a tutelare la cultura dei nomadi elvetici anche attraverso la messa a disposizione di aree di stazionamento, distinte in aree di sosta e in aree di transito.

Le aree di sosta sono accessibili tutto l'anno e il periodo di permanenza non ha limiti. Quelle di transito sono agibili solo per qualche settimana e da novembre a febbraio sono chiuse. La disponibilità illimitata delle aree di sosta si rivolge ai nomadi che vivono in roulotte o camper durante tutto l'anno. Altri nomadi si spostano nei mesi primaverili ed estivi, da cui la chiusura delle aree di transito nel periodo invernale e la possibilità di soggiornarvi solo qualche settimana per assicurare a tutti uno spazio nelle diverse regioni svizzere.

Il 18 ottobre 2006 il Consiglio federale approva e pubblica il rapporto "La situazione dei nomadi in Svizzera" che ribadisce l'insufficiente disponibilità di aree di sosta e di transito.

Lo stesso documento riporta quanto espresso dal Comitato consultivo del Consiglio d'Europa della Convenzione quadro per la protezione delle minoranze nazionali: il principale problema dei nomadi svizzeri risiede nella mancanza di aree di stazionamento.

Per risolvere il problema, il rapporto propone l'utilizzo di terreni del Dipartimento federale della difesa, della protezione della popolazione e dello sport (DDPS). Il Comitato consultivo (organo di controllo per la Convenzione-quadro), nel suo parere del 28 febbraio 2008, afferma:

«In Svizzera, la scarsità di aree di sosta e di transito rimane pronunciata. In quest'ambito non si è registrato quasi alcun progresso e dal 2001 il numero di aree a disposizione è persino diminuito. In parecchi Cantoni le proposte di realizzazione di nuove aree sono state bloccate o ritirate di fronte ad alcune reazioni negative, anche da parte delle municipalità coinvolte» (*Osservazioni conclusive* 2008: 45). Si postula, quindi, l'introduzione di «nuove garanzie legislative federali affinché la pianificazione e la realizzazione di aree di sosta per i nomadi siano facilitate e accelerate» (*Osservazioni conclusive* 2008: 46).

A fine 2009 le Camere federali adottano la Legge sul sostegno alla cultura dei nomadi svizzeri, entrata in vigore il primo gennaio 2012; l'art. 7 della Legge permette alla Confederazione di adottare misure puntuali per permettere ai nomadi svizzeri di condurre una vita che corrisponda alla loro cultura.

Nel 2010 il rapporto della Fondazione “Un futuro per i nomadi svizzeri” (2010: 39) rileva come nell'ultimo decennio le aree di sosta siano aumentate (passando da 11 a 14) mentre quelle di transito siano diminuite (da 51 a 42). Nel 2010 la situazione concernente le aree di stazionamento per nomadi svizzeri presenta pertanto diverse lacune.

Le mappe, riprese dal rapporto della Fondazione “Un futuro per i nomadi svizzeri” (2010), illustrano la situazione aree di sosta (*cf.* *Figura 1*) e di transito (*cf.* *Figura 2*) per i nomadi svizzeri.

Questi spazi si concentrano nelle zone urbane, dove gli jenisch hanno maggior interesse a sostare per agevolare le attività professionali e la scolarizzazione dei bambini. I punti e quadretti in verde corrispondono alle aree che sarebbero necessarie per coprire i bisogni dei nomadi svizzeri, ossia: 43 di sosta e 39 di transito supplementari (di cui 10 riservate ai “nomadi stranieri”).

FIGURA 1 - Situazione aree di sosta per i nomadi svizzeri

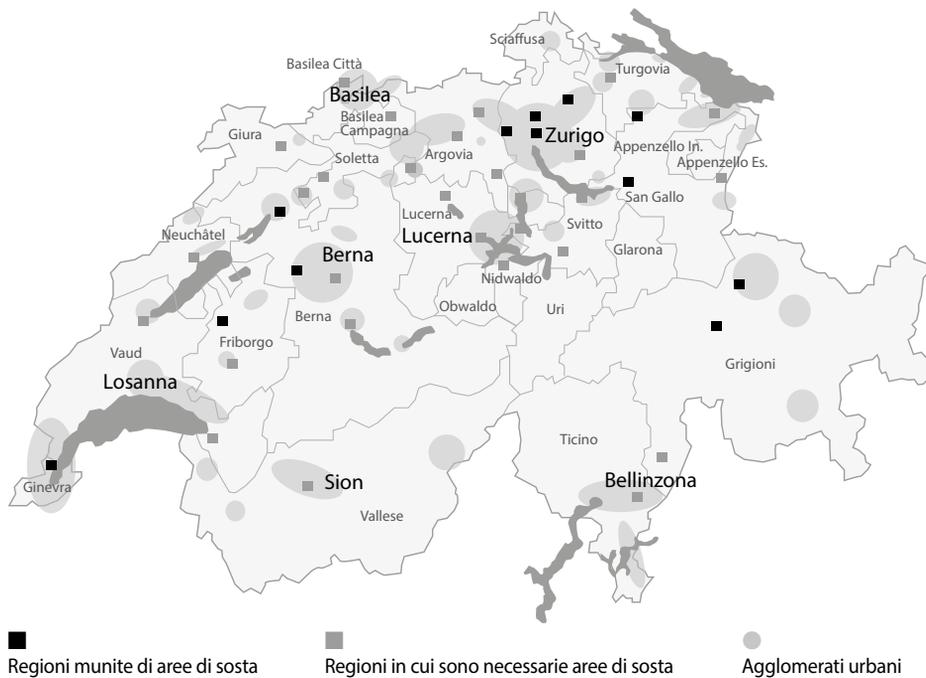
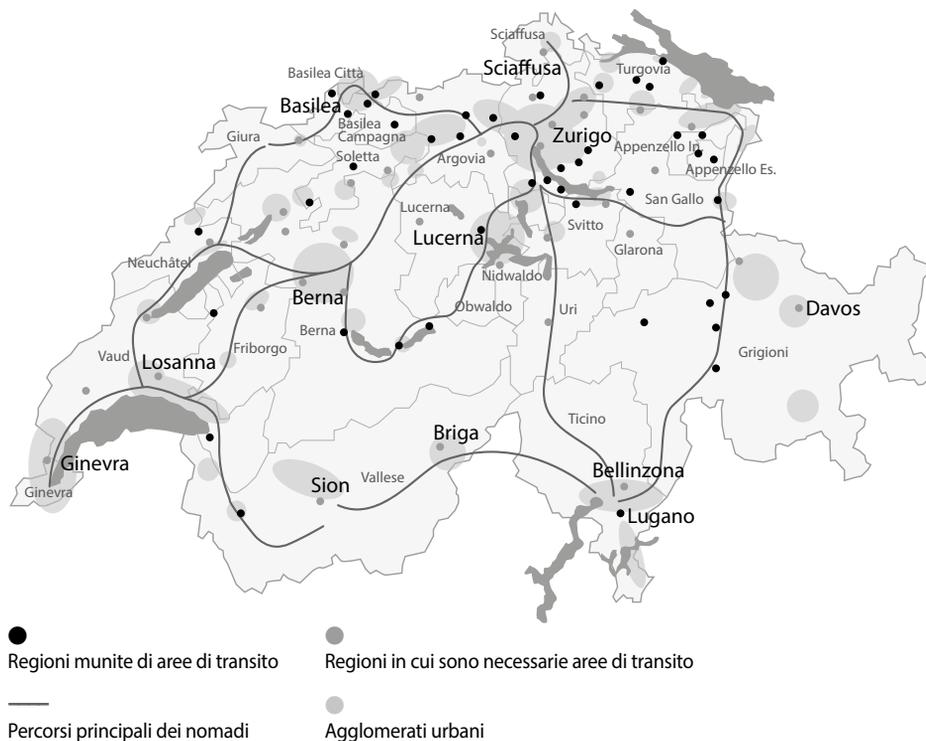


FIGURA 2 - Situazione aree di transito per i nomadi svizzeri



Nell'ottobre 2013 nasce il «*Mouvement des Gens du Voyage suisses*» costituito da nomadi svizzeri scontenti della situazione aree di transito e di sosta in Svizzera, riferendosi in particolare al lavoro della *Radgenossenschaft der Landstrasse*, secondo loro insufficiente e talvolta teso a favorire la sosta dei nomadi stranieri piuttosto che di quelli svizzeri. L'intenzione del movimento sarebbe di farsi riconoscere a livello federale quale referente per la ricerca di aree di sosta e di transito. Nell'autunno 2014 l'Ufficio federale della cultura, a seguito dei diversi contatti con il *Mouvement des Gens du Voyage suisses* e delle loro ripetute manifestazioni nel Canton Berna, decide di costituire il gruppo di lavoro "Aree di sosta e di transito" per favorire la creazione di aree in Svizzera.

Le difficoltà nell'allestire aree di sosta e di transito per i nomadi svizzeri risiedono anche nella reticenza di diversi Comuni a mettere a disposizione terreni di propria giurisdizione. I Comuni sono restii, soprattutto perché i residenti stessi non sempre vedono di buon grado gli *jenisch*, che talvolta sono ancora nominati "*heimatlos*" o "zingari" in senso sprezzante. Nel sensibilizzare la popolazione locale sui nomadi svizzeri, le istituzioni che li rappresentano adottano sistematicamente una comunicazione che punta sulla differenziazione dei "nomadi svizzeri" dai "nomadi stranieri" e più recentemente da quanti definiti "rom migranti".

Gli aspetti sui quali sono calcate le diversità concernono la sporcizia e la criminalità: i "nomadi stranieri" insudiciano le aree di transito e truffano la popolazione locale, i "rom migranti" commettono furti di ogni genere, i nomadi svizzeri invece sono corretti in tutti i sensi. I media locali, da decenni, tendono a puntualizzare i disagi dovuti alla presenza di "nomadi stranieri" e di "rom migranti" con questi toni. Gli *jenisch*, qualora lascino dichiarazioni, fanno ricorso agli stessi argomenti per marcare la distinzione con gli zingari stranieri.

Le risposte politico-amministrative ai bisogni dei "nomadi stranieri" e dei "rom migranti" rispecchiano l'opinione pubblica. Vediamone i particolari.

### *1.1.3 I "nomadi stranieri": conflitti e volontà politiche controverse*

Oltre agli *jenisch*, la Svizzera è stata ed è tuttora frequentata e percorsa da altri nomadi, stranieri, per i quali il divieto d'accesso in Svizzera (sancito dal decreto del 1906) è stato abolito nel 1972. L'entrata in Svizzera ai nomadi stranieri è stata preclusa per lungo tempo, anche quando molti di loro avevano acquisito la cittadinanza in Europa occidentale.

Nel 1972, però, gli Stati confinanti alla Svizzera considerano tale divieto discriminatorio, facendo quindi pressione sul Governo elvetico affinché l'abolisca. Sul principio le autorità federali competenti negano l'esistenza di questo decreto, che tuttavia abrogano all'istante, eliminando anche i relativi registri probabilmente per celarne contenuti aggravanti (Huonker, Ludi 2009: 102)<sup>20</sup>.

20. Manovra che ha reso lacunosa la ricerca storica in proposito.

A questo punto le autorità svizzere cominciano a riconoscere il nomadismo come fattore culturale anche degli altri gruppi, designandoli “nomadi stranieri” per distinguerli dagli *jenisch svizzeri*, senza però approfondirne l’aspetto storico-identitario.

I nomadi stranieri sarebbero delle persone che frequentano la Svizzera in roulotte o camper, formando gruppi di qualche decina di persone, e di cittadinanza perlomeno francese, spagnola o italiana. La presente ricerca riguarda propriamente questi “nomadi stranieri”. Vogliamo dapprima presentare brevemente le politiche di accoglienza della Svizzera nei loro confronti.

I nomadi stranieri, oggi cittadini dell’UE, sono liberi di entrare in Svizzera secondo gli accordi sulla libera circolazione e non necessitano di visti o permessi particolari. L’unica verifica possibile è la capacità di mantenersi finanziariamente per il periodo di permanenza. Il limite temporale massimo di soggiorno annuo è di sei mesi frazionati: tre consecutivi e altri tre dopo aver lasciato temporaneamente il suolo elvetico. Non esistono basi legali per obbligarli a lasciare il territorio prima della scadenza del termine, a meno di decreti di espulsione dovuti a eventuali reati commessi. Alcune convenzioni internazionali rafforzano la protezione di tali diritti. L’articolo 13 della Dichiarazione Universale dei Diritti dell’Uomo dell’ONU dichiara:

«Ognuno ha il diritto di circolare liberamente e di stabilire la propria residenza sul territorio di uno Stato» (13,1); «Ogni persona ha il diritto di lasciare qualsiasi paese, incluso il proprio, e di ritornarvi» (13,2).

La Convenzione Europea per la protezione dei Diritti dell’Uomo e delle Libertà Fondamentali, all’art. 14, enuncia:

«Il godimento dei diritti e delle libertà riconosciuti nella presente Convenzione deve essere assicurato senza nessuna discriminazione, in particolare quelle fondate sul sesso, la razza, il colore, la lingua, la religione, le opinioni politiche o quelle di altro genere, l’origine nazionale o sociale, l’appartenenza a una minoranza nazionale, la ricchezza, la nascita o ogni altra condizione».

In Svizzera i nomadi stranieri possono nondimeno esercitare attività economiche, solitamente legate all’artigianato o alla compra-vendita di oggettistica varia<sup>21</sup>. Conformemente alle leggi sul lavoro, i cittadini dell’UE per offrire un servizio o esercitare la vendita ambulante in Svizzera devono richiedere la tessera di legittimazione, dal costo di 150.– CHF e valevole un anno in tutto il territorio elvetico. È necessario procedere anche alla notifica all’ufficio di sorveglianza del mercato del lavoro del Cantone nel quale s’intende lavorare. La notifica ha validità massima di 90 giorni annui, scaduti i quali non si può più svolgere attività economiche su

21. *Cfr. capitolo 3.2.1.*

suolo elvetico. Al momento dell'ottenimento di questa tessera di legittimazione, scatta una notifica all'ufficio di sorveglianza del mercato del lavoro per un periodo di 30 giorni (salvo che il richiedente non ne indichi un periodo maggiore o minore).

Sulla possibilità di usufruire di aree di stazionamento, quali nomadi, il Comitato dei Ministri nel 2004 ha adottato una Raccomandazione agli Stati membri del Consiglio d'Europa (Rec 2004); ne cito alcuni estratti:

«I rom/zingari e nomadi contribuiscono alla cultura e ai valori europei nello stesso modo di altri popoli d'Europa [...], ciò malgrado sono vittime di discriminazioni in ogni ambito della vita. Tra queste comunità, chi desidera continuare a condurre uno stile di vita tradizionale itinerante o semi itinerante dovrebbe avere le possibilità legali e pratiche di farlo [...]. Il presente testo riguarda i nomadi [...] e i gruppi che gli sono associati negli Stati membri che conducono un modo di vita tradizionalmente itinerante o semi-itinerante e che sono dei cittadini residenti in questi Stati o presenti in situazione regolare».

Nel paragrafo C., relativo all'accoglienza dei nomadi, si raccomanda agli Stati membri di:

«Riconoscere ai nomadi un diritto di stazionamento (cfr. 20); creare le aree di transito e di sosta [...] tenendo conto dei loro bisogni (cfr. 21); assicurare che le aree di stazionamento abbiano le infrastrutture minimali, in particolare sanitarie e che siano in numero sufficiente [...]; creare delle aree di stazionamento adatte ai grandi raggruppamenti e/o ai nomadi stranieri di passaggio (cfr. 24). Gli Stati membri [tra i quali anche la Svizzera] sono invitati a impiegare un meccanismo di controllo e di incitazione affinché le autorità locali adempiano le loro obbligazioni in materia di creazione di aree di stazionamento (cfr. 29)».

La situazione dei nomadi stranieri, però, è molto diversa da quella dei nomadi svizzeri, soprattutto per quanto attiene agli obblighi dei Cantoni nei loro confronti. La giurisprudenza del Tribunale federale e gli intendimenti della Confederazione chiariscono che il rispetto dei diritti costituzionali dei nomadi svizzeri si traduce anche nella garanzia di aree di sosta e transito. L'allestimento delle aree di sosta e di transito riservate agli jenisch è una questione presa in considerazione dai Cantoni per obbligo costituzionale.

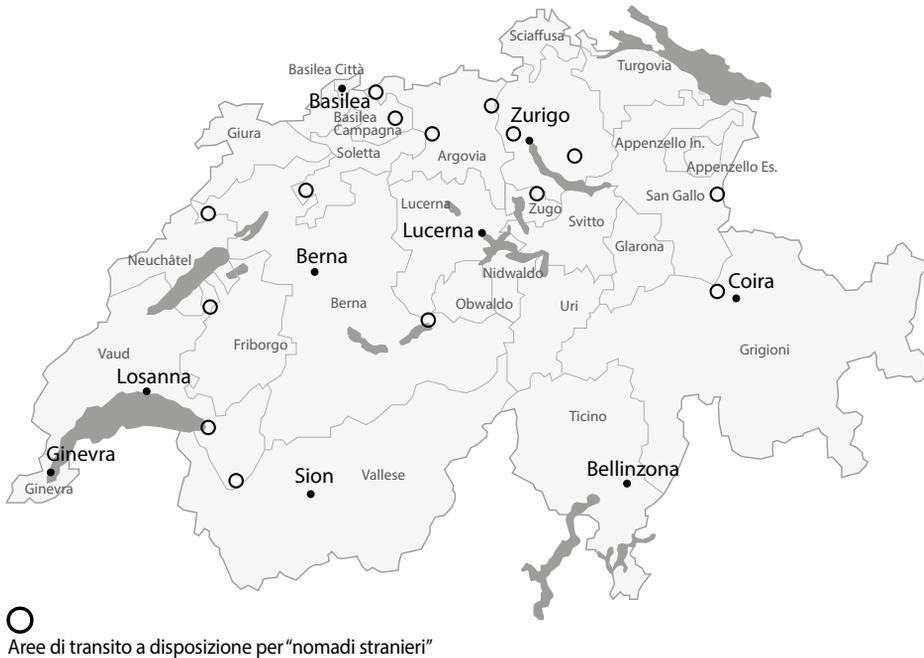
Per i nomadi stranieri, invece, esiste solo la Raccomandazione del Consiglio d'Europa sopra citata, per cui la messa a disposizione di aree di stazionamento diventa perlopiù questione di volontà politica – spesso controversia.

I nomadi stranieri, tra l'altro, possono soggiornare unicamente nelle aree di transito, per qualche settimana da marzo a ottobre, ma non in quelle destinate ai nomadi svizzeri. È una decisione, questa, che come vedremo rispecchia anche il volere degli stessi jenisch e nomadi stranieri che preferiscono non sostare nei medesimi luoghi.

In Svizzera, come raffigura la mappa (cfr. *Figura 3*) ripresa dal rapporto della Fondazione “*Un futuro per i nomadi svizzeri*” (2010), le aree di transito appositamente

mente adibite per i nomadi stranieri ammontano a 16: 5 nella regione romanda, 11 nella parte germanica e neanche una nella Svizzera italiana<sup>22</sup>.

FIGURA 3 - Aree di transito a disposizione per “nomadi stranieri”



I nomadi stranieri frequentano maggiormente la Svizzera latina (romanda e italiana) per motivi linguistici: di cittadinanza francese, spagnola o italiana, concentrano le attività professionali nei luoghi in cui possono comunicare in uno dei rispettivi idiomi. Le opportunità di soggiorno per nomadi stranieri sono pertanto piuttosto esigue, come vediamo nei dettagli qui di seguito.

Nel Cantone Vaud due sono le aree di transito situate a Rennaz e a Payerne.

L’area di Rennaz, provvista di barriera e soggetta a precisi orari d’accesso, si trova accanto alla centrale della Polizia cantonale (PolCa). Dopo aver mostrato i passaporti e le licenze di circolazione agli agenti, i nomadi stranieri possono accedere pagando la tassa di soggiorno di 70.– CHF che equivale al costo di permanenza per una settimana. Nell’area mancano alcuni servizi, a detta dei responsabili

22. La Svizzera romanda (francofona) è composta dai Cantoni Vaud, Neuchâtel, Friborgo, Giura, Vallese e Ginevra; mentre la Svizzera italiana comprende il Ticino e alcune zone del Canton Grigioni (Mesolcina, Val Poschiavo e parte dell’Engadina).

della PolCa, a causa di una serie di comportamenti poco civili tenuti in passato dagli occupanti: alcuni si erano allacciati abusivamente alla rete elettrica (dopo aver strappato i fili, mettendo quindi a rischio l'incolumità degli stessi occupanti), altri avevano ostruito le toilettes con sassi e rotoli di carta igienica. Non vi è dunque elettricità; quanto ai servizi igienici, i nomadi possono avvalersi di un fossato profondo circa due metri che le autorità fanno pulire ogni dieci giorni. Le spese di pulizia sono quindi coperte con gli incassi della tassa di soggiorno. La gestione dell'area, spiega il responsabile della PolCa, «è piuttosto spiccia e senza interesse alla cultura degli occupanti. Il compito delle forze dell'ordine è gestire le entrate e le uscite dei nomadi. La vicinanza dell'area alla centrale di polizia ovviamente facilita la gestione».

L'area di transito di Payerne è un piazzale situato su una strada cantonale, adiacente a un bosco. È anch'essa priva di toilettes e di elettricità per gli stessi motivi riscontrati a Rennaz. Un agente si reca quasi quotidianamente per verificare se vi sono occupanti. In caso affermativo, ritira la tassa settimanale di 70.– CHF e ogni tre giorni esegue un controllo dei passaporti e delle licenze di circolazione. Nell'inverno 2012 il Consiglio di Stato (CdS) vodese ha deciso di aumentare a 15.– CHF la tassa di soggiorno per coprire i costi di pulizia dell'area poiché ritenuti in netto aumento. Nell'autunno 2014, a seguito di conflitti sorti tra alcuni nomadi stranieri e residenti, le autorità cantonali hanno chiuso definitivamente l'area.

Nel Cantone Vallese, l'unica area a disposizione è a Martigny. Provvista anch'essa di un dispositivo di entrata e circondata (dal 2009) da una rete di metallo alta circa 1.50 m, oltre il suo cancello si nota tuttora una collinetta (o fossato) che in passato aveva funzione di gabinetto. Al momento non vi sono né allacciamenti elettrici né servizi igienici. Prima di accedere all'area i nomadi stranieri devono annunciarsi (anche telefonicamente) alle autorità comunali che giungono sul posto, incassano la tassa di soggiorno (anche in questo caso di 70.– CHF a settimana), registrano i numeri delle licenze di circolazione. Dopodiché possono entrare; se e quando desiderano partire, i nomadi devono rivolgersi al Comune.

I municipali di Martigny hanno ripetutamente minacciato di chiudere l'area, a meno che non ne siano create altre. Le autorità cantonali hanno pertanto eseguito uno studio del territorio per individuare terreni idonei a tale scopo e ne hanno rilevati 19. In proposito il CdS dovrebbe esprimersi, ma secondo il responsabile nomadi della PolCa vallesana non sembra esserci volontà politica a favore della creazione di aree di transito per nomadi stranieri.

Il Cantone di Neuchâtel ha a disposizione un'area di transito, a Vue des Alpes, la cui chiusura definitiva è prevista non appena il Cantone riuscirà a individuare un altro terreno idoneo ad accogliere i nomadi stranieri.

Il Cantone Friburgo per diversi anni non ha avuto nessuna area a disposizione. Nel 2018 è stata realizzata un'area "multifunzionale", ossia a uso dei nomadi stranieri e di camionisti, a La-Joux-des-Ponts, nel Comune di Sâles.

Nel Giura per i nomadi stranieri c'è un terreno a Bassecourt che a breve dovrebbe diventare una sosta autostradale. È pertanto in atto un progetto per la creazione

di un'area nel Comune di Bure, vicino a Porrentruy. Nel 2012 è stata bocciata l'iniziativa di allestire un'area a Près-Roses, sempre nel Giura, poiché la Confederazione ha deciso di impiegare il terreno come centro di ripristino delle Strade nazionali.

I nomadi stranieri sono spesso invitati dalle autorità vodesi a recarsi nei Cantoni Friburgo, Giura e Neuchâtel, qualora gli spazi di Rennaz e di Payerne siano già occupati.

Il Cantone Ginevra non ha nessuna area di transito da mettere a disposizione. La tendenza è di non creare aree per i nomadi stranieri, anche perché – a detta del responsabile nomadi PolCa ginevrina – «neanche la popolazione locale li accetta di buon grado». Nessuna previsione, pertanto, di allestire aree di transito nel Cantone di Ginevra, che talvolta è criticato dal Cantone Vaud poiché, non mettendo a disposizione delle aree di transito, sposta il “problema” negli altri Cantoni.

Nei Grigioni v'è un'area di transito a Ems, vicino a Coira dove si parla perlopiù in tedesco; nella sua frazione di lingua italiana (Mesolcina) non vi sono aree di transito, come neanche nel Cantone Ticino – situazione che sarà illustrata nei dettagli (*cf. capitolo 1.2.1*).

Le autorità federali e cantonali, allestendo aree di transito adeguate alle esigenze dei nomadi stranieri, si scontrano con parte della popolazione e con la maggioranza dei Comuni, reticenti ad accettare la presenza dei nomadi stranieri. Dai giornali locali e dalla trasmissione televisiva RSR *Infrarouge* (18 settembre 2012), traspare una particolare chiusura da parte della popolazione locale. Chiusura dovuta, si dice, all'atteggiamento scorretto dei nomadi stranieri, tacciati di commettere frodi nel commerciare con la popolazione locale, di sporcare i luoghi in cui sostano e di occupare abusivamente terreni pubblici e privati. L'opinione pubblica si schiera in difesa o contro i nomadi stranieri e quindi le questioni che li concernono suscitano costanti dissensi tra residenti, autorità comunali e cantonali.

Recentemente la situazione nei Cantoni romandi si è fatta più problematica. Nel febbraio 2013 il presidente del gruppo di lavoro della PolCa dei Cantoni latini ha definito il 2012 “anno orribile”, poiché la presenza di nomadi stranieri è stata particolarmente alta e le relazioni piuttosto tese. Il disagio principale concerne le occupazioni abusive, nominate “occupazioni selvagge”, che avvengono anche nei Cantoni provvisti di aree di transito. A volte i nomadi stranieri lasciano il luogo il mattino seguente, altre volte rimangono per giorni.

A livello legislativo, le occupazioni abusive di terreni pubblici o privati con camper e roulotte figurano come “campeggi occasionali”, la cui responsabilità per i primi quattro giorni cade sull'affittuario del terreno: è lui che decide se accettare gli occupanti e che stabilisce il costo per il soggiorno. Dopo il quinto giorno di occupazione, l'affittuario deve chiedere il permesso di mantenere il campeggio occasionale al Comune, il quale può opporsi. Nel caso l'affittuario e/o il Comune non fossero d'accordo di accogliere gli occupanti, possono segnalare la situazione al giudice di Pace. La risoluzione della questione, però, è molto lunga e rientra nel diritto civile e amministrativo (e non nel diritto penale), per cui gli occupanti, nel

frattempo, non sono perseguibili in alcuna maniera e nemmeno le forze dell'ordine hanno facoltà d'intervenire<sup>23</sup>.

Il Canton Vaud nel 2012 registrò 93 casi di occupazioni abusive da parte di nomadi stranieri. Una circostanza, questa, che portò le autorità cantonali ad adottare la "Clausola generale di polizia", secondo la quale in caso di disordine generale la polizia può adottare interventi straordinari (valutati in base alle rispettive situazioni, sebbene non esista una base legale cui fare riferimento<sup>24</sup>). In questo caso l'operazione avrebbe comportato il trasferimento coatto delle vetture e dei loro proprietari in un parco chiuso, di proprietà dell'*armasuisse*<sup>25</sup>; i nomadi sarebbero stati rinchiusi con impossibilità di uscire; la PolCa avrebbe controllato i documenti e richiesto la somma di 300.– CHF (286 Euro) per ogni roulotte da conciliare subito. I nomadi decisero di lasciare subito il luogo e la PolCa li scortò fino al confine del Cantone di Neuchâtel.

Visti i disagi dovuti alle ripetute occupazioni abusive da parte di nomadi stranieri, il Canton Vaud nell'ottobre 2012 ha creato un gruppo di lavoro costituito da diversi rappresentanti: dell'Ufficio cantonale del commercio, della Polizia cantonale, della Polizia intercomunale, della Procura, del Servizio di giustizia, della Polizia giudiziaria, dell'Unione dei Comuni vodesi e presieduto da una ex prefetto che funge da interlocutrice con i nomadi. L'obiettivo del gruppo di lavoro è di approfondire le strategie di gestione dei nomadi stranieri. Per esempio, si vorrebbe verificare la possibilità di sanzionare le occupazioni abusive attraverso il ritiro dell'autorizzazione di commercio ambulante; designare due procuratori responsabili delle questioni nomadi stranieri, in maniera che le informazioni passino più veloci e che si possa costituire un dossier specifico; a livello comunale, si vorrebbe introdurre una legge che permetta alle forze dell'ordine di sgomberare o preparare eventuali sfollamenti degli occupanti; a livello igienico, creare una legge che sanzioni chi usa il territorio in modo inappropriato (ad esempio come latrina). I risultati del gruppo di lavoro sono stati presentati nel marzo 2013 e rispecchiano gli obiettivi iniziali.

Nel Cantone Vallese, in caso di occupazioni abusive, è la polizia comunale (PolCom) che interviene e in seguito, se richiesta, anche la PolCa (tuttavia, come detto, le forze dell'ordine non hanno modo di eseguire uno sgombero forzato poiché mancano le basi legali). Nel 2012 la sola occupazione abusiva è avvenuta nel Comune di Collombey-Muraz. In questo specifico caso, l'intervento di PolCom e PolCa era stato richiesto il giorno seguente l'arrivo dei nomadi poiché l'affittuario aveva preferito rimandare all'indomani la valutazione della situazione. Nel frattempo però gli occupanti si erano insediati su un terreno agricolo, ottenendo

23. Come vedremo nel corso della ricerca, i nomadi stranieri sfruttano le sfasature delle leggi (differenziate tra i Cantoni) e non unicamente nella lotta all'accesso al suolo.

24. Le norme in proposito figurano nei seguenti articoli di legge della Costituzione federale: Art. 36 Limiti e diritti fondamentali; Art. 184 Relazioni con l'estero; Art. 185 Sicurezza esterna e interna.

25. "*Armasuisse*" è il centro di competenza della Confederazione per l'acquisto di armamenti, di sistemi e materiali tecnologicamente complessi, d'immobili e di dati.

comunque il permesso dall'affittuario di rimanervi una settimana in cambio di 5'500.– CHF (4'770 Euro). Solo dopo la negoziazione, però, l'agricoltore interessato ha sollecitato la PolCom e la PolCa a sgomberare i nomadi. Il giornale *Le Temps* del 28 luglio (*Un mariage sous haute tension*) conferma i fatti e nell'edizione del 30 luglio rivela che i nomadi hanno lasciato il terreno in uno stato indecente (feci e rifiuti ovunque), «suscitando la collera degli abitanti» (*La noce gitane laisse derrière elle les relents de colère*).

La questione solleva una polemica politico-mediatica straordinaria coinvolgendo Ministri cantonali e federali. Taluni ritengono che si tratti di una strumentalizzazione politica fomentata dal fratello dell'affittuario, Consigliere nazionale UDC che avrebbe sostenuto sia la manifestazione contro la presenza dei nomadi sia un'interrogazione al CdS vallesano sul perché non avesse adottato la “Clausola generale di polizia” come avvenuto per il Canton Vaud. Da parte sua, il responsabile nomadi della PolCa vallesana ha invece osservato come le autorità vodesi abbiano abusato della “Clausola generale di polizia”. Il paragrafo 4.5 dei “Principi generali del diritto della polizia” postula, infatti, che:

«La Clausola generale di polizia è applicabile quando un pericolo grave, diretto e imminente minaccia l'ordine o la sicurezza pubblica; o quando viene a crearsi una perturbazione grave dell'ordine o della sicurezza pubblica [...]; può essere applicata solamente nei casi in cui il pericolo o la perturbazione è imprevedibile».

In altre parole, la “Clausola generale di polizia” non trova nessuna applicazione nelle situazioni “tipiche e riconoscibili”. Di conseguenza, le occupazioni di nomadi, sempre secondo il responsabile nomadi della PolCa, essendo ripetitive, non possono essere gestite attraverso la “Clausola generale di polizia”. La posizione del Governo vallesano, pertanto, è quella di considerare che la PolCa, sulle direttive del CdS, abbia agito conformemente alle sue competenze e che in futuro agirà nella stessa maniera, ossia senza intervenire in modo coatto.

Nel Canton Giura le occupazioni abusive avvengono sempre sullo stesso terreno agricolo, nel villaggio Courroux, nei pressi di Délémont. Il 29 luglio 2012 una carovana occupa il terreno con 33 roulotte, concordando con l'agricoltore di rimanervi fino al 17 agosto in cambio di 1'000.– CHF (954 Euro). Il 3 agosto qualcuno fa esplodere dei colpi d'arma da fuoco sulla carovana incidendo il disegno di una svastica su un veicolo (una foto della PolCa lo conferma). Gli inquirenti non ritengono che il gesto possa essere stato compiuto da un residente, considerato già il rischio d'essere individuato all'avvicinarsi al campo per compiere l'opera. I nomadi son partiti solo il 23 agosto.

Nel Canton Friburgo, tra gennaio e settembre 2012 sono avvenute 31 occupazioni abusive, in particolare nel Comune di Broye. In un caso ignoti hanno sparato dei colpi soft-air verso la carovana, che però non ha lasciato il luogo.

Anche a Neuchâtel, nel 2012 si è registrata una presenza di nomadi maggiore rispetto agli anni precedenti, con ripetute occupazioni abusive che hanno suscitato prevedibili contrasti e disagi.

Nel Canton Ginevra, nel 2012 i nomadi stranieri hanno occupato abusivamente una sola volta. Le autorità ginevrine gestiscono le occupazioni abusive con interventi puntuali da parte delle forze dell'ordine che spesso sfociano in conflitti.

Le occupazioni abusive generano disagi in tutti i Cantoni romandi, ma solo le autorità vodesi hanno adottato la "Clausola generale di polizia", provocando la contrarietà di altri Cantoni. Alcuni ritengono che la decisione del CdS vodese di aumentare la tassa di soggiorno a 15.– CHF (14.30 Euro) spinga i nomadi a recarsi dove si paga meno. Il Cantone Vaud è del parere che le occupazioni abusive siano dovute all'assenza di aree di transito negli altri Cantoni, ricordando che per quanto lo riguarda ne ha addirittura due (perlomeno fino al 2014).

Dalla breve immersione nella situazione in Svizzera romanda, emerge come ciascun Cantone gestisca autonomamente la presenza dei nomadi stranieri e che i dissensi non mancano. Nell'ottobre 2012 la Conferenza latina dei capi dei Dipartimenti di giustizia e polizia (CLDJP) ha deciso di creare un gruppo di lavoro con lo scopo di trovare soluzioni concordi tra i Cantoni romandi e fare in maniera che in ogni Cantone sia messa a disposizione almeno un'area di transito per i nomadi stranieri.

Nel marzo 2013 il gruppo di lavoro ha stabilito che in caso di occupazioni abusive le forze dell'ordine possono intervenire in modo coatto e sgomberare il luogo, anche nei casi in cui i terreni fossero di proprietà privata, adottando l'articolo 926 del codice civile, secondo cui le occupazioni abusive minano anche l'ordine pubblico.

Le autorità cantonali sono sempre più risolte ad adottare metodi più severi nel gestire le occupazioni abusive dei nomadi stranieri, per i quali alcuni Cantoni vorrebbero mettere a disposizione un numero maggiore di aree di transito.

Le difficoltà a realizzare aree di stazionamento riservate a nomadi, svizzeri e stranieri, sono dovute alla reticenza della popolazione locale ad accettarli, per motivi che approfondiremo nel corso della ricerca.

Uno degli aspetti che inasprisce l'accoglienza dei nomadi stranieri è legato ai disagi che taluni causano durante i soggiorni in Svizzera e più di recente anche dall'arrivo di un terzo gruppo di zingari, che i media e autorità locali chiamano "rom" o "rom migranti", di cui illustriamo brevemente la maniera in cui la loro presenza è gestita e percepita.

#### *1.1.41 "rom migranti" e gli sgomberati*

È in particolare dall'imbrunire degli anni Novanta che in Svizzera si manifesta il passaggio di "rom migranti" che si distinguono in due tipologie: quelli che emigrano dai Balcani dalla fine della guerra; e quelli che provengono da Romania e Bulgaria, in particolare dall'adesione all'UE dei due rispettivi Stati (Agoni e altri 2015: 51). Nei due casi, si tratta di rom emigrati in Europa occidentale da Stati in cui per decenni è prevalsa una politica di massiccia sedentarizzazione dei rom. «Negli Stati socialisti, si cercò di assimilare il più possibile i rom attraverso la proletarianizzazione» (Piasere 2007: 60).

Al loro arrivo in Europa occidentale i rom di origine balcanica tendono a stabilirsi nelle periferie di città, in aree talvolta abusive, costruendosi alloggi precari con materiale di fortuna o, nei migliori dei casi, utilizzando *container* o prefabbricati. In questi insediamenti rimangono fino a quando le autorità non intervengono a sgomberarli. Autorità che si ostinano a definirli “nomadi”, nonostante il loro insediamento sia permanente, probabilmente per giustificare la politica di accoglienza (Tosi Cambini 2014: 51). Considerandoli nomadi (Bizzini 2018), appare più opportuno fornire loro un alloggio precario (i *container*, per esempio, ricordano le roulotte) piuttosto che delle adeguate dimore:

«Forme di nomadismo forzato in comunità che non lo praticavano da secoli si possono notare [...] in Italia, dove rom [...] vengono “rziganzati” alla occidentale e costretti a vivere da una periferia all’altra, scacciati dalle autorità o confinanti nei grandi “campi nomadi”» (Piasere 2007: 13).

Le strutture del Comune di Milano che ho visitato nel 2010 (“campi nomadi”, appunto) erano provviste di dimore di due o tre locali, con pareti piuttosto solide e con un arredo perlopiù confortevole. Alcune abitazioni erano (e sono ancora) *container* che gli occupanti hanno consolidato e ampliato. Nel 2011 il Comune di Milano conta «undici campi nomadi autorizzati, e quattro campi nomadi non autorizzati, ma consolidati» (*Gli insediamenti sul territorio del Comune di Milano* 2011: 3)<sup>26</sup>. I “campi nomadi” datano quindi di una trentina di anni: sono diventati villaggi con dimore fisse, dove vivono rom provenienti soprattutto dall’ex-Jugoslavia<sup>27</sup>.

In Svizzera gli insediamenti di questo tipo, permanenti, sono del tutto assenti. A detta dei media e delle autorità elvetiche, i rom che soggiornano nei “campi nomadi” degli Stati vicini varcano facilmente il confine svizzero per commettere furti e frodi di ogni genere. Questi rom, quindi, preoccupano la popolazione e autorità elvetiche per questioni legate alla sicurezza pubblica, spesso anche grazie al clamore che i media riservano loro.

Oltre ai “campi nomadi”, in Europa occidentale stanno nascendo delle baraccopoli in cui vivono – in condizioni molto precarie – rom provenienti perlopiù dalla Bulgaria e dalla Romania. Secondo un recente studio (Agoni e altri 2015: 7), questi rom soggiornano in Europa occidentale il tempo necessario per procurarsi dei mezzi di sostentamento e per poi rientrare nel proprio paese d’origine.

26. Il rapporto MigRom (Agoni 2014: 17) riporta che a Milano dal 2012 le autorità locali hanno messo in atto il “Progetto Rom, Sinti e Caminanti” che prevede la chiusura di alcuni dei “campi nomadi” non autorizzati.

«Una considerazione è doverosa: il numero delle baraccopoli è in costante cambiamento a causa degli sgomberi e delle delocalizzazioni, può aumentare come diminuire nel tempo a seconda degli interventi o delle dimensioni» (Comunicazione referente forze dell’ordine del Comune di Milano, Conferenza nomadi RBT, Bellinzona, 2012).

27. Alcuni occupanti sono musulmani khorakhané che provengono o dalla città bosniaca di Vlasenica o dal Kosovo; altri sono cristiani ortodossi dasikhané, originari della Serbia (*Gli insediamenti sul territorio del Comune di Milano*, 2011: 11).

da parte di rom migranti stagionali soprattutto dopo l'entrata nell'UE di Bulgaria e Romania (in merito si veda Leresche 2009, 2015).

Alcune figure di riferimento delle forze dell'ordine del Canton Ginevra e del Comune di Losanna riportano la maniera in cui gestiscono la presenza di questi rom – in maniera diversa, sebbene il fenomeno sia presente in egual misura.

Secondo quanto dichiarato dalle autorità, i primi arrivi di rom rumeni e bulgari risalgono al 2007<sup>28</sup>, con uomini che suonano per strada, provvisti di un'autorizzazione per commercianti ambulanti. Una presenza, la loro, che aumenta col passare del tempo e con l'arrivo delle famiglie (donne e bambini) a campare specialmente di elemosina. Nel 2012 il Canton Ginevra conta una cinquantina di baraccopoli e Losanna circa 120 rom (rumeni o bulgari).

Alcuni si accampano nei parcheggi, dormendo nei propri veicoli o all'adiaccio (lasciando in giro materassi, cibo, indumenti e talvolta anche tende, come accade anche in Lombardia, Agoni 2014: 60). Altri alloggiano in capanni o in strutture di ristoro o di giardinaggio; alla peggio, se privi di mezzi di trasporto e senza di riparo, passano la notte sotto i ponti o nei parchi urbani dormendo su letti improvvisati (materassi o assi di legno).

Appena individuato uno di questi “giacigli”, le autorità locali ne decretano lo sgombero, da effettuarsi quando gli occupanti non ci sono per evitare conflitti. Tuttavia, concluso lo sgombero, poche ore dopo lo spazio è di nuovo occupato (come illustrano le fotografie scattate dalla PolCa di Ginevra).

A occuparsi di queste operazioni sono la PolCa ginevrina, la PolCom e il Servizio di nettezza urbana. I dipendenti di quest'ultimo servizio devono indossare una tuta speciale e una mascherina: un collaboratore ha, infatti, spiegato che negli insediamenti rom vengono rinvenuti vestiti e materassi mischiati a escrementi umani (quello che chiama “la sfogliata”). Nel Canton Ginevra, la fattura del Servizio nettezza urbana per gli sgomberi del 2011 è stata di 640mila CHF (610'500 Euro). Anche il Comune di Losanna esegue diversi sgomberi la settimana: secondo quanto riferitoci da un agente PolCom losannese, nel 2012 il costo degli sgomberi è stato di 21mila CHF (20mila Euro) per un totale di 20mila kg d'immondizia raccolta.

Ci sono pure piccoli accorgimenti per rendere meno appetibile una zona. Ad esempio, nel centro di Ginevra le autorità locali recidono alcuni alberi per impedire che i rom vi nascondano bagagli.

Le forze dell'ordine ricevono segnalazioni d'insediamenti anche dalla popolazione locale. Solitamente gli agenti intervengono in pieno giorno – in tutta visibilità – in modo da rassicurare con la propria presenza la cittadinanza. L'operazione di sgombero può comunque suscitare reazioni diverse: alcuni tacciano di lassismo l'autorità locale, rea di non riuscire a gestire o contenere gli insediamenti rom; altri protestano contro gli sgomberi poiché li ritengono ingiusti.

28. Aspetto riportato anche dal Pastore Toscia che nel suo quaderno scrive: «Benché in Italia non ci sono molti rom, piuttosto in altri Stati ci sono molto di più, posso dire da quando non ci sono più le frontiere che la Italia si è riempita molto di più perché tantissimi rom vanno e vengono a piacimento» (cfr. *appendice* p. 278, 6).

Gli sgomberati, infatti, contrastano con l'art.11(1) del Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali (ICESCR) che in merito al "Diritto a un alloggio adeguato" fissa gli standard in materia di sgomberati forzati, affermando:

«Gli Stati firmatari del presente Patto riconoscono il diritto a ogni individuo a un livello di vita adeguato per sé e per la sua famiglia, che includa alimentazione, vestiario e alloggio adeguati, nonché il miglioramento continuo delle proprie condizioni di vita» (*Education for human dignity* 2012: 42).

In proposito Amnesty International ha elaborato un modulo didattico sulla difesa del diritto all'alloggio (*Education for human dignity* 2012). A Ginevra e a Losanna le associazioni *Mesemrom* e *Oprerom* operano a favore dei rom. In Svizzera gli sgomberati forzati, però, continuano a essere all'ordine del giorno, sebbene la Confederazione abbia aderito alle Convenzioni sopracitate.

Molti sono gli espedienti di questi rom citati dalle forze dell'ordine. È il caso di passeggiare facendo bella mostra di anelli di valore (ad esempio fedi di oro massiccio, che lasciano intravedere la scritta *+18 carati*). Fingendo di averne trovato uno, lo raccolgono e lo pongono al malcapitato di turno facendogli credere d'averlo perso, quindi chiedendogli un compenso per la gentilezza. La maggior parte di questi rom vive comunque di elemosina, ad esempio sfoggiando un handicap o presentando un foglio in cui dichiara di essere sordomuto e dunque carpire un aiuto finanziario.

A Ginevra dal 2008 l'accattonaggio è proibito; le forze dell'ordine pertanto fermano qualsiasi mendicante. La legge prevede il diritto di trattenere una persona fino a tre ore per accertamenti vari. Gli agenti fanno in maniera di ripetere più volte possibile la procedura, come mezzo dissuasivo.

Per contenere il fenomeno dell'accattonaggio, dal 2012 a Ginevra è attivo pure un programma d'intervento del Servizio Protezione dei Minori (SPMi): i bambini colti a mendicare vengono condotti con i propri genitori dapprima in Centrale e in seguito allo stesso SPMi per accertamenti. La procedura è piuttosto lunga e i genitori rischiano di vedersi togliere i figli.

Secondo gli agenti di riferimento, per limitare l'affluenza di rom rumeni e bulgari si dovrebbe anche applicare la legge secondo la quale un cittadino dell'UE per entrare in Svizzera deve dimostrare di poter provvedere finanziariamente al proprio sostentamento (come accade nel Cantone Ticino).

Diversamente dai Comuni limitrofi e dagli altri Cantoni, a Losanna l'accattonaggio è consentito. Visto l'aumento di rom che lo praticano, nel 2011 è stata presentata un'Iniziativa a livello comunale per proibirlo, cui è seguito un controprogetto per limitare unicamente la mendicizia esercitata "per mestiere" e non occasionalmente. Nel febbraio 2013,

«Il Consiglio comunale ha adottato una soluzione di compromesso [...]. A Losanna i mendicanti dovranno evitare di chiedere elemosina in determinate zone. In futuro, il regolamento di polizia vieterà l'accattonaggio nei trasporti pubblici, nei mercati, nei parchi e nei cimiteri, nonché a meno di cinque metri da distributori di denaro o di

biglietti di trasporto. Ai mendicanti è vietato avvicinare e molestare i passanti, nonché tendere la mano in compagnia di minori. Si tratta di una via di mezzo fra il divieto totale e il “lasciar fare”, ha spiegato il municipale [...]: “Il regolamento ci consentirà di spostare i mendicanti invece di multarli come a Ginevra, una pratica che ha generato procedure pesanti e costose”» (*Corriere del Ticino*, 6 febbraio 2013).

Gli esempi del Canton Ginevra e del Comune di Losanna illustrano come la presenza di rom rumeni e bulgari sia sentita nelle zone transfrontaliere e in quelle più discoste dai confini. Anche nei confronti di questi rom, quindi, le reazioni politico-amministrative cercano di limitare il fenomeno in maniera, però, non uniforme tra una regione e l'altra.

Alcuni Cantoni, in particolare quello ginevrino, ritengono che i rom migranti causino situazioni che, se paragonate a quelle riguardanti i nomadi stranieri, sono molto più urgenti e impegnative da gestire. I principali motivi di disagio sono dovuti al tipo di attività che esercitano (l'elemosina) e alla scelta di insediarsi in luoghi inappropriati. Le occupazioni dei rom rumeni e bulgari sono del tutto diverse da quelle dei nomadi stranieri: non si spostano in roulotte o camper bensì in auto o coi mezzi pubblici, e spesso dormono all'aperto su giacigli improvvisati quanto precari.

Per le autorità svizzere è importante distinguere tali zingari da quelli che invece ritengono che siano dei nomadi, svizzeri o stranieri. Lo stazionamento nelle aree di sosta e di transito è consentito solo agli zingari tuttora nomadi, motivo per il quale probabilmente le autorità elvetiche per designarli adottano il termine “nomadi”. Termine, questo, che accentua l'aspetto della mobilità geografica come fattore culturale e che permette di distinguere gli zingari che praticano il nomadismo da quelli migranti e quindi definiti “rom migranti”. Questa differenziazione rispecchia le esigenze politico-amministrative del sistema legislativo svizzero. Fuori da quest'ambito, si tratti di “nomadi svizzeri”, “nomadi stranieri” o “rom migranti”, frequentemente vengono superficialmente indicati come “zingari” (a volte ancora “*heimatlos*”), la cui presenza non è gradita. Anche nei media locali talvolta sono nominati indistintamente “zingari”. Da questa designazione scaturisce la scarsa conoscenza di questi gruppi e, di riflesso, sia una disinformazione a tratti discriminante sia la considerazione degli zingari come persone indesiderabili.

## 1.2 Problematica di ricerca

«E la mediazione non esprime unicamente l'opposizione, è anche il segno per eccellenza della mutualità: non esisto che attraverso l'altro» (Bidima 2002: 125).

L'*excursus* sulla situazione nazionale permette di illustrare le politiche di accoglienza nel Cantone Ticino nei confronti dei “nomadi svizzeri”, dei “rom migranti” e dei “nomadi stranieri”. In seguito, ci soffermeremo su alcuni aspetti storico-identitari dei nomadi stranieri (rom vlach) e sul loro modo di designare se stessi e

gli altri. Una breve descrizione delle dinamiche emergenti nel ruolo di mediatrice permetterà di esporre gli interessi di ricerca e l'approccio teorico e metodologico entro cui sono stati analizzati.

In questo capitolo, saranno quindi esposti la problematica e il quadro teorico entro cui la presente ricerca si inserisce, come studio della relazione d'alterità tra i nomadi stranieri e la popolazione ticinese.

### *1.2.1 Terminologie e risposte politico-amministrative nel Cantone Ticino*

Anche nel Canton Ticino vale la distinzione tra “nomadi svizzeri”, “nomadi stranieri” e “rom migranti”; ciononostante la situazione si discosta dal resto della Svizzera soprattutto per quanto riguarda i rom migranti.

Le autorità locali non segnalano insediamenti permanenti di rom, come quelli presenti in altri Cantoni e negli Stati confinanti. Il che non preclude che alcuni rom migranti frequentino il Cantone Ticino e talvolta si fermino per qualche giorno, dormendo nelle proprie vetture, ma in maniera sporadica e senza formare dei gruppi consistenti. Negli scorsi anni sono state avvistate alcune famiglie rom rumene che pernottavano sotto i ponti. Le autorità ticinesi hanno sgomberato i luoghi e segnalato le persone agli uffici competenti nell'assistenza agli stranieri in transito.

In Ticino, sebbene sia una zona transfrontaliera, non ci sono insediamenti di questo tipo probabilmente perché il controllo del territorio è facilitato dall'assenza di centri e periferie urbane di grandi dimensioni, come quelle delle metropoli oltre confine o di città come Ginevra e Losanna. Tuttavia le autorità ticinesi segnalano diversi furti attribuibili a rom provenienti dai “campi nomadi” della vicina Italia (di origine perlopiù balcanica, rumena o bulgara). Designandoli “zingari”, “rumeni”, oppure “rom provenienti dai campi nomadi”, si suscita nell'opinione pubblica una diffidenza generalizzata verso persone non precisamente identificate.

Casi di accattonaggio – in Ticino è vietato – sono riscontrati soprattutto in prossimità dei centri commerciali. I mendicanti, secondo i dati della Polizia cantonale ticinese (PolCa), sono perlopiù ecuadoriani o rom rumeni e bulgari<sup>29</sup>.

Sempre secondo le informazioni fornite dalla PolCa, alcuni praticano la mendicizia in maniera individuale; altri, invece, sono legati a una rete organizzata che, appena giunti sul posto, li obbliga (in modo coercitivo e violento) a mendicare. Nonostante uno studio dell'Università di Losanna (Tabin 2012) abbia smentito l'esistenza in Romandia di organizzazioni criminali a capo dell'accattonaggio rom, in Ticino le autorità cantonali confermano questa realtà. Ragion per cui a inizio 2014 hanno introdotto alcune misure per arginare il fenomeno. In particolare, si è

29. Ossia rom emigrati dalla ex-Jugoslavia in seguito alla guerra e che si sono stabilizzati nei campi nomadi in Italia; oppure dall'entrata nell'UE Bulgaria e Romania. Da non confondere, come detto, con i rom che viaggiano in roulotte, tuttora nomadi e di nazionalità francese, spagnola o italiana da almeno quattro generazioni e che non praticano la mendicizia.

deciso di non rilasciare più il permesso di commercianti ambulanti ai rom e agli ecuadoriani che suonano in luoghi pubblici (definiti “falsi musicisti”).

Le nuove direttive cantonali puntano a respingere al confine chiunque, e in particolare se rom, entri senza mezzi per sostentarsi; questo in base alla legge secondo la quale i cittadini dell’UE che desiderano soggiornare nella Confederazione devono comprovare di svolgere un’attività economica o di possedere mezzi finanziari sufficienti al proprio sostentamento durante la loro permanenza.

La situazione in Ticino per quanto concerne i nomadi svizzeri e i nomadi stranieri, invece, per certi versi rispecchia quanto riscontrato negli altri Cantoni.

Le procedure d’espulsione degli zingari stranieri e di assimilazione degli jenisch svizzeri sono cessate alla fine degli anni ‘70 anche nella Svizzera italiana. In seguito, nei confronti soprattutto degli jenisch, la politica è radicalmente mutata.

In Ticino gli jenisch non necessitano di aree di sosta ma di transito, poiché, vivendo oltre San Gottardo, si fermano per brevi periodi: durante le vacanze scolastiche, per qualche giorno o per una settimana. Alcuni appartengono alla *Mission Évangélique tsigane suisse* e fanno tappa in Ticino circa ogni due anni per un paio di settimane. Da notare che da sempre i nomadi svizzeri evangelisti richiedono di poter sostare in un luogo diverso da quello degli jenisch non evangelisti.

Da diversi anni il Comune di Giubiasco mette a disposizione dei nomadi della *Mission Évangélique tsigane suisse* un terreno, previa una caparra di 5mila CHF (4’770 Euro), da versare al loro arrivo, che serve a coprire i costi vivi di elettricità ed eventuali spese di pulizia dell’area – ma solitamente i nomadi lasciano il luogo in condizioni ottimali. Da parte sua il Cantone si accolla le spese della gestione dei rifiuti e delle toilette chimiche (*Toi Toi*).

Gli altri jenisch per diversi anni potevano far capo al “Campeggio Ceneri” (situato sul Monte Ceneri). La struttura, appositamente realizzata per loro, era finanziata dalla fondazione *Radgenossenschaft der Landstrasse* e sovvenzionata dalle autorità cantonali ticinesi per un totale di 18mila CHF annui (17’170 Euro). Nell’ottobre 2010 i proprietari del terreno decidono di cambiarne la destinazione e quindi annullano il contratto di locazione.

Da giugno 2011, sino a fine ottobre dello stesso anno, il Cantone sigla un accordo con i proprietari di utilizzare come area provvisoria per i nomadi svizzeri un sedime adiacente all’ex-campeggio. Il terreno sebbene sia sprovvisto di servizi igienici è dotato di un approvvigionamento per l’acqua potabile e la corrente elettrica. Gli jenisch in arrivo si annunciano alla Divisione degli interni<sup>30</sup> che verifica l’effettiva apertura del cancello d’accesso. L’accordo con la *Radgenossenschaft der Landstrasse* stabilisce che i nomadi svizzeri versino al Cantone 5.– CHF (4.80 Euro) al giorno per ogni roulotte, quale contributo al consumo di acqua ed elettricità.

Nel 2012 le autorità cantonali non trovano superfici disponibili per i nomadi svizzeri. Nell’inverno dello stesso anno parte una procedura per ottenere un terreno

30. Organo di riferimento dell’amministrazione cantonale per i “nomadi” fino al 2013; per una descrizione dell’organigramma cantonale si veda *capitolo 2.1.1.*

di proprietà di *armasuisse* a Pollegio (lo stesso sedime in cui, come vedremo in seguito, due anni prima soggiornarono dei nomadi stranieri). Nel febbraio 2013 il Comune coinvolto, dopo un incontro con una delegazione cantonale, si rifiuta di accogliere i nomadi svizzeri sostenendo la non idoneità dell'area a tale uso.

Nella primavera del 2014, in collaborazione col responsabile cantonale delle forze dell'ordine e secondo le direttive cantonali, abbiamo passato in rassegna 17 campeggi ticinesi per sondare la disponibilità dei gerenti a ospitare i nomadi svizzeri, in cambio di una sovvenzione cantonale annuale. Quasi tutti i gestori interpellati reagiscono negativamente. Solo quattro di loro sarebbero disposti a farlo ma senza un accordo di base e con la facoltà di valutare le richieste di volta in volta. Da parte delle autorità cantonali, invece, l'intento è di assicurare almeno 10 posti per gli *jenisch* che desiderassero sostare in Ticino. Il tentativo fallisce.

Nel maggio 2014 alcuni nomadi svizzeri del *Mouvement des Gens du Voyage suisses* chiedono al Municipio di Giubiasco la disponibilità di concedere parte del terreno solitamente a disposizione della *Mission Évangélique tsigane suisse*. Dopo diversi incontri con le autorità cantonali, il Comune dà il suo benestare e, siglato un accordo col Municipio del Borgo, si allestiscono le prime infrastrutture e i dispositivi per garantire un soggiorno adeguato agli occupanti. L'area è dedicata unicamente ai nomadi svizzeri da marzo a ottobre, come soluzione temporanea. Nel primi due anni di apertura non si riscontrano disagi: Municipio e referenti cantonali confermano di non aver ricevuto alcuna segnalazione o reclamo. Da parte loro i nomadi svizzeri dimostrano il massimo rispetto del territorio messo loro a disposizione ed espresso più volte la propria riconoscenza nei confronti delle autorità cantonali e comunali per l'accoglienza riservata.

Nel frattempo le autorità cantonali si attivano a trovare una soluzione permanente in collaborazione con il Municipio di Giubiasco, che può far da garante testimoniando di non aver mai avuto problemi dalla presenza di nomadi svizzeri. La difficoltà maggiore nel trovare un terreno per allestire un'area per i nomadi svizzeri consiste, come abbiamo visto, nella reticenza dei Comuni e della popolazione locale ad accoglierli. La presenza dei nomadi svizzeri, pure in Ticino, non è gradita da alcuni cittadini ed è evitata dalla maggioranza dei Comuni, soprattutto perché anche i nomadi svizzeri sono considerati pur sempre degli zingari e come tali ritenuti indesiderabili. Nei confronti dei nomadi svizzeri le autorità cantonali dimostrano tuttavia una volontà ad accoglierli, come prevede la Costituzione.

Fino agli anni Novanta le autorità cantonali nei confronti dei nomadi stranieri adottano diverse strategie d'esclusione e di dissuasione, omettendo di mettere a disposizione delle aree di transito (Venzi 2003: 49-52). Questo comunque non impedisce ai nomadi stranieri di affluire sempre più numerosi e d'occupare spazi privati o pubblici. La situazione si fa quindi sempre più tesa, poiché le occupazioni abusive creano consistenti disagi alle autorità e alla popolazione locale che a volte reagisce con intimidazioni dirette agli occupanti. Nel 1994, vista la situazione, le autorità cantonali avviano una procedura di ricerca di aree di transito chiedendo la collaborazione dei Comuni. L'anno successivo, il Movimento contro il razzismo

e la xenofobia (MCRX) rafforza il lavoro in atto lanciando una petizione in difesa degli interessi dei nomadi stranieri.

Su questo nuovo impulso, nel 1996, nasce la Commissione Cantonale Nomadi (CCN) con il compito di individuare dei terreni da adibire ad aree di stazionamento. Da allora le politiche adottate dalle autorità cantonali sono piuttosto altalenanti.

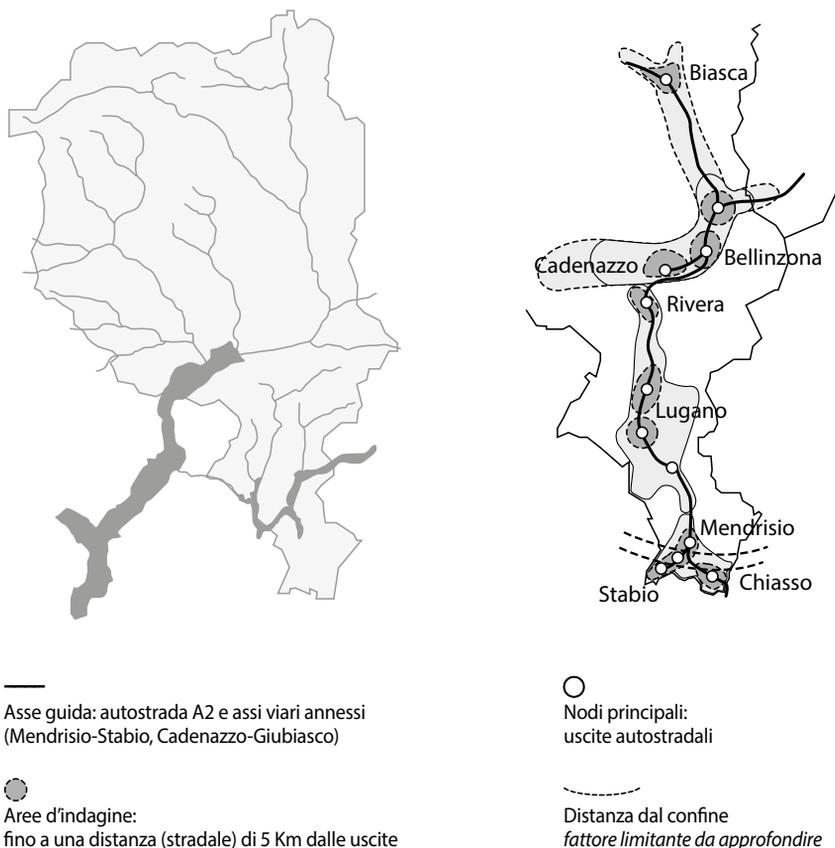
Per il tramite della CCN, nel 2003 a Balerna si allestisce un'area per i nomadi stranieri: si tratta dell'unica esperienza ticinese di un'area attrezzata, ossia con accesso regolato da un cancello, provvista di servizi igienici e di un approvvigionamento idrico e di corrente elettrica. La sua chiusura giunge nel 2005, con la rescissione del contratto da parte delle Ferrovie federali svizzere (FFS) che necessitano del terreno per le proprie attività. Nei due anni d'esercizio la struttura è oggetto di atti di vandalismo (nei gabinetti) e dell'insudiciamento dei dintorni dell'area per opera di nomadi stranieri. La notizia fa scalpore, soprattutto perché mal si tollera che gli occupanti non abbiano riguardo e, peggio, danneggino – a spese dei contribuenti cittadini – quanto di confacente messo loro a disposizione. Questo senza dimenticare l'idea già diffusa che i nomadi stranieri si ostinino a impiegare come bagni luoghi inadatti anche quando potrebbero avvalersi di servizi igienici. Le reazioni di alcuni residenti sono talmente ostili da arrivare a sparare e a lanciare pietre contro le loro roulotte. La maggior parte dei Comuni si fa sempre più reticente ad accogliere i nomadi stranieri, sostenendo che essi, oltre a sporcare, siano un potenziale pericolo pubblico. I nomadi stranieri, però, continuano ad affluire numerosi, talvolta occupando abusivamente terreni pubblici o privati.

La CCN nel 2005 avvia un tentativo d'attuazione di un Piano d'utilizzazione cantonale (PUC), volto a inserire in ambito pianificatorio i terreni da adibire ad aree di stazionamento, anche senza la volontà dei Comuni interessati. Il PUC segue un preciso percorso amministrativo: il Dipartimento del Territorio (DT) allestisce il Piano comprendente l'area d'azzonamento e la sottopone al Consiglio di Stato. Quest'ultimo pubblica il Piano e, al termine della procedura di pubblicazione, allestisce un messaggio da sottoporre al parlamento con gli eventuali ricorsi inoltrati. Una volta pubblicate le decisioni del Parlamento, si può interporre ricorso o lanciare un referendum. Tramite la ditta d'ingegneria territoriale Dionea SA, la CCN individua dei sedimi sui quali realizzare delle aree di transito per i nomadi stranieri. I terreni interessati dal PUC si trovano essenzialmente lungo il principale asse di transito Nord-Sud, dove si concentrano anche i maggiori centri urbani (*cf. Figura 4*). Tale scelta è motivata dal fatto che i nomadi non vogliono essere troppo discosti dai maggiori centri per motivi legati al lavoro e per meglio usufruire dei servizi pubblici erogati dalle città. Ogni area potrebbe essere realizzata e gestita in base all'azione coordinata di quattro attori: il Cantone, il Comune su cui si trova l'area, il gestore e i nomadi. Alle autorità cantonali e comunali spetterebbe l'elaborazione di una convenzione per stabilire le modalità di gestione (regolamento aree, aspetti finanziari per la realizzazione e per la gestione, collaborazioni intercomunali, eccetera). I Comuni dovrebbero nominare una Commissione comunale

per la gestione delle aree, mentre al gestore spetterebbe il compito di occuparsi delle aree di stazionamento, durante il periodo di presenza dei nomadi stranieri (da marzo a ottobre).

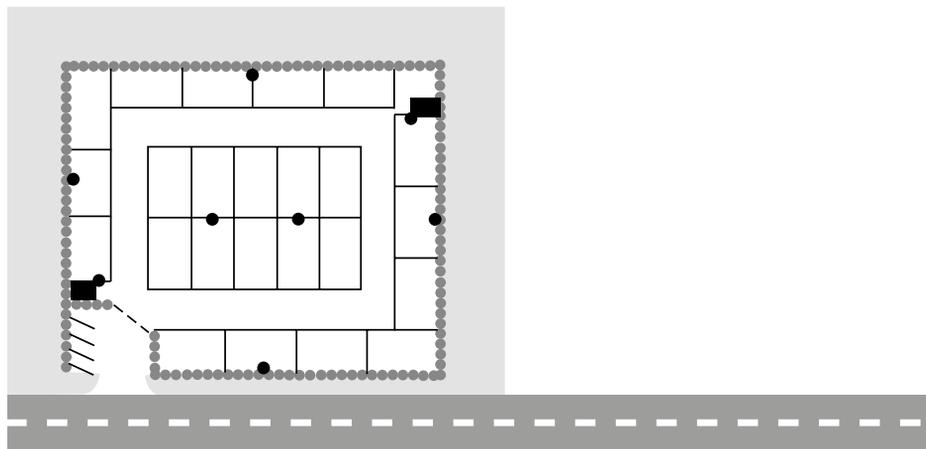
Il gestore dovrebbe controllare l'affluenza degli occupanti e diffondere le informazioni per un corretto utilizzo dell'area di transito (regolamento e dichiarazione d'impegno), come prescritto nel Regolamento del 2004 della Legge cantonale sui campeggi. Gli occupanti avrebbero annunciato il loro arrivo al gestore dell'area. Le forze dell'ordine, cantonali e comunali, nell'ambito dei loro compiti e competenze, avrebbero funto da supporto al gestore e alle autorità preposte.

FIGURA 4 - Comparti territoriali / aree di transito (DIONEA 2010)



Le aree inserite nel PUC sarebbero state dotate d'allacciamenti all'elettricità e all'acqua potabile, provvisti di un contatore per registrarne i consumi, di due blocchi separati, uno per uomini e uno per donne, forniti di gabinetti e docce in acciaio inossidabile, di un sistema di chiusura per regolare l'accesso delle roulotte e di un fondo asfaltato o ricoperto con ghiaia compatta (cfr. Figura 5).

FIGURA 5 - Progetto area di transito



#### Legenda

-  Area delimitata per posto auto-roulotte eventuali spazi comuni
-  Blocco con servizi igienici e docce
-  Allacciamento elettricità e acqua
-  Accesso regolato
-  Recinzione/siepe
-  Posteggi esterni per furgoni

Nel maggio del 2012 il PUC allestito dalla CCN viene presentato al Dipartimento delle istituzioni (DI), ma non viene portato avanti, soprattutto perché già nel 2011 lo stesso DI non ritiene necessario allestire delle aree del genere poiché in merito non vi è nessun obbligo costituzionale. Da allora in Ticino i nomadi stranieri non possono più avvalersi di luoghi riservati in cui sostare.

Durante gli anni d'elaborazione del PUC, ossia dal 2005 al 2012, alcuni Comuni (*cf. Figura 6*) mettono a disposizione dei terreni ai nomadi stranieri: si tratta però di "aree di emergenza", così chiamate poiché precarie a livello di garanzia d'utilizzo sul lungo termine (i Comuni possono decidere di chiudere l'area da un giorno all'altro) e per la mancanza d'infrastrutture adeguate (servizi igienici e dispositivi di entrata).

FIGURA 6 - Aree di emergenza



Ai nomadi stranieri – esclusivamente nomadi italiani – il Comune di Mendrisio concede il parcheggio delle piscine nel periodo di chiusura delle stesse, da marzo a maggio, e talvolta nel mese di settembre. Una disponibilità che dura sino al 2009, quando, per ritorsione a una truffa perpetrata da un nomade, ignoti sparano alla carovana. A seguito di questo episodio, per motivi di sicurezza pubblica, il Comune nega il terreno.

Per qualche anno il Cantone e il Comune di Gudo stipulano un accordo per l'occupazione di un'area sterrata lungo la tratta Cadenazzo-Gudo riservata ai no-

madi stranieri. Le cattive condizioni sanitarie di base (il sedime era un'ex-discarica abusiva) e i ripetuti reclami da parte della popolazione locale (relativi alla sporcizia abbandonata nei dintorni) spingono il Comune a chiudere l'area.

Nel 2010 prosegue la ricerca di un'area di transito per i nomadi stranieri, in particolare per coprire i mesi di luglio e agosto. Si valutano varie possibilità, perlopiù in collaborazione con *armasuisse* (invitata espressamente dal Consiglio Federale a collaborare coi Comuni e i Cantoni nella ricerca di terreni per nomadi svizzeri e stranieri).

Dopo alcuni tentativi infruttuosi, viene individuata una porzione agricola situata a Pollegio (di proprietà di *armasuisse*). Prima della decisione formale del Governo, una delegazione cantonale incontra i municipali di Pollegio che auspicano il massimo impegno cantonale nel garantire il rispetto dell'ordine pubblico, dell'igiene e della sicurezza per la cittadinanza. Nonostante l'opposizione del Comune, il terreno è scelto come area di transito provvisoria, e il CdS dà seguito concreto alle garanzie chieste dal Municipio. La presenza dei nomadi non crea disagi, se non qualche reclamo (rivelatosi perlopiù infondato) da parte di alcuni abitanti.

L'area di Bellinzona-Galbizio ha funzione d'emergenza e annualmente è inaccessibile da metà giugno a fine agosto. L'area è su sedime di proprietà del Cantone, ma per prassi la sua apertura avviene previa autorizzazione da parte della città di Bellinzona. Quest'area è sprovvista di servizi igienici e di dispositivi che possano regolare il transito dei veicoli. Per di più si trova lungo un percorso golenale dove il terreno è poco resistente alle piogge abbondanti, per cui spesso (e anche per diversi giorni) i nomadi devono far fronte a inondazioni e fango. Sino all'ottobre 2011 (data della sua chiusura) questa è l'unica area d'emergenza disponibile per i nomadi stranieri. Da allora non vi sono più spazi a loro disposizione.

Nel 2012 i nomadi stranieri rinunciano a recarsi nel Cantone Ticino per accamparsi invece nella Svizzera romanda, in maniera abusiva e ripetitiva. Di conseguenza la Conferenza latina dei capi dei Dipartimenti di giustizia e polizia (CLDJP) costituisce il gruppo di lavoro "Aree di transito e problematiche" cui partecipano i Cantoni latini, eccetto il Cantone Ticino. Tale rinuncia rispecchia la volontà del Direttore del dipartimento competente (DI) di non mettere a disposizione aree di transito contro la volontà dei Comuni.

Su decisione del CdS nel 2012 la CCN è sciolta, poiché ha raggiunto il suo obiettivo: l'elaborazione del PUC, che comunque non decollerà mai per i motivi spiegati precedentemente.

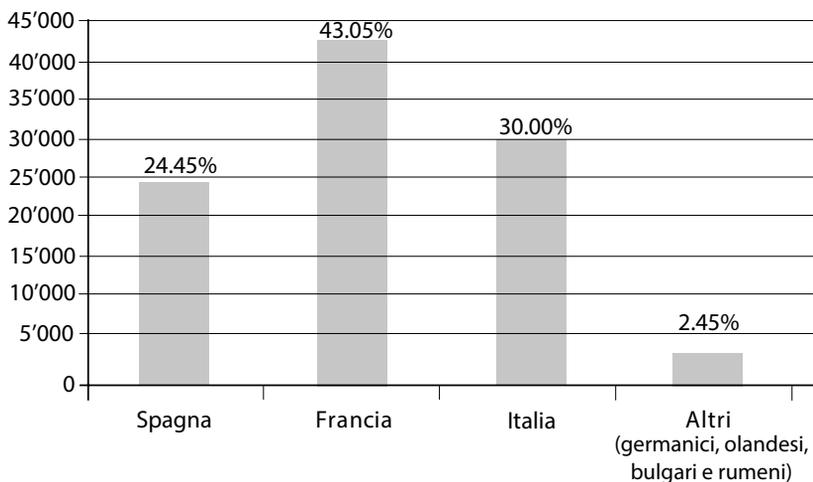
Vista la reticenza dei Comuni ad accogliere i nomadi stranieri, da ottobre 2011 in Ticino non vi è nessuna area di transito per loro, neanche d'emergenza.

Nella Svizzera italiana la politica di accoglienza degli zingari, siano essi nomadi svizzeri, nomadi stranieri o rom migranti, è pertanto a tratti simile e a tratti dissimile da quella in vigore negli altri Cantoni. La situazione nel Cantone Ticino sarà oggetto di studio, in particolare attingendo all'esperienza di mediazione che ho svolto nell'ambito dei conflitti tra ticinesi e nomadi stranieri. Ma chi sarebbero più esattamente i nomadi stranieri?

### 1.2.2 I “nomadi stranieri” in transito nel Cantone Ticino

In merito ai nomadi stranieri, secondo quanto riferito dalla PolCa ticinese si tratta di cittadini perlopiù francesi, italiani e spagnoli (cfr. Figura 7). La maggior parte di loro conduce uno stile di vita nomade quasi tutto l’anno, ad eccezione nei mesi invernali, quando rientrano nelle loro case (di loro proprietà).

FIGURA 7 - Principali nazionalità nomadi stranieri in Ticino (PolCa 2011)



I giorni di presenza nel Cantone Ticino si concentrano pertanto da marzo a ottobre. I nomadi stranieri si spostano in roulotte o camper soprattutto per motivi economici<sup>31</sup>, esercitando attività perlopiù artigianali e commerciali. In Ticino giungono e vivono in gruppi di venti fino a un centinaio di persone (che, come vedremo tra breve, chiamano *kumpanji*). Sempre secondo le statistiche della PolCa ticinese (2011), in dieci anni i nomadi stranieri che hanno soggiornato in Ticino sono 1’084, minori esclusi.

Quando li ho incontrati per la prima volta – in veste di mediatrice – non avevo altra informazione sul loro conto. Avvicinandomi a queste persone ho ritenuto importante approfondire l’aspetto identitario dal loro punto di vista. Sin dai primi contatti, quindi, ho iniziato ad annotare le espressioni che solitamente usano per designare se stessi in rapporto agli altri.

Ne è emerso che i “nomadi stranieri” si definiscono “rom”, ad accezione dei non-rom uniti in matrimonio con rom. Col termine “gažë” designano gli “altri” che, tradotto dal punto di vista di un osservatore esterno, sarebbero i non-zingari.

31. Ma anche per motivi familiari e religiosi, come vedremo nel corso della ricerca (cfr. capitolo 4.1.2).

Oltre ai rom riconoscono come non-gažé altri gruppi: quelli che nominano i gitani, i sinti, i manuš e gli jenisch<sup>32</sup>.

I riferimenti dei rom sui quali si concentra questo studio nei confronti dei sinti e dei manuš solitamente sono connotati da un certo timore:

«Non è come quando siamo tra rom. I sinti e i manuš sono pericolosi, litigano spesso. Bisogna avere un occhio in più sui figli, non si sa mai»; «Sono armati, pur di ottenere quel che vogliono quelli ti tirano fuori il coltello e ti aggrediscono, poi la gente pensa che noi siamo come loro, ma non è vero, noi non siamo violenti».

Di solito menzionano i sinti e i manuš affiancando i due termini, aspetto che porta a supporre che li considerino un gruppo unico.

I rom in transito in Ticino nominano “gitani”<sup>33</sup>

«Gli zingari spagnoli che non sono più nomadi, vivono in case e non si spostano più. Si chiamano “gitani”, perché si dice che vengono dall’Egitto, ma noi non abbiamo a che fare con loro».

Nei confronti degli jenisch, i nostri rom dimostrano una certa diffidenza: «Gli jenisch si credono di prima categoria, l’élite, ma non sono meglio di noi». Alcuni considerano gli jenisch persino dei gažé: «Non sono come noi; gli jenisch sono, come dire, più gažé». Talvolta, prendono in giro gli jenisch svizzeri, dicendo che sono «peggio degli svizzeri gažé».

I nomadi elvetici, a loro volta, tendono a denigrare i rom (che nominano “zingari stranieri”), sostenendo che siano indistintamente ladri e sporchi:

«Ovunque sostano, sporcano e fregano la gente. Per colpa loro, noi facciamo fatica a farci accettare dalla gente. Bisogna spiegare la distinzione, noi non siamo come loro»; «Noi siamo svizzeri, vedi? Teniamo pulito il posto, non come gli zingari stranieri, per questo che non li vogliamo».

Una gerente del campeggio Ceneri, jenisch, riferisce:

«Gli zingari stranieri ti fregano anche con i contatori dell’elettricità, noi abbiamo paura che rubano e quindi, se sostano qui, mettiamo sotto chiave ogni cosa, persino le sedie».

32. Nella terminologia in uso dagli studiosi del «sistema zingaro» (Williams 1984: 79), i gitani corrisponderebbero ai calé (di nazionalità perlopiù spagnola e portoghese); i sinti vivrebbero soprattutto in Europa centrale, mentre i manuš sarebbero dei sinti francesi che decisero di distinguersi dagli altri sinti, assegnandosi un altro nome (Piasere 2007: 19); i rom invece sarebbero maggiormente presenti nell’Est europeo.

La lingua *romani* (o *romanès*) deriva principalmente dal sanscrito (Tcherenkov e Laederich 2004) ed è l’idioma parlato dai rom e sinti, tra i quali, tuttavia, assume diverse forme molto differenziate. È lo studio filologico delle varianti del *romani* che permise di stabilire, ipoteticamente, l’origine geografica e gli itinerari successivi di questi gruppi di persone (Fraser 1995: 7).

33. Nella versione francese, l’espressione “*gitan*” dai rom è sempre pronunciata “*gitane*” (anche se non al femminile).

È difficile, pertanto, farli sostare nella medesima area di stazionamento: per questo motivo probabilmente anche le autorità cantonali distinguono le aree di stazionamento destinate ai nomadi svizzeri da quelle per i nomadi stranieri.

Talvolta i nostri rom impiegano il termine “zingari”<sup>34</sup> più che altro per farsi capire dai gažé e per evitare di impiegare il termine “rroms”<sup>35</sup>, in vigore nell’ambito delle istituzioni ufficiali europee, in seno alle quali gli zingari sono perlopiù rappresentati dall’*Union Rromani International* (URI)<sup>36</sup>. Per ora, è importante sottolineare che i nostri rom rifiutano di adottare il termine “rroms” (in rappresentanza di tutti gli zingari), poiché ritengono che induca alla confusione.

I rom dei quali trattiamo tengono a distinguersi anche da quei rom insediati nei “campi nomadi”, pur sapendo che essi si riconoscono come rom. Si tratta dei rom dei quali abbiamo già parlato, che le autorità svizzere nominano “rom” o “rom migranti”, mentre i nostri rom li nominano “jugoslavi” o “rumeni”. Nei confronti di tali rom si esprimono in maniera piuttosto negativa.

Sugli “jugoslavi” dicono:

«Sono ladri, trafficano droga e portano la malavita tra i rom»; «Sfruttano i bambini, li fanno lavorare, perché non possono essere incarcerati e quindi i genitori hanno interesse. Mi disgustano. I bambini sono il bene più prezioso e loro li usano»; «Sono tutti delinquenti, hanno la violenza nel sangue».

Dei “rumeni” ritengono che rovinino l’immagine di tutti gli altri zingari, soprattutto perché mendicano:

«Quelli causano disagi, rubano, fan lavorare i bambini, chiedono elemosina e noi altri abbiamo paura di loro. È meglio che tornino nel loro paese, ci rovinano tutti».

Uno dei rom dimostrò più “comprensione” verso i “rumeni” dei quali disse:

«Loro rubano per sfamare i loro figli e se fossimo nella loro stessa condizione, commetteremmo gli stessi reati. In più sono spesso sfruttati da imprese che li fanno lavorare per pochi soldi».

In merito riporto un estratto di quanto ha scritto il Pastore Toscia:

«I rom bulgari e rumeni [che] vivono in Italia sono gente che chiedono la carità. Tantissimi di questi gruppi fanno finta o messa in scena di essere handicappati, in questo modo fanno più pietà ai passanti e gli italiani sono persone di cuore, donano a questi

34. E così, per esempio, il Pastore Toscia riferisce: «Dal che il mondo è mondo c’era sempre il popolo zigano» (cfr. *appendice* p. 278, 6).

35. Da notare: “rroms” scritto con due “r”. Questa trascrizione è stata adottata nel 1990 dall’*Union Rromani international* (URI-1979), poiché considerata più fedele all’alfabeto del (*r*)*romanès* che trascrive la fonetica “r” raddoppiando la consonante. Dagli anni novanta, per disegnare l’insieme del mosaico zingaro, all’interno dell’URI viene impiegato il termine “rroms”, talvolta scritto con una sola “erre” (Liégeois 2007: 13).

36. L’URI nacque alla fine degli anni settanta col proposito di rappresentare istituzionalmente tutti gli zingari e di difenderne i diritti – tema che sarà approfondito nel *capitolo 4.3.4*.

rom che fanno finta di essere zoppi o storpi per ingannare il prossimo. Tantissimi gironzolano su e giù per tutta Italia. Ma conosco tanta gente di questo gruppo rom che si sono fermati e lavorano a basso prezzo come muratori e lavoratori, come manovali a tutto fare. Tantissimi rom di questo clan che si sono fermati hanno moltissimo rispetto per tutti, progrediscono molto bene» (cfr. *appendice* p. 278, 8).

Talvolta i nostri rom, nel rivendicare la loro differenza con gli altri rom, sottolineano l'appartenenza nazionale:

«Noi, siamo francesi, veri francesi, e non abbiamo nulla a che fare con i rumeni che vengono qua. A noi, lo Stato ci riconosce, perché siamo francesi».

Probabilmente si esprimono in questi termini poiché hanno timore che l'opinione pubblica li confonda con gli altri; verso quelli che chiamano i "gitani" non v'è, invece, alcuna ostilità, proprio perché non entrano nelle *querelle* mediatico-politiche.

Di nazionalità perlopiù spagnola, francese e italiana da diverse generazioni, i rom che frequentano il Cantone Ticino hanno effettivamente una storia condivisa che li distingue da altri rom. I nostri rom lasciarono i paesi d'Europa orientale già a metà XIX secolo (Williams 1984: 86). Sono rom che i linguisti chiamano "rom vlach", perché parlano un *romanès* influenzato dal rumeno (Matras 2002: 7; Marta 1973: 46). Essi si distinguono anche per l'estesa mobilità geografica: caratteristica che, secondo alcuni autori, è riscontrabile indipendentemente dalla nazionalità acquisita (Williams 1984: 89; Piasere 1999: 85-92, 2007: 64, 2010: 77)<sup>37</sup>. Tra loro, inoltre, tendono a mantenere una fitta rete di relazioni che oltrepassa le frontiere nazionali.

Quando ho mostrato il mio interesse a conoscere e approfondire la "cultura rom", i rom hanno subito precisato: «Non siamo tutti uguali. Per ogni *ratsa* è un altro modo di essere». Loro stessi, infatti, si differenziano in *ratse* – quali kalderaša, čurari e/o lovari – che spesso chiamano "tribù" (cfr. *appendice* p. 277; [www.gipsy-net.ning.com](http://www.gipsy-net.ning.com)).

Per diverso tempo ho ritenuto che il termine "*ratsa*" significasse "razza"<sup>38</sup>, senza però capire su quali criteri il termine si distinguesse. In merito ai kalderaša, čurara e lovara che vivono in Occidente, esistono alcuni studi, soprattutto degli anni Settanta e Ottanta, in particolare quelli concernenti dei kalderaša: in America (Cohn 1973; Gropper 1975; Sutherland 1986); in Europa (Kaminski 1980; Williams 1982, 1984); e in Italia (Levak e Karpati 1984; Menchinelli 2004). Sui čurara non esiste nulla e sui lovara solo i racconti di Yoors ambientati negli anni Trenta (1967, 2009) e gli studi di Marta (1973, 1979).

Per capire meglio il significato delle *ratse* mi sono riferita in particolare all'opera di Williams, *Mariage tsigane* (1984) che tratta in particolare di kalderaša

37. In merito si veda anche *appendice* p. 286, 41.

38. Il Pastore Toscia trascrive pure lui "razze" e propone una distinzione tra di esse. In merito si veda anche *appendice* p. 286.

di Parigi. Secondo Patrick Williams le *ratse* hanno tuttora denominazioni che all'origine derivavano da caratteristiche ben precise (Williams 1984: 109), come ad esempio la professione esercitata<sup>39</sup>. Per tradizione i kalderaša erano ramai; i čurara erano arrotini e i lovara erano allevatori di cavalli. Da qualche tempo, però, le attività lavorative delle persone appartenenti alle rispettive *ratse* non corrispondono più necessariamente a quelle tradizionali<sup>40</sup>. Ciò malgrado, le appellazioni rimangono tali.

Patrick Williams riporta che l'impiego delle *ratse* nella differenziazione tra rom ha soprattutto il ruolo di distinguersi gli uni dagli altri, poiché «per i rom, l'unità non si definisce che in rapporto agli altri» (Williams 1984: 126) – d'altronde non solo per i rom...

Ogni *ratsa* è composta da più gruppi di persone unite da legami di parentela che formano quelle che anche i nostri rom chiamano le “*vitsi*” (reti familiari)<sup>41</sup>. «Kalderaša, lovara, čurara, seraient des groupes fondés sur la parenté» (Williams 1984: 124).

Le *vitsi* prendono il nome di un avo ritenuto valoroso cui solitamente è aggiunta la desinenza «-ešti» (i *Belkešti*, i *Frinkulešti*, i *Banešti*). Queste denominazioni si sono conservate nel tempo, anche quando si riferiscono a persone delle quali nessuno ha più memoria (Williams 1984: 129-130).

Gli appellativi dei diversi frammenti del «sistema zingaro», come evidenziato da Patrick Williams, non indicano necessariamente le caratteristiche dei sottogruppi che designano.

Ho quindi cominciato a capire che gli appellativi usati dai rom, come *Tinkini*, *Manešti*, *Banešti* e *Bulgari* corrispondono alle loro *vitsi* delle quali mi hanno poi spiegato l'origine:

- i *Tinkini* (da Tinki) e i *Manešti* (da Mani), entrambi lovara e di nazionalità perlopiù francese;
- i *Banešti* (da Bani), prevalentemente čurara e spagnoli;
- i *Bulgari*, ossia i kalderaša per la maggior parte italiani, provenienti da Slovenia e Serbia<sup>42</sup>.

Secondo i rom in transito nel Cantone Ticino, il termine “*Bulgari*” fu impiegato dai *Tinkini* e *Manešti* agli albori del XX secolo, quando incontrano i rom provenienti da Slovenia e Serbia. Così un *Manešti* spiega:

39. Per altri rom anche il tipo di religione (i khorakhané, lettori del Corano), o la nazionalità (i rusuja, i moldovaja, gli spanioluja).

40. In proposito si veda il capitolo 3.2.1.

41. Il dizionario di Georges Calvet (1993: 306) riporta il termine scritto in maniera diversa, ossia: “*rasa*” traducendolo con “razza, lignaggio”.

42. Sui racconti kalderaša si veda Levak e Karpati 1984.

«Sono jugoslavi, sai, i *Bulgari*. Era una *ratsa* che valorizzava talmente i figli maschi che uccideva le femmine mettendole in un buco scavato davanti alla roulotte, dove poi accendevano un fuoco e si scaldavano. Dopo aver assistito a tanta crudeltà, li abbiamo nominati “*Bulgari*” e abbiamo proibito questo scandalo».

I *Bulgari* dicono che non sanno se sia vero, ma non lo negano in assoluto:

«Sì, si dice così, ma non sappiamo di preciso, è più un racconto mitologico. Col tempo siamo diventati i *Bulgari* e così ci chiamiamo»<sup>43</sup>.

Al riguardo, Lemaire de Marne (1966: 322) riporta un esempio molto simile a quanto riscontrato tra i rom in transito nella Svizzera italiana:

«Bulgara: termine peggiorativo che impiegano i rom per designare delle famiglie di rom d’aspetto più arcaico. Infatti, sono dei rom che hanno soggiornato in Jugoslavia e che ad inizio del XX secolo sono emigrati in Italia».

E Patrick Williams rileva come: «Più che di Bulgaria, si tratta di Jugoslavia. La determinazione non spiega la differenza, ma la denota solamente» (Williams 1984: 127).

Il criterio che permette ai rom di affermare di appartenere a una *vitsa* piuttosto che a un’altra è, come nel caso delle *ratse*, legato essenzialmente alla discendenza dalle generazioni precedenti che può essere patrilineare o ambilineare. Ad esempio, un rom il cui padre è un *Tinkini* e la madre una *Bulgara* potrà dirsi lovari o kalderaš, oppure *Tinkini* piuttosto che *Bulgaro*. Un aspetto rilevato anche da Patrick Williams riguardo a dei kalderaša di Parigi (Williams 1984: 307), da Anne Sutherland e Rena Gropper su dei kalderaša americani degli anni Settanta (Sutherland 1986: 182; Gropper 1975: 76).

Il riferimento alla discendenza, ambilineare, può variare secondo le situazioni. A determinare la maniera in cui gli uni nominano se stessi e gli altri sono soprattutto le alleanze e le relazioni conflittuali. Per esempio, un rom di padre lovari e madre čurari di fronte a un rom che si dice lovari dirà essere anche lui un lovari, nel caso in cui un’identificazione comune andrebbe a suo vantaggio; altrimenti si dirà čurari.

Le identificazioni a una *ratsa* o *vitsi* variano dalla circostanza e da chi ci si vuole distinguere. I confini di distinzione tra le *ratse* e le *vitsi* sono pertanto molto più labili di quanto le usuali raffigurazioni lascino pensare. «A un dato livello non corrisponde automaticamente un’entità» (Williams 1984: 108). Ciò genera, per un osservatore esterno, una certa confusione e l’impressione della presenza di contraddizioni nelle dichiarazioni dei rom. In proposito Piasere scrive:

«Queste reti di famiglie dai confini sfumati possono tendere in modi diversi a nominarsi e a nominare, a unirsi e a far riunire, ma spesso i nomi e le appartenenze dei singoli sono oggetto di un ampio dibattito interno, i pareri possono essere contrastanti a seconda del posizionamento reciproco che gli interlocutori ricercano, secondo gli interessi economici in campo, a seconda del rapporto politico vigente con i gažé locali,

43. Circa l’accusa di infanticidio femminile rivolta ai *Bulgari* si veda anche Piasere 1985: 70-71.

secondo la memoria. Tanto che qualsiasi ricerca di tassonomia sistematica dei “gruppi” diventa più un rompicapo enigmistico inconcludente che uno strumento di conoscenza concreta. Ma la storia ha il suo peso e se difficilmente ci può indicare delle regole, ci può segnalare delle quasi regolarità» (Piasere 2007: 68-69).

L’importanza delle distinzioni tra le persone che compongono il «sistema zingaro» però persiste:

«[l]a sola pertinenza che sia domandata a queste determinazioni è quella dell’etichetta: segnare, distinguere, situare» (Williams 1984: 172; si veda anche Liégeois 2007: 52)<sup>44</sup>.

Ogni *vitsa*, infatti, si valorizza a scapito delle altre, come illustrano i seguenti esempi.

Un *Banešti* afferma:

«I *Tinkini* sono arroganti, però anche onesti; mentre i *Bulgari* sono più educati, ma anche i più furbi: se litigano, ti tirano una pentola in testa quando meno te lo aspetti, oppure ti azzuffano con le mani impregnate di olio e pepe. I *Manešti* invece fanno scena, magari anche con le armi in mano, ma poi non fanno niente. Sono onesti e si arrabbiano se qualcuno dice bugie».

Un *Tinkini* a sua volta osserva: «I *Banešti* non sanno parlare e dicono sempre bugie». Un *Manešti* racconta:

«Un *Manešti* ha causato uno scandalo per via che suo padre ha commesso un adulterio: il figlio ha minacciato di bruciarsi. Il padre ha poi confessato davanti all’intera comunità chiedendo perdono. Gli altri rom non confessano facilmente. [...] I *Tinkini* hanno un modo di comunicare arrogante che fa spaventare la gente, ma in fondo sono innocui. I *Bulgari* sono cordiali, ma poi fanno casini».

Dopo diversi anni di contatti con i rom, riesco a individuarne l’appartenenza alle *vitsi* dopo pochi minuti di conversazione. Sono i rom stessi a sollecitarmi a indovinare per poi riderne di gusto, soddisfatti di non essere più osservati come un tutt’uno indifferenziato. Nei momenti di tensione i rom impiegano l’espressione: «Non fate di un’erba un fascio!». Spesso mi consigliano di diffidare dei rom appartenenti a *vitsi* diverse:

«Non devi dire agli altri come mi chiamo. Non devi credere che ci sono solo buone persone qui. Io non mi fido di nessuno».

44. Un po’ come lo suggerisce Dumont in merito alle caste indiane: «La casta, unificata dall’esterno, è divisa dall’interno. Più generalmente, una casta è un gruppo complesso, un incastro di gruppi di diversi livelli [...]. Più che un “gruppo” nel senso ordinario, la casta è uno stato d’animo [...]. Ecco perché non si deve vedere l’insieme a partire dalla nozione dell’“elemento”, secondo cui conosceremo l’insieme attraverso il numero e la natura dei suoi “elementi” costitutivi; bensì partendo dalla nozione di “sistema” per il quale alcuni principi fissi presiedono al concatenamento di “elementi” fluidi e fluttuanti» (Dumont 1966: 52).

Un rom *Manešti* dichiara:

«La mia *ratsa* appartiene alla tribù dei veri *rom*, mentre gli altri sono degli impostori. Vedi il mio colore scuro della pelle? I miei erano veri Indiani, discendiamo direttamente dagli Indiani. Siamo i rom: R (erre) – O – M (emme), e punto. Questi qui, come i *Bulgari*, sono niente. Loro si sono sposati con sedentari per avere un cognome da sedentario, da Italiano. Sono meticci. Vengono dalla Jugoslavia. Si dice che sono *Bulgari*, ma sono jugoslavi. Non veri rom come dico io. In più, le loro donne lavorano e leggono la mano».

Gli uni dicono degli altri che sono «una *ratsa* diversa, troppo diversa». I *Tinkini* e i *Manešti* affermano che in Europa centrale, prima che arrivassero i *Bulgari*, i *gážé* erano molto più gentili e fiduciosi. In seguito, a causa del comportamento scorretto dei *Bulgari*, la gente cominciò a diffidare di tutti i rom. Nel 2010, un *Bulgaro* bergamasco mi telefona per informarmi dell'arrivo di altri zingari, sostenendo: «Come dirti, Nadia, sono diversi da noi, sono più stranieri». Dal tono, mi era sorto il dubbio che si trattasse di rom rumeni; invece, per finire, i rom «più stranieri» erano *Bulgari* provenienti dal Veneto!<sup>45</sup>

Dall'interno scopriamo quindi come i nostri rom nominano e percepiscono se stessi in rapporto agli altri. Ciò ci permette di comprendere tutta la loro eterogeneità che, pur non rispecchiando propriamente la realtà (molto più complessa e variegata), illustra in maniera inconfutabile che i “nomadi stranieri” non formano un tutt'uno indifferenziato ma un sistema complesso di *ratse* e *vitsi*, i cui confini s'intrecciano e s'intersecano in maniera da rendere difficile una raffigurazione complessiva a un osservatore esterno.

### 1.2.3 Una sola comunità, molteplici *kumpanji*

Patrick Williams su dei *kalderaša* di Parigi (1982: 317) afferma che essi costituiscono una comunità, in base ad alcuni criteri, quali:

- Rapida circolazione delle notizie quotidiane tra di essi;
- Partecipazione alle occasioni rituali (feste e conflitti, eventi come nascite o decessi);
- Referenza a valori identici: aspetto che permette loro di risolvere i conflitti interni solitamente senza far capo a un'autorità esterna;
- Esercitazione delle stesse attività differenziate sessualmente, il che contribuisce al mantenimento sia della solidarietà sia della competitività;

45. Il Pastore Toscia sui *čurara* scrive: «I rom *ciuriaria* sono un gruppo venuti dalla Spagna e sono in Italia da 50 anni. Sono affilatori di lame da taglio come frese, alesatori, punte, dischi da taglio, sono dei specialisti di tempere della lama di Toledo della Spagna. Sono un gruppo abbastanza grande, sono un gruppo di rom poco socievole, non amano altri gruppi, sono molto solitari, [...] sono molto gelosi del loro lavoro» (cfr. *appendice* p. 278, 7).

- Endogamia (non come regola ma come tendenza) e identificazione in una storia comune<sup>46</sup>.

I rom dei quali trattiamo costituiscono pure essi una comunità formata dalle *vitsi* delle rispettivi *ratse*, i cui membri interagiscono costantemente tra di loro anche a distanza, condividendo valori e consuetudini quotidiane simili. Tra di essi praticano anche un certo grado di endogamia: la preferenza nelle alleanze è rivolta innanzitutto verso i membri delle proprie *vitsi* (un *Tinkini* con una *Tinkini*) o perlomeno delle *ratse* (un *lovari* con una *lovari*). Costato inoltre che si sposano tra primi cugini, riscuotendo particolare soddisfazione da parte dei rispettivi genitori. Tuttavia, talvolta si sposano pure con dei *gažé* (sia uomini che donne)<sup>47</sup>.

Nel corso della ricerca, affronteremo ogni aspetto appena elencato. Per ora è importante indicare come i rom sui quali ci soffermiamo costituiscono una sola comunità.

Essi nominano *kumpanji* i gruppi che formano quando sostano nello stesso luogo temporaneamente. Nel Cantone Ticino, qualora vi sostano delle *kumpanji*, i suoi membri variano di continuo: chi arriva e chi parte, per motivi soprattutto economici, familiari e religiosi<sup>48</sup>. Una *kumpanja* è solitamente composta in maniera variabile da persone appartenenti altre tre *ratse* e alle rispettive *vitsi*, proprio perché le alleanze matrimoniali avvengono preferenzialmente al suo interno.

Le tre *ratse* disporranno le roulotte in maniera da formare dei semi-cerchi in tre zone distinte (cfr. *Figura 8*). Le roulotte di fratelli saranno accostate le une alle altre, così come quelle dei figli maschi rispetto al padre.

46. In proposito si veda ad esempio: Srinivas 1969; Gropper 1975; Rosander 1976; Berland 1978; Rao 1987; Piasere 1995, 2007; Menchinelli 2004.

47. Fino a pochi anni fa, i matrimoni tra romni e *gažé* erano proibiti (cfr. *appendice* p. 286, 38).

48. Come afferma Jan Yoors «La *kumpanja* è un corpo le cui molecole si decompongono sotto l'effetto delle circostanze» (Yoors 1990: 134).

FIGURA 8 - una *kumpanja*: la disposizione delle roulotte secondo le *ratse*

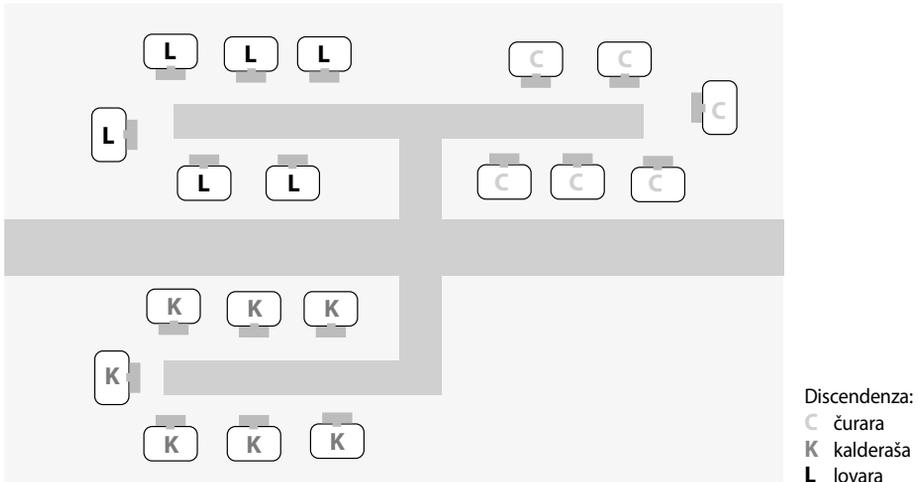


FIGURA 9 - la disposizione secondo la residenza virilocale

Disposizione secondo residenza virilocale:

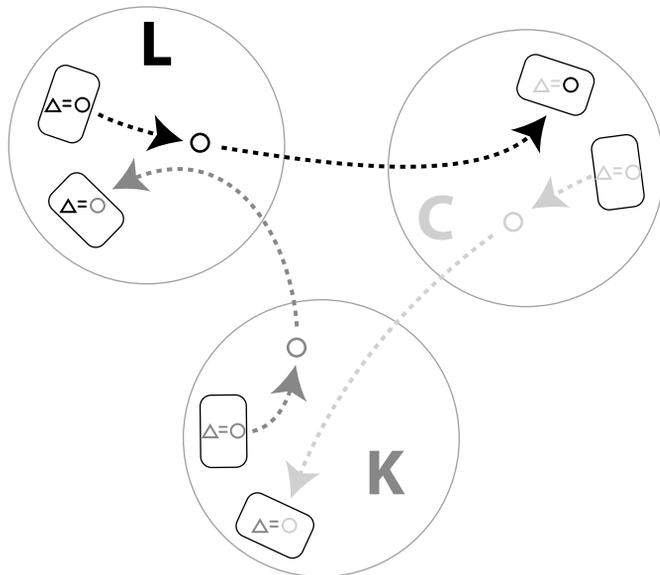


Figlia sposata raggiunge *raca* del marito

△ uomo

○ donna

△=○ alleanza matrimoniale

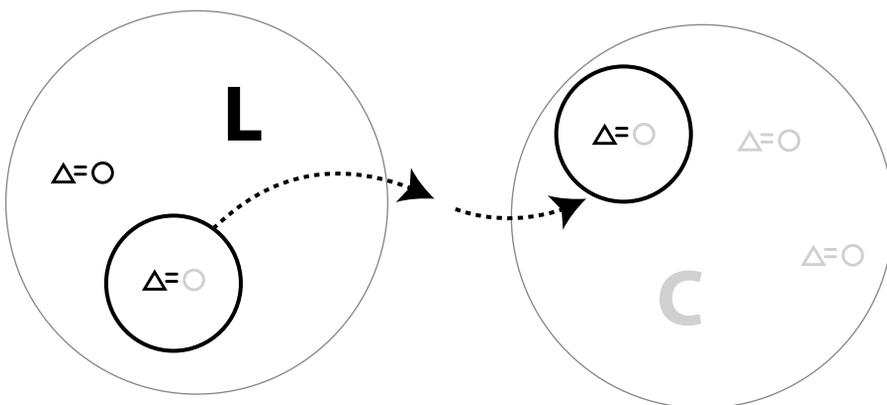


Le figlie sposate andranno a vivere nella roulotte del marito, vicino ai suoi genitori (*cfr. Figura 9, residenza virilocale*)<sup>49</sup>.

49. In merito si veda *appendice* p. 289, 51.

In caso di litigi col padre, il figlio andrà ad accostarsi tra i parenti della moglie (cfr. Figura 10); in caso invece di separazioni tra marito e moglie, la donna tornerà a vivere nella roulotte di suo padre (cfr. Figura 11).

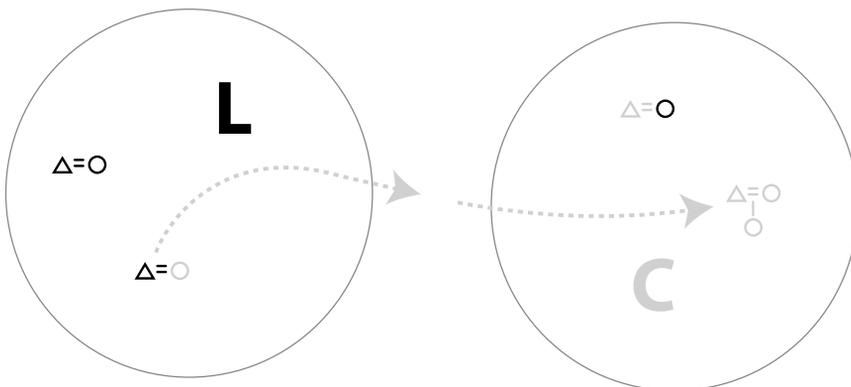
FIGURA 10 - spostamenti in caso di litigi tra padre/figlio



Spostamento del figlio in caso di litigio con il padre (raggiunge *raca* della moglie)

△ uomo   ○ donna   Δ=O alleanza matrimoniale

FIGURA 11 - spostamenti in caso di separazione tra moglie e marito



Spostamento di una donna in caso di litigio con il marito (torna nella roulotte del padre)

△ uomo   ○ donna   Δ=O alleanza matrimoniale

### *1.2.4 Le dinamiche conflittuali e il ruolo della mediatrice*

Il principale compito assegnatomi come mediatrice è stato quello di ridurre i disagi legati all'aspetto igienico dei luoghi in cui soggiornano i nomadi stranieri. I conflitti tra residenti e nomadi stranieri, tuttavia, non riguardano solamente l'igiene delle aree. Come vedremo, tra i rom e la popolazione locale insorgono conflitti di diverso genere per i quali sono chiamata ad intervenire «a favore» degli uni o degli altri o «per mettere fine alla situazione intollerabile». Appena ho assunto il ruolo di mediatrice mi sono trovata a gestire situazioni conflittuali in diversi ambiti e con diversi attori sociali, che comportavano mansioni diversificate.

Oltre che con residenti e rom ho avuto a che fare con la CCN e con le forze dell'ordine (enti che già operavano nella gestione delle “problematiche legate ai nomadi stranieri”), con la stampa, con le autorità comunali, con gli addetti alla manutenzione delle aree e con altri diversi residenti.

Le situazioni conflittuali sono di entità differenti e coinvolgono diverse persone, ognuna con un punto di vista diverso. Oltre alla questione dell'igiene, possono emergere conflitti in ambito commerciale e nel modo di rapportarsi a realtà quali il tipo di mobilità, lo stile/metodo educativo e familiare e altri ancora.

I non-zingari coinvolti in quelle che generalmente vengono definite “problematiche legate ai nomadi stranieri” reagiscono alle situazioni con punti di vista che solitamente spaziano tra due estremi opposti: in totale difesa o in totale condanna degli zingari, mettendo pure in discussione il ruolo del mediatore.

La maggioranza dei non-zingari ha ritenuto che la sottoscritta fosse un'attivista votata alla causa zingara. Ciò è stato anche motivo di tensioni, anche con un commissario della CCN che si attendeva assumessi tale ruolo. Sono quindi stata tacciata di “razzista” da chi invece m'aspettavo garantisse la massima apertura al dialogo. Con le forze dell'ordine, inizialmente diffidenti, a mano a mano che la nostra collaborazione si faceva sempre più intensa è invece nata una buona intesa, così come con le autorità comunali. Con la stampa, invece, occorre ancora una certa prudenza affinché le interviste rilasciate non vengano manipolate o non provochino posizioni di stampo politico.

Come detto, i rom nominano “gažé” le persone che considerano straniere, ossia i non-zingari e si riferiscono ad essi marcando una diffidenza altalenante, svelando così un'opposizione. Nei miei confronti, in quanto gaží, non hanno mai celato e né nascondono di non considerarmi «una di loro», dimostrando pure una certa sfiducia nel temere un eventuale “complotto” con le autorità a loro sfavore. Tra i rom stessi le discordie sono all'ordine del giorno e spesso si riversano anch'esse, come quelle tra non-zingari, nella figura della mediatrice. I rom, inoltre, non sempre si conformano alle leggi o alle regole locali: il che contribuisce a provocare continue reazioni particolarmente negative nei loro confronti.

In varie occasioni i diversi attori sociali mi hanno espresso il loro parere con fare aggressivo, prima ancora che io potessi aprir bocca. Del resto sin dal primo momento ho avuto la sensazione di essere un catalizzatore di ogni presa di posizione, immancabilmente opposta a quella di qualcun altro. L'immagine che ognuno

ha del mediatore è influenzata da quelle che gli uni si fanno degli altri: di conseguenza, nello stesso tempo posso essere percepita un'amica degli zingari o una gaži indesiderata. Comunque, in ogni situazione mi pongo innanzitutto all'ascolto degli uni e degli altri.

La mediazione si svolge possibilmente in presenza di entrambe le parti, affinché ognuna possa sia esprimere il proprio punto di vista sia ascoltare l'altra. In questo modo, e al contempo, i rom e i residenti possono esprimere e placare la propria rabbia: nell'ascoltare le posizioni delle parti coinvolte, il "terzo presente", o mediatore, dovrebbe permettere di smussarne l'astio e, chissà, di evitare reazioni più violente<sup>50</sup>. Superata questa fase, si crea uno spazio comunicativo ove raccogliere le richieste e i bisogni rispettivi riguardo alla situazione conflittuale, facendo attenzione a non urtare le diverse opinioni.

Non posso negare che all'inizio ho avuto qualche difficoltà a confrontarmi con opinioni talvolta estreme, che in qualche maniera urtavano la mia sensibilità: che si trattasse di un non-zingaro che denigrava un rom o un altro non-zingaro dalle opinioni politiche divergenti dalla sua; oppure di un rom che screditava un gažó o un altro zingaro e via dicendo. Più volte sono stata tentata di manifestare i miei pensieri, ma ha prevalso il ruolo stesso di mediatrice: che consente non di giudicare o cambiare le opinioni degli uni piuttosto che di altri, ma di evitare il più possibile gli estremi dei conflitti. Nei limiti del possibile, ho dunque cercato di restare neutrale e di evitare giudizi o posizioni di stampo politico o ideologico<sup>51</sup>, lasciando piuttosto corso all'espressione dei diversi punti di vista. La mediazione, infatti, idealmente dovrebbe permettere a ogni attore sociale coinvolto in una disputa di esprimersi in tutta legittimità:

«Al di là della pluralità delle pratiche di mediazione, si raggiungono nel progetto comune di riconoscere l'altro nella sua alterità e soprattutto riconoscergli la capacità di costruire la sua verità» (Younes, Le Roy 2002: 67).

L'obiettivo chiaro è rimasto, dunque, quello di indurre le parti a un accordo, evitando di esprimere un mio giudizio in merito. La mediazione prevede quindi un autocontrollo delle emozioni, uno sforzo di decentramento continuo<sup>52</sup>.

Le difficoltà incontrate nell'ascoltare prese di posizioni estreme si sono affievolite con l'esperienza, al punto di poter riuscire ad anticipare le mosse o le parole degli uni o degli altri. Un'esperienza che ha però rischiato di tramutarsi in monotonia (della serie: le stesse lamentele, gli stessi litigi, eccetera) e, quasi quasi, in necessità di cambiare attività professionale.

50. «Il terzo presente permette un'articolazione più morbida dello scambio; introduce la diversità, la complessità nelle transazioni che così non si riducono al confronto diretto» (Foucart 2009: 32).

51. «Da questo personaggio [il terzo presente o mediatore] non ci si attende che esprima il suo punto di vista» (Boltanski 2009: 116).

52. «La sua neutralità, se appare caratterizzare il posizionamento del mediatore in rapporto alle parti, non va da sé, a causa dell'ancoraggio del mediatore nelle sue multiple identità» (Younes, Le Roy 2002: 67-68).

Proprio il passare del tempo mi ha invece permesso di scoprire che questa tipicità delle dinamiche conflittuali era dovuta a una certa arbitrarietà delle cause che scatenavano i litigi. I conflitti spesso emergevano a causa delle rappresentazioni più che dai fatti veri e propri. Man mano mi accorgevo che i punti di vista prendevano forma a priori, indipendentemente dalla circostanza, ossia dal fatto che dei rom sporcassero o che dei residenti li discriminassero.

Ho quindi rivalutato le critiche che i non-zingari indirizzano ai rom e viceversa per farle dialogare le une con le altre, con l'obiettivo d'approfondire alcuni degli innumerevoli aspetti che determinano variabilmente la relazione d'alterità tra zingari e gažé. Questa la domanda di fondo: in cosa gli uni e gli altri si differenziano e perché tra di loro percepiscono una diffidenza e/o attrazione in maniera così costante e reciproca? Una domanda dalla quale ha preso forma la problematica di questa ricerca, incentrata sull'analisi della relazione d'alterità tra rom in transito nel Cantone Ticino e i residenti, in una prospettiva interazionista.

### *1.2.5 Studio della relazione d'alterità: un approccio interazionista*

Le relazioni tra i nostri rom e la popolazione locale sono contenute tra il polo del rifiuto e quello dell'attrazione, in un continuo riconoscersi nel distinguersi, diffidare nel fidarsi.

La diffidenza tra rom e gažé appare, però, il principio guida degli sguardi rispettivi e contribuisce a riprodurre situazioni conflittuali, nelle quali il ruolo delle rappresentazioni sembrerebbe prevalere su di quello dei fatti (perlomeno secondo quanto ne è emerso dall'esperienza di mediazione). Zingari e gažé sono due categorie di pensiero costruite mutualmente, sulle quali poggia la problematica di uno studio che si snoda lungo un'ottica interazionista del divenire sociale. L'approccio interazionista considera che la diversità umana sia in continua trasformazione, proprio perché è il prodotto delle interazioni intergruppi e interindividuali:

«L'unità elementare del sociale non è né l'individuo né la relazione, ma l'individuo-in-relazione, con tanto di relazione che trascende l'individuo e l'individuo che trascende la relazione» (Petitat 2009: 97).

Ne consegue che né il polo individuale né quello sociale ha il sopravvento assoluto sull'altro. Attraverso i contatti, gli individui procedono, singolarmente e/o in maniera collettiva, a una doppia e vicendevole trasformazione: della maniera d'essere e di percepirsi, gli uni sempre in rapporto agli altri. Ciascuno, pertanto, muta proprio perché sta in contatto con gli altri:

«Le differenze [in quest'ottica appaiono] come il risultato di definizioni prodotte da persone appartenenti ad una stessa rete di relazioni di gruppi» (Becker 2002: 21).

Le interazioni fanno della diversità umana un continuo divenire, pur sempre mantenendola.

La distinzione proposta da Will Kymlicka (2001) tra «struttura di cultura e carattere di cultura» permette di rendere conto di questa tensione tra unità e differenza, stabilità e mutamento propria ad ogni cultura (Seymour in: Petitat 2010: 187). Per Kymlicka la struttura di cultura racchiude dimensioni relativamente stabili nel tempo, mentre i caratteri sono più vulnerabili al cambiamento: «Il carattere di una cultura può cambiare in maniera molto pronunciata» (Kymlicka 2001: 153), a differenza della sua struttura, proprio perché si trova in prossimità della cosiddetta «area di estensione» o «zona d'influenza» in cui avvengono gli scambi<sup>53</sup> tra i membri di uno stesso gruppo e con gli altri. Un carattere di un gruppo culturale può scomparire senza necessariamente che la relazione d'alterità si dissolva. Altre produzioni culturali potranno ristabilirla, in maniera da intensificare l'impatto dell'alterità oppure diminuirlo, a seconda soprattutto del contesto socio-storico nel quale se ne fa l'esperienza. La produzione e riproduzione<sup>54</sup> dei caratteri culturali partecipa alla distinzione dagli altri, a seconda di come gli uni e gli altri si trasformano. La percezione della differenza è quindi contingente, mutevole nel tempo e dipendente dal contesto entro il quale se ne fa l'esperienza, ed è quanto si propone di dimostrare questa ricerca. La percezione dell'alterità tra zingari e gažé è espressa già nella maniera con la quale gli uni nominano gli altri:

«Gli zingari esistono solamente per i non zingari. Si è zingaro solo per opposizione. Si è zingaro, quindi, solo nel sistema di relazioni» (Williams 1984: 159).

La relazione d'alterità tra zingari e gažé trova le sue radici nel tempo, ma è pur sempre soggetta a mutamenti: nel corso dei secoli, oltre che riprodotta, è anche prodotta (ossia creata nuovamente), assumendo sfumature diverse, attraverso soprattutto le interazioni. L'asimmetria zingari/gažé non preclude tuttavia che gli uni e gli altri siano attratti da alcuni aspetti delle rispettive culture. Si tratta, per l'appunto, di esplorare questa vicendevole attrazione / repulsione attraverso quella che Latour (1991) nomina «antropologia simmetrica». In particolare, verranno presi in considerazione alcuni degli aspetti importanti nella definizione reciproca della differenza: le rappresentazioni reciproche, le interpretazioni in ambito igienico, gli scambi economico-commerciali, il rapporto al territorio e alla mobilità, i modelli educativi e le forme di vita familiare, con una certa attenzione rivolta in particolare ai punti di vista dei rom, proprio per confrontarli con le rappresentazioni dei non-zingari nei confronti degli zingari, molto più diffuse e ancorate nell'immaginario sociale della società dominante. Dall'analisi dei vicendevoli sguardi, aperture e protezioni reciproche, si tratterà di fare emergere il ruolo del conflitto e ciò anche dal punto di vista dei rom, nel loro continuo riconoscersi e al contempo distinguersi nei confronti dei gažé. L'ipotesi di ricerca presume che i nostri rom mantengano

53. La distinzione tra «struttura e carattere di una cultura», rinvia all'idea maussiana di «forma» et «area» (Dewitte 2002: 241-272).

54. Per «(ri)produzione della relazione d'alterità» si designa la maniera con la quale la percezione della differenza culturale cambia pur sempre mantenendosi.

una distinzione con gli altri, procedendo ad un duplice movimento: d'apertura – e quindi d'assimilazione di alcuni aspetti, attraverso quelli che Leonardo Piasere nomina «prestiti culturali» (1999: 31) – e al contempo di chiusura per evitare di essere totalmente assimilati.

Nel mettere in rilievo alcune tecniche di mediazione nella gestione di situazioni puntuali, si giungerà a mostrare come fondamentalmente gli uni considerano gli altri rispettivamente un esogruppo, ossia degli estranei al proprio endogruppo cui opporsi<sup>55</sup>.

Le *kumpanji* rom esaminate da questo lavoro sono una minima parte del vasto mosaico culturale zingaro e sono da considerare un campione di studio. In proposito è importante rilevare che «la descrizione d'una parte non è generalizzabile al suo insieme» (Liégeois 1983: 92). Tuttavia, ovunque si trovi e indipendentemente da chi la componga, «una *kumpanja* rappresenta la società rom, [...] dà l'idea della società rom [vlach], perché è giustamente una società in cui non si può che avere una certa idea, certe idee» (Williams 1984: 252-253). I membri di una *kumpanja* di rom si rapportano ai *gažé*, in maniera che li rende non-*gažé*. In modo equivalente, le reazioni della popolazione ticinese nei confronti degli zingari rappresentano quelle dei non-zingari. E, certamente, come abbiamo già accennato, i nostri rom e i residenti del Cantone Ticino si differenziano tra di loro reagendo in maniera altamente differenziata alle diverse situazioni. Ricordiamo, quindi, insieme a Williams che «un campione non si articola, bensì rappresenta» (Williams 1984: 257). Dal preciso contesto interattivo è pertanto possibile far emergere alcuni aspetti d'interesse più generale.

### 1.2.6 Metodologia: etnografia in situazione di mediatore

Lo studio della relazione d'alterità tra i nostri rom e i ticinesi attinge alle situazioni che ho vissuto dal momento in cui ho ricoperto il ruolo di mediatrice; un ruolo che è stato oggetto e stimolo di riflessione per la sua posizione di mezzo tra i diversi attori sociali. Il percorso che ho seguito nell'inserirmi come mediatrice ha pertanto contribuito a sviluppare la presente ricerca nelle sue diverse sfaccettature. Sarà mia premura rendere conto degli aspetti legati al ruolo di mediatore e alla maniera in cui s'inserisce nelle dinamiche conflittuali.

Il contesto entro cui si è svolta la maggior parte della raccolta delle informazioni riguarda sì la mediazione, tuttavia alcune informazioni (sul modo in cui altre regioni affrontano e si confrontano con i rom) le ho attinte anche da altre realtà locali, recandomi direttamente in Svizzera francese, in Francia e in Italia. Per approfondire la conoscenza dei rom, ho condiviso la loro vita quotidiana in contesti non legati alla mediazione, soggiornando nelle loro abitazioni mobili o nelle dimore fisse di loro proprietà. Le visite duravano dai quattro giorni alle due settimane;

55. In merito Bourhis e Gagnon (1994: 716) definiscono l'endogruppo come un gruppo composto di individui che si identificano come un "noi"; l'esogruppo coincide con i membri che l'endogruppo considera gli "altri" e che, come tali, non appartengono al gruppo del "noi".

evitavo di vivere con loro quando sostavano nel Cantone Ticino, per mantenere una certa distinzione tra il ruolo di mediatore e quello di persona in visita. Scopo d'ogni incontro: sviscerare la relazione d'alterità tra rom e non-zingari nei suoi numerosi aspetti e convinzioni.

Per certi versi il doppio ruolo di mediatrice-ricercatrice ha reso più complessi entrambi i percorsi. In qualità di ricercatrice, i soggiorni prolungati dai rom hanno comportato una certa familiarità dei rapporti (con perlomeno alcuni di essi). In veste di mediatrice, invece, gli incontri con i rom talvolta potevano generare dei litigi, mettendo verosimilmente a repentaglio l'opportunità di vivere la vita quotidiana con loro. Del resto, la mediazione si svolge attraverso la negoziazione, con un mediatore che funge da "ponte" tra le parti in causa, in maniera il più possibile equa.

Per i rom, però, le trattative che propongo nell'ambito della mediazione rientrano nella negoziazione generale delle relazioni che instaurano con me, anche non in veste di mediatrice. Da qui il loro intento di essere favoriti in nome di una certa "fratellanza" o familiarità con cui tendono a relazionarsi con gli altri nelle varie situazioni. Nel 2011, per esempio, ho dovuto affrontare un conflitto di rilievo con rom che, proprio per la confidenza/familiarità creatasi nel corso di un soggiorno da loro, si attendevano un trattamento di favore che (come mediatrice) non potevo concedere. Il mio rifiuto innescò un litigio acceso e una profonda delusione da parte loro (per l'aspettativa disattesa) e pure il disappunto da parte mia perché mi attendevo di essere rispettata nel mio ruolo di mediatrice.

Va altresì detto che i nostri rom vigilano gli uni sugli altri in maniera che vengano trattati in ugual misura, ma ciascuno con premura di ottenere più degli altri. Quindi, sempre quale mediatrice, (se in sosta nelle aree ticinesi) non posso intrattenermi più del dovuto da una famiglia rispetto alle altre.

Ci sono anche stati casi in cui alcuni rom si sono lamentati perché in Ticino non ho accordato loro la stessa attenzione di quando sono stata loro ospite. In proposito ricordo una donna che, afferrandomi la mano, mi dice: «Ho notato che sei sempre di fretta e che non ti fermi più neanche per un caffè». In un'altra occasione, quando ho dovuto declinare un invito a pranzo, la stessa mi ha risposto: «Non trattarmi come se tu fossi straniera». La questione quindi non sta nel desiderio di essere accettata da me, bensì che io acconsenta a essere ospite dalla sua famiglia. Se i rom accolgono un gažó, che resterà pur sempre gažó, il rifiuto a un invito equivale a grande offesa. Accettare un invito dagli uni implica, però, necessariamente rifiutarne altri – salvo che non si riesca a consumare una cinquantina di pietanze o di tazze di caffè! – e quindi si rischia di innescare gelosie. La risposta "d'ufficio" da fornire lungo le aree di transito ticinesi è stata quella di addurre alla mole di lavoro e al tempo (mai abbastanza) da dedicare alle questioni – sempre numerose – che concernono la mediazione.

Le due funzioni, tuttavia, su certi aspetti si sono rivelate complementari. Il ruolo di mediatrice offre la possibilità di conoscere e partecipare in modo attivo alle situazioni nelle quali i rom sono implicati e di accostarsi ai punti di vista delle

persone coinvolte. L'esperienza di mediazione mi ha quindi dato l'opportunità di attingere alle informazioni nel momento in cui prendevano forma<sup>56</sup>, svolgendo un'«osservazione in situazione» che Nigris definisce come:

«La persona che si trova a svolgere ricerche sulle attività e sulla vita quotidiana di gruppi di persone che si trovino quotidianamente in contatto con lui, pur non svolgendo la stessa attività, e non appartenendo allo stesso gruppo» (Nigris 1996: 268).

A loro volta, i soggiorni prolungati dai rom – oltre a permettermi di immergermi nella loro vita quotidiana – hanno favorito anche la mediazione. Col tempo, infatti, i rom hanno compreso la buona fede del mio operato, collaborando a gestire alcune situazioni (quando, ad esempio, alcuni rom si rifiutano di pagare la tassa di soggiorno, altri intervengono nel sollecitarli).

In più, la familiarità instaurata con alcuni rom e i litigi scaturiti proprio con loro (perlopiù a causa di questioni legate alla mediazione) hanno permesso di approfondire la maniera in cui i rom vivono la sfera privata, intima, fatta di emozioni che difficilmente si possono comunicare altrimenti se non con la condivisione vera e propria, come avviene anche nei litigi. E sono stati proprio questi incontri-scontri coi rom che mi hanno svelato quanto sia facile cadere nell'etnocentrismo. In queste situazioni, mi sono accorta che i limiti di accettazione dell'altro sorgevano per motivi che oltrepassavano la volontà di comprensione reciproca, proprio perché avvolti in una visione del mondo ancorata a modelli culturali molto forti.

Grazie alle relazioni personali con alcuni rom, mi sono resa conto che la posizione di mediatore, spesso nominata “terzo neutro”, difficilmente può raggiungere una neutralità assoluta negli interventi. Il che mi ha portata a valutare ulteriormente le mie reazioni durante la mediazione. Mi è stato soprattutto utile ricordare la posizione dell'osservatore. Come mediatrice sono chiamata ad attenuare i conflitti in un clima a priori ostile, per il quale rappresento un tentativo di risposta politica-amministrativa da parte delle autorità cantonali, cui devo rendere conto della mia attività, collaborando con le forze dell'ordine che sottostanno allo stesso Dipartimento. Il mio punto di vista è, dunque, quello di una mediatrice ticinese che interviene per conto del Governo in conflitti tra popolazione locale e rom, e non quello, per esempio, di una romní che interviene nel gestire la presenza di gažé in una comunità di rom.

La mia posizione è impregnata di categorie di pensiero e di appartenenze in cui è impossibile districarsi. Tutto quanto abbia potuto sperimentare nel ruolo di mediatrice o ricercatrice è stato influenzato anche dal mio genere e dalla mia provenienza storico-culturale di ticinese. Fossi stata un uomo o un'italiana anziché svizzera, di fronte alle situazioni avrei avuto una curiosità e delle reazioni probabilmente diverse. L'appartenenza culturale e di genere hanno un impatto anche sulla maniera in cui riporto, e quindi interpreto, le esperienze vissute. Nei due percorsi

56. «Se si vuol parlare della società, bisogna prima di tutto averne una conoscenza di prima mano» (Becker 2002: 44).

paralleli di mediatrice-antropologa ho cercato di mantenere una certa coerenza etica rispettando entrambi i ruoli, anche distinguendoli. Così, per esempio, non ho compromesso la fiducia dei rom nelle loro confidenze e mi sono lasciata trasportare dalle relazioni umane con empatia, stando però fedele a me stessa ed evitando di implicarmi in situazioni che oltrepassavano i miei valori quale persona, mediatrice e antropologa; il che talvolta ha suscitato delusioni nelle aspettative reciproche tra i rom e la sottoscritta.

Sono quindi divenuta mediatrice e antropologa vivendo le situazioni che affrontavo. Il lungo processo di conoscenza e di esperienza ha beneficiato alla maniera in cui ho proseguito sia con la mediazione sia nel terreno etnografico, di cui Leonardo Piasere afferma:<sup>57</sup>

«L'osservazione partecipante è un insieme di pratiche che [...] vanno dall'osservazione/ascolto più distaccati al coinvolgimento personale più intenso. [...] Allora, l'osservazione partecipante non è un metodo per un sapere che si acquisisce, ma per un saper fare che si impara facendo, è una pratica che si acquisisce svolgendola» (Piasere 2002: 54-55)<sup>58</sup>.

In entrambi i contesti (mediazione e soggiorni prolungati), lo strumento di raccolta delle informazioni è stato "l'etnografia in situazione" di mediatore o di ospite (quale antropologa e anche amica), ad ogni modo senza supporti tecnici.

Mi è successo di scattare qualche fotografia e di filmare, ma soltanto su espressa richiesta dei rom. Ho evitato di sottoporre questionari o interviste dirette e predefinite, poiché mi sono accorta che, come molte altre persone, i rom rispondono ai quesiti secondo quel che stimano essere le aspettative o valori dell'interlocutore. Sono oltremodo numerose le situazioni in cui ho verificato che alcune affermazioni di rom non corrispondono a quanto osservato. È stato il caso di una romní che, qualche mese dopo aver asserito di non avere soldi in qualche istituto di credito, si è recata (accompagnata dalla sottoscritta) a ritirare del denaro in banca. L'osservazione etnografica permette, infatti, «di scoprire le dissonanze tra i modelli ufficiali di funzionamento del mondo, e le pratiche reali che hanno luogo» (Nigris 1996: 281).

Sono aspetti, quelli appena elencati, che mi hanno indotto ad attendere che le informazioni di cui nutro un certo interesse emergessero spontaneamente. Il che mi ha richiesto pazienza, per esempio nelle ore passate ad assistere ai culti religiosi, o ad ascoltare passi della Bibbia di cui i rom vanno ghiotti...nella speranza che in quelle situazioni potessi cogliere ulteriori aspetti del loro modo di vivere e rappresentarsi il mondo. Sovente era proprio quando mi sentivo crollare, magari alle quattro di mattina, in procinto di coricarmi, che avveniva l'atteso momento, ossia che qualcuno cominciasse a parlarmi in maniera confidenziale o che accadesse qualcosa di interesse etnografico.

57. In proposito si veda anche Cappelletto 2009; Schultz e Lavenda 2014.

58. In merito si veda Nigris 2006: 278.

I soggiorni prolungati presso i rom e la mediazione si sono svolti perlopiù nei mesi primaverili ed estivi. Durante il resto dell'anno, solitamente staccavo dal contesto di mediazione, e dai rom, per permettermi una presa di distanza dalle emozioni e dalle mie categorie di pensiero<sup>59</sup>. Mettere per iscritto le osservazioni e le percezioni è stato un mezzo efficace per elaborare le emozioni, oltre che un buono strumento di stoccaggio. Dopo ogni esperienza, quindi, ho trascritto le osservazioni e le testimonianze in un giornale di ricerca, iniziato nel 2007 e costantemente aggiornato. Il giornale di ricerca è stato ripreso ripetutamente ed elaborato, suddiviso e analizzato secondo i temi della problematica.

Alcune letture specialistiche hanno contribuito a dare forma alla presente problematica, costantemente rielaborata durante tutta la durata dello studio. Il ricercatore è tenuto:

«Organizzare le sue idee riguardo alle informazioni collezionate, con lo scopo di verificare le sue idee sotto la luce delle informazioni, a gestire gli inevitabili divari tra ciò cui si attendeva e ciò che si è scoperto riflettendo sulle nuove possibilità e collezionando più informazioni, e così di seguito» (Becker 2002: 117).

Man mano, ha preso forma un quadro sempre più complesso di quanto osservato e approfondito attraverso le diverse fonti, che in seguito ho riordinato per dar forma a questo studio. Per garantire l'anonimato a chi mi ha rilasciato la propria deposizione, ho evitato di riportare i nominativi o qualsiasi riferimento che possa svelarne l'identità. Ogni citazione, però, è anticipata da un'indicazione del ruolo della persona che parla (autorità locale, abitante, rom o giornalista, eccetera), a meno che la frase entro la quale è inserita non lo sveli già di per sé<sup>60</sup>. È una maniera di procedere che rischia di portare a formulare considerazioni generali, cioè di parlare di "residenti" e di "rom" come se formassero un tutt'uno indifferenziato, mentre è del tutto scorretto. Cercherò, quindi, di illustrare la pluralità dei comportamenti e delle rappresentazioni dei diversi attori sociali coinvolti, sottolineando come un certo aspetto sia emerso in una determinata situazione.

Gli esempi permetteranno di far emergere la logica plurale sottostante alla maniera di reagire alle situazioni, da cui si può trarre delle riflessioni più generali – sperando che l'approfondimento della relazione d'alterità tra rom e popolazione ticinese possa contribuire alla riflessione su altre realtà locali o gruppi culturali che si percepiscono come differenti.

59. «Se si parla il linguaggio dell'etnografo, si dirà che l'osservatore deve prendere coscienza delle proprie categorie indigene attraverso le quali "vede quel che vede"» (Weber 2009: 60). È un esercizio che nel caso della presente ricerca si è rilevato particolarmente delicato, come già detto, proprio perché il ruolo di mediatore mi porta sovente a vivere situazioni di tensione che suscitano emozioni molto forti.

60. Ero intenzionata ad inserire ad ogni citazione un codice che potesse indicarne il riferimento della testimonianza (ad esempio, tutte le citazioni di un tale rom o abitante avrebbero il codice R1, A1 e via dicendo). Ma è un procedimento che potrebbe svelare l'identità delle persone, soprattutto per quanto concerne i rom, che conoscono le particolarità degli uni e degli altri, e pertanto ho deciso di rinunciarvi per rispetto della confidenzialità.



## L'esperienza di mediazione

### **2.1 Obiettivo del mandato: ridurre i costi legati alla pulizia delle aree**

«In tutti i casi, la mediazione si vuole come un passaggio, uno spazio transizionale, un “tra-due”, una passerella tra due mondi» (Baranger 2002: 118).

L'esperienza di mediazione è il filo d'Arianna che intreccia lo studio delle dinamiche interattive tra la popolazione locale e i rom in transito nella Svizzera italiana.

In questo capitolo propongo una descrizione dell'ambito istituzionale entro il quale s'inserisce il mandato di mediazione, assegnato con l'obiettivo primario di ridurre le spese legate alla pulizia delle aree in cui sostano i nomadi stranieri. Esporrò, quindi, i miei primi tentativi per contenere tale disagio, con le conseguenti difficoltà e insuccessi riscontrati, per riuscire ad ottenere, dopo circa tre anni, qualche risultato grazie all'approfondimento della situazione e all'introduzione di strategie di tipo negoziativo. Costateremo come tuttavia i miglioramenti apportati in ambito igienico non siano serviti a porre fine alle dinamiche conflittuali.

#### *2.1.1 Primi passi e impressioni*

Il mandato “Accompagnamento nomadi” mi è stato conferito dal Consiglio di Stato (CdS) nel settembre 2006. Con scadenza annuale, prevedeva la consegna di un Rapporto finale e la fatturazione mensile delle ore effettuate, con un compenso di 47.– CHF l'ora per un massimo di 20mila CHF annui<sup>61</sup>. Luogo di lavoro: il mio stesso domicilio, con rimborso spese per le trasferte.

La “gestione delle situazioni legate ai nomadi” è di competenza del Dipartimento delle istituzioni (DI), uno dei cinque Dipartimenti della Repubblica del Cantone Ticino. Sino al 2013 nel DI sono state incluse la Divisione della giustizia, la Sezione militare e della protezione della popolazione, nonché la Divisione degli interni e la Polizia cantonale (PolCa) quale riferimento particolare per i nomadi. A sua volta la Divisione degli interni ha delegato parte dei suoi compiti alla Commissione Cantonale Nomadi (CCN). Sciolta la Commissione (nel 2012), la competenza di

61. Rispettivamente 44.80 e 19mila Euro.

quest'ambito è passata al Direttore e al Capo-staff della Divisione degli interni. Lo stesso anno la Divisione degli interni è stata sostituita da un Segretariato generale del DI, comportando il cambio di ruolo del Direttore della Divisione degli interni in Segretario generale del Dipartimento e l'abolizione della figura del Capo-staff. Di conseguenza la "gestione delle situazioni legate ai nomadi" è stata affidata al Segretario generale, con la consueta collaborazione della PolCa. Quest'ultima si avvale di un "responsabile nomadi" (già membro della CCN) e del "Gruppo operativo nomadi" composto da agenti di Polizia cantonale e comunale.

Come mediatrice, sino al 2011 ho collaborato e preso parte alle riunioni della CNN da invitato esterno. Dopodiché ho fatto direttamente capo al Direttore e al Capo-staff della Divisione degli interni e, dal 2012, unicamente al Segretario generale. Il tutto affiancando il mio lavoro a quello della PolCa e sottostando alle direttive del DI e del CdS.

Come detto, il Governo ha assunto un mediatore soprattutto per ridurre le spese di pulizia delle aree nei cui dintorni venivano abbandonati rifiuti, materiali di scarto (scarpe, tappeti, sedie, eccetera), resti di carta igienica ed escrementi che ostruivano o rendevano difficoltoso il passaggio<sup>62</sup>.

D'altro canto il mandato non specificava se il problema fosse limitato ai nomadi stranieri piuttosto che a quelli svizzeri e le direttive nemmeno chiarivano la maniera in cui sarei dovuta intervenire, sennonché ero tenuta a collaborare con la CCN e col responsabile della PolCa. Considerato il mio ruolo da "Accompagnamento nomadi" (senza precisare chi dovesse accompagnare chi), si è tacitamente stabilito che la sottoscritta affiancasse, inizialmente, il responsabile della PolCa talvolta pure durante i suoi sopralluoghi per il controllo delle identità, per il ritiro della tassa di soggiorno e nei casi di sospetti di reati.

I miei primi passi sono stati perlopiù cauti, anche nell'attesa di ulteriori direttive cantonali. Appena assunta ho incontrato i commissari della CCN, tutti funzionari statali, che mi hanno accolta con disponibilità e senza farmi troppe domande. La CCN era suddivisa in due sottogruppi, "Aree di transito" e "Sensibilizzazione", che saltuariamente si riunivano per aggiornarsi vicendevolmente (mentre io, come detto, fungevo da invitata esterna).

Il *team* "Aree di transito" da un anno e mezzo si occupava di individuare dei terreni ove far sostare i nomadi, in vista della realizzazione di un Piano di utilizzazione cantonale (PUC)<sup>63</sup>. Il mio primo compito è stato quello di abbozzare una lettera da inviare ai Comuni che potenzialmente potevano allestire un'area di transito. In seguito, sempre affiancando questo *team*, ho collaborato a includere nel documento di presentazione del PUC qualche aspetto storico-culturale sugli zingari, indicando i criteri d'idoneità dei terreni da scegliere e la maniera in cui allestire le aree (servizi igienici, dispositivi d'entrata e via dicendo), tenendo conto

62. Anche In Italia la presenza di rom e sinti è percepita come un problema per motivi di "disordine, sporcizia e pericolo" (Piasere e altri 2014: 67-90).

63. *Cfr. capitolo 1.2.1.*

dei bisogni dei nomadi stranieri. Uno dei compiti del sottogruppo “Sensibilizzazione” era invece d’informare la popolazione locale su alcuni aspetti della cultura dei nomadi, organizzando degli incontri cui preferibilmente fossero presenti i nomadi stessi. A detta dei membri di questo *team*, i nomadi stranieri accettavano di buon grado l’invito a tali incontri ma poi non vi partecipavano. Da parte mia, ho realizzato una serie di azioni di “sensibilizzazioni” per le scuole ticinesi, che in seguito illustrerò in dettaglio (*cf. capitolo 2.2.5*).

Nell’autunno 2006 il presidente della CCN mi ha ufficialmente presentata al “Gruppo operativo nomadi”, composto da dodici agenti della PolCa e della PolCom, nel corso di un incontro fissato in un grotto (tipico ristorante ticinese). Incontro che, nonostante l’atmosfera informale e conviviale, non mi ha permesso d’ottenere informazioni supplementari sulla “gestione delle problematiche legate ai nomadi stranieri”. Nelle settimane seguenti tuttavia, ho avuto modo di raggiungere il responsabile nomadi PolCa, che ha avuto modo di spiegarmi alcuni aspetti legati ai nomadi stranieri e mi ha mostrato lo schedario che lui stesso teneva aggiornato da una decina d’anni (con nomi, cognomi e nazionalità dei nomadi stranieri – non di quelli svizzeri<sup>64</sup>). Dopo avermi consegnato alcuni dati sulla loro presenza in Ticino, mi ha confermato la sua disponibilità ad aggiornarmi su qualsiasi questione.

Nei mesi invernali dello stesso anno mi sono documentata in materia, leggendo pubblicazioni incentrate sull’origine storico-geografica di popolazioni chiamate “zingare”, apprendendo così che si differenziano in rom, sinti, calé, manuš e jensch; sui “nomadi stranieri”, invece, mancava qualsiasi riferimento bibliografico, a parte alcuni giornali locali<sup>65</sup> e documenti cantonali e federali che riportavano le relazioni conflittuali tra di loro e con i residenti (perlopiù legate all’aspetto igienico delle aree).

In base ai primi contatti e alle letture ho potuto redigere una scheda sugli obiettivi da raggiungere nella figura di “Accompagnamento nomadi”, datata dicembre 2006, di cui riporto un estratto:

«Il passaggio di nomadi sul territorio ticinese ha generato e genera ogni anno dei costi che il Cantone vorrebbe contenere in una misura massimale. Alcuni fattori che s’ipotizzano come possibili risoluzioni di questa problematica sono: un’apertura al dialogo, un approfondimento della conoscenza della cultura nomade, nonché una sensibilizzazione dei nomadi a un comportamento igienico-sanitario più rispettoso delle esigenze ambientali e dei ticinesi e, rispettivamente, una sensibilizzazione della popolazione ticinese al rispetto dei nomadi. La nuova persona incaricata ha come obiettivo *iniziale* d’instaurare un dialogo continuo con i nomadi per gestire al meglio possibile le problematiche riguardanti la loro presenza nel Cantone Ticino. Tenuto conto della diffidenza dei nomadi nei confronti dei gažé (quelli che considerano stranieri) sono opportune continue osservazioni della reazione dei nomadi verso l’intruso e conquistare la loro fiducia in maniera graduale».

64. Una schedatura, quindi, di tipo etnica – aspetto di cui ho fatto presente ai responsabili PolCa.

65. Messi a disposizione dal Centro Documentazione e Ricerca sulle Migrazioni (CDRM-SUPSI), Manno, Cantone Ticino.

Rileggendo i contenuti della scheda, a distanza di sette anni, rivedo il mio timore nel relazionare con i nomadi poiché, essendo una gaží, mi aspettavo di venir considerata una straniera, un'intrusa, che oltretutto si presentava con l'obiettivo di imporre le norme igieniche locali. Questo perché avevo un compito con obiettivi chiari (essenzialmente ridurre le spese di pulizia), ma non la maniera in cui procedere per realizzarli. «Come si fa, mi chiedevo allora, a "sensibilizzare" un gruppo di persone per evitare che "facciano i loro bisogni a cielo aperto", come riportano i giornali locali? Li afferrò per mano quando gli scappa e gli fai la ramanzina?», con la consapevolezza che per ridurre i costi di pulizia non si potesse agire in modo drastico. Non avevo neanche un esempio da cui prendere spunto: solitamente in quest'ambito le autorità locali (svizzere ed europee) non intervengono. Ho quindi agito seguendo l'intuito e messo nero su bianco la necessità di procedere con cautela.

Sin dai primi contatti, come detto, ho cercato di capire se quelli che pure io nominavo "nomadi stranieri" fossero rom, sinti, manuš, calé o, chissà, magari jensisch, come i nomadi svizzeri. Solo dopo diversi incontri ho potuto appurare che la maggioranza dei nomadi stranieri diceva di essere rom<sup>66</sup>. Nei loro confronti nutro diversi stereotipi: per esempio, immaginavo che non dessero troppa importanza al conformismo estetico e che amassero suonare il violino. Prima di incontrarli ero in balia di una certa agitazione, nutrita da innumerevoli preconcetti e dall'incertezza di riuscire a compiere quanto assegnatomi.

Come scrive Simmel: «È raro che l'essere umano abbia un'attitudine tranquilla e razionale rispetto a quanto non conosce o conosce male» (Simmel 1996: 107)!

### *2.1.2 Tentativi di mediazione falliti*

Nell'autunno 2006 ho incontrato una sola famiglia di rom – genitori e due figli, di nazionalità italiana – accampata con due camper in un campeggio ticinese. Nelle due brevi visite svolte col presidente della CCN e il responsabile della PolCa siamo stati accolti con un caffè di benvenuto, senza che trasparissero evidenti difficoltà culturali. Grazie anche alla carnagione piuttosto chiara, i capelli biondo-castani e gli occhi incredibilmente azzurri di questi rom, l'impressione è stata piuttosto quella di trovarsi di fronte a dei turisti!

Nel 2007, a inizio marzo, una ventina di rom – italiani e imparentati, tra cui anche quelli che avevo incontrato nell'autunno precedente – ha ottenuto il permesso di sostare nel parcheggio delle piscine del Comune di Mendrisio (su un'area pedonale), per trascorrervi cinque giorni. Come previsto dal mandato di mediazione, ho eseguito i sopralluoghi col responsabile della PolCa. A disposizione della carovana ci sono due toilettes chimiche, un rifornimento d'elettricità previa carta prepagata

66. Nel presente scritto, pertanto, li nominerò sistematicamente "rom", salvo che mi riferisca al punto di vista della popolazione locale che, come evidenziato, li designa tuttora "nomadi" o "nomadi stranieri", oppure "zingari" o "matlosa".

e un allacciamento idrico<sup>67</sup>. Nonostante la loro cortesia nei miei confronti, non ho potuto non constatare il loro sforzo nel cercare di comprendere il mio ruolo. Anche in questo caso ho avuto l'impressione di trovarmi dinnanzi a campeggiatori qualsiasi, a parte la disposizione quasi a circolo della carovana e che in giro vi fossero panni, sedie, tavoli, tende e piccole piscine. Un ordine diverso da quello tenuto dai turisti, che solitamente posteggiano i propri camper entro i limiti indicati e non espongono oggetti vari, perlomeno non in maniera permanente.

In aprile, per una decina di giorni, un centinaio di rom francesi ha sostato sull'area d'emergenza di Galbisio – un terreno collegato a una strada secondaria (utilizzata soprattutto da pedoni e ciclisti) e rivolto verso un bosco che porta sulla gola del Fiume Ticino. In mezzo all'area solo un lampione e nessun altro allacciamento elettrico; nel bosco invece due gabinetti di legno e una fontana per l'approvvigionamento d'acqua. In questo periodo mi sono quindi recata sul posto col responsabile della PolCa, alcune volte pure col presidente della CCN. Alla prima visita, appena scesa dall'automobile, le donne e i più giovani mi hanno circondata, incuriositi e divertiti dalla mia presenza. Le loro prime parole, in francese, sono state: «Che bella che sei; sei sposata? Quanti figli hai?». I toni sono stati gioviali, quasi giocosi, ai quali ho risposto con gesti più che con le parole. Il responsabile della PolCa ha quindi riferito loro che d'ora in avanti mi sarei «occupata di loro». E così, appena questi si è allontanato, le donne hanno iniziato a chiedermi pannolini, patate, pasticcini – «Come fanno in Francia, sei assistente sociale, no? Sei qui per aiutarci? – mentre dai bambini è giunta la richiesta, sempre in francese, di «un Euro». Al mio declinare le loro richieste con il movimento della testa, alcune donne mi hanno lanciato il malocchio e a me non è rimasto altro che lasciare l'area pensando: «Aiuto, come farò?».

Il senso di esclusione, di estraneità, avveniva in particolare quando i rom parlavano tra loro, in *romanès*, un idioma per me del tutto sconosciuto, mentre con la sottoscritta si esprimevano in italiano o in francese. I rom francesi mi sono sembrati piuttosto diversi da quelli italiani, in particolare quando adottano un accento e una rapidità per me inabituali. Durante tutta la loro permanenza sono stata letteralmente tempestata dalle pressanti e continui richieste e dalle lamentele per i frequenti controlli delle forze dell'ordine. E, con mia gran delusione, ho dovuto accettare sia l'idea che il violino e le cantate allegre non rientrassero nelle loro abitudini sia che dessero molta importanza all'apparenza fisica.

Quale mediatrice, valutando l'aspetto igienico dei luoghi dove sostavano i rom ho rilevato come questi ultimi non li usassero o li utilizzassero altrimenti, in pratica: o li ignoravano del tutto o sporcavano i dintorni degli stessi servizi.

67. A disposizione dei rom generalmente v'erano unicamente delle toilettes chimiche (*Toi Toi*), per il fatto che le aree in cui sostavano erano prettamente provvisorie. A livello cantonale esisteva un progetto di allestimento di un'area per rom che prevedeva diversi gabinetti per ogni nucleo familiare, cui si sarebbe consegnata una chiave responsabilizzando le rispettive famiglie (*cf. capitolo 1.2.1*). Il progetto però non venne mai realizzato perché non si riuscì a trovare un Comune disponibile ad accogliere i rom in maniera permanente.

Mi sono quindi chiesta «Perché vanno fuori dai bagni anziché dentro?». Difficile discuterne direttamente con i rom, perché, ad ogni visita venivo trattata non come un'intrusa bensì come un'ospite, a dimostrazione che i rom considerassero tali aree come "casa loro". La maggior parte delle volte mi era offerta prima di tutto una sedia «per mettermi comoda» e poi arrivavano bevande o pietanze. In situazioni del genere avrei dovuto alzarmi dalla sedia, effettuare il controllo e tornare dai rom a parlare di un argomento quasi tabù per tutti noi. Visto l'imbarazzo generale, mi sono limitata a frasi e sorrisi di circostanza (il sorriso distoglie dall'imbarazzo ed è un buon mezzo d'intesa coi rom) seguiti da un controllo generale, cosciente di non riuscire a eseguire quanto stabilito; fortunatamente, nella scheda presentata precedentemente alla CCN avevo indicato la necessità di procedere con cautela.

Al momento di lasciare l'area alcuni hanno annunciato l'intento di tornare nel mese di luglio, a Gudo. Il terreno preposto confina con il campo di calcio e con altri prati; ci sono una fontana e un lampione, nessun allacciamento elettrico e alcun servizio igienico. Prima quindi del loro arrivo estivo, ho cercato delle soluzioni per limitare il disagio igienico nelle aree di transito, ipotizzando che i rom preferissero dei gabinetti aperti piuttosto che gli stretti e serrati *Toi Toi* chimici. Ho quindi proposto alla CCN di creare dei bagni analoghi a quelli dei campi profughi<sup>68</sup> (infossati), in legno: da qui l'idea di scavare un fossato sul quale poi poggiare delle assi (disposte a una distanza di una trentina di centimetri) con una parete che garantisse la *privacy* degli utenti. Una proposta, questa, accettata e quindi realizzata.

Circa 150 rom francesi, italiani e spagnoli hanno soggiornato a Gudo per un mese e mezzo. Anche in questo caso i gabinetti erano utilizzati altrimenti: i rom sporcavano le assi. Sporcate queste, passavano ai prati e al campo di calcio. Alla domanda sul perché, arrivava pronta la risposta: per la paura che dai buchi sotto le assi uscissero dei serpenti. Il che non spiegava, però, perché usassero i campi come *wc*, dove l'erba era alta e quindi maggiore era la possibilità di imbattersi in un qualche sgradito ospite!

Neanche il consiglio di impiegare dei sacchetti per poi gettarli nella benna preposta a *container* per i rifiuti ha funzionato. Quanto alla riservatezza (la garanzia della *privacy*), ho dovuto constatare che i rom si ritirassero a fare i loro bisogni anche in presenza di passanti. Una mattina, per esempio, ho sorpreso una *romní* in un prato: è rimasta tranquillamente accovacciata per diverso tempo nelle proprie faccende. Alla mia osservazione in merito al mancato utilizzo dei servizi a disposizione, la donna, con aria disinvolta, mi ha risposto che stava «cercando degli orecchini».

Quanto è avvenuto in questo lasso di tempo a Gudo è stato quanto di peggio rilevato negli anni di mediazione. Appena fuori dall'area ci s'imbatteva in una di-

68. Campi profughi allestiti, per esempio, dalla Croce Rossa internazionale (CICR) in situazioni di emergenza.

stesa di rotoli disfatti di carta igienica (vere e proprie scie, visibili a distanza) che all'avvicinarsi sprigionavano il relativo fetore. Nella zona dei gabinetti di legno l'odore era a dir poco insopportabile, senza dimenticare l'immane presenza di una miriade di mosche.

Da parte loro i rom osservavano che effettivamente non era «sano rimanere con la merda che cuoceva al sole». Non passava giorno che mi chiedessero di trasferirsi in un altro terreno e, puntuale, giungeva la mia risposta: non ci sono altre aree a disposizione. Sporcare e andarsene; così un giorno ho suggerito di dare una pulita ai servizi igienici. Non sia mai: alcune donne, inorridite, hanno reagito esclamando che «sarebbe stato pericoloso per la salute». Il che a dimostrazione del fatto che ai rom questa sporcizia desse fastidio almeno quanto ai non-zingari<sup>69</sup>.

Nelle prime settimane di soggiorno dei rom a Gudo, non sono mancate lamentele anche da parte delle autorità comunali, del locale Football Club, di un proprietario di un terreno e di alcuni residenti; ognuno con i propri buoni motivi. Ad esempio, il campo di calcio era stato prenotato per una festa di matrimonio: al momento di accedervi, sposi e invitati lo trovarono conciato, o meglio, concimato per le feste, gran fetore compreso. La sottoscritta ha quindi dovuto incontrare, uno per uno, i protagonisti della vicenda, sposi compresi.

Quando ai rom ho riferito sia quanto successo sia le lamentele della popolazione locale; questi mi hanno risposto: «Sono i ticinesi ad esagerare; solo perché siamo zingari, non ci vogliono». Ho allora replicato che neanche loro avrebbero gradito se qualcuno avesse sporcato in questo modo i loro spazi; il tutto aggiungendo di non sorprendersi se qualcuno provava astio nei loro confronti dal momento che sparpagliavano ovunque i loro escrementi. Ebbene, questa è stata la prima volta che ho usato toni severi: un atteggiamento che i rom non hanno apprezzato. Tanto da ritirarsi a uno a uno dall'incontro e dal non rivolgermi più la parola, mentre la sottoscritta lasciava il campo senza salutare e farsi salutare da nessuno. Oltretutto nei giorni seguenti i rom hanno mantenuto la propria posizione, continuando a sporcare i dintorni dell'area. Dopo un fallimento tale, non ho potuto non meditare di licenziarmi...

### *2.1.3 Gli esiti di una negoziazione costante: tra soddisfazioni e difficoltà*

Dopo qualche anno dalla mia assunzione, alcuni rom abitualmente in sosta nel Cantone Ticino mi hanno invitata a Bergamo a trascorrere qualche giorno nelle loro dimore fisse. In quell'occasione ho potuto appurare che in casa propria usano in modo appropriato i servizi igienici, senza sporcare i dintorni dell'abitato. Mi sono quindi resa conto che in quest'ambito adottavano una doppia norma, a seconda di dove si trovavano, confermando il fatto che la questione sanitaria fosse legata a

69. A conferma di ciò, poi, ho verificato come nelle loro dimore fisse i rom non sporcano i dintorni, ma fanno uso di servizi igienici standard, come vedremo tra breve (cfr. capitolo 2.1.3).

motivi diversi da quelli di tipo culturale o di semplice abitudine<sup>70</sup>. Di conseguenza, ho iniziato a invitarli a tenere pulite anche le aree ticinesi<sup>71</sup>. A tre anni dall'inizio del mandato, quindi con una certa esperienza acquisita direttamente sul campo, mi sono presentata dai rom con guanti e sacchetti della spazzatura, sperando di convincerli a pulire. Il tentativo riuscì soprattutto perché il giorno precedente sono intervenuta sul posto per identificare una bimba rom, il cui padre era stato erroneamente sospettato di averla rapita. La mattina seguente, quindi, il padre ha collaborato nell'operazione di pulizia «come gesto di riconoscenza» incitando gli altri, in *romanès*, a dare una mano. Dopo diverse discussioni, dai toni alti, alcune donne mi hanno chiesto guanti e sacchetti e, avvalendosi di pinze telescopiche (usate solitamente per pulire i piazzali delle roulettes, evitando di toccare i rifiuti con le mani), in breve hanno ripulito l'area.

Questo episodio mi ha anche suggerito che per indurre i rom a pulire occorresse negoziare, ossia: “concedere in cambio di”. Così, come mediatrice, ho iniziato a concedere loro un prolungamento del permesso di soggiorno, ghiaia (da depositare sul terreno qualora fosse troppo secco o troppo fangoso) o altro, soltanto se pulivano l'area. A loro volta, i rom pulivano solo quando ricevevano o intravedevano una contropartita. In occasione di minacce o atti intimidatori dei residenti (piuttosto frequenti, come vedremo tra breve), ogni trattativa diventa vana, perché sempre collegata a posizioni quali «Se voi non ci rispettate, per quale motivo noi dovremmo pulire l'area?». Alle richieste dei rom ho comunque sempre risposto con «le autorità locali non si sentono di andar incontro alle vostre esigenze, fintanto che vi ostinate a sporcare l'area». Le discussioni non sono quindi mai mancate, soprattutto quando alcuni rom ritenevano che la sporcizia fosse dovuta alla mancanza di “adeguati” servizi igienici. Senza contare i casi in cui, sebbene a disposizione ci fossero delle toilettes standard, taluni preferissero sporcare altrove.

In nessun caso situazioni simili possono essere risolte immediatamente. Da parte mia, una volta affrontato il problema lascio il luogo per evitare ulteriori discussioni, sperando che trascorso un ragionevole lasso di tempo i rom si sarebbero decisi a pulire. È capitato che al mio ritorno l'area fosse stata ripulita, meglio ancora se i rom mi avvertivano telefonicamente di averlo fatto, dando così vita a una nuova trattativa. Altre volte, invece, l'area restava sporca, soprattutto nei casi in cui non avevo messo nulla sul tavolo della negoziazione. Insomma, le discussioni erano all'ordine del giorno e la negoziazione richiedeva un enorme dispendio di energie. I miei interventi, quotidiani, sono quindi stati insistenti, ripetitivi, e con toni talvolta duri che suscitavano litigi con e tra rom.

L'anno seguente (2009), nel primo periodo di soggiorno dei rom, per motivi indipendenti dalla mia volontà il mandato di mediazione è stato sospeso per tre

70. «Per riuscire il dialogo è richiesta una certa competenza interculturale. Ossia un'acquisizione della conoscenza del contesto culturale dell'altro e di noi stessi» (Verbunt 2011: 119).

71. Considerato che «se la mediazione è sinonimo di negoziazione e di flessibilità, diffonde anche un messaggio importante apparentemente contrario: tutto non è accettabile» (Jouan 2002: 50).

settimane. In questo lasso di tempo nessuno si è occupato o ha potuto controllare l'area; quindi, alla partenza dei rom, il terreno lasciato dai rom venne definito dai giornali locali «una latrina a cielo aperto». Nello stesso anno, col rinnovo del mio mandato e col trasferimento dei rom in un'altra area, ho subito ri-adottato la strategia della negoziazione con risultati sufficienti e apprezzati soprattutto dalle autorità cantonali, ma molto meno dai residenti.

Col tempo mi sono accorta della difficoltà di reperire in continuazione elementi da mettere sul tavolo della negoziazione. Nel 2010, quindi, ho proposto alle autorità cantonali di introdurre il pagamento di una cauzione di 100.– CHF (95 Euro) per roulotte, da rendere ai rom solo previa riconsegna dell'area pulita; in caso contrario, la caparra è usata per la copertura dei costi di riordino/pulizia. Come tra padrone di casa e inquilino, questa cauzione è una sorta di contratto di “fiducia diffidente” per responsabilizzare il locatario sull'uso corretto del luogo affidatogli temporaneamente. Anche in questo caso la proposta è stata accolta e quindi applicata; nel frattempo sempre a livello di mediazione, la richiesta di un deposito mi ha permesso di consolidare la negoziazione con i rom nel mantenere pulite le aree loro concesse.

Dopo l'applicazione della cauzione, però, i rom hanno cominciato ad accusarsi a vicenda usando toni ancora più conflittuali o sostenendo di aver pulito al posto di altri per ottenere una maggior ricompensa; altri invece si lamentano di doverlo fare più volte al giorno perché «gli altri sporcano in continuazione». Di conseguenza, non potendo verificare chi pulisce e (soprattutto) chi sporca, la gestione della cauzione può essere causa di accese discussioni. Per risolvere o contenere i problemi legati alla sporcizia purtroppo non esistono soluzioni miracolose.

Ci si potrebbe avvalere di telecamere, in modo da sorvegliare la zona, ma sarebbe troppo oneroso (soprattutto considerando che l'obiettivo del Cantone è di ridurre le spese legate alla presenza dei nomadi) e comunque non ci sono le basi legali per sanzionare chi sporca i luoghi pubblici. Inoltre, anche nelle situazioni di errato o mancato utilizzo dei servizi igienici (come quando ho sorpreso una rom a usare come tali i dintorni dell'area), le stesse persone colte sul fatto negavano l'evidenza.

Sempre in ambito d'igiene, un altro aspetto che ho dovuto affrontare è stato quello concernente le fatture emesse dalle ditte incaricate di ripulire le aree occupate dai rom. In particolare, nel 2010 una ditta ha inviato una fattura con un importo maggiore degli anni precedenti, e nonostante l'area fosse stata lasciata molto meno sporca. Il Direttore della Divisione degli interni mi ha quindi chiesto delucidazioni in merito ed io non ho potuto che confermare che, effettivamente, l'area era stata lasciata molto più pulita (come ho indicato nei miei resoconti mensili).

Il Direttore ha quindi chiesto all'impresa in questione una giustificazione (in dettaglio, allegando il parere della mediatrice, la sottoscritta) dei lavori eseguiti, creando il malumore del responsabile della ditta che mi ha accusato di aver agito scorrettamente. Dopo questo episodio, il Direttore della Divisione degli interni mi ha pure affidato il compito di supervisionare i lavori di pulizia dell'area, fino ad allora di competenza del responsabile PolCa. L'anno seguente, alla partenza

dei rom, occorreva rassestare l'area (che si presentava piuttosto in ordine). Ho allora deciso di chiedere un preventivo dei lavori a diverse imprese, compresa la ditta che se ne era occupata sino ad allora, col risultato di ottenere offerte molto meno care, come quella di 300.– CHF (286 Euro), invece degli oltre 10mila CHF (9'500 Euro) fatturati l'anno prima. Dal 2010 mi sono accollata il coordinamento della posa (oltre che della ghiaia) delle benne per i rifiuti e dei *Toi Toi*. Anche in quest'ambito ho confrontato i prezzi di ditte diverse scegliendo le più convenienti. Stessa procedura per il risanamento della strada d'entrata dell'area di Galbisio, allora particolarmente dissestata, per la quale ho trovato una ditta che avrebbe svolto il lavoro a un costo molto inferiore rispetto a quanto pagato a chi aveva eseguito la stessa opera un paio d'anni prima.

Dall'inserimento del nuovo responsabile PolCa, invece, ci ripartiamo tali mansioni senza che siano emerse complicazioni di sorta e, anzi, con una diminuzione sia dei costi di manutenzione delle aree sia delle aree da pulire.

L'esperienza di negoziazione (in ambito dell'igiene) ha però comportato un'asimmetria di potere tra i rom e le autorità locali. Con la cauzione lo Stato ha concesso ai rom un luogo su cui sostare, considerando la caparra (quale negoziazione costante con i rom) alla stregua di un contratto temporaneo. Tuttavia, pur assicurandosi minori o nulle spese di pulizia, il Governo ai rom non ha garantito il diritto di usufruire di aree a lungo termine. Per di più, dopo una serie di circostanze di natura politica locale, e proprio l'anno in cui non si sono verificati disagi legati all'igiene, il Comune di riferimento decreta la chiusura dell'ultima area di transito a disposizione dei rom.

La decisione di chiudere quest'area è giunta pochi giorni dopo l'insediamento del nuovo Capo del Dipartimento delle istituzioni (DI), quando lo stesso Ministro affermò che avrebbe «risolto la questione dei nomadi stranieri». Al che, le autorità del Comune in cui soggiornano i rom hanno ribattuto, dicendo che anche agli altri Comuni tocca farsi carico dei rom stranieri. Decidendo di rispettare la volontà comunale, il Ministro consente ai Comuni di mettere o no a disposizione i propri terreni. Di conseguenza, nessuno lo fa, pregiudicando, per i rom, la possibilità di trovare in Ticino aree che li possano accogliere.

Questa situazione amareggia a tal punto i rom da considerarmi – quale mediatrice, quindi sola intermediaria – tra i responsabili della chiusura dell'area, poiché unico riferimento a cui rivendicare i patti della cauzione<sup>72</sup>.

Da parte delle autorità cantonali ho invece ottenuto diverse approvazioni per il mio lavoro di mediatrice. Tuttavia, pur avendo raggiunto l'obiettivo di ridurre

72. Ogni negoziazione è sempre avvenuta direttamente tra me e i rom. L'aspetto legato all'igiene delle aree non ha suscitato conflitti diretti con i residenti, sebbene sia stato usato come una scusa sia per criticare o attaccare i rom sia per giustificare la reticenza delle autorità locali ad accoglierli. Ad eccezione delle forze dell'ordine, non è mai capitato che un residente o un rappresentante delle autorità comunali venisse sul posto per negoziare la questione dell'igiene delle aree. Quale mediatrice "cantonale", ai miei referenti ho trasmesso il resoconto mensile del mio operato, nonché richiesto, se del caso, l'avallo nell'introduzione di nuove procedure.

le spese legate all'igiene<sup>73</sup>, altri aspetti determinano l'attrito tra residenti e i rom, in particolare le questioni concernenti gli scambi commerciali, ma non solo. Sia i rom sia la popolazione locale, infatti, fanno ricorso alla mediazione per cause diverse soprattutto se dettate da un certo timore e da una diffidenza reciproca, come appureremo qui di seguito.

## 2.2 Le reazioni della popolazione locale

«L'una e l'altra di queste immagini [discriminatorie/ideologiche] partecipano allo stesso movimento, ossia alla messa in prospettiva dell'universo esotico a partire da sé, e hanno la stessa finalità: giudicare se stessi e giudicare l'altro sulla base di criteri propri» (Kilani 1992: 238).

Obiettivo principale del mandato di mediazione: ridurre i costi dovuti alla pulizia delle aree. Ben presto mi sono però accorta di come i conflitti tra la popolazione ticinese e i rom avessero numerose sfaccettature. Un altro ambito, oltre a quello igienico, in cui insorgono maggiori attriti coincide con quello commerciale, motivo pure esso di critiche reciproche tra rom e residenti; ma la diffidenza e l'astio emergono per ragioni diverse di cui in questo capitolo riporterò qualche esempio, mettendo in luce diversi punti di vista dei residenti, della stampa, delle forze dell'ordine, delle autorità locali e di alcuni alunni ticinesi. Inserirò, nondimeno, le opinioni dei rom nei confronti degli attori sociali variabilmente coinvolti in situazioni puntuali nelle quali sono intervenuta in veste di mediatrice.

### 2.2.1 I residenti

La sporcizia lasciata da rom nei luoghi in cui sostano a volte è lo spunto per criticarli su altri aspetti. È quanto successo in un bar frequentato da rom: nell'uscire dalle toilettes il gerente mi ha chiesto in che stato erano. Al che ho fatto finta di non capire la domanda e mi sono seduta al tavolo. Così il signore ha proseguito dicendo che:

«I gabinetti sono sporchi a causa degli zingari. La gente non viene al bar, perché ha paura di essere derubata. Gli zingari disturbano, hanno il tono della voce sempre alto».

Spesso i rom più che sporcare i servizi igienici pubblici li intasano perché usano un'ingente quantità di carta igienica per coprire l'asse. A questo proposito ricordo di aver assistito in un supermercato a un diverbio tra un'addetta alle pulizie e alcune donne rom perché ne avevano fatto un uso esagerato. Per i rom questo accorgimento – evitare di entrare in contatto con la tazza del *wc* – è una precauzione igienica che adottano anche a casa loro. I non-zingari, invece, considerano

73. Le dinamiche conflittuali legate all'aspetto igienico delle aree saranno riprese più avanti cercando di analizzarle da un punto di vista antropologico (*cfr. capitolo 3.1*).

quest'atteggiamento come indice di sporcizia, probabilmente perché la tubatura una volta otturata non scarica più<sup>74</sup>.

Una volta, in compagnia di una romní, abbiamo notato un gažó che urinava su un prato accostato all'auto; la donna ha quindi osservato:

«Vedi come siete voi? Non tanto meglio di noi, ma se dovesse essere uno zingaro a fare la stessa cosa, ne scaturirebbe una polemica, sarebbe grave».

Da molti non-zingari i rom sono considerati sporchi e non solo. Le reazioni della popolazione locale nei confronti dei rom sono sovente connotate da un rifiuto, se non da astio. In altre parole, i non-zingari tendono a reagire alle situazioni in cui sono coinvolti dei rom con una logica esogruppo specificamente dedicata agli zingari.

La conferma l'ho avuta innanzitutto nel corso di situazioni in cui sono stata reputata essere una zingara. Come la volta in cui, all'ospedale, ho tenuto in braccio un bimbo rom mentre sua madre si sottoponeva a una visita medica. Il bimbo si era messo a piangere e allora a un'infermiera ho chiesto della madre. La donna mi si è rivolta con tono arrogante, ordinandomi di rimanere in sala d'aspetto. Solo dopo averle spiegato che cercavo la madre del bimbo lei, infastidita, mi ha permesso d'accedere alla sala visite. Un'altra volta, è capitato in un negozio, assieme a due romní. Al momento di pagare alla cassa utilizzando la carta di credito, la commessa mi ha chiesto di mostrarle il passaporto. Nonostante le mie rimostranze, la venditrice ha insistito con veemenza. Appena uscite una delle due romní mi ha detto: «La commessa ti ha preso per una di noi e quindi ti ha trattato male».

In Francia, alcuni villaggi di poche migliaia di abitanti – come per esempio Lunéville – durante i raduni religiosi pentecostali sono raggiunti da più di diecimila rom. Una “calata” che si riversa ovunque, dai negozi, ai parrucchieri, ai distributori di benzina, alle lavanderie e soprattutto per strada (dove i rom, quando sono in colonna a un semaforo, sorpassano anche decine di vetture sapendo di incontrare altri rom che gli daranno la precedenza). In questi periodi molti abitanti interrompono la propria attività, abbassando le serrande dei commerci oppure appendendo un cartello con la scritta: «in vacanza», mentre se ne stanno al bar di fianco alla propria bottega a lamentarsi della presenza dei rom.

In Ticino i rom arrivano al massimo un centinaio per volta, diffondendo, però, timore e crucci. Non è quindi raro che la sottoscritta – e spesso anche una pattuglia di polizia – sia chiamata ad accompagnare gli addetti alla manutenzione delle aree per «motivi di sicurezza».

Le critiche nei confronti dei nostri rom sono numerose, vediamo alcune. Un giorno un gestore di bar si è lamentato in questi termini: «Gli zingari fanno confusione: comandano da bere insieme, consumano metà del bicchiere, partono, tornano e comandano ancora da bere». Gli ho così spiegato che i rom hanno l'u-

74. Aspetto che riprenderemo nel *capitolo 3.1.2*.

senza di versare per terra il primo goccio di una bevanda alcolica, in memoria dei defunti – specificando che era fortunato che non lo facessero anche nel suo bar. Nel 2010, dopo una segnalazione di un cittadino al Direttore del DI, ho effettuato il sopralluogo di un'area di transito per verificare se vi fossero odori sgradevoli, sporcizia e rumori. Nonostante la segnalazione fosse immotivata, ho dovuto comunque invitare i rom a non mettere musica ad alto volume, a non gridare e a tenere pulito il luogo. Un gesto che non ha fatto l'unanimità dei rom, che sconcertati da una tale pressione hanno ribadito: «Qualunque cosa facciamo non va mai bene comunque, non ci vuole nessuno».

Spesso sono anche stata chiamata a dissuadere rom intenzionati ad accamparsi in un campeggio. Un gestore ha espresso la sua resistenza così: «Non ho niente contro gli zingari, ma mi fanno scappare i clienti. Appena li vedono se ne vanno». Nonostante la spiegazione che rifiutare l'ingresso in un luogo pubblico su basi etniche è contro l'articolo 261 bis del Codice Penale svizzero, l'uomo ha cercato comunque di convincere i rom ad andarsene. In quel caso si trattava di rom di nazionalità germanica, impresari sedentari, molto abbienti – si avvalevano persino di un abbonamento europeo dei campeggi – che avevano scelto il Ticino come meta delle loro vacanze. Convincerli a trasferirsi nel campeggio jensisch sul Monte Ceneri è stato difficile, senza dimenticare la difficoltà di persuadere la gerente della struttura ad accoglierli. Come se non bastasse, proprio mentre stavano lasciando il *camping* è scoppiata una lite tra un abitante e un rom francese, poi proseguita creando scompiglio anche lungo la strada e conclusasi con l'intervento di diversi agenti di polizia. Una situazione critica anche per la stessa carovana germanica che, pochi giorni dopo, ha lasciato definitivamente la Svizzera italiana.

Il gestore di un altro campeggio ticinese ha invece così motivato la sua posizione:

«Talvolta ospito nomadi stranieri, però danno fastidio più che altro per via dei panni che sono soliti lavare in grande quantità e in una sola volta, accaparrandosi le lavatrici per ore o giornate, appendendo i panni ovunque; poi il loro modo di vestirsi, come dire, troppo elegante, con il doppio petto, la camicia e la cravatta, sono fuori contesto e fanno sentire gli altri clienti a disagio».

Di altro tenore le motivazioni contro la presenza di rom di alcuni residenti:

«Insomma, non si può neanche più passeggiare tranquilli con 'sti zingari. Io passo lo stesso, perché sono con il mio cane, altrimenti avrei paura».

I rom a volte sono sospettati e accusati ingiustamente. In proposito è illuminante la testimonianza del gerente di un ristorante:

«Non trovavo più una bombola di gas. Io e il mio collega abbiamo accusato gli zingari di averla rubata. Solo più tardi mia madre mi ha detto che l'aveva spostata lei. È vero che non appena qualcosa non va, si è tentati di incolpare gli zingari, anche se non è giusto».

Un altro aneddoto si è invece svolto nel parcheggio di un centro commerciale, mentre aspettavo il ritorno di una famiglia rom. A qualche decina di metri dalla sottoscritta una coppia stava caricando dei cartoni di frutta nell'auto, quando la donna rivolgendosi al compagno ha detto: «Fai veloce che ci sono gli zingari, lo sai che è pericoloso, che rubano. Dai, sbrigati». E io, immaginandomi la scena dello scippo di interi cartoni di frutta, non ho potuto che sorridere!

Altro episodio, quando alla commessa di un distributore di benzina situato nelle vicinanze di un'area di transito ho chiesto: «Com'è la situazione con i rom?». La ragazza, sui venticinque anni, ha risposto:

«Sono maleducati! Arrivano e fanno benzina in tre o quattro, cantano, ruttano, scoreggiano e mi fanno la corte. Non so se abbiano mai rubato, ma presumo di sì».

Un'anziana, in fila alla cassa, ha aggiunto: «Io appena li vedo sotto casa preparo il telefono per chiamare la polizia». Uno dei maggiori motivi di scontri riguarda gli scambi commerciali e l'idea che gli zingari siano dei fannulloni, ladri e criminali<sup>75</sup>.

È pure emerso come in caso di litigi la versione dei rom tende ad essere meno considerata di quella degli altri. È quanto ho appurato nel corso della ricostruzione di una lite tra un commerciante e un rom. Per verificare l'accaduto ho chiesto a un passante di segnalarmi un testimone; questi mi ha indicato una coppia seduta al bar accanto. Dopo le rispettive presentazioni, la signora (con accento slavo) ha dato questa versione:

«Sì, sì, io, io sono testimone. Ho visto tutto. Lo zingaro ha mollato un pugno a XX e gli ha morsicato un dito. I suoi figli stavano rubando i soldi. Sono tutti ladri. Vengono qua e rubano. Fanno rubare ai bambini».

Il signore al suo fianco, ridendo di gusto, ha persino mimato la scena del morso, aggiungendo: «Bisognerebbe bruciarli tutti, eliminarli come ai tempi nazisti, è l'unica soluzione. Se ne elimini uno non serve, si moltiplicano». È poi intervenuto un terzo signore, seduto al tavolo vicino, affermando invece: «Non è vero, il dito del signore era già ferito». Al che la donna, per tutta risposta alla mia domanda se avesse veramente visto la scena ha detto: «No, no, non ho visto, ma tutti lo dicono».

Le reazioni della popolazione locale verso i nostri rom talvolta sono smisurate e sfociano in atti che oltrepassano ogni giustificazione. Gli attacchi alle aree sono l'esempio più significativo.

Nel 2009 degli sconosciuti hanno esploso tre colpi di fucile nell'area di transito di Mendrisio. Uno sparo ha trapassato il materasso sul quale stava dormendo un bimbo, mancandolo per cinque centimetri. Il movente, si dice, è stato dettato dalla ritorsione per una truffa (nella lettura della mano) perpetrata a una ticinese. Nello stesso anno ignoti hanno lanciato dei petardi in un'area di transito, causando danni a due roulottes. I malfattori non sono mai stati presi e i rom non hanno percepito alcun indennizzo; l'anno precedente alcuni ragazzi tirarono delle pietre alle roulottes

75. Aspetti che saranno trattati nei particolari nel *capitolo 3.2*.

dei rom, causando danni ai veicoli e, sebbene la polizia prese i colpevoli, essendo indigenti non risarcirono i danni. Nel 2010, nell'aria di transito di Galbisio, ignoti hanno esploso due colpi contro un'automobile, attorno alla quale diversi bambini stavano giocando. Sempre nello stesso anno i rom in sosta in un'area di transito sono stati minacciati da un giovane motociclista che ha mostrato di fare uso di un contenitore di benzina se non se ne fossero andati da lì.

Le aggressioni che subiscono i rom, solitamente di notte, causano danni materiali raramente risarciti, per non parlare del terrore che incutono. Gli attacchi alle aree di transito fanno sentire i rom in costante pericolo, per questo motivo sostano almeno in una ventina:

«Attendiamo di venire in Ticino, perché siamo troppo pochi e quindi aspettiamo altri rom per formare un gruppo numeroso. Abbiamo paura, capisci?».

Nel 2009 hanno persino dubitato che le autorità locali avessero lasciato che il fiume in piena li portasse via: «Non si sa mai. Non è che siamo i benvenuti, quindi perché dovrete salvarci?». I rom subiscono discriminazioni di ogni genere e a volte faticano a fare valere i loro diritti.

Le reazioni di alcuni abitanti hanno assunto toni accesi anche nei confronti delle autorità locali: le *e-mail*, le telefonate e gli incontri nell'ambito della mediazione sono spesso contraddistinti dai toni accesi o aggressivi. Nel 2009 il presidente della CCN ha persino ricevuto una lettera minatoria e nel 2010, un'altra lettera anonima è stata recapitata a quasi tutti i commissari.

La popolazione residente, però, non ha soltanto relazioni conflittuali con loro. Sono diversi gli episodi che testimoniano incontri pacifici tra la popolazione locale e rom. Ad esempio, nel 2009 il gerente di un campeggio non ha fatto pagare l'alloggio a una famiglia rom; questa, in cambio, eseguì alcuni lavori al giardino e alla piscina. In un altro campeggio alcuni clienti hanno preteso che due rom ospiti lasciassero la struttura. Secca la risposta del gerente, indicando che nella struttura non erano ammessi «razzisti», invitandoli invece ad andarsene. Un passante incontrato per caso nei dintorni di un'area di transito ha osservato:

«Posso capire le difficoltà che incontrano a vivere in un luogo non idoneo alle loro umane esigenze. Immagino di dover stare in più di cento persone in un luogo senza servizi igienici. Sarebbe già il caos, dopo soli due giorni».

Alcune donne romnià hanno raccontato che talvolta nei supermercati la gente si offre di pagar loro la spesa oppure le cassiere fanno sconti e via dicendo. Un gerente di un bar, dopo che due bimbi rom avevano gettato la carta del gelato per terra, ha detto: «Non è grave, sono bambini». In un ristorante frequentato da rom ho chiesto al gerente come viveva la presenza di queste persone e ha risposto:

«Non riscontro problemi, a parte che intasano il bagno e quindi devo pulirlo ogni volta che passano di qui. Un bimbo mi ha staccato il tubo dell'acqua e ha allagato tutto. Ma non è grave, capita coi bambini».

Una gerente di un ristorante ha anche dichiarato: «Non mi disturbano. Arrivano, consumano, pagano e i bambini giocherellano. Sono corretti». Nel 2009, esempio indicativo, alcuni campeggiatori per qualche giorno hanno piazzato la tenda in un'area in cui sostavano i rom. Il commento dei rom è stato: «Ah, per noi possono rimanere, non danno mica fastidio, anzi per una volta la gente non ha paura di noi». Un'altra volta, quando mi sono soffermata a parlare con un passante nei pressi di un'area di transito, subito i rom mi hanno chiesto: «Cosa voleva? Reclamava? C'è un problema?». Quando ho riferito loro che l'uomo riteneva indecente mettere a loro disposizione aree in condizioni così disastrose, i rom si sono tranquillizzati ed uno di loro ha esclamato: «Ah, ma allora è tutto ok».

Alcune persone, d'altronde, si sono dette deluse della relazione instaurata con dei rom. In occasione di un incontro tra pentecostali ticinesi e rom, una signora mi ha riferito con un certo rammarico che le donne romnià le facevano molte richieste: generi alimentari, medicine, eccetera. Non sapeva come gestire le numerose sollecitazioni e si sentiva sopraffatta. Inoltre, trovava difficile entrare nella loro mentalità:

«A volte mi accolgono a braccia aperte e altre volte sembrerebbero neanche accorgersi del mio arrivo. Mi rendo conto di come sono proprio diversi da noi, ma non come me lo immaginavo».

In Francia ho incontrato una parrucchiera che si diceva «molto affascinata dallo stile di vita nomade». Aveva l'intenzione «di fare visita all'area di sosta per offrire a chiunque lo desiderasse un taglio di capelli». Da parte mia ho osservato che mi sembrava un proposito un po' azzardato, considerate le probabili innumerevoli richieste che le avrebbero rivolto...

La donna ha comunque mantenuto il suo proposito e alcune romnià si sono recate nel suo salone facendosi sistemare i capelli a un prezzo modico. Col tempo, però, gli appuntamenti non venivano rispettati e un rom le aveva proposto un affare sospetto. Ben presto iniziarono i dubbi, sia sul desiderio di avvicinarsi ai rom, mostrandosi aperta e priva di pregiudizi, sia sulla possibilità che stessero approfittando di lei. Dopo numerose discussioni, la parrucchiera mantenne la sua iniziale attitudine: «Non intendo cambiare la mia opinione sugli zingari, anche se taluni mi hanno delusa. Quasi non ci credo, ma non sono tutti uguali».

Il gestore di un campeggio, invece, è rimasto deluso da alcuni rom, partiti senza pagare il conto nonostante le diverse agevolazioni concesse. Un altro gerente si è a sua volta detto dispiaciuto di non più accogliere rom, perché causano troppa sporcizia nei servizi igienici:

«Peccato, perché era gente con cui stavo bene, si chiacchierava e i bimbi sono così vivaci... Sai tanti dicono male degli zingari, ma ti dirò che io nel campeggio ne vedo di tutti i colori, anche da parte degli svizzeri. Ma le toilettes, però, quando c'erano i rom... Sai che ho vomitato quando stavo pulendole?».

In generale, le reazioni della popolazione locale verso i rom sono contenute tra il polo del rifiuto e quello dell'accettazione, se non dell'attrazione, secondo una logica esogruppo specificamente dedicata agli zingari. I diversi punti di vista dei non-zingari, in difesa o contro i rom, portano gli uni ad accusare gli altri di razzismo o viceversa di tolleranza smisurata e aggravano le dinamiche conflittuali con i rom<sup>76</sup>. Il ruolo dei mass media nel trasmettere opinioni e rappresentazioni sui rom è di fondamentale importanza, vediamo pertanto quali sono le dinamiche che li concernono.

### 2.2.2 La stampa

In questi anni i mass media nel riportare i fatti di cronaca legati ai rom hanno proposto approfondimenti eterogenei. Alcuni giornalisti hanno cercato d'informare e/o di sensibilizzare sull'argomento, anche per calmare gli animi: obiettivo non semplice da raggiungere, poiché gli stereotipi sono saldamente ancorati nel senso comune.

A volte hanno pure posto l'accento sul fatto che in Ticino, negli ultimi anni, la situazione igienica delle aree di transito sia migliorata. Per designare i rom in sosta, i redattori spesso hanno usato il termine "nomadi" poiché non sapevano (e non sanno tuttora) distinguere i diversi gruppi zingari (a questo scopo talvolta mi contattano per chiedermi informazioni). Devo dire che, in particolare per la Svizzera italiana, alcuni cronisti si sono dimostrati sensibili al tema e in alcuni casi mi sono anche avvalsa della loro collaborazione.

Altri, invece, hanno contribuito a complicare le situazioni legate ai rom e agli zingari in generale, enfatizzando immagini del tutto stereotipate. È accaduto che dei documentaristi si siano limitati alla difesa a oltranza degli zingari, in nome di un certo folklore, senza tener conto dell'altra faccia della medaglia. Ad esempio, in un documentario realizzato nel 2011 sui rom in transito in Ticino, è stato sottolineato solo l'aspetto buonista dei protagonisti e omesso completamente il punto di vista della popolazione locale. Il cortometraggio mostrava alcuni rom che vendevano dei tappeti senza impiegare alcuna pressione, quando invece la sollecitazione del venditore spesso è assillante (*cfr. capitolo 3.2.5*). I rom venivano presentati come docili vittime che cercano di sopravvivere senza alcuna pretesa e ingiustamente «cacciati dalla Polizia». In un intervento un pastore rom invitava i non-zingari «all'apertura e all'amore che ci insegna Dio», quando lo stesso era noto per essere solito a reagire nei confronti delle autorità, e nei miei, in toni del tutto aggressivi e minacciosi, impedendo il dialogo. Fornendo un'immagine univoca (in questo caso a favore dei rom) si rischia di ottenere l'effetto opposto.

76. La situazione porta a considerare che sia effettivamente «necessario sorpassare l'opposizione tra responsabilità individuale e responsabilità sociale, e di considerarle come due dimensioni legate che si rinforzano mutuamente» (Paugam 2008: 107). In altre parole, fintanto che le persone tendono a considerare che «"Ne ho diritto" significa [...] "devo fare tutto per approfittarne" e dal momento che ciascuno stima avere il diritto per sé, è evidente che il confronto all'altro diventa non più civile, bensì brutale» (Héritier 2009: 368).

L'intento (marcato) del regista di indurre negli spettatori una buona predisposizione verso gli zingari non può evitare di scontrarsi con l'opinione di chi ha avuto un'esperienza diretta in merito, e che, di conseguenza, non può che non rilevare il divario tra quanto esposto e quanto vissuto. Quei non-zingari che hanno avuto un'esperienza negativa diretta, in ambito commerciale o di semplice contatto, ne intravedranno un trattamento impari: «I rom sono difesi mentre a me è successo questo o quello...».

In base all'esperienza maturata negli anni nel ruolo di mediatrice e nei soggiorni prolungati dai rom, sono dell'avviso che il documentario abbia trasmesso un'immagine distorta e fuorviante, che potrebbe addirittura inasprire i conflitti tra rom e residenti. A suo tempo il regista mi aveva concesso di vedere in anteprima quanto scaturito ma, nonostante le mie osservazioni (non dare voce solo ai rom), il documentario ha mantenuto la posizione stabilita inizialmente dal suo autore.

All'estremo opposto del buonismo si situano i giornalisti (o presunti tali) che hanno enfatizzato l'immagine negativa dello zingaro, sovente annunciando *scoop* o notizie a effetto (brevi, poiché letteralmente prive di spazio per l'approfondimento) generalmente incentrate sugli "indigeni invasivi da zingari criminali".

Il 06 dicembre 2012 la Commissione federale contro il razzismo (CFR) in un comunicato stampa ha dichiarato che:

«I primi risultati di un'inchiesta inedita dell'istituto FÖG (*Forschungsbereich Öffentlichkeit und Gesellschaft*) dell'Università di Zurigo sull'informazione svizzera relativa ai rom [dimostrano che] i mezzi d'informazione si soffermano perlopiù sui comportamenti devianti e danno spazio agli attori politici e alla polizia, ma interpellano molto raramente i rom. La metà degli articoli analizzati veicola un messaggio stereotipato che fa dipendere i comportamenti devianti dei rom dalla loro cultura e mentalità e getta più di un'ombra sulla qualità giornalistica con cui è affrontato il tema».

E in proposito si rivela interessante una citazione ripresa da Liégeois:

«Il mal impiego letterario dell'immagine dello zingaro, manipolato dal romanticismo folclorizzante e dall'allarmismo spaventoso, si trova inasprito nella stampa quotidiana e più popolare, che fa presto a intronizzare qualche re zingaro [quando in realtà di re zingari non esistono] o a sottolineare, troppo velocemente e senza certezza, che quel tale atto delittuoso sia stato commesso da uno zingaro» (Liégeois 2007: 162).

Per un ventennio i giornali ticinesi hanno dedicato articoli sulla situazione igienica delle aree destinate ai rom, rafforzandoli con titoli come «I nomadi: latrina a cielo aperto»; articoli del genere sono fortunatamente cessati grazie anche al miglioramento delle condizioni generali. Eppure nel 2010 un'emittente televisiva ticinese ha realizzato un servizio giornalistico sui rom utilizzando immagini d'archivio che mostravano l'area d'emergenza (oggetto del servizio) in condizioni disastrose, quando invece da tempo era stata opportunamente e adeguatamente risistemata. Lo stesso vale per gli addetti all'informazione che utilizzano immagini che mostrano rom proprietari d'automobili di lusso, intensificando il sospetto che questi vivano di attività illegali; non riferiscono mai, però, che la maggior parte dei

rom compra vetture di lusso d'occasione per rivenderle pochi mesi dopo. Quel che comunque danneggia maggiormente l'immagine dei rom è l'impiego del termine "zingari" senza alcuna specificazione: facendo quindi sì che, ad esempio, i reati commessi da presunti "zingari" siano subito e ingiustificatamente loro attribuiti.

I nostri rom spesso non accolgono con favore quanto diffuso dai mass media, poiché a loro avviso i fatti vengono riportati in maniera distorta e senza tener conto della loro versione. Spesso è successo che mi abbiano mostrato articoli loro dedicati, osservando: «Ecco, vedi come si parla di noi? Sempre in negativo!». Come nel 2010, quando i giornali locali hanno scritto che un nomade aveva aggredito un residente, mentre si trattava di un barbiere che aveva a sua volta aggredito un rom, infliggendogli una ferita lunga venti centimetri a una gamba. L'episodio, quindi la notizia, aveva aumentato la tensione tra rom, tanto da richiedere un intervento del Direttore del Dipartimento delle istituzioni (DI). Dipartimento che ha così indetto per il mio tramite una serie d'incontri tra mass media e rom. Qualcuno raccolse volentieri l'invito, altri l'ignorarono.

Da parte loro, i rom mostrarono molta reticenza, presentandosi agli appuntamenti con la stampa in numero esiguo e limitandosi a dire che nel riportare i fatti i giornalisti avrebbero dovuto considerare che «la maggioranza dei rom si comporta correttamente. Non bisogna fare di un'erba un fascio». Dopo gli incontri, i rom mi hanno riferito che «tanto non cambia niente, anche a discutere con i giornalisti, poi scrivono sempre quello che vogliono. A noi nessuno ci ascolta». A nulla è valso replicar loro che per migliorare la situazione avrebbero dovuto collaborare: preferivano continuare a lamentarsi, soprattutto quando avvistavano dei giornalisti che li fotografavano o filmavano di nascosto.

I cronisti, a loro volta, mi hanno raccontato che di solito, quando si recano nelle aree per incontrarli, i rom chiedono loro soldi e/o cercano di vender loro oggettistica varia, in maniera insistente; in altri casi concedono un'intervista a patto di comprar loro qualcosa. «Se non ottengono quel che desiderano ti buttano fuori dall'area» ha osservato un redattore, mentre una giornalista ha così giustificato il proprio rifiuto a incontrare i rom:

«Sono gli zingari che dovrebbero essere sensibilizzati a non impedire il lavoro dei giornalisti con le loro continue richieste di soldi e di comprare cose».

Questi atteggiamenti possono quindi scoraggiare un avvicinamento o una presa di contatto con i rom, quindi far sì che vengano ripresi di nascosto o che si eviti di chiedere (quindi riportare) il loro parere nei servizi giornalistici che li riguardano. Un giornalista, dopo un sopralluogo nell'area per raccogliere un'intervista, ha invece detto di essersi trovato molto bene in loro compagnia, aggiungendo: «Forse, perché c'eri tu». In generale, verso i giornalisti i rom sono raramente disponibili. Alla richiesta di un'intervista da parte di un giornalista, per esempio, un rom ha risposto che gli avrebbe concesso al massimo dieci minuti; poi, rivolto a me ha proseguito: «Non mi fido, scrivono sempre quel che vogliono e non sai mai cosa ne uscirà dall'articolo». Sono comunque numerosi i rom che si tengono informati

su quanto avviene, commentando quanto viene pubblicato su di loro. Di solito ritengono che i giornalisti scrivano in maniera da enfatizzare la loro immagine negativa, altre volte, invece, sono riconoscenti e quasi sorpresi di leggere articoli o di vedere delle trasmissioni che «parlano bene dei rom».

Le dinamiche conflittuali tra rom e media locali, quindi, non riguardano soltanto le rappresentazioni, ma prendono forma dalle interazioni. Le dinamiche interattive tra rom e operatori dei media portano a diffidare gli uni degli altri, ognuno su basi piuttosto solide. Il tentativo di mettere freno a questa reciproca diffidenza ha tuttavia dato pochi risultati, sia perché i giornalisti che avevano aderito all'iniziativa erano quelli già sensibili alla tematica, sia perché i rom che vi han partecipato erano pochi e già reticenti di loro. La sfiducia tra rom e giornalisti sembra quindi essere reciproca anche nelle loro interazioni, il che ha certamente un impatto sfavorevole sulla qualità dell'informazione prodotta. Da entrambe le parti non mancano comunque le mosse scorrette, senza dimenticare il rischio di una manipolazione delle informazioni erogate che spesso ha comportato la rinuncia a rilasciare interviste, conversazioni o semplici osservazioni – anche da parte mia (*cf. capitolo 2.3.4*).

### 2.2.3 La PolCa

La Polizia cantonale (PolCa) fintanto che vi erano aree di transito o d'emergenza, all'arrivo di rom effettuava il controllo dei documenti e riscuoteva la tassa di soggiorno; dopodiché, alla loro partenza, si accertava che lasciassero non solo l'area ma anche il Ticino. Dal 2012 l'assenza di aree di emergenza nel Cantone ha dispensato le forze dell'ordine e la sottoscritta dal richiedere il pagamento della tassa di soggiorno e della cauzione. La PolCa deve controllare il territorio e, nel caso di arrivi di rom, invitarli a partire. Le guardie di confine comunicano tempestivamente i passaggi di rom, così che gli agenti di riferimento possano prepararsi a evitare che occupino abusivamente altri terreni. Sul confine i rom sono informati del fatto che in Ticino non vi siano aree di transito in cui possano soggiornare e a volte prendono contatto con la PolCa e/o la sottoscritta per discutere della situazione.

Fino al 2010 per riscuotere la tassa di soggiorno e verificare i documenti dei rom una ventina di agenti armata di mitra e di cani giungeva nelle aree di transito e impediva l'uscita dei rom per un paio di ore. I rom si lamentavano di essere trattati in questa maniera, mentre gli agenti di dover sopportare lunghe attese per ottenere i soldi della cauzione e/o i documenti dai rom, con conseguente aumento di discussioni e tensioni da entrambe le parti.

Questa prassi è stata affossata nel 2010, appunto, quando le autorità competenti (su rapporto della sottoscritta) hanno deciso di far svolgere questo compito a un paio di sergenti di riferimento man mano che i rom arrivavano, senza forzarli a restare nell'area; eventuali interventi in forza sarebbero stati giustificati solo nei casi di segnalazione di reati. Nonostante questo miglioramento, i rom hanno continuato a versare la tassa di soggiorno e la cauzione con reticenza.

Rinviare i pagamenti e/o ottenere sconti sono strategie adottate dai rom in diverse situazioni<sup>77</sup>. Tuttavia si scontrano con l'aspettativa delle forze dell'ordine nel vedere rispettate le condizioni di soggiorno, ossia il pagamento della tassa. Io stessa, nel prelevare la cauzione ho l'impressione di chiedere l'elemosina, poiché i rom posticipano il versamento oppure pagano con spiccioli e monetine, sovente insufficienti. Talvolta dicono: «Dai basta così, manca solo qualche franco, non morirete mica senza». Questo tira e molla irrita i non-zingari, mentre i rom ne ridono sperando di ottenere un vantaggio anche economico.

Altri numerosi aspetti rendono le relazioni tra rom e forze dell'ordine particolarmente complesse. Alcuni rom si sono lamentati, sostenendo di essere discriminati dagli agenti per motivi diversi. In proposito riporto alcuni loro racconti. Due venditori di tappeti:

«Mi fermano due o tre volte al giorno, ad ogni passo che faccio, mi fanno scaricare tutti i tappeti e perdo sempre un sacco di tempo. Poi trovano sempre un motivo per darmi una multa»; «Sono dovuto tornare all'area con gli agenti per mostrare le ricevute, ma sai il tempo che ho perso?».

Una madre:

«Mio figlio di sedici anni un mese fa è stato ammanettato dalla polizia e portato via come un criminale, perché guidava l'auto su una strada secondaria senza patente».

Un signore dopo essere stato aggredito e ferito da un abitante: «Sono stato ferito e la polizia sbarca a casa mia come se il criminale fossi io». Una signora dopo essere stata fermata da due agenti:

«Sono incinta di sei mesi e il poliziotto mi ha scaraventata dall'automobile. Ha messo le mani addosso anche ai miei due figli. Mio marito gli ha detto di togliersi la divisa e battersi con lui, se veramente è un uomo. Poi, però, l'hanno messo in prigione per aggressione alle forze dell'ordine. Ma ti sembra giusto? Nessuno crede alla nostra versione».

Un signore e un ragazzo dopo un verbale:

«Avevo bisogno di andare al bagno e l'agente mi ha preso in giro dicendomi che era in potere di proibirmelo»; «Mi hanno dato pugni in faccia e calci. Non c'era nessun testimone. Non mi crede nessuno».

Sono molti i rom che hanno detto di sentirsi vittime delle forze dell'ordine e del sistema giudiziario, anche perché ritengono che, se in torto, siano puniti in maniera a loro modo di vedere smisurata. Alcuni rom hanno anche riferito che spesso le forze dell'ordine si coalizzano contro gli zingari: «Se fossi stato un gažó, non mi avrebbe dato una multa o perlomeno non mi avrebbe insultato».

77. Come vedremo nei particolari nel capitolo 3.2.

Non ho mai assistito a una scena in cui un rom abbia messo le mani addosso a un agente, o viceversa. I rom, tuttavia, vivono male qualsiasi tipo di controllo e diffidano delle forze dell'ordine, a meno che non si tratti di agenti che conoscono. Dall'esperienza di mediazione, posso affermare che alcuni agenti si comportano in maniera scorretta nei confronti di rom; ne ho avuta la conferma nelle situazioni in cui mi presero per una zingara. È quanto capitatomi nel 2007 quando, tendendo la mano a un poliziotto per presentarmi, mi sono sentita dire: «Tu stai zitta zingara di merda».

I rom, inoltre, non sempre sono presi sul serio. Nel 2010, per esempio, alcuni rom avevano ripetutamente segnalato la presenza di un individuo che si avvicinava all'area rivolgendo proposte e gesti osceni alle donne e alle bambine. Quando ho riportato il fatto alla preposta Polizia comunale (PolCom), un agente ha ribattuto: «Non vi sono prove sufficienti per intervenire. Che gli uomini dell'area rincorrono il tipo e che gli diano una fracca di botte». Osservando che un atto del genere avrebbe danneggiato gli stessi rom (che sarebbero stati poi denunciati) il poliziotto ha risposto: «Non devono picchiarlo tanto da ammazzarlo, ma fermarsi appena prima. Dargli una bella lezione». Qualche mese dopo, partiti i rom, proprio nei pressi dell'area in cui sostavano questi ultimi, un uomo è stato arrestato per atti osceni in pubblico.

Gli stereotipi contribuiscono a rendere complesse le interazioni tra agenti delle forze dell'ordine e i rom. Secondo l'ufficiale di riferimento «è difficile gestire i rom, poiché taluni vivono anche di attività illegali e quindi gli agenti sono prevenuti».

Dal canto loro, i rom, convinti di essere discriminati, reagiscono con toni di difesa e con grande diffidenza. Come vedremo nei particolari (*cf. capitolo 3.2.8*), i nostri hanno già di per sé un modo di comunicare che si potrebbe definire arrogante, per chi è abituato a un tono meno marcato, aspetto che non facilita la relazione con le forze dell'ordine, poiché intensifica la paura e/o il disagio di alcuni agenti di polizia. Mi è successo di essere testimone del sentimento di disagio vissuto da un agente di fronte a rom che alzavano la voce, esigendo che venisse erogata immediatamente la luce. In quel caso sono intervenuta, facendo loro presente che se avessero rispettato la data d'arrivo concordata non avrebbero dovuto attenderne l'attivazione. Non è ovvio, però, per chi non conosce i rom, far fronte a reazioni di questo tipo.

Riguardo al comportamento di alcuni rom, così si è espresso un agente delle forze dell'ordine in merito:

«Dopo una trattativa abbastanza intensa affinché lasciassero la golena del fiume Ticino, proprio sotto il ponte a Quartino (dopo un paio di mesi di stazionamento) – una trattativa che di solito facevo con il «pastore evangelico» (che con l'anziano del gruppo doveva essere la figura più ascoltata) – questi, mentre ripartivo dal campo con l'auto di servizio ha sferrato un pugno sul baule provocando un danno di 700.– CHF (670 Euro) che ho poi incassato solo l'anno successivo con molta fatica. [...] Sempre in quell'accampamento, nei pressi della stazione di pompaggio della Depurazione, gli

operai reclamavano perché gli zingari defecavano sul piccolo spiazzo antistante la cabina e sull'uscio della porta d'entrata, costringendoli a zigzagare e a pulire prima di entrare nella stazione per la manutenzione. Ho cercato di far capire ai nomadi che con tutto il terreno a disposizione non era il caso di defecare proprio in quel posto, almeno per dimostrare rispetto verso gli operai che lavoravano. Qualche tempo dopo uno zingaro si è presentato al nostro sportello con tono arrogante dicendo che "la loro merda dovevamo pulirla noi", non loro: segnale, questo, di grande rispetto verso l'autorità di Polizia [...]. Forse è anche normale per la loro cultura abbandonare carcasse di auto che dopo i privati o i Comuni devono smaltire; è anche normale che dei ragazzini guidino un'auto, senza pensare alle conseguenze in caso di perdita di controllo della vettura [...]. I nomadi hanno il vizio di guidare senza patente (al massimo hanno quella del triciclo) e se finora non ci è ancora scappato il morto durante le fughe è per puro miracolo. Ricordo l'attraversamento di Piazza Grande a Locarno durante il mercato: inseguiti da una nostra pattuglia i nomadi sembravano pazzi ad andare così forte... Potevano causare una strage!».

Tuttavia ho assistito a numerosi episodi in cui degli agenti sono stati più che indulgenti coi rom. Così, durante un blocco di polizia, trovandomi in coda, ho visto come i poliziotti fermavano dei ticinesi e facevano passare un rom. In particolare i membri del Gruppo operativo nomadi, composto di agenti cantonali e comunali, sono riusciti a instaurare un buon rapporto coi rom di cui conoscono anche lo stile relazionale. Nonostante la tensione, talvolta generata dal modo di comunicare dei rom, i rapporti tra questi agenti e i rom sono generalmente corretti, rispettosi e a volte cordiali. Sono diversi i rom che ancora mi chiedono come stia questo o quel poliziotto e di portare i loro saluti. Anche su quest'aspetto, pertanto, è inopportuno generalizzare.

Le dinamiche interattive tra le forze dell'ordine e i rom sono connotate da reazioni sia di accettazione sia conflittuali: ne consegue che gli uni giustificano certe scorrettezze sulla base del comportamento degli altri. Quel che emerge in maniera particolarmente marcata è che entrambe le parti, rom e forze dell'ordine, tendono a reagire gli uni verso gli altri in base a rappresentazioni il più sovente negative che nutrono vicendevolmente, ossia con una specifica logica esogruppo.

#### *2.2.4 Le autorità locali*

La gestione delle situazioni legate ai rom, come detto, è di competenza del Dipartimento delle istituzioni, uno dei cinque dipartimenti della Repubblica del Cantone Ticino. Fino al 2011 le direttive dell'allora Ministro sono state convogliate sulla ricerca delle aree da destinare ai rom (nomadi stranieri) in base a un Piano di utilizzazione cantonale (PUC, uno strumento pianificatorio che regola in modo vincolante l'uso del suolo di uno specifico territorio in cui si riscontra un interesse sovracomunale). In mancanza di aree di transito ufficiali, per diversi anni le autorità cantonali hanno trovato soluzioni temporanee in aree di emergenza.

La non idoneità delle aree d'emergenza ha così comportato una serie di difficoltà a livello gestionale, come, ad esempio, la mancanza di dispositivi d'entrata

(cancelli o barriere) che consentono unicamente il transito di veicoli e non alle roulotte. La riscossione della tassa settimanale e della cauzione (introdotta nel 2010) ha comportato un notevole dispendio di tempo ed energie, poiché i rom, una volta entrati nell'area, cercavano sempre di ottenere degli sconti. Con la presenza di un cancello regolabile la questione sarebbe risolta: il dispositivo sarebbe aperto solo dopo aver incassato il versamento della somma dovuta. Un dispositivo d'entrata avrebbe inoltre permesso di controllare le uscite e quindi di assicurare la popolazione in caso di reati da parte degli occupanti (nel 2007, per esempio, i rom lasciarono l'area senza preavviso e in seguito si scoprì che alcuni commisero una truffa di parecchie migliaia di franchi ai danni di un abitante). Dal profilo finanziario, l'assenza di sistemi del genere solleva pure dubbi sull'effettivo ammontare delle cauzioni e delle tasse di soggiorno potenzialmente incassabili dallo Stato e utilizzabili per coprire parte dei costi di gestione.

Anche la mancanza di servizi igienici standard ha reso più difficoltoso il mantenimento della pulizia dell'area. Un disagio, questo, in parte più facilmente gestibile con la posa di servizi igienici in numero sufficiente e con la responsabilizzazione dei suoi fruitori. I rom hanno rivendicato più volte anche un allacciamento elettrico poiché il consumo di benzina per il generatore (a detta loro) costa 7.– CHF al giorno (6.80 Euro). Installazione che però le autorità comunali non intendono più attivare giacché, in un recente passato, alcuni rom vi si erano allacciati abusivamente. L'impiego di una tessera prepagata – adottata a suo tempo dal Comune di Mendrisio – pur rappresentando una valida soluzione (dalla sua introduzione non erano stati rilevati abusi o complicazioni) non è considerato, poiché richiede la costruzione di una specifica (seppur minima) infrastruttura. Altra fonte di contrasto: le aree d'emergenza non erano pavimentate (cementificate), quindi in caso di pioggia o di maltempo persistente la tenuta del terreno diminuiva. Annualmente ci si è così confrontati con allagamenti (con pozze di 20 cm d'acqua) e con gli stessi rom ad intervenire direttamente nel liberare i tombini intasati. Al cessare delle piogge restava il fango e l'umidità (elevata) si avvertiva per settimane.

Le discussioni con i rom sono quindi diventate sempre più accese: con chi pretende un trattore per spostare la roulotte, chi esige un altro terreno ritenendo che la carovana sia stata fatta accampare in un luogo inadatto, chi reclama della ghiaia da disporre sul terreno allagato. Se l'area era vicino a un fiume, i rom si rivolgevano (continuamente e a tutte le ore) alla PolCa o alla sottoscritta per accertarsi che non fossero in pericolo. Stesso discorso per le strade d'accesso dissestate che potevano causare danni alle vetture: insomma, i nostri rom si lamentavano in continuazione. In alcuni casi, per andare incontro ai rom nel riconoscere i loro disagi, le autorità cantonali non hanno fatto pagare la tassa di soggiorno.

La mancanza di aree di emergenza durante i mesi estivi ha indotto le autorità cantonali a ricercare soluzioni d'emergenza. Questo ha generato tensioni con i Comuni e i residenti potenzialmente coinvolti e disagi per i rom, spesso obbligati a cambiare regione, proprio nel periodo in cui concentrano le attività economiche.

Le discussioni riguardo all'ottenimento di una proroga di soggiorno o di altre aree di transito sono pertanto state quotidiane.

Quando i rom intendono anticipare l'arrivo e/o rimandare la propria partenza dall'area loro assegnata le autorità cantonali devono renderne conto al Comune che ha concesso l'occupazione della stessa. I rom, però, sono imprevedibili: all'avvicinarsi della scadenza del diritto di soggiornare in una data area, immancabilmente chiedono di prolungare il proprio soggiorno, creando ulteriori discussioni. Del resto le scuse per restare non sono mancate: motivi di salute, guasti al motore, lavori in corso (restauro di oggetti di metalli preziosi non trasportabili oltre confine), la mancanza di soldi per spostarsi altrove o, semplicemente che «un giorno o due in più, non muore nessuno» nonostante l'importanza, per le autorità locali, di rispettare i tempi e i termini pattuiti. Non solo: è anche successo che, incuranti degli accordi e superando di qualche giorno il limite di permanenza concordato, alcuni rom si sono recati a un funerale lasciando sul posto le proprie roulotte.

Anche gli arrivi hanno avuto una valenza irregolare quanto incerta: la carovana annuncia il proprio arrivo per una data e invece non si presenta o arriva alla fine della stagione; oppure chiede una permanenza di alcune settimane per poi partire all'improvviso. Pure la sottoscritta è dovuta sottostare a un loro repentino cambio di programma: raggiungendoli, per un soggiorno informale (al di fuori dell'ambito di mediazione) previsto oltre San Gottardo, in un altro luogo da quello inizialmente stabilito.

A volte gli spostamenti improvvisi sono dettati da litigi tra famiglie. Nel 2008, ad esempio, dopo un alterco scoppiato per la sporcizia lasciata da taluni, alcune famiglie se ne erano andate. Sul posto erano però rimaste due roulotte di rom che, restati soli, non sapevano dove dirigersi (soprattutto se soli). Insomma, gli arrivi e le partenze dei rom hanno sempre lasciato le autorità cantonali col fiato sospeso. Come vedremo, gli spostamenti dei rom sono imprevedibili perché sono legati alle loro attività commerciali e ai loro rapporti interfamigliari. Spostamenti, ma soprattutto il mancato rispetto di arrivi o partenze ha messo in difficoltà le autorità cantonali, chiamate a loro volta ad affrontare lo scontento dei Comuni e degli abitanti.

A complicare le trattative tra autorità comunali e cantonali si è pure messa, oltre l'imprevedibilità tipica dei rom, l'ostilità della popolazione. Nei periodi di particolare tensione, soprattutto durante le elezioni comunali e/o cantonali, le autorità cantonali hanno dissuaso i rom dal sostare troppo tempo affinché non diventassero oggetto di una strumentalizzazione politica o fossero aggrediti.

La mancanza di aree di transito ha anche comportato il sovraffollamento delle stesse, con i rischi che ne derivano in caso di emergenza e di sfollamento improvviso. Le aree che accolgono un numero elevato di persone sono più difficili da gestire, su numerosi fronti. Le regole, come affermano anche i rom, sono più facili da far rispettare quando coinvolgono un numero limitato di occupanti. Per ogni eventualità, la comunicazione con i rom è facilitata nelle situazioni in cui vi è al massimo una quindicina di roulotte, corrispondente a una sessantina di persone.

In questo modo è più semplice radunare i responsabili delle famiglie e discutere in maniera costruttiva.

In assenza di aree predefinite pronte ad accogliere l'arrivo dei rom, si apre la strada all'occupazione abusiva. Come detto, in passato questa pratica (su suolo pubblico e privato) in Ticino ha sempre creato problemi d'ordine pubblico e igienicosanitario. Per di più, l'occupazione abusiva stessa impedisce di intervenire nella gestione per il tramite della negoziazione, poiché porterebbe a legalizzare una situazione irregolare.

Come già ribadito, sino al 2011 l'accoglienza o meno dei rom da parte dei Comuni era motivo di dissenso tra il Cantone e i Comuni, soprattutto dopo che il Dipartimento delle istituzioni aveva imposto ai Comuni l'ubicazione di un'area d'emergenza. Il comportamento, la vita e le abitudini dei rom sono quindi finiti sotto la lente di quei residenti che cercavano qualsiasi spunto per reclamare e rendere pubblico il loro scontento, anche attraverso la stampa. I rom venivano minacciati da passanti e vivevano con particolare timore il loro soggiorno.

Alcuni residenti approfittavano della presenza di un'area di transito per buttarvi ogni sorta di rifiuti, persino nei periodi in cui non vi soggiornava nessuno. Continuamente confrontate con segnalazioni, reclami e lamentele, certune autorità comunali si vedevano quasi costrette a proporre la chiusura dell'area. Nel 2010, per esempio, a seguito di segnalazioni concernenti donne rom che molestavano i passanti "facendo l'elemosina in maniera insistente", la soluzione proposta dalle autorità comunali è stata, appunto, quella di sgomberare l'area. In quell'occasione i rom hanno osservato: «Non andiamo più d'accordo se per colpa di alcuni rom ci sbattete fuori tutti, è pura discriminazione». Nel corso di un incontro con le autorità locali, ho riferito che, in caso di disagi in un quartiere del Comune, sarebbe scattato un controllo della zona per trovare i colpevoli e in nessun caso sarebbe stato sgomberato l'intero abitato. Dissi che non era pertanto giustificato che trattandosi di rom gli interventi fossero indirizzati all'intera comunità – omettendo il rispetto dei diritti civili del singolo. Le autorità comunali si limitarono quindi a controllare la zona ma, l'anno successivo, l'area d'emergenza non venne più messa a disposizione.

Per evitare disagi di sorta la strategia adottata dalla maggioranza dei Comuni è stata di evitare che i rom soggiornassero sul loro territorio. Alcuni Comuni invece hanno concesso il soggiorno solo ad alcuni rom, creando quindi competizioni e conflitti tra di loro. Senza dimenticare le prese di posizioni di quei Comuni che non volevano essere «i soli» a dover accogliere i rom, e che quindi decidevano di chiudere un'area: «Perché siamo sempre noi a doverli ospitare? Visto che gli altri Comuni non fanno nessuno sforzo, anche noi chiudiamo l'area». Un'altra (buona) scusa per non mettere a disposizione un terreno era perché ne era stata cambiata la vocazione, quindi l'utilizzo; c'era quindi in corso un progetto che magari non veniva mai realizzato. È anche successo che alcuni proprietari di terreni fossero favorevoli ad affittare i loro sedimi al Cantone per indispettare il Comune col quale erano in lite. Alcuni invece non mettevano a disposizione i propri spazi perché, a loro avviso, le aree di transito favoriscono una maggiore affluenza di rom.

L'insieme dei punti deboli correlati all'assenza di aree attrezzate e alla mancanza delle aree di emergenza porta a un potenziale aumento di problemi d'ordine pubblico e di tensioni con la popolazione residente. L'allestimento di aree di transito permetterebbe una migliore gestione e un maggiore controllo della situazione. Al riguardo, un membro della Fondazione *"Un futuro per i nomadi svizzeri"*, durante una discussione sulla situazione in Ticino, ha portato l'esempio del Cantone dei Grigioni, ove la mancanza di aree di transito idonee creava molti problemi. Una situazione, quella dei Grigioni, che si è risolta al meglio con la realizzazione di un'area confacente e ben attrezzata. In Ticino non sembra però esserci una volontà ad accogliere i rom. Nel 2011 il Ministro del DI ha accordato ai Comuni la totale autonomia nel decidere in merito. Siccome nessun Comune vuole mettere a disposizione un terreno per farne un'area di transito, oggi nel Cantone Ticino non vi sono spazi da adibire a questo scopo. Le linee direttive del Dipartimento delle istituzioni consistono nell'individuare tempestivamente eventuali arrivi di rom e a dissuaderli dal sostare in Ticino, sollecitandoli a lasciare i luoghi in cui sostano (solitamente in piazzali) passate le 24 ore.

### *2.2.5 Le opinioni di alunni ticinesi sugli zingari*

Il mandato di mediazione, come già accennato, inizialmente prevedeva anche lo svolgimento di attività per "sensibilizzare la popolazione locale" ad accettare i nomadi stranieri. Considerando che gli incontri aperti al pubblico probabilmente avrebbero attirato persone già "sensibili" a temi del genere, mi sono rivolta quindi alle scuole, con l'opportunità di avvicinare persone d'idee diverse. Insegnavo geografia alle Medie superiori, e questo mi ha permesso di avvicinare direttori e insegnanti di mia conoscenza, tra i quali diversi hanno accolto le proposte di "sensibilizzazione".

Nel febbraio 2007 ho indetto un primo incontro con gli alunni, inserendolo tra le attività promosse in occasione della "Giornata cantonale della memoria" (solitamente dedicata all'olocausto). Ho quindi allestito una mostra fotografica sullo sterminio degli zingari, presa in prestito dall'Associazione Italiana Zingari Oggi (AIZO) di Torino.

Un'esperienza che, a mio avviso, non ha avuto un esito positivo. Mi sono recata a Torino per concordare con la responsabile dell'AIZO la modalità del prestito del materiale espositivo che mi sarebbe stato recapitato per posta. Poi ho fissato un calendario che, in tre settimane, avrebbe portato la mostra in quattro sedi diverse; il tutto con la relativa presentazione alle classi di quarta media. Il giorno della presentazione, però, non avevo ancora ricevuto il pacco con le fotografie da proporre alla Giornata. Fortunatamente, proprio mentre mi stavo recando a scuola, ho incrociato il furgone postale. Dopo un breve inseguimento in auto, sono riuscita a raggiungerlo, a farmi consegnare il materiale e quindi a correre a scuola, allestire in fretta e furia l'esposizione e accogliere gli allievi. Alunni che hanno reagito alla presentazione con facce scure e tristi. Ed io, che solitamente usavo l'umorismo per

attirare la loro attenzione (e in quel momento non era proprio il caso di farvi capo), mi sono accorta di non aver proposto un tema adeguato per avvicinare i ragazzi alla cultura rom. Ho concluso il giro delle mostre, alle quali erano stati invitati anche i commissari della CCN: un invito inascoltato, giacché oltre a non essersi presentati, non mi hanno neanche chiesto com'era andata l'esposizione, ma della CCN ne riparleremo.

Fatto tesoro di questa infelice esperienza, nel corso dell'anno ho scelto di proporre piuttosto delle animazioni interattive basate sul gioco di ruolo come mezzo di immedesimazione nell'altro, tratte dai manuali didattici pubblicati dal Consiglio d'Europa<sup>78</sup> in relazione alla Campagna europea contro il razzismo "Tutti diversi, tutti uguali".

Gli obiettivi delle animazioni erano di stimolare la curiosità verso l'altro andando oltre il ragionamento stereotipato. Ecco un estratto della presentazione del percorso di "sensibilizzazione" che ho trascritto e trasmesso alle scuole medie superiori ticinesi:

«In una società interculturale la convivenza di diverse culture richiede una precoce sensibilizzazione al rispetto delle diversità. Gli alunni vivono in un contesto pluri-etnico/religioso suscettibile di scaturire in conflitti legati perlopiù a stereotipi. Sovente, infatti, le manifestazioni di scarsa tolleranza tra individui appartenenti a gruppi culturali differenti sono dovute soprattutto a una conoscenza reciproca limitata e perlopiù stereotipata, basata quindi su generalizzazioni e/o semplificazioni. Da questi stereotipi derivano i pregiudizi, ossia delle rappresentazioni, opinioni e attitudini collettive in proposito di gruppi culturali diversi da quelli d'appartenenza e che possono portare a reazioni di rigetto e/o di scherno nei loro confronti. Stereotipi e pregiudizi tendono a essere diffusi dai mass media e sono riprodotti in modo automatico dagli individui in situazioni quotidiane differenti e suscettibili di creare conflitti tra loro. Le animazioni interattive che vi proponiamo hanno come obiettivo di andar oltre il ragionamento stereotipato e di favorire la curiosità nell'altro».

Queste animazioni hanno suscitato l'interesse dei giovani e dei loro docenti. Il tema dei rom/zingari è emerso in diverse occasioni, in modo spontaneo, e ha favorito la libera espressione delle diverse opinioni e rappresentazioni. A due classi ho anche proposto d'incontrare i nomadi svizzeri in sosta a Giubiasco. Concluso l'anno scolastico ho proseguito – autonomamente – con la consultazione di testi e documenti per raccogliere nuovi spunti e riflessioni, aggiornando la CCN su eventuali attività e progetti. Considerato che gli impegni d'insegnante e di mediatrice limitavano il tempo da dedicare alle animazioni nelle scuole, mi sono fatta affiancare da una conoscente. Con lei, nel 2008, ho elaborato una serie di lavori che abbiamo portato in diversi centri scolastici e istituito l'associazione "Specchiati e rifletti", attiva ancora oggi nella sensibilizzazione al rispetto dell'altro.

Nel 2009 alla compagnia teatrale "Sugo d'inchiostro" abbiamo suggerito d'allestire una *pièce* sul tema della differenza culturale che contenesse anche aspetti di

<sup>78</sup> *All different/all equal*, DOMINO-Education pack (2004); *Repères* (2002); *Agire contro il razzismo* (2005); Eckmann (2002).

riflessione sugli zingari. La compagnia ha così scritto “Ma ke razza di treno”, messa in scena nelle scuole come complemento alle animazioni interattive di “Specchiati e rifletti”.

Lo stesso anno abbiamo inoltrato una richiesta di sussidio alla Commissione federale contro il razzismo (CFCR), che la declinò in base al fatto che le sensibilizzazioni non erano esplicitamente volte alla lotta contro il razzismo: termine, questo, da noi evitato poiché temevamo suscitasse reazioni di difesa del tipo «ma io non sono razzista», preferendo piuttosto l’espressione “rispetto dell’altro”. Ho anche chiesto alla CCN di perorare la nostra richiesta di finanziamento alle autorità cantonali, senza successo; ciononostante la stessa CCN, l’anno dopo (2010) ha sostenuto i costi della rappresentazione pubblica della *pièce* teatrale in occasione della Giornata cantonale della memoria.

Ora le animazioni sono realizzate da “Specchiati e Rifletti” e dalla compagnia teatrale “Sugo d’inchiostro” che continua a proporre “Ma ke razza di treno”. La CFR dal 2010 sovvenziona direttamente (e soltanto) le scuole che aderiscono alle attività, finalmente riconosciute come strumento di “lotta contro il razzismo”.

Da parte mia, ho smesso di eseguire le animazioni nelle scuole nel 2010, momento in cui il CdS ha tolto dal mandato di mediazione l’incarico di sensibilizzare la popolazione locale. L’anno seguente (2011), grazie alla borsa di studio biennale del Dipartimento dell’educazione, della cultura e dello sport (DECS), ho lasciato l’insegnamento per dedicarmi totalmente a uno studio antropologico (Bizzini 2012) che è poi sfociato in questa ricerca.

L’esperienza di sensibilizzazione nelle scuole ha contribuito ad approfondire il modo in cui alcuni alunni ticinesi reagiscono di fronte alla differenza culturale, anche quella attinente agli zingari. Prima di iniziare le attività abbiamo distribuito a ogni allievo un questionario da compilare, con domande sulla solidarietà verso il prossimo, i pregiudizi, l’autonomia nella critica delle situazioni, eccetera. Complessivamente, i risultati si potrebbero definire “politicamente corretti”: la tendenza degli alunni era di rispondere seguendo una certa morale sociale. La maggioranza, per esempio, ha dichiarato di aiutare spontaneamente qualsiasi persona in difficoltà; di vivere i propri sogni e desideri in maniera individuale; di sentirsi molto bene in classe e di non subire discriminazioni; di ritenere che ogni persona – anche se con proprie caratteristiche – sia uguale alle altre.

Le animazioni interattive hanno svelato come in verità gli alunni vivano quotidianamente l’esperienza del conflitto e reagiscano alle situazioni in base a pregiudizi e alla premura di assicurarsi un posto nel gruppo della maggioranza. L’obiettivo delle animazioni era proprio quello di far emergere i conflitti interni alle classi per permettere un dialogo tra le parti e stimolare la presa di coscienza su come le reazioni spontanee siano veicolate da un certo condizionamento sociale. Tuttavia si è cercato di evitare di indurre al senso di colpa, sottolineando il lato del tutto umano di tali dinamiche. Infine abbiamo suggerito che esserne consapevoli può favorire una reazione non discriminante verso le persone nei confronti delle quali si nutrono dei pregiudizi.

Gli alunni in generale hanno accolto di buon grado la riflessione conclusiva delle animazioni, con alcune eccezioni...riservate il più spesso agli zingari. Questi ultimi sono stati definiti dai ragazzi come una categoria “a parte”, eccezionale, poiché «quel che si dice di loro non sono pregiudizi, ma verità»!

L’attività “Migliore dei Mondi”, per esempio, invitava di chiudere gli occhi e di pensare a come si potrebbe ottenere “un mondo migliore”, senza comunicare a nessuno le proprie opinioni. In seguito ad ogni alunno si consegnavano quattro palloncini su due dei quali dovevano scrivere un modo per raggiungere il loro mondo migliore e sugli altri i due motivi che ostacolano la sua realizzazione. Uno a uno, i ragazzi si mettevano al centro del cerchio e spiegavano ai compagni come si rappresentavano il “Migliore dei Mondi”.

L’animatore trascriveva alla lavagna le opinioni degli alunni. Poi si dividevano in due squadre secondo le similitudini delle idee, invitandoli a far scoppiare i palloncini degli avversari. Ebbene, diversi alunni hanno dipinto il “Migliore dei Mondi” così: senza guerre, senza povertà, senza ingiustizie e ... senza zingari! Da notare che la parola “zingari” non è mai stata pronunciata dagli animatori ed è affiorata in modo del tutto spontaneo.

L’animazione “Un passo in avanti” cominciava con l’attribuzione agli allievi di diversi ruoli, tra i quali un ragazzo ticinese figlio di un medico, uno studente statunitense, un gruppo di giovani turisti germanici, un ragazzo di genitori slavi, un gruppo di nomadi, un rom rumeno. Gli alunni dovevano immaginarsi come avrebbero vissuto nel Canton Ticino nei panni del personaggio assegnato. L’animatore poneva la stessa domanda a ognuno di loro, del tipo: se avessero avuto buone probabilità di poter entrare in un cinema o in un campeggio, di invitare una persona a cena, di essere accettato dalla famiglia del proprio compagno e via dicendo. Se potevano rispondere di sì, facevano un passo in avanti, altrimenti rimanevano sul posto.

Gli alunni che rimanevano sempre o quasi sul posto, ossia quelli che a turni personificavano il ruolo del rom rumeno, reagirono protestando e taluni si arrabbiavano tanto da rinunciare al gioco. Quelli che invece continuavano ad avanzare, giocando il ruolo di benestanti, non si accorgevano in nessun modo del disagio risentito da altri. La discussione permise agli alunni dai ruoli “più sfavoriti” di esprimere il sentimento d’ingiustizia che risentivano nel non poter avanzare come altri loro compagni. Nonostante la posizione più sfavorita fosse quella del rom rumeno, gli alunni nella discussione finale si concentravano sul gruppo dei nomadi, di cui dicevano che se sono sfavoriti era dovuto al fatto che sono «ladri e sporchi». Alcuni che hanno interpretato il ruolo del nomade hanno detto di non essersela presa troppo a non avanzare come altri, «forse perché eravamo in gruppo e condividevamo le emozioni», rendendosi così conto della forza che si può trarre dall’appartenenza a un gruppo.

Gli incontri tra alunni e nomadi svizzeri sono stati introdotti da una mattinata con attività che gli studenti potevano scegliere liberamente. In un caso, appena entrata in aula, diversi ragazzi mi hanno detto d’aver «paura di incontrare gli zingari»

oppure che i loro genitori non li lasciavano andare o avvicinarsi a loro perché «gli zingari rubano i bambini». Di conseguenza abbiamo dovuto chiedere per iscritto il permesso ai genitori, invitandoli all'incontro. Dopo aver rassicurato gli alunni spiegando che nessuno li avrebbe portati via, alcuni hanno fatto un disegno da regalare ai nomadi (quasi tutti raffiguranti una roulotte), altri hanno preparato una lunga e diversificata lista di domande: da dove vengono; cosa mangiano, qual è il loro piatto preferito; perché le donne mettono la gonna lunga; che lingua parlano; se amano i bambini e se è vero che li rubano; perché viaggiano, se hanno fatto il giro della Svizzera, dove viaggiano, se vanno in giro per il mondo; cosa fanno quando sono a casa, se hanno la televisione; che lavori fanno, se lavorano; se i bambini vanno a scuola; se sanno leggere e scrivere; se si sposano solo tra zingari, eccetera.

Dopo una settimana ci siamo recati dai nomadi elvetici accampati a Giubiasco. Dei giovani (tutti presenti!) solo cinque erano accompagnati dalle madri (preoccupate della faccenda). Ad accogliere ci c'era il presidente della *Mission Évangélique Tsigane suisse*. Questi, sotto il tendone adibito a luogo di culto ha fatto sedere i ragazzi per poi mettersi a loro disposizione per qualsiasi domanda o quesito sui nomadi.

Da parte loro gli alunni si sono detti sorpresi del fatto che i nomadi avessero roulotte lussuose e pulite, che lavorassero, che avessero la televisione, che non fossero dei vagabondi ma che viaggiassero con criteri legati perlopiù al lavoro e ai contatti con la popolazione locale, che parlassero diverse lingue, che amassero i bimbi, e via dicendo. I genitori sono rimasti favorevolmente colpiti dall'incontro, esprimendo sollievo e al contempo un certo imbarazzo per aver provato il timore che i nomadi potessero rapire i loro figli.

Le animazioni negli istituti scolastici e gli incontri con i nomadi elvetici hanno favorito il superamento di pregiudizi particolarmente ancorati nelle rappresentazioni sociali: non sono di certo gli unici, gli alunni di 9-15 anni, che si rappresentano gli zingari come sporchi, ladri (anche di bambini), praticanti un nomadismo sospetto, nullafacenti, non al passo con la modernità... e che considerano che il mondo sarebbe migliore senza di loro... Ci ritorneremo.

Le relazioni tra i nostri rom e la popolazione ticinese sono quindi contenute tra il polo del rifiuto e quello dell'attrazione, in un continuo riconoscersi nel distinguersi, diffidare nel fidarsi. Le rappresentazioni degli uni e degli altri attingono anche a stereotipi folcloristici e bonari, ma per la maggior parte sono piuttosto sprezzanti. La diffidenza tra rom e non-zingari appare il principio guida degli sguardi rispettivi e contribuisce a (ri)produrre situazioni conflittuali, nelle quali il ruolo delle rappresentazioni sembrerebbe essere molto forte – anche quelle concernenti il mediatore, come vediamo qui di seguito.

## 2.3 Dinamiche istituzionali e impatto sulla figura della mediatrice

«Per giudicare con conoscenza di causa la qualità di uno studio, non è inutile sapere chi è il ricercatore, come è stato percepito, con chi si è legato e chi ha ignorato, quali simpatie e quali ripugnanze hanno influenzato le sue percezioni, quali abitudini di lavoro e quali sollecitazioni hanno orientato la sua raccolta d'informazioni» (Bizeul 2007: 70).

Oltre a gestire situazioni puntuali, in veste di mediatrice ero tenuta a collocarmi nel contesto generale entro il quale agivo, costituito da diversi enti che già operano nel territorio: referenti cantonali e comunali, forze dell'ordine, ditte private, mass media, eccetera. In questo capitolo illustrerò il percorso intrapreso nell'inserirmi come mediatrice nel contesto istituzionale e politico concernente diversi ambiti, evidenziando i rispettivi punti di vista sulla figura del mediatore. Mi soffermerò sulla maniera in cui anche i nostri rom si pongono nei confronti del mediatore e sull'impatto di una mediatrice di sesso femminile nei diversi attori sociali.

### 2.3.1 *Le querelles politiche locali*

Nel 2006, in vista di essere assunta come mediatrice, la convocazione a un colloquio con il Direttore del Dipartimento delle istituzioni mi ha entusiasmata quanto messo in agitazione. Il giorno dell'appuntamento, dopo essermi preparata “come si deve”, indossando un vestiario adeguato all'occasione, ho lasciato il mio domicilio per recarmi a Bellinzona. In tutto una trasferta di una trentina di chilometri, durata un'eternità grazie a una giornata estiva da 35 gradi e buona da far sudare le proverbiali sette camicie: il motore dell'auto improvvisamente in fiamme e le mani impregnate d'olio, con l'attesa forzata sul posto ad attendere il Touring club, il che non poteva che precludere l'incontro con il Ministro o un imperdonabile ritardo. Poi l'intervento “salvifico” di un amico che mi ha accompagnata al Palazzo (come chiamano la sede degli uffici cantonali dei cinque Consiglieri di Stato): appena due minuti prima dell'appuntamento, sudata e con le mani che sembravano quelle di un meccanico, che mi sono pulita al volo prima di usare la destra per stringere quella del Direttore del DI. Direttore che, fortunatamente, è arrivato con almeno mezz'ora di ritardo. Poi il suo ufficio, enorme, con un salotto con tanto di divano e camino. E il mio posto, seduta di fronte al Direttore che a stento riuscivo a vedere perché la scrivania mi arrivava al mento e la sedia continuava a scivolare indietro perché collocata proprio sull'orlo di un tappeto e non c'era verso di tenerla ferma... Quindi l'incontro, in tutto cinque minuti, durante i quali le uniche parole timbrate dal Ministro sono state: «Sì, la assumiamo fintanto che lei si asterrà dalle questioni politiche». E così ho cominciato il mio percorso per nulla “apolitico”...

Come spiegato, fino al 2011 le direttive dell'allora Direttore del Dipartimento delle istituzioni erano di fare in maniera che i nomadi stranieri potessero sostare in aree di emergenza, in attesa della realizzazione del PUC che avrebbe invece portato alla realizzazione di aree di transito definitive. La ricerca di terreni da impiegare come aree d'emergenza era oggetto di costanti dispute tra Comuni e Cantone. Per

prassi una volta individuato un terreno idoneo ad accogliere i nomadi stranieri, le autorità cantonali dovevano richiedere il parere del Comune interessato, anche qualora il terreno fosse stato di proprietà del Cantone o della Confederazione. Nei casi, piuttosto frequenti, in cui il Comune si dicesse contrario ad accogliere i nomadi, il Direttore del Dipartimento delle istituzioni presentava la proposta al CdS che solitamente l'approvava, contro la volontà del Comune. La risoluzione governativa relativa all'ubicazione dei nomadi in un dato terreno era imposta al Comune per un periodo limitato a qualche settimana, perciò tali procedure avvenivano di sovente.

Nei casi in cui un Comune su decisione governativa si vedesse obbligato ad accogliere i nomadi, capitava che i suoi municipali e/o residenti si rivolgessero ai mass media per rendere visibile il loro scontento, suscitando polemiche perlopiù di stampo politico. Negli anni è emerso come anche i Comuni politicamente di sinistra respingessero la proposta di accogliere i nomadi, suscitando critiche per l'incoerenza di chi usualmente si dice aperto verso gli stranieri. Queste circostanze coinvolgevano anche la figura della mediatrice.

Un sindaco, per esempio, mi mandò degli articoli di giornali in cui si scriveva che lui, pur essendo un socialista, era reticente ad accogliere i nomadi. Un biglietto allegato, scritto di suo pugno, diceva: «Ecco, signora Bizzini, cosa mi tocca passare a causa dei suoi nomadi. La mia immagine è rovinata». Le risoluzioni governative relative all'ubicazione di un'area d'emergenza in un determinato terreno specificavano che il CdS garantiva al Comune il massimo rispetto della durata di soggiorno dei nomadi stranieri e la gestione da parte del Dipartimento delle istituzioni delle eventuali problematiche, in particolare per il tramite della PolCa e, dal 2006, dalla sottoscritta in veste di mediatrice. Durante il periodo di soggiorno dei rom, ero pertanto tenuta a essere disponibile 24 ore su 24, 7 giorni su 7, come veniva precisato dalla decisione del CdS inviata al Comune interessato in cui appariva anche il mio numero di cellulare (per tale disponibilità dal 2012 sono stata stipendiata con 1'000.– CHF al mese).

Le controversie politico-amministrative tra autorità locali per diverso tempo hanno sfavorito anche le condizioni contrattuali del mio mandato, criticato all'interno del CdS. Nel 2008 – appena tramutato il mio incarico in biennale, quindi raddoppiata la somma massima a disposizione (da 20mila a 40mila CHF annui) – una *e-mail* mi ha annunciato, senza preavviso, la sospensione del medesimo mandato. Trascorso un mese, improvvisamente mi è arrivata la richiesta di intervenire a mediare l'arrivo di un gruppo di rom; ho risposto che mi sarei mossa «unicamente il giorno in cui mi sarei trovata nella buca delle lettere il rinnovo del mio contratto». Dopo tre settimane ho ricevuto il nuovo mandato con condizioni uguali a quelle precedenti.

La situazione è cambiata dopo tre anni e mezzo, quando i costi di manutenzione delle aree sono diminuiti e il Direttore della Divisione degli interni ha riconosciuto tale miglioramento come un risultato degli interventi di mediazione. Da allora le diverse forze politiche hanno apprezzato il lavoro svolto nell'ambito della mediazione. Nessuno, a mia conoscenza, ha ritenuto opportuno togliermi il mandato,

il cui compenso nel 2012 è stato incrementato di 10.– CHF (9.50 Euro) per ogni ora fatturata e di 1'000.– CHF (950 Euro) al mese (come compenso di base per essere disponibile in caso di bisogno). La durata del contratto è passata da annuale a indeterminata.

Nel 2011 il neo-Direttore del Dipartimento delle istituzioni ha deciso di non imporre più ai Comuni la presenza di nomadi stranieri. Da allora, vista la loro reticenza ad accoglierli, non vi sono più neanche le aree d'urgenza. I cambiamenti legati alla gestione dell'«accoglienza dei nomadi stranieri» non hanno generato alcuna reazione politica o sociale da parte di enti o associazioni ticinesi<sup>79</sup>.

Da parte mia, mantengo tuttora contatti telefonici con i rom, spiegando loro i «motivi» per i quali in Ticino non vi sono più aree. Talvolta per parlare direttamente con loro mi reco nelle varie aree di transito della Svizzera romanda.

Considerando pure i dibattiti mediatici ai quali sono stata invitata a partecipare e di cui parleremo tra breve (*cfr. capitolo 2.3.4*), l'aspetto politico è sempre stato parte integrante della mediazione con i diversi attori sociali, anche se inizialmente mi è stato chiesto di non entrare in merito.

Il mandato di mediazione prevedeva che collaborassi con la CCN e la PolCa, i due enti che già operavano nella «gestione delle problematiche legate alla presenza dei nomadi». Nel corso degli anni i contatti sia con la CCN sia con la PolCa si sono notevolmente modificati. Con la PolCa la collaborazione si è intensificata, mentre con la CCN è andata scemando fino a cessare nel maggio 2011, un anno prima della sua abrogazione da parte del Governo. Le dinamiche in cui mi sono confrontata nei due contesti, PolCa e CCN, sono state pressoché opposte e di seguito ne darò qualche dettaglio.

### 2.3.2 La Commissione Cantonale Nomadi (CCN)

Determinante, per la sottoscritta, è stato il primo incontro col presidente della CCN, quale colloquio di lavoro. Appena entrata nel suo ufficio mi ha detto: «Per questa mansione cerchiamo un uomo». Ancora in piedi, con addosso mantello, sciarpa e borsa ho pensato: «Iniziamo bene. E adesso cosa dovrei fare, andarmene?». Ho appeso tutto all'appendiabiti e mi sono seduta di fronte a lui. Al primo accenno sugli obiettivi e il funzionamento della CCN, l'ho interrotto dicendo che ne ero informata; stessa cosa quando ha iniziato a elencare le mansioni della «figura d'accompagnamento nomadi» con la mia osservazione sul fatto che conoscessi già la scheda del progetto. Dopodiché sono passata al dunque: all'idoneità del mio profilo. Gli ho spiegato di essere un'insegnante che non aveva bisogno di cercarsi un lavoro ma che era alla ricerca di un impiego che le permettesse di mettere in pratica le proprie qualità professionali.

79. Ad eccezione di un membro della CCN che fece circolare un invito di protesta alle autorità cantonali e si presentò davanti all'ultima area, però, da solo.

Fondamentale è stato il fatto di esporgli i punti favorevoli del ruolo di una donna in questo ambito, sfruttando lo stereotipo radicato secondo il quale i “nomadi” conferiscano una differenziazione piuttosto marcata dei ruoli sessuali e che, quindi, un uomo difficilmente avrebbe avuto accesso al mondo femminile dei nomadi. Per una donna, invece, la situazione richiederebbe un’iniziale attenzione nel rispettare i codici di comportamento, in maniera da non creare malintesi di sorta; procedendo con cautela, però, potrà calcare la maniera differenziale con la quale si rapporta a tali norme e ottenerne il riconoscimento – così, perlomeno, ho vissuto le esperienze in altri ambiti in cui vige una forte dominazione maschile, come per esempio in Iran (affermazione alquanto *osée*, visto che in Iran neanche la cicca riuscivo a concedermi senza sentirmi un po’ in pericolo...). Dandosi tempo, ho proseguito, una donna sarebbe in grado di intervenire con una certa rispettabilità anche nei confronti degli uomini. E ho aggiunto:

«In ambito della mediazione è certamente un *atout* poter entrare in contatto con tutte le persone suscettibili d’esserne coinvolte, donne e uomini quindi. Nel gestire la questione legata all’igiene delle aree, inoltre, è ancor più indispensabile poter avvicinarsi alla sfera femminile in cui probabilmente avviene la maggior parte delle pratiche igieniche quotidiane».

Il presidente della CCN mi ha chiesto di mettere per iscritto queste considerazioni, che poi ha trasmesso al Direttore del DI. Dopo sei mesi quest’ultimo mi ha convocata per un colloquio e poco tempo dopo sono stata assunta.

Ho iniziato col partecipare alle riunioni della CCN, come esterna. In diverse occasioni mi è stato proposto di diventarne membro, ma ho sempre respinto l’invito perché non sempre mi identificavo con l’approccio adottato nel valutare le situazioni legate ai nomadi. Durante le riunioni è emerso come alcuni commissari, uno in particolare, assumevano la difesa dei nomadi quasi incondizionatamente, soprattutto se in passato avevano fatto parte del Movimento contro il razzismo (dal quale, come accennato, nacque la CCN). Ritenevano, per esempio, che la sporcizia dei “nomadi stranieri” dovesse essere tollerata, poiché rispecchia un loro modo di essere culturalmente determinato. I miei interventi nel cercare di ridurre le spese di pulizia erano pertanto sovente criticati.

Il mio stesso ruolo, quale mediatrice, è stato quindi spesso contrastante: da una parte il Governo mi chiedeva di ridurre i costi di pulizia delle aree collaborando anche con la CCN; e, dall’altra parte, alcuni commissari si aspettavano che assumessi la difesa dei nomadi a prescindere dalle situazioni puntuali. Un commissario mi ha tacciata ripetutamente di essere razzista e seguiva a mandarmi *e-mail* anche a orari notturni. Ricordo pure quando, durante una riunione, si è discusso di quali servizi igienici realizzare in vista della realizzazione del PUC. Alla mia proposta di posare «dei gabinetti alla turca» si è discusso se tale espressione fosse razzista poiché riferita ai cittadini della Turchia. Nel corso di un’altra riunione sempre lo stesso commissario ha avanzato l’idea di allestire un’area di transito per i nomadi stranieri nell’unica e grande rotonda di Locarno,

situata in pieno centro nelle vicinanze del castello Visconteo. Un'idea di per sé discutibile, giacché più volte i rom mi avevano detto di preferire gli spazi non troppo frequentati.

Questo e altri progetti proposti durante le riunioni non erano realizzabili, probabilmente perché gli stessi commissari non avevano mai incontrato dei nomadi stranieri, ad eccezione del presidente. Un'ipotesi, questa, che ho più volte sollevato. Finché un giorno si sono decisi di recarsi in visita dai nomadi, chiedendomi di accompagnarli. Ho respinto la proposta perché mi dava l'impressione di una gita allo zoo o di andare a vedere uno spettacolo circense – come la proposta di creare un'area di transito in pieno centro di Locarno, in una rotonda in cui magari aggiungere ghirlande e zucchero filato. Da qui il mio disappunto, sottolineando che se gli stessi commissari richiedevano di essere accompagnati per andare a incontrare i rom, non ci si poteva aspettare che la popolazione facesse di meglio.

Nel maggio 2011 ho deciso di non più partecipare a questi incontri, anche se con un certo dispiacere soprattutto nei confronti dei membri della CCN che non rientravano in tali vicissitudini – delle quali porto ancora qualche esempio.

Nel 2010 ho scritto al Direttore del Dipartimento delle istituzioni, con copia ai commissari, in cui segnalavo lo scontento espresso dai rom in proposito dei mass media e di comportamenti della PolCa. Il Ministro mi ha quindi invitata a discuterne e a indicargli i punti sui quali ritenevo bisognasse intervenire, ossia la maniera in cui la stampa riporta i fatti legati ai nomadi e il modo in cui si svolgono i controlli di polizia nelle aree. Io avevo il timore che il Direttore mi avesse licenziata, magari dicendomi che non avrei dovuto interferire in quel che fanno i mass media e gli agenti della PolCa. È certo, pertanto, che avrei apprezzato l'appoggio dei commissari della CCN, i quali invece non risposero alla comunicazione – a parte uno di loro, direttamente a me.

Il Direttore del DI, con mio sollievo, al colloquio mi ha proposto di incontrare il comandante della PolCa e i giornalisti locali e mi ha detto che era disposto a recarsi dai nomadi per ascoltare di persona le loro opinioni, in maniera che si sentissero accolti. Preferiva però farlo in assenza della stampa e, «visto il disinteressamento dei membri della CCN», riteneva fosse il caso lo accompagnassi soltanto io. Dopo due giorni abbiamo incontrato i rom; l'iniziativa non è tuttavia piaciuta ad alcuni commissari CCN poiché ritenevano – a torto – che li avessi esclusi. Questo, in pratica, a conferma dei pessimi rapporti tra la sottoscritta e alcuni membri della CCN.

Nello stesso periodo, si sono verificati dei casi di morbillo che hanno interessato alcuni bimbi rom. Subito è intervenuta l'équipe medica cantonale che io stessa ho accompagnato dai bimbi e dagli adulti da vaccinare. L'intervento è avvenuto nella massima segretezza, per evitare strumentalizzazioni mediatiche. Nonostante ne fosse stato a conoscenza il presidente, qualche settimana più tardi un commissario mi riprese perché non avevo divulgato l'episodio ai colleghi della CCN.

Al mio attivo, come già descritto, ho avuto la promozione di alcuni progetti di sensibilizzazione nelle scuole. Sebbene inviassi ai commissari le proposte

con tanto di date e orari, questi non vi hanno prestato attenzione e nemmeno partecipato. Per di più, durante una riunione del 2011, è stata proposta – come una novità, una “Prima” – l’idea di organizzare incontri tra nomadi e alunni.

Oltretutto stavo svolgendo uno studio antropologico dedicato alla cultura dei rom e alla maniera in cui interagiscono con la popolazione locale. In merito i progetti proposti alla stessa CCN sono rimasti in un cassetto, nonostante le Commissioni cantonali avessero l’opportunità di chiedere direttamente al Governo sussidi di questo tipo. Nel febbraio 2010 avevo fatto un concorso, vincendolo, per ottenere una borsa di ricerca, indetto dal Dipartimento dell’educazione, della cultura e dello sport (DECS). Conclusa la ricerca in maniera del tutto autonoma (quindi senza aiuti o riferimenti da parte della CCN), nel marzo 2012 non ho aggiunto la commissione nei ringraziamenti finali del lavoro – e in merito fui criticata.

Con dispiacere nel probabilmente deludere il presidente della CCN e alcuni commissari verso i quali nutro tuttora una grande riconoscenza per avermi sostenuta (secondo le rispettive competenze quali funzionari cantonali, in particolare trasmettendomi informazioni di vario genere ogniqualvolta lo richiedessi), nel maggio 2011 ho deciso di inviare alla CCN la seguente *e-mail*:

«Caro presidente, care/i membri della Commissione Cantonale Nomadi, vi comunico che in linea generale non parteciperò più alle riunioni della CCN, per il semplice motivo che ho adempiuto largamente al mio compito di informarvi sulla realtà della cultura rom. Rimango ovviamente disponibile per eventuali richieste puntuali di collaborazione. Ringrazio tutti voi e vi auguro buona giornata».

In risposta ho ricevuto una lettera (via *e-mail*) di un commissario che criticava la mia pretesa di conoscere «la realtà della cultura rom». Da allora ho fatto capo direttamente al Direttore della Divisione degli interni e non ho più avuto contatti con la CCN, sciolta nel giugno 2012 su decisione del CdS, poiché aveva raggiunto il suo obiettivo di stilare una proposta di un PUC-aree di transito.

Per molto tempo le persone che incontravo nell’ambito della mediazione mi hanno associato alla CCN, pensando che avessi lo stesso tipo di approccio di alcuni dei suoi membri, i più “celebri”, che si posizionavano in difesa incondizionata dei nomadi. Ho impiegato diversi anni per comunicare la mia autonomia nei confronti della CCN ai diversi attori sociali coinvolti nella mediazione. Tuttavia, come mediatrice, non ho aderito neanche all’altro estremo, cioè quello che si pone contro gli zingari, anche in questo caso a prescindere dalle situazioni.

### 2.3.3 *Le forze dell’ordine*

Come mediatrice, ho avuto spesso a che fare con agenti delle forze dell’ordine, cantonali e comunali, per l’apertura o la chiusura di un’area, per questioni di multe o di reclami da parte di residenti e via dicendo. La collaborazione e la fiducia con gli agenti delle forze dell’ordine, però, erano discontinue.

Come già spiegato precedentemente, fino al 2010 il principale compito della Polca (oltre al controllo dei documenti ed eseguire eventuali inchieste sui rom) è stato quello di presentarsi con una ventina di agenti nelle aree di transito impedendo per un paio d'ore l'uscita dell'area. I rom hanno sovente criticato questo *modus operandi*, osservando:

«Altri cittadini dell'UE che sostano in campeggi o in alberghi devono presentare un documento, ma non vengono svegliati alle sette del mattino da una ventina di agenti che blocca l'uscita».

Oltre al disagio, la sensazione di essere discriminati:

«Di botto, ti bussano forte alla roulotte e pretendono che tu scenda subito. Io prima di parlare ho bisogno di bermi un caffè e di lavarmi almeno la faccia. Loro gridano come fosse morto qualcuno. Non capisco. In fondo siamo italiani e ci trattano così solo perché siamo rom».

Gli agenti, a loro volta, si sono lamentati delle attese a volte estenuanti per ottenere i soldi della cauzione e/o i documenti dai rom. Il tutto facendo aumentare le tensioni e le discussioni<sup>80</sup> al punto che, talvolta, per evitare dispute inutili, la tassa di soggiorno non veniva incassata. Visto l'atteggiamento nei confronti delle forze dell'ordine, la sottoscritta non ha quindi potuto sperare, almeno agli inizi, che i rom prendessero sul serio sia i richiami nel pagamento della cauzione sia le sollecitazioni a tenere pulita l'area. Per riscuotere la tassa di soggiorno e la cauzione sarebbe stato necessario mantenere una linea comune tra la PolCa e me, quale mediatrice. Mi è stato però molto difficile intervenire per incitare la PolCa a ritirare la tassa di soggiorno, anche perché procedeva nei suoi compiti in maniera da escludere la mia collaborazione.

Nel giugno 2010, dopo aver incontrato il Ministro, ho avuto un colloquio col comandante della PolCa durante il quale ho avuto modo di sottoporgli le continue lamentele dei rom. Da allora, come detto, è stato introdotto un intervento sostitutivo: i controlli sono fatti man mano che i rom arrivano, solamente da un paio di agenti di riferimento (tra cui il responsabile nomadi) e senza impedire l'uscita ai rom. Sono previsti degli interventi in forza solo nei casi di segnalazione di reati. Il comandante durante l'incontro mi ha pure chiesto di riferirgli come lavorasse il responsabile nomadi. Io non me la sono sentita di illustrargli la situazione legata al ritiro della tassa di soggiorno, quindi ho risposto che faceva quanto gli era possibile e che ritenevo meritasse maggiore riconoscimento nella sua funzione, spesso poco considerata perché relazionata agli zingari.

Il giorno dopo il responsabile nomadi della PolCa mi ha accusata di essere stata scorretta per aver incontrato il comandante in sua assenza, al che gli ho spiegato che l'appuntamento era stato fissato dal Direttore del Dipartimento delle istituzioni;

80. I rom, da notare, cercano di ottenere degli sconti o di rimandare un pagamento in diversi contesti – un aspetto su cui ci soffermeremo in seguito.

quanto alla sua esclusione dall'incontro, era stata dettata dal fatto che lui, come gli altri membri della CCN, non aveva preso in considerazione (e quindi risposto) allo scritto in cui indicavo il disagio vissuto dai rom. Nonostante la mia spiegazione il responsabile nomade della PolCa ha mantenuto il proprio disappunto.

Nel settembre 2010, per un paio di settimane (di presenza di rom) non era stata incassata la relativa tassa di soggiorno. Ho così telefonato al responsabile nomadi della PolCa per invitarlo a farlo, offrendogli la mia disponibilità ad accompagnarlo nella riscossione. Abbiamo quindi concordato di trovarci la mattina seguente, sebbene, alla mia richiesta di chiamarmi così da trovarci sul posto, mi ha risposto: «Non so se mi ricorderò di telefonarti».

Il giorno seguente, verso mezzogiorno, quando sono arrivata all'area, i rom mi hanno riferito di non aver ancora incontrato il responsabile nomadi della PolCa. I dintorni dell'area erano stati insudiciati e i rom non intendevano versare la cauzione con la scusa che «neanche la tassa di soggiorno si deve pagare». Ho quindi telefonato al responsabile PolCa dicendogli che il giorno stesso avrei informato il comandante e il Direttore del Dipartimento su quanto stava accadendo. Dopo dieci minuti è arrivato, chiedendomi «una seconda *chance*». E io, allora, ho replicato che erano ormai tre anni e mezzo che sopportavo quel modo di fare. Dopo qualche minuto di discussione, abbiamo stabilito che da quel momento in poi lui avrebbe eseguito i suoi compiti, altrimenti l'avrei segnalato. L'anno seguente ha lasciato l'incarico per motivi di salute ed è stato sostituito da un agente, col quale abbiamo subito chiarito i rispettivi ruoli e compiti inserendoli in una *Promemoria* con l'intento d'intensificare la collaborazione. Da allora i miei interventi si estendono alla formazione degli aspiranti agenti nell'affrontare il tema “nomadi e gestione dei conflitti”, sempre cooperando col nuovo responsabile PolCa, con il quale i rapporti si sono sempre più consolidati nella collaborazione e fiducia.

Tuttavia alcuni agenti della PolCa, in particolare i sostituti dei titolari ai quali è affidata la gestione dei nomadi, nei miei confronti nutrono ancora alcune riserve che poi si sciolgono dopo qualche incontro. Taluni inizialmente sembrano infastiditi, probabilmente perché non capiscono il motivo della mia presenza. Nel 2010, per esempio, un rom mi ha contattata chiedendomi di raggiungerlo all'area di Galbisio perché era stato ferito da un residente nel corso di una lite. Immediatamente ho telefonato al responsabile nomadi senza riuscire a raggiungerlo. Cosicché mi sono recata sul posto dove degli agenti stavano bloccando l'entrata all'area impedendo l'accesso anche a me. Solo dopo aver contattato il Direttore del DI mi è stato possibile entrare raggiungere il ferito. Dopo circa un'ora, sul posto è giunta una quarantina di agenti armati in fila compatta diretta verso i rom: manco si fosse trattato di una questione di massima sicurezza. Tanto che il capopattuglia mi ha preso il braccio che gli tendevo per presentarmi e mi scansò energicamente. Da parte mia ho dovuto esprimermi in maniera altrettanto energica, riuscendo infine, con tono conciliante, a calmare gli animi e ottenere collaborazione tra le diverse persone coinvolte. Un altro episodio peculiare, è quello accaduto la notte del 2010, quando un rom mi ha richiesto il sostegno della polizia per controllare l'area giacché erano

stati minacciati da altri rom. Sono così riuscita a contattare la PolCa, stabilendo di trovarci sul posto entro una decina di minuti. Al mio arrivo sono stata accolta da quattro agenti che mi puntavano le pistole addosso gridando di star ferma e di mettere le mani sul volante.

Nel 2013 il responsabile nomadi PolCa ha richiesto l'iscrizione del mio recapito telefonico nelle direttive delle forze dell'ordine, per essere contattata nei casi concernenti i "nomadi". Insomma l'inserimento della figura del mediatore nella collaborazione con le forze dell'ordine è stato piuttosto lungo ed è ancora in corso, sebbene esista già da dieci anni. Tuttavia, la collaborazione con il nuovo responsabile PolCa è sempre più intensa e connotata da un riconoscimento reciproco dei rispettivi ruoli.

### *2.3.4 I mass media*

Tra i miei compiti figura anche quello dei contatti con i mass media. Dei giornalisti hanno infatti cominciato a contattarmi, anche per il tramite delle autorità cantonali, per intervistarmi in merito a vicende che riguardavano nomadi stranieri, jensisch, rom o altre persone assimilate alla categoria "zingari". Non sono mancate le partecipazioni a dibattiti radiofonici o televisivi, sempre comunque limitate al mio ruolo di mediatrice.

Spesso le pressioni di alcuni giornalisti per ottenere informazioni o interviste sono esasperanti quanto le richieste dei rom. A volte mi assicurano di avere ottenuto l'avallo delle autorità cantonali, le quali poi smentiscono. Alcuni giungono persino al ricatto: nel 2007, per esempio, ho collaborato per tre mesi con un regista intenzionato a realizzare un documentario sui rom. Gli ho passato diverse informazioni, l'ho accompagnato a Torino, a mie spese, per intervistare la responsabile dell'AIZO. Poi, improvvisamente, mi ha chiesto un'intervista – secondo lui indispensabile – poiché il servizio, a mia insaputa, era centrato principalmente sulla figura della mediatrice. Al mio rifiuto, questi mi ha risposto che grazie alle sue conoscenze avrebbe potuto farmi perdere il mandato, sostenendo che il suo documentario era sostenuto da un certo partito politico. Fortunatamente la faccenda non ha avuto seguito, anche grazie al sostegno avuto dal presidente della CCN.

In un periodo in cui gli avvenimenti legati ai rom si susseguivano senza sosta, ho dovuto affrontare in diretta diversi dibattiti e confronti: dapprima un faccia a faccia televisivo con un parlamentare leghista, poi le interviste per l'episodio dei colpi esplosivi contro i rom in sosta in un'area d'emergenza. A tutto ciò si aggiungeva l'evasione dei reclami (recandomi sul posto o a domicilio) di residenti per mediare presunti conflitti coi nomadi, verificando al contempo la pulizia dell'area occupata. Un periodo abbastanza frenetico, quindi. Il giorno stesso dello sparo mi è arrivato l'invito a partecipare a un dibattito radiofonico programmato. Tempo e impegni non mi consentono di prendervi parte e quindi ho declinato l'invito; così, per tutta risposta, il giornalista mi dice che se mi fossi rifiutata avrebbe telefonato al Direttore del Dipartimento delle istituzioni. Per nulla intenzionata a subire cotanta

arroganza, ho replicato che non ero pagata per restare in ufficio a disposizione dei giornalisti. Il Ministro (informato del mio operato e delle relative priorità che la mia funzione doveva seguire) per il dibattito ha proposto un altro collaboratore.

Con i mass media, inoltre, non mancano le trappole di matrice politica. Nel 2012, per esempio, una giornalista invece d'interessarsi al mio ruolo di mediatrice, mi ha chiesto un'intervista «che possa contrastare la posizione del Ministro». Non contenta, alla mia risposta di fornirle qualche informazione o esprimere la mia opinione quale mediatrice, ha rilanciato chiedendomi se potevo allora trovarle quale interlocutore «un socialista» (essendo il Ministro in questione un leghista). Nel 2007 ho invece concesso un'intervista a una giornalista di un giornale locale. Alla domanda se intendessi dire che «gli zingari si comportano come animali» ho risposto di non ritenere adeguato il termine e che un paragone del genere, se proprio, sarebbe valso per tutti gli esseri umani.

Fortunatamente ho avuto modo di leggere la bozza dell'articolo, e quindi costatare la lettura che la (presunta) cronista aveva dato del mio pensiero: «La signora Bizzini ritiene che i nomadi si comportino come animali». Al che ho raggiunto sia il responsabile-stampa del Dipartimento e il Direttore del giornale in questione, riuscendo a far riscrivere l'articolo. La faccenda ha comunque comportato una perdita di energie e di tempo. Come nel 2013, quando una giornalista mi ha chiesto un'intervista perché occorreva il parere – indispensabile – della mediatrice. Ebbene, la stessa sera, via SMS, la giornalista mi ha informato che: «Non andrai in onda per problemi tecnici».

Accade che dei giornalisti vogliano a tutti i costi carpire informazioni strettamente confidenziali. Nell'estate del 2010, ad esempio, in attesa che il Governo si esprimesse sull'opposizione del Municipio di Pollegio a mettere a disposizione un terreno come area d'emergenza, erano in corso delle trattative che richiedevano una certa cautela nel fornire informazioni. Dunque era di primaria importanza non rivelare il Comune (quindi i suoi municipali) col quale la delegazione cantonale doveva negoziare finché si fosse risolta la questione. Era così stato stabilito che i rom potevano sostare a Galbisio solo fino al giorno seguente, ed era quindi urgente e necessario trovare un altro luogo in cui potessero soggiornare. Il giorno stesso dovevo partecipare a un dibattito televisivo sul tema “nomadi” e subito dopo sarebbe avvenuto l'incontro con i municipali di Pollegio per discutere della proposta. Il moderatore del dibattito, prima della trasmissione, mi ha chiesto almeno tre volte in quale Comune i rom si sarebbero trasferiti. Nonostante gli avessi spiegato il perché non potessi divulgare l'informazione, nel corso del dibattito il giornalista mi ha nuovamente posto lo stesso quesito (senza ottenere risposta). La medesima sera un altro giornalista mi ha fatto la stessa domanda, ottenendo la stessa risposta: attendiamo la decisione del Governo. Il giorno seguente a Giubiasco era previsto l'arrivo degli jenisch (nomadi svizzeri). La sera prima un giornalista, dopo aver ottenuto la conferma dal sindaco del Borgo che degli “zingari” sarebbero andati su un terreno di sua giurisdizione, ha dato alle stampe un articolo in cui si diceva che «da Galbisio gli zingari si sarebbero spostati a Giubiasco».

L'indomani, grazie all'infelice apparizione dell'articolo, alla sottoscritta è toccato rassicurare le autorità comunali di Giubiasco che non stavano per accogliere anche i "nomadi stranieri". Non solo: allo stesso tempo, e sempre grazie alla notizia diffusasi a macchia d'olio, all'area di Galbisio i rom si stavano apprestando ad andare a Giubiasco. In questo caso non è stato facile far comprendere ai rom che si doveva attendere la decisione del CdS per sapere dove avrebbero potuto soggiornare. E non è stato nemmeno facile per loro accettare la situazione, giacché ritenevano ingiusto che per i nomadi svizzeri avessimo trovato un terreno mentre a loro no. In giornata è giunta la decisione del Governo: i rom avrebbero potuto recarsi a Pollegio il giorno dopo. In serata, però, ignoti spararono due colpi di fucili all'interno dell'area di Galbisio. La mattina dopo, l'area pullulava di giornalisti, e la sottoscritta è stata obbligata a concedere interviste mentre doveva occuparsi (quale mediatrice) della partenza dei rom, di gestire i conflitti sul posto, verificare le condizioni igieniche dell'area e restituire la cauzione.

Quella mattina, a causa delle interviste rilasciate, non sono riuscita a raggiungere l'area di Pollegio prima, o almeno allo stesso tempo, che vi arrivassero i rom. Appena messovi piede, questi ultimi stavano litigando con alcuni agenti PolCa. In questo caso, lo spiegare ai giornalisti l'importanza per la sottoscritta di andare al più presto a Pollegio – invece di trattenermi al microfono o alle domande di rito – non ha avuto effetto: prima il pezzo, poi il resto...

L'impertinenza di taluni giornalisti a volte causa scompigli anche nelle aree. Una volta, per esempio, un *cameraman* in azione ha suscitato lo scontento dei rom che, di riflesso, se la sono presa con me. Nonostante la promessa di cancellare il filmato, il regista lo ha trasmesso. Situazioni come queste mi danno l'impressione che certi giornalisti per raggiungere il proprio scopo (un'intervista, delle immagini o quant'altro) non considerino le necessità dei loro "bersagli".

Talvolta poi pretendono di fare un servizio su un tema del quale non conoscono minimamente gli aspetti più importanti. Come quella volta, nel 2015, in cui un giornalista radiofonico mi ha chiamata alle sei di sera per partecipare a un dibattito alla mattina seguente. Dalle sue argomentazioni ho capito che non conosceva la tematica, quindi gli ho risposto che avrebbe dovuto contattarmi prima, in modo di poter avvalersi del tempo necessario per documentarsi e prepararsi adeguatamente. Sicuro di sé, ha replicato che "loro" scelgono i temi e li trattano seguendo la cronaca. Solo che, gli ho ribattuto, la tematica di cui si voleva occupare (le manifestazioni di nomadi svizzeri a Berna) era d'attualità già da una decina di giorni. La mattina seguente, ascoltando il dibattito al quale non ho voluto prender parte, ho potuto rilevare come continuasse a confondere i nomadi svizzeri con quelli stranieri e quante volte il mio collega della PolCa dovesse addirittura correggere le domande rivoltegli!

### 2.3.5 I rom nei confronti dei gažé e di me, gaží

Già ai primi incontri mi sono presentata ai rom come mediatrice: una figura piuttosto inconsueta poiché in altre località svizzere ed europee le autorità “gestiscono la presenza di nomadi” facendo capo alle forze dell’ordine e dunque senza mediazione<sup>81</sup>. I rom pertanto hanno accettato a stento il mio ruolo, associandolo alle forze dell’ordine e quindi sospettando che mi recassi da loro per controllarli o per fare la spia. Altri invece mi hanno creduto una giornalista o un’assistente sociale. Si tratta di due figure delle quali i rom hanno un’immagine ben stereotipata: il giornalista viene per curiosare e l’assistente per portare beni di necessità. Una bimba mi ha persino chiesto se fossi «una *medium*, come in un telefilm dove una signora accompagna un ispettore di polizia e risolve i problemi tramite i sogni». Come non darle torto, giacché potevo recarmi da loro solo se accompagnata dal responsabile nomadi della PolCa! Da parte mia, avrei preferito avvicinarmi ai rom in maniera autonoma, ma la CCN lo riteneva «troppo pericoloso», forse perché, non avendo mai incontrato di persona i rom, i commissari erano ancorati a immagini stereotipate.

Ben presto ho ritenuto più opportuno recarmi dai rom da sola, per marcare la differenza tra il ruolo del mediatore e quello della PolCa. Sono comunque riuscita a strappare dalla CCN il consenso a farlo (previo preavviso alle autorità cantonali), nonostante un certo scetticismo da parte di alcuni membri.

Ho quindi cominciato ad andare nelle aree da sola e in ore diverse della giornata. Parcheggiata l’auto, mi aggiravo nell’area sperando che qualcuno mi rivolgesse la parola. I rom a volte non badavano alla mia presenza e io me ne stavo in piedi ad attendere, cercando di captare la complicità soprattutto delle donne. Dopo qualche minuto, solitamente alcune m’invitavano a sedere per chiacchierare. Poi però ognuna se ne andava per i fatti suoi e io rimanevo a osservare, accorgendomi che pure i rom di tanto in tanto mi lanciavano un’occhiata. Talvolta avevo l’impressione che si divertissero a osservarmi, immaginandosi il mio disagio nel trovarmi in uno spazio di cui si sentivano – a differenza della sottoscritta – a casa loro.

La mia presenza nelle aree è stata anche motivo di accese discussioni. In occasione di una prima visita, appena lasciata l’auto, un rom mi ha invitata ad andarmene, sottolineando: «Non vogliamo la televisione». Alla precisazione «No, lei lavora per la polizia» di un altro rom, in un baleno una quarantina di rom ha iniziato a disputarsi sul mio conto. Mi sono quindi avvicinata, cercando d’intercettare almeno uno sguardo clemente – quello della donna più anziana mi sembrò particolarmente austero (ma era solo una mia impressione, come verificai in seguito, forse dettata dai tratti piuttosto marcati del suo viso). Ho quindi interrotto un signore che parlava a tono, chiedendogli di poter intervenire. Mi hanno subito dato la parola e io ho potuto spiegare che, col mio incarico di mediatrice, dovevo gestire i conflitti tra

81. Ad eccezione del Canton Vaud. In proposito si veda: *Madame Gitans* 2001. In questo caso la mediazione non include interventi mirati nel gestire la situazione legata all’igiene delle aree di transito, per cui quanto è in corso nel Cantone Ticino è unico nel suo genere.

di loro e la popolazione locale e che, per riuscirci, era indispensabile conoscere il loro punto di vista.

La sorpresa che qualcuno potesse essere interessato al loro parere è stata tale che oltre ad offrirmi da mangiare mi hanno posto parecchie domande. L'agitazione iniziale era svanita, confermando che con i nostri rom le situazioni di tensione e di agitazione generale possono capovolgersi in un attimo, riportando tutto all'inizio, come se nulla fosse accaduto.

Con il passare degli anni sono entrata in confidenza con alcune famiglie, che ancora oggi m'invitano ai raduni religiosi o a soggiornare nelle loro dimore fisse (nei mesi invernali). Le persone che mi ospitano dimostrano sovente una certa apprensione nei miei confronti. E così, per esempio, tutte le volte che mi metto in viaggio per raggiungerli o che rientro dopo aver soggiornato da loro, mi dicono di stare attenta alla strada e di avvisare quando arrivo a destinazione. A casa loro, se mi assento o se non mi vedono per mezz'ora, mi telefonano per sapere se sto bene. Si preoccupano che abbia mangiato e sgridano chi non mi «tratta come si deve». La diffidenza nei miei confronti comunque resta, tanto che alcuni mi mettono alla prova raccontandomi degli avvenimenti che per certi versi ritengo dubbiosi, per vedere la mia reazione o se so mantenere un segreto. Evito, pertanto, di riportare quel che gli uni o gli altri mi riferiscono, col risultato che mi tocca ascoltare lo stesso racconto più volte. A questo proposito, un giorno un rom ha addirittura tentato di «smascherarmi»: «Non ci credo che non lo sai! Dici così per non creare casini».

Alcuni cercano tuttora di indovinare quale sia effettivamente il mio ruolo, mostrando una (s)fiducia altalenante nei miei confronti e anche con chi familiarizzo particolarmente: circostanze, queste, che a volte sfociano in conflitti interni. Per i rom, ad ogni modo, appartengo al mondo dei gažé, verso il quale nutrono una certa sfiducia.

I nostri rom sebbene abbiano l'usanza di accogliere estranei in casa mantengono una certa distanza fintanto che non li conoscono meglio. Solitamente sono più diffidenti che fiduciosi, soprattutto nei confronti di gažé sconosciuti. Inoltre accolgono le persone a seconda della situazione: ad esempio, ignorano i nuovi arrivati (siano rom o gažé) se sono occupati in una discussione o in faccende domestiche; se invece qualcuno si presenta per una «questione speciale» lo circondano e rimandano ogni altro impegno. Una loro prerogativa consiste nell'invitare l'ospite a mangiare o perlomeno a bere un caffè. È un atteggiamento che ho rilevato in diverse occasioni: con agenti di polizia, con altre autorità locali e anche coi passanti. I rom dicono che «È Gesù che ci insegna a dividere il cibo» oppure «Da noi se siamo in cinque cuciniamo per dieci, perché c'è sempre qualcuno che potrebbe aggiungersi a tavola».

Di solito ritengono che «un ospite non deve affacciarsi», per cui è inutile cercare di aiutare nelle faccende domestiche, come sparecchiare il proprio piatto. La sottoscritta ha potuto partecipare anche a queste attività, ma solo dopo aver soggiornato diverse volte dalla stessa famiglia; al vedermi farlo i rom ridevano, come se fosse una stranezza che una donna gaží si occupasse di faccende dome-

stiche. Sebbene diano molta importanza all'ospitalità, come rivela pure Claudio Marta riguardo ad alcuni lovari di Roma (Marta 1973: 20), nei confronti dei gažé i rom serbano una certa diffidenza. Una diffidenza, quella dei nostri rom verso le istituzioni e le autorità, ben riscontrabile ogniqualvolta sia necessario un intervento all'area. Anche quando si è trattato d'incontrare il Direttore del Dipartimento delle istituzioni, disposto a discutere del loro scontento, gli stessi interessati si sono dimostrati reticenti: «Parlare ai capi non serve a niente, perché tanto la situazione non cambia, siete tutti razzisti». Alla mia replica che allora avrebbero fatto meglio a non lamentarsi, in tono ironico hanno ribattuto: «Noi siamo fatti così». Nei confronti di medici e infermieri, altro esempio, asseriscono di essere curati in modo superficiale perché zingari. Ai primi sintomi di malori richiedono antibiotici e/o antidolorifici. In questi casi, il medico talvolta suggerisce una cura meno forte dell'antibiotico. I rom insistono senza ovviamente ottenere risultati. In seguito, diranno che sono stati discriminati...<sup>82</sup> La diffidenza verso i gažé la esprimono nella maniera la più spontanea. Un giorno, per esempio, a Locarno mi stavo apprestando a salutare un conoscente rom quando questi, fermandosi di scatto e arretrando di un passo, mi ha risposto: «Ah, sei tu. Che spavento mi hai fatto. Non capivo per quale ragione una gaži mi poteva fermare per strada così». Spesso i rom apprezzano il fatto che nelle aree di transito non porti altri gažé: «Di te ci fidiamo, ormai ti conosciamo, ma gli altri non si sa mai».

Mi è successo di fare benzina con una romní. Al momento di pagare, stupita che frequentassi degli zingari, la cassiera mi ha chiesto se non ne avessi paura. Tornata in auto, a sua volta la romní mi ha invece rimproverata: «Perché parli con i gažé? Non raccontare cose nostre. Sono curiosi, meglio non dire troppo». Le ho quindi riportato la conversazione con la commessa e lei ha osservato: «Lo so, la gente ha paura di noi e noi abbiamo paura di loro, è così, è sempre stato così». Verso i visitatori inaspettati tendono a reagire in toni diffidenti, con frasi del tipo: «Cosa stai cercando?»; «È successo qualcosa?». Diventano particolarmente sospettosi verso chi fa troppe domande. Per esempio, nel corso di una visita ad alcuni rom in sosta a Rennaz, un mio conoscente fotografo – che teneva incontrare i rom – ha rivolto qualche domanda di troppo sul modo in cui quei rom si differenziano dagli altri rom. Al che, alcuni rom mi hanno preso da parte, lasciando l'altro ospite da solo, sottolineando: «Pone troppe domande il tuo amico. Cosa vuole?».

Spesso i rom rispondono anche in modo evasivo alle domande dirette come alle circostanze varie, probabilmente per timore che l'interlocutore abbia un secondo fine. La maniera in cui evitano di rispondere mi fa spesso sorridere, soprattutto quando cominciano a parlare a raffica senza che si capisca una parola di quel che stanno dicendo, sperando che l'interlocutore spazientito se ne vada...<sup>83</sup>

82. Aspetto che sarà ripreso nel capitolo 3.2.5.

83. Altro aspetto che pure riprenderemo (cfr. capitoli 3.2.5, 3.2.8).

### 2.3.6 *Mediatrice donna di “questioni zingare”*

Nelle dinamiche conflittuali tra rom e residenti a volte non è stata presa in considerazione perché donna o perché mi occupo di questioni legate agli zingari, o, ancora, per entrambi i ruoli.

Il fatto di essere donna mi ha per certi versi penalizzato. Come accennato, al colloquio di lavoro il presidente della CCN aveva esordito dicendo che avrebbero preferito assumere un uomo, soprattutto per via della concezione dei nomadi «tuttora di tipo maschilista». I nostri rom, effettivamente, durante negoziazioni particolarmente difficoltose mi hanno anche detto: «Faresti meglio a sposarti piuttosto di star qui a infastidirci». Tuttavia, col tempo hanno compreso la mia importanza presso le autorità cantonali e quindi hanno iniziato a riservarmi l'attenzione e il dovuto rispetto. I rom ai quali è dedicata questa ricerca conferiscono autorità alle persone in funzione del ruolo riconosciuto in quel contesto in cui si svolge l'interazione, sia si tratti di *gažé* o non-*gažé*, sia si tratti di un uomo o di una donna. L'essere donna, d'altro canto, è un aspetto che ha comunque favorito l'avvicinamento ai rom, consentendomi d'entrare in relazione sia con le donne sia con gli uomini. Mi succede tuttora d'intervenire in situazioni che richiedono una figura femminile piuttosto che maschile, come accompagnare donne all'ospedale e risolvere questioni di loro interesse; l'essere donna in mezzo ad altre donne può quindi agevolare l'opportunità di tessere dei rapporti di complicità e di comprensione. Nel 2010, per esempio, mi sono recata sino a Coira per “scortare” una giovane dai propri genitori, perché “scaricata” dal consorte a causa di un diverbio. In questo caso, i genitori, se si fossero recati a prendere la figlia, avrebbero rischiato di scontrarsi con i parenti del genero.

E nemmeno gli altri rom in sosta in Ticino – sede del litigio – hanno osato intervenire per evitare di entrare in collisione con le due famiglie. Tutti, poi, hanno acconsentito che accompagnassi la ragazza proprio perché ero una donna; se al posto mio ci fosse stato un uomo, la situazione si sarebbe potuta addirittura aggravare. Gli interventi di questo tipo sono molto apprezzati, non solo dai singoli, bensì da tutta la cerchia di conoscenze dei rom.

Inizialmente, però, ho creduto che la mia presenza tra i rom creasse una disarmonia nella differenziazione dei ruoli. Invitata a sedere con soli uomini, provavo un certo disagio per gli sguardi insistenti delle donne. Col tempo ho capito che il trattamento diverso delle donne *gažé* non è un elemento perturbatore, al contrario: è una consuetudine che provoca una curiosità innocua. Tuttavia, come donna, non sono mancate le situazioni imbarazzanti, con proposte e corteggiamenti anche insistenti. Nel 2007, ad esempio, un rom mi ha più volte invitata a raggiungerlo in Francia anche a costo di pagarmi «il volo e l'albergo». Diceva che era interessato al mio lavoro di tesi e che mi avrebbe aiutata a fare da tramite con altri rom, in diverse parti d'Europa. Per risolvere la situazione senza compromettere il mio lavoro e il mio ruolo di mediatrice, ho chiesto un parere in merito al professor Petitat, Direttori della tesi. Questi mi ha suggerito di limitarmi a sorridere, come se non prendessi sul serio le proposte; in questo modo la persona non si sarebbe sentita respinta e,

allo stesso tempo, capiva che non contraccambiavo le sue intenzioni. È stato, il suo, un consiglio prezioso, che più volte ho seguito... e non solo con i rom! Anche degli agenti delle forze dell'ordine a volte mi hanno rivolto espressioni non proprio professionali. Al primo incontro con il "Gruppo operativo nomadi" della PolCa e PolCom, per esempio, quando il presidente della CCN mi ha presentato agli agenti, alla richiesta se c'erano altre domande, arrivò il quesito: «Signora o signorina?». La risposta, risoluta, è giunta dal medesimo presidente: «Signora. Signora, in ogni caso». Quindi, le battute a sfondo sessuale arrivano sia da rom sia da non-zingari.

Anzi, spesso ho riscontrato più difficoltà a farmi valere dai non-zingari. Qualche esempio? Dover attendere a lungo prima di farmi dare la parola oppure aspettare d'ottenere un colloquio con un comandante PolCom, in piedi, in un corridoio praticamente al buio, per oltre mezz'ora. Una mancanza di considerazione che autorità e istituzioni locali talvolta mi hanno riservato con espressioni quali «Ho ben altro da occuparmi che di zingari» che annunciano una tardiva o lentissima (se non addirittura nulla) collaborazione. Ci sono state anche molte persone che hanno osservato: «Ma chi te lo fa fare di occuparti di zingari» oppure: «Non potevi sceglierti un lavoro peggiore». La connotazione negativa degli zingari si riversa pertanto sulla figura della mediatrice, sovente ancora poco considerata. I rom stessi a volte mi hanno detto: «Ma fai altro, ché ad occuparsi di noi è una perdita di tempo»; «Nessuno ti prende sul serio se ti occupi di zingari»; «Non guadagnerai mai abbastanza a fare 'sto lavoro» e via dicendo. E non hanno del tutto torto...

Difficoltà a parte, oggi sono mediatrice per conto del Dipartimento delle istituzioni (DI), al cui interno ho trovato una collaborazione e una fiducia via via più solide, in particolare col Segretario generale del Dipartimento (l'allora Direttore della Divisione degli interni). Per di più, la mediazione comporta anche incontri e interazioni appaganti e costruttive con diversi attori (dalle autorità comunali, alle forze dell'ordine, ai rom, ai residenti, eccetera).

E, finisco, sono state proprio le situazioni che in un primo momento mi sembravano insormontabili a fornirmi gli spunti per proseguire nella mediazione e nella ricerca antropologica. Questo decennio d'esperienza mi ha così permesso di affrontare con le informazioni e gli strumenti adeguati, a livello antropologico, le dinamiche interattive tra i diversi attori sociali coinvolti nelle diverse situazioni conflittuali.

I conflitti tra i nostri rom e la popolazione locale sorgono, come ha dimostrato questa prima parte della ricerca, per diversi motivi: da quelli legati all'igiene delle aree di transito, a quelli di tipo economici-commerciali o di semplice copresenza in situazioni e luoghi vari di rom e residenti. Nella seconda parte di questo lavoro, riprenderemo tali aspetti uno per uno, cercando di darne un'interpretazione di tipo antropologico. Ciò ci porterà ad approfondire anche alcune delle rappresentazioni reciproche, tra rom e residenti, che concernono in particolare il tipo di mobilità, il legame col territorio e la sfera familiare e educativa, giungendo così a discorrere sulle strategie di sopravvivenza culturale dei nostri rom.





◀ I nomadi stranieri sarebbero delle persone che frequentano la Svizzera in roulottes o camper, formando gruppi di qualche decina di persone, e di cittadinanza perlopiù francese, spagnola o italiana - p. 40.

▶ Al loro arrivo in Europa occidentale i rom di origine balcanica tendono a stabilirsi nelle periferie di città, in aree talvolta abusive, costruendosi alloggi precari con materiale di fortuna o, nei migliori dei casi, utilizzando container o prefabbricati - p. 48.



◀  
Nel 2011 il Comune di Milano conta «undici campi nomadi autorizzati, e quattro campi nomadi non autorizzati, ma consolidati» (Gli insediamenti sul territorio del Comune di Milano 2011: 3) - p. 48.

▲  
In Francia, invece, le aree dette di *Grands passages* accolgono unicamente rom pentecostali - p. 247.

▲▲  
Sino all'ottobre 2011 (data della sua chiusura) questa è l'unica area d'emergenza disponibile per i nomadi stranieri. Da allora non vi sono più spazi a loro disposizione - p. 59.



◀▲▲

Annualmente ci si è così confrontati con allagamenti (con pozze di 20 cm d'acqua) e con gli stessi rom ad intervenire direttamente nel liberare i tombini intasati - p. 104.

▲

Al cessare delle piogge restava il fango e l'umidità (elevata) si avvertiva per settimane - p. 104.



◀  
Il restauro degli oggetti segue un preciso procedimento:  
prima vengono raschiati, poi lucidati e talvolta anche  
coperti di metalli preziosi, oro e/o argento - p. 148.

▲  
Taluni, sempre lovara, recentemente hanno preso  
un furgone e del materiale per il restauro di gelosie  
e per imbiancare le facciate delle case - p. 151.



▲▲  
Mi ha colpito la loro gioia e la loro voglia di imparare - p. 211.

▲  
Troppe intrusioni, anche se simpatiche, e troppe distrazioni che lasciano una sensazione di poca produttività - p. 212.

◀  
Allora ho disegnato un albero, una mela, un'isola, un sole, una croce e una torta e accanto ho scritto la parola corrispondente. Il loro compito era ricopiare sia il disegno sia la parola per poi tentare di riconoscere le lettere che avevano usato - p. 211.



▲▲  
Le faccende domestiche all'aria aperta  
si complicano pure loro - p. 182.

▲  
Nell'eseguire il lavaggio delle stoviglie, le donne  
procedono in maniera precisa: due lavaggi e un risciacquo  
con l'impiego di bacinelle apposite e distinte - p. 134.

◀  
Quando risiedono in Ticino, invece, issano unicamente  
bandiere svizzere, poiché dicono sentirsi tali - p. 188.



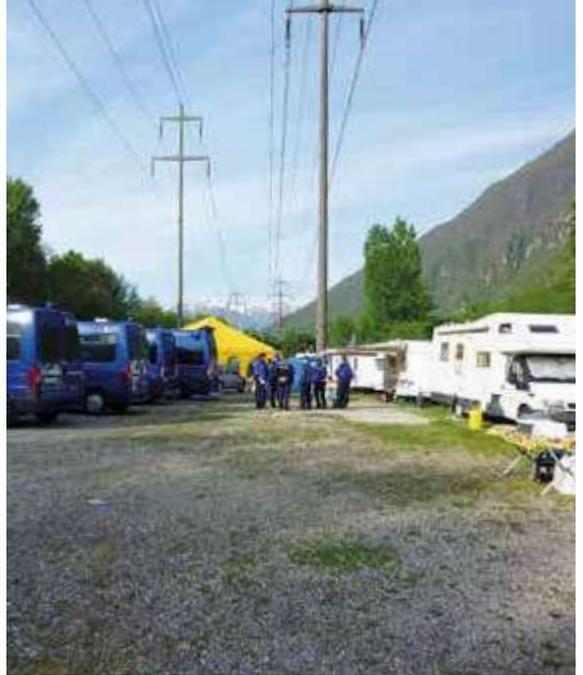
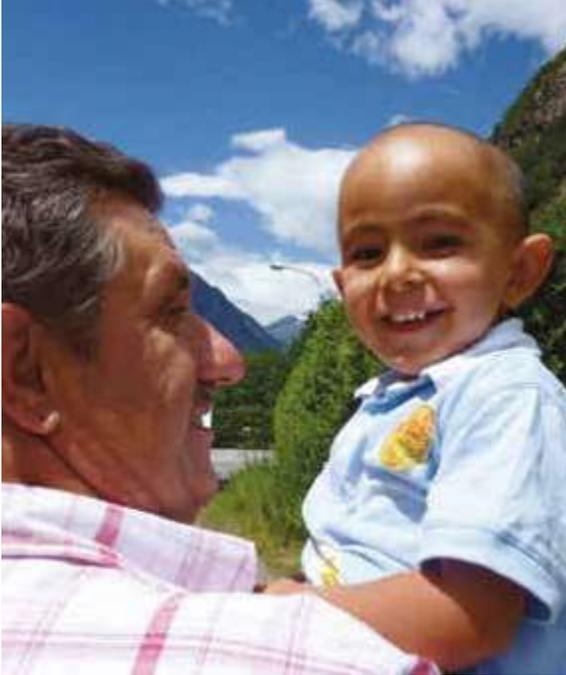
▲  
Ci si mette in tiro, significa belli, col trucco, i fiocchi,  
i vestiti eleganti, perché è una festa - p. 173.

◀  
Tuttavia, in alcuni ambiti del terziario persiste  
un abbigliamento quasi impeccabile, che è molto simile  
a quello diffuso tra i rom, soprattutto fra i commercianti  
di tappeti, perlopiù lovara: giacca e cravatta, camicia,  
pantaloni con riga ben visibile, preferibilmente occhiali  
da sole e soprattutto scarpe a punta ben lucidate - p. 172.



▲▲  
In altre parole, queste persone fanno tutte le cose  
che la maggior parte dei gažé ama fare, anche se talvolta  
a modo loro - p. 171.

◀  
Così, per esempio, i bimbi maschi amano vestirsi  
con abiti di personaggi come Superman o Coach Attak  
(trasmissione che guardano di sovente) - p. 170.



▲▲  
Nel 2010, nell'aria di transito di Galbisio, ignoti hanno esploso due colpi contro un'automobile, attorno alla quale diversi bambini stavano giocando - p. 95.

▲  
Fino al 2010 per riscuotere la tassa di soggiorno e verificare i documenti dei rom una ventina di agenti armata di mitra e di cani giungeva nelle aree di transito e impediva l'uscita dei rom per un paio di ore - p. 100.

◀  
Nonostante la tensione, talvolta generata dal modo di comunicare dei rom, i rapporti tra questi agenti e i rom sono generalmente corretti, rispettosi e a volte cordiali - p. 103.



▲  
La mia ratsa appartiene alla tribù dei veri rom,  
mentre gli altri sono degli impostori. Vedi il mio colore  
scuro della pelle? I miei erano veri Indiani, discendiamo  
direttamente dagli Indiani. Siamo i rom: R (erre)  
– O – M (emme), e punto - p. 67.



▲  
Il cibo è continuamente scambiato tra le famiglie presenti in un'area. Durante i pasti, sul tavolo appaiono diversi piatti che provengono da altre famiglie. Le persone che casualmente si trovano di fronte a una tavola imbandita, si aggiungeranno senza che sia detta parola, di invito o rispettivamente di ringraziamento - p. 194.

◀  
A Pasqua, a Natale e a Capodanno, ballano: se si trovano in un'area, accendono gli stereo delle auto, si dispongono in cerchio e a turno tutti i presenti di ogni generazione sono invitati a esibirsi in una danza, in coppia o da soli, mentre gli altri battono le mani e fanno gesti di approvazione - pp. 195-196.



▲▲  
Nadia, non capisco com'è possibile che alcune donne non vogliono figli. Per me, sono tutto quel che ho - p. 227.

◀▲  
L'autorità è perciò conferita in base all'appartenenza generazionale e sessuale che stabilisce la gerarchia e il ruolo di ogni membro della famiglia. La relazione tra le diverse generazioni è però al contempo di subordinazione e d'amore - p. 216.



▲  
Così, i ticinesi organizzano culti in comune con i rom; questi ultimi, a loro volta, possono riunirsi in preghiera anche con i nomadi svizzeri. È quanto avvenuto nel 2010, a Gudo, in occasione del festeggiamento dei dieci anni d'esistenza, i ticinesi pentecostali hanno organizzato un culto invitando anche i rom in sosta a Galbisio - p. 250.

◀  
Il CMREI comprende unicamente Pastori rom che organizzano raduni religiosi di ampia portata e affluenza, tali da richiamare decine di migliaia di rom di diverse nazionalità - p. 239.



▲  
Abbiamo la casa e ce ne stiamo in roulotte, ma oramai cosa vuoi farci, non ci cambia più nessuno - p. 184.

◀▲▲  
Sebbene le case fossero spaziose e confortevoli (con tanto di salone, cucina e camere), si viveva gran parte del tempo tra e nelle roulotte posteggiate nei piazzali di casa. I rom cucinavano e chiacchieravano all'aperto, anche sotto la pioggia e la neve - p. 184.





## Analisi dei conflitti

### 3.1 L'igiene: tra l'alterità e il conflitto

«Si fa ricorso al simbolismo dei limiti del corpo per esprimere il pericolo che minaccia le frontiere della comunità, con una sorta d'umorismo non proprio divertente» (Douglas 1993: 138).

Dalle esigenze pratiche di dover intervenire come mediatrice, sono passata al tentativo di approfondire la questione legata all'igiene da un punto di vista antropologico, chiedendomi in particolare perché i rom sporcano le aree in cui sostano – domanda alla quale ho tentato di dare delle risposte, ascoltando anche quelle dei diretti interessati. In proposito ho quindi preso in considerazione diverse ipotesi che man mano scartavo secondo quanto potevo osservare. Unicamente una delle congetture resisteva nel tempo e nell'emergere di nuovi fatti e riflessioni, ossia: i nostri rom, sporcando le aree, esprimono simbolicamente la maniera in cui considerano i gazé, come risposta alla discriminazione che ritengono di subire.

Non ho tuttavia trovato alcun riferimento bibliografico che trattasse direttamente la questione. Nelle riflessioni mi sono comunque riferita ad alcuni autori che affrontano in ambiti diversi il tema dell'igiene e della sporcizia, del puro/impuro. Mary Douglas in *Purezza e Pericolo* (1993) analizza in maniera del tutto innovativa i concetti di sporcizia, di contaminazione e d'impuro; Louis Dumont in *Homo hierarchicus* (1996) impiega gli stessi concetti per approfondire lo studio sulla gerarchia delle caste indiane; Franco La Cecla in *Perdersi* (2011) propone un'analisi socio-storica dei cambiamenti urbanistici degli ultimi centocinquanta'anni, facendo talvolta riferimenti alle preoccupazioni igieniche che hanno accompagnato questa trasformazione.

Dopo aver brevemente considerato diverse possibili interpretazioni su quel che è variabilmente ritenuto sporco, e dandone con Douglas una definizione, passerò in rassegna le opinioni di rom e residenti sulla sporcizia nelle aree, per infine giungere a discorrere sull'ipotesi che difendo in questa tesi.

#### 3.1.1 La sporcizia: alcune interpretazioni antropologiche

Quando si parla di sporcizia, ognuno è certo di sapere di cosa si tratti. Un oggetto è sporco perché è sporco, nessuno mette in dubbio quel che ciò significhi. Ma sapremmo darne una definizione, così spontaneamente?

Ai nostri giorni la sporcizia è spesso associata a qualcosa o a un comportamento non-igienico che può mettere in pericolo la salute. Un'interpretazione, questa, che si è diffusa nel XIX secolo dalla scoperta degli organismi patogeni, ossia dei batteri che causano malattie. Da questo momento, nella vita quotidiana di innumerevoli persone, sono avvenuti diversi cambiamenti grazie anche alle nuove norme concernenti la salute pubblica. S'iniziò, per esempio, a organizzare le fognature ormai obbligatorie in tutte le abitazioni. Il che comportò:

«La messa a bando della raccolta degli escrementi casa per casa, lo scambio di essi dai cittadini al mondo rurale. Rifiuti ed escrementi non costituiranno più una ricchezza da amministrare, ma un imbarazzo da occultare nei sotterranei della città» (La Cecla 2011: 62).

I nuovi precetti igienici tendono a unificare i comportamenti, avvalendosi del controllo dello Stato e di una nutrita serie d'interventi. Tuttavia, non hanno ancora reso omogenea la percezione della sporcizia e di un comportamento non-igienico. Per di più l'era batteriologica ha lasciato un ampio spazio interpretativo riguardo agli atteggiamenti in ambito igienico. Così, c'è chi a tavola uccide le mosche e chi è disgustato da questo stesso gesto; chi nella lavastoviglie mette pure lo spazzolone del *water* (come mi ha riferito un installatore di elettrodomestici); chi differenzia gli stracci per le stoviglie e quelli per le mani; chi non laverebbe mai gli indumenti intimi con gli altri abiti. Un oggetto per taluni può essere considerato sporco perché si trova per terra o accanto a un altro oggetto, oppure perché è coperto di un qualche cosa considerato inappropriato (cibo, cenere), o ancora perché è usato in modo ritenuto inadatto (un piatto usato per le persone e offerto al cane). Senza parlare della questione del dentifricio o del *water*, aperti o chiusi, che diventano motivo di litigio per numerose coppie.

La rappresentazione della sporcizia o di un comportamento non igienico varia anche all'interno di uno stesso gruppo, culturale o familiare che sia. In altre parole:

«Non esiste qualcosa come lo sporco in assoluto: esso prende vita nell'ottica dell'osservatore» (Douglas 1993: 24).

Sebbene ognuno tenda a considerare adeguata o giusta la propria concezione dell'igiene, il confrontarsi con gli altri svela innumerevoli possibilità nel porsi in quest'ambito, tanto da far emergere conflitti di opinioni nei quali ciascuno si sente in diritto di esprimere giudizi severi su chi non si conforma alla sua idea di pulito, d'igienico.

Nonostante l'interpretazione variabile di ciò che è sporco o non igienico, in ogni pratica legata a quest'ambito scatta l'apprensione di rimuovere o di non essere contagiati dalla sporcizia. Nella sua analisi delle caste indiane, Dumont ha affermato che:

«La preoccupazione della purezza conduce a sbarazzarsi dalle impurità personali della vita organica, a gestire il contatto con gli agenti purificatori e a sopprimerlo con gli agenti esterni d'impurità, sociali e altri» (Dumont 1996: 84).

La sporcizia è impura e può contagiare la purezza. Anche dalle preoccupazioni igieniche in termini batteriologici scaturiscono pratiche di eliminazione dalle impurità, ritenute sporche e contagiose. Una delle consuetudini più diffuse per eliminare l'impuro, lo sporco, consiste nel lavaggio con l'acqua. «L'acqua, il bagno, è il grande agente purificatorio» (Dumont 1996: 74), che si può ritrovare in diverse culture e religioni, con un significato, oltre che funzionale, simbolico<sup>84</sup>:

«Le nozioni di contaminazioni [per l'appunto] s'inseriscono nella vita sociale sul piano funzionale e sul piano espressivo (ossia simbolico); il primo porta a indicare le minacce, i pericoli come potere coercitivo, al fine di conformarsi alle norme; il secondo è simbolico ed esprime un'idea generale dell'ordine sociale, delle relazioni tra i differenti elementi della società» (Douglas 1993: 25).

A sostegno di tale tesi, Douglas ha citato le restrizioni alimentari contenute nel Levitico, secondo il quale ai fedeli è permesso il consumo di bovini, ovini e uccelli (esclusi quelli rapaci), ma gli sono preclusi i maiali, i cammelli, i conigli, le lepri, le rane, le lumache, gli animali che vivono nell'acqua privi di squame e pinne (come i crostacei e i molluschi), eccetera. Per spiegare questi divieti sono state formulate numerose ipotesi che Douglas ha elencato: da quelle mediche, di disciplina di sé, a quelle che li considerano semplicemente prive di senso, oppure derivanti da influenze di popoli pagani o da conoscenze arcaiche; e ancora quelle che legano il significato degli animali proibiti con ciò che simbolizzano.

Douglas ha invitato a oltrepassare queste supposizioni, proponendo un'analisi del tutto innovativa delle restrizioni alimentari degli ebrei, che parte dal concetto di santità, la cui radice ha come significato quello di separare per ordinare: «Tutta l'opera di Dio consiste nel creare l'ordine» (Douglas 1993: 87). Gli animali il cui consumo è proibito si situerebbero oltre l'ordine dell'opera di Dio: non conformandosi a nessuna classe, sono anormali e pertanto proibiti.

«All'origine [il maiale] era considerato impuro per la sola ragione che come tipo di cinghiale non rientrava nella classe delle antilopi, nella stessa maniera che il cammello e la lepre [altrettanto impuri]. [...] Le creature a quattro zampe che volano sono impure. Le cose che brulicano non sono né pesce, né carne, e neppure dei volatili, i rettili si muovono sulla terraferma, ma non come i quadrupedi, tutte queste creature non partecipano a nessun ordine» (Douglas 1993: 102-103).

E così i crostacei e i molluschi sono impuri perché, privi di squame e di pinne, non rientrano nella categoria dei pesci. E Douglas conclude:

«L'impuro è ciò che non deve essere incluso per mantenere l'ordine [e] le nozioni di contaminazione hanno senso solo nel contesto di una struttura totale del pensiero. [...] L'impuro, lo sporco, è ciò che non è al suo posto, bisogna affrontarlo quindi sul piano dell'ordine, ciò che non deve essere incluso se si vuole mantenere questo ordine» (Douglas 1993: 59-61). «Chi dice ordine, dice restrizioni» (Douglas 1993: 126).

84. Come descrive anche il Pastore Toscia, il lavaggio delle mani e anche del viso è un agente purificatorio contro le contaminazioni, usato soprattutto in occasioni di funerali e dalle donne che hanno partorito (cfr. *appendice* p. 281, 18, 20).

Abbracciando l'interpretazione di Mary Douglas, consideriamo l'impuro (quindi la sporcizia) come la conseguenza del modo di accostare gli oggetti gli uni agli altri o, più in generale, alla presenza "inopportuna" (perché ritenuta inadeguata) di una certa qualcosa o comportamento in un luogo o in una determinata situazione; comportamenti e situazioni, quelli associati all'igiene che rimangono tuttora oggetto d'interpretazione. In altre parole: «Quale la conosciamo la sporcizia è essenzialmente disordine» (Douglas 1993: 24). La sensazione che un luogo possa essere sporco molto spesso è effettivamente associata anche solo alla posizione del luogo stesso o alla disposizione degli oggetti al suo interno. Per esempio, è sufficiente che una latrina si trovi in un luogo stretto e buio che già dà un'idea di sporco. Sul *water* non ci devono per forza essere tracce di deiezioni umane per ritenere che un bagno sia sporco, ma basta che un qualcosa non sia al suo posto. Se si trova della carta igienica per terra, si ha la sensazione di sporco perché quella carta non è stata rimessa al suo posto (in ordine). Anche una chiazza d'acqua sul pavimento trasmette l'idea di sporco, sebbene l'acqua in altri contesti simboleggi la purezza. Al contrario, un odore sgradevole in un gabinetto può lasciare col fiato sospeso ma non per forza dare la sensazione che il luogo sia sporco, poiché quel tipo di odore si trova, in fondo, al suo posto; se invece lo avvertissimo in una cucina, ne saremmo infastiditi e avremmo la sensazione che sia sporca.

La percezione dello sporco, dell'igiene e del puro/impuro, è in costante equilibrio tra ordine e disordine ed è soggetta a diverse interpretazioni: sarà il nostro punto di partenza per riflettere anche della questione legata all'igiene delle aree di transito.

### 3.1.2 *Differenza culturale? Habitus a confronto*

Alcuni non-zingari ritengono che il comportamento igienico nelle aree di transito, per i rom, sia un'abitudine che svelerebbe una diversità culturale coi *gajé* nel tipo di norme igieniche che adottano. In proposito un membro della CCN durante una riunione del 2011 ha detto: «Bisogna cominciare a capire che lo sporcare dei nomadi è una maniera di essere, ancorata nella loro mentalità e bisogna rispettarli». Alla base della questione dell'igiene delle aree di transito vi sarebbe quindi una differenza culturale. Secondo questa interpretazione i rom impiegherebbero come bagni i dintorni delle aree in cui sostano, presumibilmente anche perché non hanno idea del possibile contagio dei batteri e, quindi, in ambito igienico continuano ad atteggiarsi come avveniva prima della scoperta della scienza batterica e della diffusione delle fognature.

Per verificare questa ipotesi, distinguiamo innanzitutto le diverse tipologie di sporcizia generate nelle aree di transito, ossia: quella prodotta dal corpo e quella da diverse altre attività quotidiane (rifiuti vari). Ai due generi di sporcizia generalmente corrispondono due luoghi diversi in cui vengono depositati: i bagni per quella corporale e i *container* per i rifiuti. I nostri rom hanno due tipi di dimora: la prima è quella delle *roulottes* e dei *camper*, la seconda quella delle case fisse ove

trascorrono perlopiù il periodo invernale. Per i due diversi contesti (aree di transito e dimore fisse) si tratta di osservare il comportamento dei rom: se lo sporcare le aree di transito dovesse essere una questione culturale, per i due tipi di sporcizia osserveremmo lo stesso comportamento anche nelle dimore fisse.

Per quanto concerne le aree di transito, come già evidenziato, il disagio riguarda gli scarti prodotti sia dal corpo sia dalle attività quotidiane diverse, però con modalità differenti. I sacchi di rifiuti e il materiale di scarto (scarpe, tappeti, sedie, eccetera) invece di depositarli correttamente nelle apposite benne messe loro a disposizione, i nostri rom li gettano soprattutto nei boschi, col risultato che sono difficilmente rilevabili; mentre l'altra sporcizia (carta igienica e feci) viene abbandonata sulle strade e nei prati vicini all'area spesso frequentata da molta gente (quindi, oltre che visibile, rende il passaggio sgradevole).

Nelle dimore fisse, i rom che mi hanno ospitata hanno dimostrato di trascurare la raccolta differenziata dei rifiuti, anche in presenza di infrastrutture idonee. In generale ho osservato che i rom – lovara, čurara o kalderaša – buttano rifiuti occasionali ovunque si trovino: mentre camminano in città o nei parchi, dal finestrino dell'automobile; e quando chiacchierano sotto i tendoni delle roulotte gettano bicchieri di plastica contenenti ancora parte della bevanda che raramente consumano per intero. Quindi, per quanto concerne i rifiuti, adottano anche in altri contesti lo stesso comportamento riscontrato nelle aree di transito. I nostri rom non hanno probabilmente assimilato i comportamenti di tipo ecologico che da una trentina d'anni sono materia di sensibilizzazione nelle scuole, poiché evitano di frequentarle<sup>85</sup>. Io stessa ricordo che siamo stati proprio noi bimbi a portare in casa le nozioni sulla separazione dei rifiuti e a indurre i genitori ad applicarle.

Per la sporcizia prodotta dal corpo, i rom nelle dimore fisse utilizzano i gabinetti e li tengono puliti. A casa usano i servizi igienici e non dispongono dei dintorni delle loro proprietà come bagni (perlomeno è quanto ho potuto constatare da ospite). Non si tratta, pertanto, di un'abitudine che svelerebbe una diversità culturale<sup>86</sup>.

In quest'ambito, semmai, le differenze di comportamento con i gažé risiedono nelle loro particolari preoccupazioni igieniche. Per esempio, come già accennato, le donne (per gli uomini, non ho potuto appurarlo) coprono il *water* con diversi strati di carta igienica per non entrare in contatto con della possibile sporcizia; oppure salgono coi piedi sopra l'asse del *water*, sempre per evitare contagi vari, adottando quindi la postura usuale nei gabinetti alla turca che, infatti, solitamente dicono di preferire.

Queste abitudini suscitano reclami da parte di non-zingari che si ritrovano i condotti dei bagni otturati o gli assi sporcati dalle suole delle scarpe. L'interpreta-

85. Sul rapporto dei rom nei confronti della scolarizzazione si veda *capitolo 4.2.1*.

86. Da notare che le aree sono dei luoghi pubblici, in cui solitamente si ha meno cura di quelli a carattere privato, intimo, ossia di casa propria. Sull'aspetto pubblico/privato ci chineremo tra breve per dimostrare come pure i non-zingari tendano a usare una doppia norma in ambito igienico a seconda che si trovino a casa propria o in luoghi pubblici.

zione che scaturisce da questi comportamenti, spesso, consiste nel considerare gli zingari sporchi, mentre per i nostri rom si tratta di prevenzioni igienico-sanitarie. Sebbene in ambito igienico, come su altri aspetti, tra i diversi gruppi rom che transitano in Ticino ci siano delle variazioni (i lovara, infatti, tendono ad essere più attenti degli altri), numerose pratiche quotidiane sono piuttosto simili e dimostrano quanto in generale diano importanza alla cura delle proprie abitazioni e del proprio corpo.

Le dimore, quelle mobili e quelle fisse, solitamente sono in perfetto ordine e pulizia. Ho spesso visto donne rom pulire anche quando è tutto visibilmente pulito. Una signora, per esempio, nel prepararmi il letto ha spruzzato del disinfettante e ripassato con uno straccio l'intera roulotte. Le donne lavano spesso anche le carrozzerie delle automobili e delle roulotte. I mobili di solito sono coperti da una plastica per poterli lavare più comodamente. Nelle case e nelle roulotte, la maggior parte della mobilia è di colore beige chiaro o bianco, come lo sono le tende e le lenzuola, che spesso hanno il pizzo. Le tazze del caffè generalmente sono in porcellana con orlo dorato. Le stoviglie devono sempre luccicare. È ritenuto scandaloso, per i nostri rom, avere pentole rovinate. Il fornello è lavato da cima a fondo in maniera da non lasciare tracce di cibo al suo prossimo impiego. Nell'eseguire il lavaggio delle stoviglie, le donne procedono in maniera precisa: due lavaggi e un risciacquo con l'impiego di bacinelle apposite e distinte. I rom che non seguono queste regole sono criticati, al punto che nessuno vuole consumare pietanze da loro (cosa molto usuale per i rom scambiarsi cibo e consumarlo insieme). Un aneddoto: durante una visita, accompagnata da due agenti della PolCa, non abbiamo potuto rifiutare una tazza di caffè offerta da una famiglia čurari dall'apparenza fisica poco curata; mentre sorseggiavamo la bevanda, silenziosi e rassegnati, gli altri rom ci deridevano.

I rom sui quali stiamo discorrendo, inoltre, generalmente si lavano anche due volte al giorno e prendono in giro chi non ha cura del proprio aspetto e dell'igiene in generale. Se possibile, gli adulti si recano nelle docce pubbliche, altrimenti fanno uso di catini; le donne all'interno delle roulotte, gli uomini anche all'esterno (con indosso i pantaloni). I bimbi generalmente si lavano alla fontana. Sono numerosi i rom che si lamentano di non poter fare un bagno in una vasca, come d'inverno: «Eh, ogni tanto mi sento stufa a dover lavarmi con secchi, è complicato. In inverno però recupero». Alcuni appena possono si recano nei luoghi pubblici per usufruire di servizi igienici standard. I rom più abbienti (alcuni lovara) pernottano in albergo per potersi fare una doccia e usare il bagno, ma senza dormirvi. Un lovari riferendosi a un čurari ha osservato:

«Avevo appena comprato una Mercedes e quello mica ci è entrato? Ho dovuto trattenerne il fiato e poi ci ho messo un'eternità per far uscire la puzza. Ma come si fa a non lavarsi?».

I nostri rom e i non-zingari hanno quindi delle nozioni comuni di quel che è pulito e quel che è sporco. L'interpretazione con accordo comune è tuttavia diffe-

renziata tra endo/esogruppo: i nostri rom evitano la sporcizia in casa propria ma non si fanno problemi a lasciarla nei luoghi in cui soggiornano.

Quali potrebbero essere i motivi che li inducono ad atteggiarsi in questa maniera, e solo quando dimorano nelle aree, mentre in altri contesti, tipo a casa o nelle loro roulotte, applicano norme igieniche diverse?

### *3.1.3 Argomentazioni rom*

I gruppi rom che transitano in Ticino giustificano la sporcizia nelle aree in cui sostano in maniera diversificata, calcando variabilmente alcuni aspetti in funzione della situazione. Le loro argomentazioni possono essere riassunte in questo modo: giustificazione di tipo logistico (mancanza di toilettes standard, le autorità lo permettono); giustificazione di dinamica di gruppo (la minoranza trascina la maggioranza, difficoltà a metter ordine all'interno del gruppo); giustificazione attraverso una modalità retorica legata al vittimismo (i gazé ci discriminano).

#### *Giustificazione di tipo logistico*

In diverse occasioni, i rom hanno sostenuto che si atteggiassero in quella maniera durante i loro soggiorni nelle aree a causa della mancanza di servizi igienici adeguati. Una motivazione, questa, che mi ha suggerito di proporre diversi modelli di servizi: da quelli chimici, a quelli all'aperto provvisti di assi di legno, a quelli standard. La pulizia dei dintorni delle aree non dipendeva però dalla tipologia dei servizi. Così, quando nell'area non vi era nessun tipo di servizio igienico, capitava che i rom non la sporcassero, asserendo di recarsi nei bagni pubblici. Generalmente, soprattutto nei primi tempi, i rom soliti transitare in Ticino, tutti, rimanevano stupiti che si cercasse di limitare la sporcizia nelle aree, affermando che non accadeva in nessun altro posto. E, infatti, quando ho visitato un'area di transito francese, a Besançon, alcuni operai la stavano pulendo e le autorità comunali mi hanno spiegato che l'area veniva pulita tutte le mattine.

Ciò che mi ha colpito è stato vedere alcuni rom indicare, ridendo, gli addetti alle pulizie. In Francia i Comuni fanno capo a ditte private che si occupano di pulire le aree di transito, e solamente quelle. Cioè, si è creato un vero e proprio *business* legato alla pulizia delle aree in cui sostano i rom. È quindi possibile che i rom sporchino senza farsi problemi, proprio perché le autorità locali lo tollerano. Il che spiegherebbe che rimangano sorpresi e infastiditi qualora siano incitati a tener pulito.

Il che non prova tuttavia che l'uso dei dintorni come bagni sia un'abitudine ancorata culturalmente, proprio perché, come detto, a casa loro utilizzano i gabinetti. Potrebbe comunque essere un'abitudine adottata per comodità, giacché altrove le autorità locali li lasciano fare, ma ciò non spiega il motivo della sua adozione dal momento che solitamente genera conflitti con la popolazione locale.

### *Giustificazione legata alla dinamica di gruppo*

In diversi hanno giustificato la sporcizia incolpando «quei pochi che non hanno nessuna educazione, sono sempre gli stessi». Alla presenza di una famiglia in particolare (čurara), gli altri le imputavano immancabilmente la responsabilità di tutta la sporcizia presente nelle aree<sup>87</sup>. Tuttavia, in assenza di tale famiglia, capitava spesso che le aree di transito fossero comunque impiegate come bagni. In questi casi “quei pochi, sempre gli stessi”, non venivano mai identificati. A turni, le famiglie presenti all’area incolpavano le altre, dicendo: «Non devi dirlo a me, la mia famiglia non fa certe schifezze. Devi dirlo agli altri». E così, nel corso del giro di “sensibilizzazione” in ogni roulotte, ricevevo sempre la stessa risposta. Chi sporcava, allora? Nessuno ammetteva di sporcare e ognuno metteva in scena lo stesso discorso, dicendosi scandalizzato dei comportamenti di altre famiglie.

È emerso, però, che quando erano in una decina di roulotte le aree solitamente non presentavano nessun tipo di disagio igienico. Proprio perché, probabilmente, essendo un’unica grande famiglia, non avrebbe potuto addossare la colpa ad altre. Quando il numero degli occupanti di un’area era maggiore, vi era molta più difficoltà a mantenerla pulita. I rom stessi, in queste occasioni, oltre a gettare la colpa su altri rom indefiniti, dicevano di non riuscire a mettere ordine tra di loro:

«Siamo in troppi, ognuno fa come vuole, non si può stabilire regole»; «Hai ragione, è uno schifo, ma chi sono io per dire agli altri cosa devono fare? Non mi ascoltano mica».

Tuttavia, quando erano numerosi, avevo l’impressione che fossero in molti a usare i dintorni delle aree come bagno, probabilmente approfittando della difficoltà nell’essere identificati – come accade in altri luoghi pubblici da parte di non-zingari (aspetto, quello legato alla sfera pubblica/privata che riprenderemo nel *capitolo 3.1.6*).

Quel che rimaneva inspiegabile era che, così facendo, sapevano benissimo di provocare un’immagine del tutto negativa del gruppo d’appartenenza e di mettere a repentaglio la reputazione di ognuno di essi e la possibilità di sostare nella regione.

### *Giustificazione attraverso una retorica legata al vittimismo*

Un altro elemento, particolarmente presente nei discorsi dei tre gruppi di rom che regolarmente giungono in Ticino, è quello legato alla retorica sul ruolo di vittima che pone in contrapposizione i rom nei confronti dei gažé, come reazione al loro sentimento di discriminazione. Quando sono rimproverati per via della sporcizia, reagiscono dicendo che i residenti esagerano nelle polemiche poiché si tratta di zingari; oppure dichiarano che non si può pretendere che rispettino i gažé, giacché loro li discriminano sempre.

87. In proposito Jan Yoors (1990) riporta diversi episodi concernenti *kumpanji* di lovara che addossano colpe di ogni genere ad alcuni dei suoi membri, sempre agli stessi, che fungono quindi come capi espiatori di comportamenti adottati collettivamente.

Le minacce subite dai rom da parte di residenti, che come si è visto arrivano anche a sparare dei colpi di fucili nelle aree, non hanno avuto nessun impatto sulla questione legata all'igiene delle aree. Anzi, gli atti intimidatori suscitano negli occupanti delle aree un ancor più accentuato disinteressamento a tenerle pulite, proprio perché i rom giustificano la sporcizia attraverso le discriminazioni subite. La discriminazione che talvolta diventa effettiva complica anche la negoziazione. I rom si sentono nel diritto di sporcare le aree, poiché «in confronto a quello che voi gazé ci fate subire, la sporcizia non è nulla». In questi discorsi emerge la consapevolezza che la sporcizia lasciata nelle aree è un torto nei confronti dei gazé (tema, questo, sul quale torneremo nel *capitolo 3.1.5*).

Chiediamoci allora perché la negoziazione, in particolare con l'introduzione della cauzione, ha indotto a un miglioramento della questione legata all'igiene delle aree di transito. E pian piano ci avviciniamo all'ipotesi che difende questa ricerca.

### *3.1.4. Perché la negoziazione ha funzionato?*

Nell'utilizzo dei servizi igienici, i rom che costituiscono i tre gruppi sui quali si concentra questa ricerca applicano una doppia norma: quella vigente a casa loro e quella nelle aree di stazionamento. L'esperienza di mediazione ha dimostrato come la questione dell'igiene delle aree possa essere gestita attraverso la negoziazione; altri tentativi sono invece falliti.

La negoziazione ha avuto successo quando i rom avevano delle richieste o volevano ottenere qualcosa. In questi casi riuscivano anche a litigare tra loro purché l'area venisse pulita. Prima dell'introduzione della cauzione, se non avevo nulla da mettere sul tavolo di negoziazione, solitamente l'area rimaneva in uno stato davvero pietoso. In un caso, i rom hanno potuto usufruire delle toilettes di un bar e, fintanto che passavo a controllare la situazione, non sporcavano i dintorni dell'area. Non appena ho ridotto il numero delle visite-sopralluoghi, in un paio di giorni sono arrivate le segnalazioni delle autorità comunali sulla sporcizia accumulata nei prati adiacenti all'area. Mi sono subito recata sul posto e ho incitato gli occupanti dell'area a pulire, spiegando che, se la situazione rimaneva tale, le autorità locali avrebbero chiuso l'area.

Alcune donne sono andate subito a pulire e nelle due settimane seguenti non vi furono più segnalazioni di questo tipo. Ho quindi dedotto che non appena diminuiva il controllo della situazione i rom tendevano a sporcare. Tuttavia, trattandosi dei componenti di una quindicina di roulettes, erano bene o male tutti coinvolti nella situazione. Sul posto mancava la famiglia čurari, da loro considerata piuttosto sporca e sulla quale immancabilmente cadeva la colpa della sporcizia nelle aree di transito. I rom, inoltre, aspetto incisivo, in quel periodo tenevano particolarmente a rimanere in Ticino perché avevano dei lavori in corso che non avrebbero potuto portare a termine se fossero dovuti partire, perdendo così un'importante fonte di guadagno.

Solitamente, quindi, i tre gruppi rom hanno dimostrato di saper rispettare le norme igieniche, solo se ne intravedono un interesse, perlopiù economico. In Ticino hanno iniziato a pulire le aree in cui sostavano soprattutto dall'introduzione della cauzione. Le situazioni di riscossione e di restituzione della medesima hanno sempre comportato discussioni sulla valutazione della pulizia dell'area.

La negoziazione non ha neanche portato a una forma di contratto definitivamente consensuale, del tipo "io ti do in cambio di" e neanche alla riconoscenza e al rispetto dei non-zingari nelle loro richieste (di non sporcare l'area). I rom, infatti, non hanno smesso di applicare la duplice norma: le aree vengono comunque sporcate e pulite solo a pagamento. Del resto la pulizia non è un'attività gradita da nessuno, soprattutto se chi, come le donne rom, hanno già molte incombenze quotidiane da assolvere. Spesso le persone che pulivano erano sempre le stesse, ossia le donne di una famiglia lovari che, poi, pretendevano che gli restituissi l'intera cauzione. Le altre donne, e persino gli uomini, al momento della partenza dell'area – che coincideva con la resa della cauzione – si mettevano anch'essi a pulire, facendo attenzione a essere notati; ovviamente lo facevano con meno perizia ed efficienza delle donne lovara che curavano la pulizia dell'area quotidianamente (poiché altri sporcavano giornalmente). Un tipo di negoziazione, quindi, sempre travagliata e che ricorda le considerazioni di Lévi-Strauss riguardo agli scambi:

«C'è un legame, una continuità, tra le relazioni ostili e gli scambi reciproci: gli scambi sono delle guerre pacificamente risolte, le guerre derivano da transazioni infauste» (Lévi-Strauss 1947: 78).

La cauzione rappresenta un valore – economico – di particolare importanza per diverse famiglie rom, sempre intenzionate a recuperarla. Soldi e interesse a ottenere un certo qualcosa. Questo è il motivo per cui la negoziazione ha funzionato. L'introduzione della cauzione non ha tuttavia scoraggiato i rom a sostare in Ticino. Dal 2010 (anno della sua attivazione) al 2011, i rom hanno soggiornato nelle aree d'emergenza quanto gli anni precedenti. Dal momento in cui non sono state più messe a disposizione delle aree, nemmeno d'emergenza, quindi dalla primavera 2012, i rom non hanno mai occupato abusivamente dei terreni pubblici o privati, a differenza di quanto accade in altri Cantoni, soprattutto romandi. Cercheremo di capirne le ragioni attraverso le loro testimonianze.

Quando nel 2014 sono andata a trovarli in Svizzera francese, chiedendo perché non venissero più in Ticino, hanno risposto che era per una serie di motivi:

«Se non abbiamo un'area a disposizione, dobbiamo litigare con le autorità. Litigheremmo anche tra di noi, perché quest'anno sono morti quattro dei nostri anziani, erano *leader* e sapevano come tenere insieme le famiglie e a non farle litigare. Non ci conviene andar in Ticino. Rimaniamo qui, dove troviamo quel che vogliamo senza troppe complicazioni».

Il fatto che degli anziani fossero deceduti aumentava il rischio che litigassero con le autorità in maniera da causare danni: «I giovani, senza gli anziani che li ten-

gono a bada, si butterebbero addosso agli agenti di polizia, immagina il casino...». Uno di loro ha aggiunto: «Ma se veniamo a occupare un terreno, abusivamente, poi voi ci multate». Altrove, come in Svizzera francese, in mancanza di aree di transito sono però soliti occupare abusivamente dei terreni pubblici o privati. In Ticino invece no.

Alcuni hanno detto che preferiscono rinunciare al Ticino per timore: «Voi ticinesi siete troppo razzisti, abbiamo paura». Ciò non spiega però perché negli anni passati, quando dei residenti hanno sparato alcuni colpi in un'area, non se ne erano andati e comunque da allora vi avevano fatto regolarmente ritorno.

Sono dell'avviso che questa rinuncia ad andare in Ticino sia anche dettata dalla difficoltà nel fare affari:

«A lavorare è impossibile perché appena ci avviciniamo a un gažó, quello chiama la polizia. Qui invece la gente è più tollerante. Si lavora. No, non veniamo più in Ticino».

La discriminazione di questo tipo era presente anche in passato e i rom se ne lamentavano spesso, ma ritengono che negli ultimi anni sia peggiorata. C'è da considerare che dal 2014 nel Cantone Ticino per l'ottenimento del permesso di commerciante ambulante si deve richiedere la notifica attraverso una procedura piuttosto complessa – a differenza di quanto avviene in altri Cantoni (*cf. capitolo 3.2.3*).

Quindi, proprio per una serie di fattori sfavorevoli, per i rom il Ticino non è una meta conveniente: mancanza di aree, rischio di sanzioni e di litigi con le autorità, difficoltà nell'ottenere la notifica di commerciante ambulante e nel commerciare con la popolazione locale con conseguenti perdite economiche.

Insomma, i rom soggiornano là dove trovano più facilmente quello di cui necessitano, accettando comunque di negoziare con i gažé. Di seguito cerchiamo allora di capire per quali motivi queste famiglie rom, sebbene in ambito privato seguano norme igieniche severe, non le applichino anche durante i loro soggiorni nelle aree di transito.

### *3.1.5 Un'interpretazione alternativa: i confini e le loro espressioni simboliche*

I rom, siano essi lovara, čurara o kalderaša, esprimono la distinzione tra quel che considerano sporco o pulito, impuro o puro, attraverso (pure loro) la maniera in cui diversi oggetti sono impiegati o collocati.

Di solito, per esempio, sono rigorosi nel separare gli oggetti usati per l'igiene personale da quelli per le faccende domestiche. Una volta, senza pensarci, ho appoggiato su un tavolo un secchio che usavo per pulirmi. Con mia sorpresa la romní che mi ospitava ha reagito come se avessi commesso un sacrilegio: «Ah no eh, se usi un secchio per lavarti non puoi metterlo sul tavolo!». Ogni bacinella oltre ad avere il suo specifico utilizzo ha la sua precisa disposizione: ad esempio, i catini usati per l'igiene corporale sono sistemati in un luogo diverso da quelli per le stoviglie. Diversi rom, in particolare lovara, espongono i bicchieri e gli oggetti di valore

in vetrinette. Le tazze del caffè (bevanda consueta di questi rom, che non bevono quasi mai tisane) sono le uniche stoviglie che dopo l'uso non vengono subito lavate bensì riposte in un apposito cassetto, sottratte alla vista altrui. Lo stesso avviene con la biancheria da lavare, da depositarsi dove non si possa vedere, il più sovente nel baule delle roulotte. Il tempo dedicato ai pasti e al riordino della "cucina" è brevissimo. Non accade mai che una famiglia lasci sul tavolo degli avanzi o piatti sporchi, fosse anche solo per un quarto d'ora, il tempo di bersi un caffè. Le donne iniziano a riordinare mentre gli altri finiscono di mangiare.

Anche nelle occasioni speciali, come nel Natale del 2010, quando mi sono vista apparire in una volta sola tutte le portate del menu: aperitivo, primo, secondo, eccetera, sino al dessert. Il tempo, una mezzoretta, per servirsi e assaggiare ogni tipo di pietanza, che dal tavolo è sparito tutto. I rom consumano pasti sempre freschi. Gli avanzi di cibo non vengono conservati o riciclati ma subito gettati nei sacchi di rifiuti. Il fatto che la spazzatura in poco tempo attiri mosche e rilasci odori di ogni sorta, non è considerato un male, poiché si trovano nel posto "giusto". L'importante, per loro, è evitare il contatto con quanto ritengono sporco, motivo per il quale nelle dimore tutto deve sempre essere "al suo posto". Le famiglie nelle proprie roulotte e case non buttano mai niente per terra, ma utilizzano i sacchi di rifiuti che poi depositano fuori dal perimetro domestico. Come detto, per raccogliere la spazzatura le donne usano una pinza allungabile che consente loro (oltre a evitare problemi alla schiena) di mantenere la massima distanza dai rifiuti.

Il contatto con oggetti ritenuti sporchi può infettare anche l'ordine sociale stabilito. A questo proposito Le Breton ha dichiarato: «Ogni stimolazione tattile marca le frontiere tra sé e l'altro, tra il dentro e il fuori» (Le Breton 2006: 179).

E Dumont:

«Ma le regole di contatto, e anche quelle concernenti il cibo, permettono alcune relazioni e ne proibiscono altre. In fin dei conti la separazione risulta dall'organizzazione dell'insieme» (Dumont 1996: 168).

In merito è interessante citare alcuni passi del Quaderno del Pastore Toscia riguardanti diverse usanze legate alla donna (sposata, incinta, o che ha appena partorito) delle quali ne indica alcuni tabù:

«La mamma dalla nascita del proprio bimbo per 45 giorni era immonda, non poteva toccare nulla fuorché accudire il neonato. Se per sbaglio toccava un piatto o una tazzina oppure delle posate o biancheria della propria casa, queste cose toccate venivano bandite dalla stessa casa in presenza delle donne anziane. La mamma del neonato doveva separare ogni cosa che serviva per i 45 giorni. [...] Chi doveva partire per ultimo [in occasioni di spostamenti in gruppo tra una sosta all'altra] era il papà del neonato, [...] doveva essere l'ultimo del gruppo affinché col suo viaggiare non immondava la strada dove passava la carovana. [...] La donna doveva dormire separata dal marito affinché non fosse contaminato anche il marito, così lui poteva parlare e commerciare con gli altri rom del clan» (cfr. *appendice* p. 280, 16-17). «La donna maritata non deve farsi vedere quando va al gabinetto, deve farlo di nascosto, non deve far capire nulla di tutto questo. Quando ha le sue cose deve essere nascosta, non può andare in giro

per le famiglie, per esempio quando è incinta non può mettersi in vista, ma piuttosto celata perché per i rom è una vergogna vedere una donna incinta. Le donne sposate devono alzarsi molto presto e non devono toccare nulla prima di essersi lavate mani e viso, devono pettinarsi fuori, dietro la carovana, non si devono vedere i capelli di essa sparsi nel campo, deve far un gomitollo e far un buco e nasconderli dove non si pesta le scarpe» (cfr. *appendice* p. 285, 36-37).

A tavola (di rom e anche di gažé loro ospiti) capita spesso che si mangi a turno dallo stesso piatto o che un grande vassoio valga come piatto unico per tutti. Nei luoghi pubblici invece i rom cercano in tutti i modi d'evitare che il loro cibo venga a contatto con altre persone (gažé). In un ristorante, per esempio, nel gesto di prendere il sale, un gažó era passato sopra il piatto di un kalderaš; questi se la prese a male poiché temeva un eventuale contagio via saliva della pietanza (perché «il signore stava persino parlando»). E così questi rom rifiutano categoricamente gli abiti di seconda mano – sempre che non provengano da parenti stretti – perché sarebbe come trasgredire la frontiera che divide sé stesso dall'altro. Una lovari, per esempio, mi ha raccontato d'aver ricevuto un'ingente quantità di vestiti da gente del luogo e di averli buttati: «Non è igienico» ha spiegato. Alcuni non accettano oggetti di seconda mano, perché ritengono che portino con sé lo spirito di chi li ha posseduti. Un bambino čurari mi ha raccontato di aver ricevuto una bici-giocattolo usata e di come questa, appena appoggiata sul suo letto, avesse iniziato a traballare; «Le cose usate portano con sé lo spirito di chi le possedeva e sono pericolose» è quindi stato il commento di sua madre.

Si può azzardare l'idea che lo sporcare i dintorni delle aree sia l'espressione del rigetto di quanto situano all'esterno dell'endograppo, dove solitamente collocano anche i gažé. I dintorni delle aree sarebbero quindi uno spazio esterno che rappresenta un luogo di disordine, già inquinato di per sé poiché appartenente ai gažé. Un luogo dove è lecito di conseguenza gettare quel che è ritenuto sporco, come gli scarti prodotti dal corpo e qualsiasi altro tipo di spazzatura.

Il comportamento in ambito igienico da parte dei rom durante le loro soste nelle aree di transito è dettato dal significato che attribuiscono al luogo in cui soggiornano. Le aree sono dei luoghi provvisori di proprietà dei gažé, ove insidiarvi la propria roulotte (rigorosamente pulita). Lo sporcare le aree di transito segue una logica legata al confine, che distingue il dentro dal fuori, ove gli elementi ritenuti sporchi (di disturbo) sono gettati all'esterno, come atto di ordinamento dello spazio, dove la «sporcizia è essenzialmente disordine», come l'abbiamo definita con Douglas. Quel che gettano nei dintorni delle aree potrebbe simbolicamente fungere da barriera che separa un gruppo (interno) dall'esterno (fuori). La sporcizia nei dintorni delle aree di transito, per i rom, si trova al posto giusto.

Anne Sutherland (1986) su alcuni kalderaša statunitensi ha riferito come l'espressione “marimé” in romanès, sebbene possa assumere diversi significati in base alla situazione, indica tutto quanto è impuro, sporco e disordinato:

«Il significato di *marimé* può essere rappresentato in relazione al suo opposto, ossia l'ordine sociale o *romania*. [...] Possiamo osservare come le concezioni di sporcizia

sono una base di riferimento per ordinare delle divisioni sociali importanti [tra cui quelle concernenti] le categorie delle persone (rom / gažé / non-rom-zingari)» (Sutherland 1986: 256-263).

E così Douglas ha affermato:

«La contaminazione ha come funzione di rinforzare le strutture sociali esistenti» (Douglas 1993: 128); «L'esagerare la differenza tra l'interno e l'esterno, sotto e sopra, maschio e femmina, pro e contro, permette di creare una parvenza di ordine» (Douglas 1993: 26); «Se le linee di demarcazioni sono precarie [come quelle che i rom percepiscono con i gažé], le nozioni di contaminazione le rafforzano» (Douglas 1993: 152); «Nel corso di tutta la loro storia, gli israeliti furono minoritari e furono oggetto di vive pressioni. Secondo le loro credenze, tutte le secrezioni corporali erano causa di contaminazione – sangue, pus, sperma ecc. La loro preoccupazione d'integrità, d'unità, di purezza del corpo umano riflette esattamente le paure che provavano nel luogo dei limiti del loro corpo politico» (Douglas 1993: 139).

Le famiglie lovara, kalderaša e čurara, insediate fra le popolazioni gažé, difendono la propria identità attraverso la contrapposizione ai gažé e la esprimono nelle loro pratiche quotidiane, talvolta, come in questo caso, anche simbolicamente. I gažé rappresentano l'impuro, una minaccia di contaminazione. Per giustificare per esempio che non vogliono scolarizzare regolarmente i propri figli questi rom impiegano espressioni del tipo: «Vogliamo evitare il contagio con i gažé». Quella legata all'igiene delle aree è solo uno degli innumerevoli aspetti che illustrano la maniera in cui queste famiglie creano e ricreano i confini con i gažé, per evitare un contagio, sempre però accettando, quando appare conveniente, una negoziazione. In merito è interessante citare un'affermazione di Leonardo Piasere riferita ad alcuni rom e sinti italiani:

«I gažé sono ritenuti prima di tutto dei nemici: a volte non lo sono, ma lo devono dimostrare. In questo spazio esterno [dove collocano i gažé] è il luogo dell'ipocrisia, della sporcizia, del pericolo, quando va bene della negoziazione» (Piasere 2012: 79).

Senza una negoziazione costante tra gli elementi rom e gaží, diminuirebbero le possibilità di resistere all'assimilazione alla società gaží e anche di evitare una chiusura totale in sé stessi – movimenti che entrambi metterebbero in pericolo la sopravvivenza della cultura rom. E così, la soppressione della duplice norma in ambito igienico non mette in pericolo l'identità rom, altrimenti l'incentivo dei 100.– CHF della cauzione non basterebbe. Lo sporcare i dintorni delle aree di soggiorno rispecchia una delle idee che i rom hanno dei gažé: un'impurità da cui non farsi contagiare, ma sempre entro certi limiti. Tuttavia i rom non fanno tutto da soli: pure i non-zingari contribuiscono a innescare dinamiche a sfondo conflittuale, anche a livello sanitario.

### *3.1.6 Controversie e teorie antitetiche sull'igiene svelano i rapporti di forza*

Le reazioni di alcuni non-zingari confrontati alla sporcizia nelle aree di transito sono di totale intolleranza. Nei media i discorsi sono puntualmente dedicati a quest'aspetto. Il mandato di mediazione stesso aveva come primo obiettivo di diminuire i costi dovuti alla pulizia delle aree.

Due essenzialmente le argomentazioni da parte dei non-zingari a sostegno dell'insostenibilità della sporcizia lasciata da rom nelle aree: quella di tipo economico, legata ai costi di pulizia, e quella che qualifica il comportamento dei rom con termini quali "incivile", "animalesco", "primitivo" (con espressioni accompagnate da gesti di disgusto).

L'aspetto economico, legato alla sporcizia delle aree, è probabilmente accentuato da una ventina d'anni, ossia da quando in diversi Stati europei sono state introdotte regole sempre più rigide sul rispetto dell'ambiente. In Svizzera, per esempio, i cittadini pagano un'imposta annuale sui rifiuti e da qualche anno in numerosi Comuni è stata introdotta anche una tassa sul sacco, cioè su ogni sacchetto della spazzatura utilizzato.

Il rispetto dell'ambiente è uno degli obiettivi prioritari del Governo elvetico e i bambini ne sono sensibilizzati sin dalla tenera età. La sporcizia lasciata nelle aree ha probabilmente un particolare impatto sui residenti che, oltre a sopportare la sporcizia dei rom, se ne assumono pure le spese: prima dell'introduzione della cauzione, la pulizia delle aree era a carico del Cantone, quindi dei cittadini. Da parte della popolazione locale, infatti, non mancavano critiche del tipo:

«Mi spieghi perché noi dovremmo pagare ogni milligrammo di rifiuti che produciamo, mentre gli zingari invece si permettono di fare come vogliono, in più a nostre spese?».

L'aspetto più "gettonato" nel deplorare "la sporcizia degli zingari" è quello che considera incivile e aberrante tale comportamento, e gli zingari stessi. I non-zingari che criticano la sporcizia nelle aree ritengono che gli zingari siano degli incivili: «Non sanno adottare nemmeno le minime regole di convivenza, la fanno ovunque, senza nessun pudore, senza alcun riguardo verso gli altri, sono degli animali». E «come animali, marcano il territorio». Questa interpretazione talvolta si alterna con quella di tipo "romantico-nostalgica" che ritiene l'impiego delle aree come bagni da parte di zingari un'espressione del loro senso di libertà e di contatto con la natura. In verità, questi tre gruppi di rom non traggono particolare piacere a trovarsi in mezzo alla natura, anzi, e il loro stile di vita si distanzia assai da ciò che comunemente si considera libertà, ma ne riparleremo.

Il più sovente, tuttavia, le opinioni sulla sporcizia nelle aree sono espresse con toni sprezzanti e con uno slittamento di opinione dalla situazione stessa agli zingari in generale, ossia: non è la situazione che è disgustosa, ma gli zingari in sé, per i quali i non-zingari dimostrano risentimento e disprezzo. E così Douglas:

«La contaminazione per noi [società occidentali] è una questione di estetica, d'igiene o di etichetta ed è grave solo se provoca un imbarazzo. Le sanzioni che lo accompagnano sono delle sanzioni sociali – disprezzo, ostracismo, chiacchiere e, eventualmente, persecuzioni poliziesche» (Douglas 1993: 91).

Le “norme igieniche locali”, però, molto spesso non sono nemmeno applicate dai residenti, che adottano comportamenti, pure loro, diversi secondo la circostanza. In certi casi, alcuni abitanti per giustificare il loro mancato rispetto per l'ambiente usano i rom come capri espiatori. È capitato a Galbisio, quando nei mesi invernali la popolazione locale impiegava l'area d'emergenza come mini-discarica, consentendo così ai rom di ribattere: «Voi gazé non siete meglio». E che cosa dire delle manifestazioni d'ampio respiro, come ad esempio il carnevale (vero e proprio rovesciamento dell'ordine costituito), i concerti o le feste campestri? Basta solo vedere come i residenti che vi partecipano abbandonano montagne di rifiuti, con costi di pulizia ben maggiori di quelli relativi alle aree di transito. Altri luoghi usati da certi abitanti come bagni a cielo aperto sono le strade e persino le piazze di città (Bellinzona insegna, con la murata di Piazza del Sole). Su queste situazioni però i media non scrivono trattati...

L'utilizzo dei servizi igienici pubblici da parte di non-zingari non è certamente sempre virtuoso, e gli stessi non-zingari applicano comportamenti diversi in privato e nei luoghi pubblici: ne è la prova perché spesso i servizi pubblici sono ben poco accoglienti. In merito ricordo l'esperienza in un Monastero buddista, in Thailandia: gli allievi del Centro di meditazione, dopo i pasti, dedicavano 5-10 minuti alla pulizia di piatto e posate, quale dimostrazione della consapevolezza di ogni gesto quotidiano; i servizi igienici invece non venivano puliti da nessuno. Gli ospiti del Centro provenivano da ogni dove (Giappone, Europa, USA, Asia, l'Africa del Nord...). Al mio arrivo, ho lavato bagni e docce, sperando che il buon esempio avesse un seguito. Invece, ho dovuto constatare che nessuno aveva riguardo degli spazi in comune, limitandosi a pulire con cura le proprie stoviglie: la sfera privata (con la cura individuale dei propri oggetti effettuata pubblicamente, davanti a tutti) prevaleva sull'anonimato di uno spazio come quello delle toilettes pubbliche<sup>88</sup>. Un po' come per i rom, quando sostano in un'area in molti, con la differenza che la colpa ricade su tutti. Pure i rom quando giungono in pochi (con quattro o cinque roulottes) e nell'area non ci sono servizi igienici, non sporcano i dintorni. Se invece il loro numero aumenta, aumentano anche le difficoltà a mantenere pulita la stessa area. Sia per gli uni sia per gli altri, gli spazi pubblici sono anonimi e impersonali e, per dirla alla Augé (2009: 28), sono dei «nonluoghi».

88. In merito agli spazi pubblici e privati, Bourdieu (1958) nel suo lavoro etnografico sull'Algeria descrive ampiamente la maniera in cui l'ambiente familiare si distingue da quello esterno: «Questo rifugio che è la casa, chiusa all'esterno, è piegata alla sua vita interna» (Bourdieu 1958: 65); «Il villaggio è privo della sua djmemaâ, (dell'elemento insieme)» (Ibidem: 14); da questa differenziazione ne deriva una distinzione anche della cura degli spazi, in cui quelli privati godono di particolari attenzioni rispetto a quelli pubblici.

Che cosa spinge, quindi, i “non-zingari” a reagire con tanto disgusto e astio nei confronti della sporcizia lasciata da rom, mentre in altre occasioni si comportano tale e quale a loro, oppure nemmeno commentano o criticano situazioni del genere? Sembra che il motivo sia da ricondurre proprio al fatto che siano degli “zingari” a sporcare, ossia persone fundamentalmente non desiderate. E, infatti, sempre secondo Douglas:

«Si può trattare le anomalie in diverse maniere. Negativamente, si può ignorarle, non percepirle; oppure percepirle e condannarle. Positivamente, si può affrontare deliberatamente l’anomalia e tentare di inserire un nuovo ordine» (Douglas 1993: 58).

È esattamente la maniera in cui i non-zingari procedono: con la sporcizia dei rom reagiscono con una condanna, mentre con quella di concittadini, o la propria, sorvolano oppure la inseriscono nella logica di un momentaneo disordine che poi viene spazzato via, senza alcuna conseguenza o polemica. La sporcizia dei rom è invece motivo di rifiuto da parte della società dominante. Persino in seguito ad un certo miglioramento, attraverso la cauzione che diminuì nettamente la sporcizia nelle aree e azzerò i costi di pulizia, i residenti non cambiarono atteggiamento nei loro confronti e, anzi, la politica di accoglienza nei loro confronti s’irrigidì ulteriormente. Come già accennato, capitò persino che un canale televisivo mise in onda immagini d’archivio (in cui l’area appariva sporca), mentre al momento del servizio l’area in cui sostavano i rom era del tutto pulita....

Insomma, di fronte allo stesso tipo di sporcizia, i non-zingari reagiscono in maniera ineguale. La differenza nella reazione di fronte alla stessa tipologia di sporcizia risiede nel chi ne è il responsabile<sup>89</sup>. E in questo caso, non è unicamente la sporcizia dei rom che dà fastidio, bensì i rom stessi.

Come abbiamo fatto notare nel *capitolo 1*, gli zingari sono considerati indesiderabili da secoli, soprattutto a causa del loro stile di vita nomade percepito come minaccia all’ordine sociale stabilito. L’intento dei Governi è di controllare i propri cittadini: questi ultimi devono seguire uno stile di vita sedentario, quindi risiedere in modo permanente (definitivo) in un Comune che assegna loro il domicilio.

E in proposito proponiamo alcune considerazioni di Douglas e di La Cecla che illustrano come la lotta alla sporcizia sia una metonimia della lotta contro chi è considerato “fuori posto”:

«I motivi di ordine pubblico coincideranno con quelli di ordine igienico. Si tratta di risanare la città da chi non ha fisso e controllabile domicilio. [...] In questa visione è vagabondo chi non ha un lavoro dipendente e un indirizzo» (La Cecla 2011: 65). «Gli individui che si situano negli interstizi della struttura del potere sono percepiti come una minaccia, come gli ebrei dei quali si suppone abbiano degli *atout* sinistri e quindi sono stati discriminati» (Douglas 1971: 120).

89. «Ciò che criticiamo da una parte, adottiamo di fatto dall’altra. Questo è un paradosso che bisogna riconoscere. Una debolezza, una contraddizione che bisogna riconoscere» (Cacciari, intervista: [formazione.politica.org](http://formazione.politica.org)).

Riferendosi ai malati mentali, ai carcerati e altri marginali, quelli che sono esclusi in una maniera o nell'altra dall'ordine sociale, Douglas afferma: «Anche se non gli si può rimproverare nulla sul piano morale, il loro statuto è indefinibile» (Douglas 1993: 112) – per cui costituiscono una minaccia. E ancora:

«Coloro che inquinano hanno sempre torto. In una maniera o nell'altra, non sono al loro posto, o ancora hanno varcato una soglia che non avrebbero dovuto varcare e da questo spostamento risulta un pericolo per qualcuno» (Douglas 1993: 128).

I rom citati in questa ricerca sono criticati già solo perché conducono uno stile di vita seminomade che consente loro di fuggire dal tentativo dello Stato di ordinare e sistemare i suoi cittadini. Dunque, come ha asserito Douglas: «Se il sistema di etichetta è messo in dubbio, l'elemento perturbatore viene rigettato» (Douglas 1993: 56). La pulizia razziale, che a suo tempo ha coinvolto pure gli zingari, esprime in modo chiaro l'intento di eliminare un elemento considerato una minaccia (vedi una contaminazione del puro, della razza considerata pura, quella ariana). Una concezione del "pulito" che esprime senza mezzi termini l'ordinamento generale della società.

«E la metafora dello Stato pensato come un corpo che deve difendersi dai clandestini, gente "fuori posto", invariabilmente "sporca" e portatrice di disordini, è la più usata nei discorsi xenofobi europei» (Piasere 2012: 29)<sup>90</sup>.

I rom sono di per sé etichettati in maniera negativa e la questione dell'igiene contribuisce a definire la categoria dello zingaro in generale. Se, quindi, la percezione dello sporco è un affare di punti di vista, la sua condanna o meno è questione di rapporti di forza. In questa dinamica si legge pertanto l'ineguaglianza di potere e l'asimmetria minoranza rom / maggioranza non-zingari. E i rom, a loro volta, continuano a sporcare le aree di transito sapendo di suscitare l'ira dei gajé, proprio perché sanno, e molto bene, di vivere in un contesto di maggioranza gajé, al quale non vogliono essere assimilati o contagiati.

Mi sono trovata molte volte a discutere con i rom che ritenevano che avessero diritto alla restituzione della cauzione, poiché i dintorni dell'area erano "a posto", mentre dal mio punto di vista non lo erano per niente. In quei momenti mi sono sentita presa in giro, perché conoscevo il riguardo che avevano per i loro beni (case, mezzi di trasporto) e per il proprio corpo: anzi, la loro idea del pulito era addirittura estrema! E poi ho capito: certo, per i rom i dintorni delle aree erano in ordine eccome, poiché i loro scarti corporali o altri si trovavano al posto giusto... Un po' come i rifiuti posti nei container della spazzatura. Un po' come le ubicazioni scelte dai non-zingari per i soggiorni dei rom: luoghi lugubri e spesso accostati a discariche<sup>91</sup>...

90. In merito si veda anche Piasere e altri 2014.

91. Al riguardo si veda Piasere 1991.

### 3.2 I conflitti in ambito commerciale

«Le ragioni del rigetto [da parte di popolazioni locali] sono pertanto fluide quanto le immagini che le alimentano, ma alcuni aspetti della realtà accreditano l'immagine che ciascuno si fa [degli zingari]» (Liégeois 2007: 147).

Finora ho dato molta importanza alla questione legata all'igiene, al centro del mio mandato; ora è arrivato il momento di dare spazio ad altri conflitti nei quali sono intervenuta sempre quale mediatrice. Oltre alle condizioni prettamente sanitarie delle aree, la mediazione è stata richiesta nella gestione di conflitti che emergono negli scambi commerciali tra rom in sosta in Ticino e residenti – situazioni che vorrei approfondire dando voce a prospettive piuttosto discordanti. Ne emergerà che le critiche indirizzate ai nostri rom sono spesso ambivalenti: anche quando siano smentite dai fatti, come spesso è il caso, il loro contrario suscita comunque delle critiche e dei sospetti.... In altre parole, i non-zingari tendono a disapprovare anche il contrario di quanto criticano.

Illustrerò innanzitutto le attività attraverso le quali queste famiglie rom dichiarano di trarre profitti economici. Affiorerà come in una certa misura esercitino tuttora dei mestieri tradizionali, pur sempre adeguandosi alla congiuntura economica e ai cambiamenti delle condizioni di mercato concernenti la tipologia della domanda di beni e servizi. In seguito tratterò la rappresentazione secondo la quale gli zingari siano tutti indistintamente ladri – pregiudizio diffuso anche nei confronti dei rom soliti soggiornare in Ticino. Tale accusa, non trovando conferme nelle statistiche della PolCa ticinese, sarà oggetto di altre riflessioni con l'obiettivo di fare emergere gli aspetti che potrebbero partecipare alla sua tenace divulgazione. Si parlerà dell'economia "informale" e dei tentativi per contenerla da parte dei Governi con manovre non prive di ambiguità che si ripercuotono anche sulle attività economiche dei rom. Si metteranno in luce alcune strategie di queste famiglie di rom nel conservare un tipo di economia parallela a quella ritenuta formale. Il che permetterà di esporre il punto di vista dei rom riguardo agli scambi commerciali con i gazé e successivamente sulla maniera in cui considerano i gazé: una fonte di guadagno.

In questo capitolo si propone, quindi, di mostrare quegli elementi che generalmente inducono i non-zingari a considerare i rom un esogruppo, anche in ambito commerciale, e di come questa dinamica sia reciproca e inasprita dal modo di comunicare dei rom (diverso da quello generalmente diffuso dai non-zingari e che i nostri rom adottano pure tra di loro<sup>92</sup>).

92. A differenza della questione legata all'igiene delle aree, quella concernente gli scambi commerciali è stata trattata da diversi sociologi e antropologi, ai quali pertanto farò qualche riferimento.

### 3.2.1 *Le attività economiche dei rom*

Come illustrato in precedenza, i rom ai quali è dedicata questa ricerca asseriscono di essere dei kalderaša, čurara e/o lovara. I čurara, perlopiù di nazionalità spagnola e discendenti da Bani (*Banešti*), affermano di essere degli arrotini da diverse generazioni. I kalderaša (o *Bulgari*) sono pressoché tutti italiani e ramai/indoratori. I lovara (*Tinkini e Manešti*), di cittadinanza perlopiù francese, dicono che tradizionalmente erano mercanti di cavalli<sup>93</sup>, mentre da diversi anni vendono soprattutto tappeti. Alcuni ramai e arrotini si sono dedicati al commercio di automobili e altri di compra-vendita di roulettes: si recano alle fiere, in particolare in Germania, e dicono di fare buoni affari direttamente sul posto.

Le loro attività economiche si alternano pertanto tra l'affilatura di coltelli, il restauro di oggetti in oro e rame, la vendita ambulante di tappeti e il commercio di veicoli: attività, queste, svolte in base alle esigenze del momento e ai rapporti tra i diversi gruppi rom.

Solitamente, i kalderaša-*Bulgari* come ramai lavorano con le parrocchie, restaurando oggetti sacri. Solo dopo aver ottenuto il benestare dei consigli parrocchiali (ai quali i Parroci sottopongono i preventivi del lavoro da eseguire), i kalderaša possono entrare in azione, restaurando gli articoli nell'area in cui soggiornano. Gli stessi kalderaša segnalano una certa reticenza degli enti religiosi che assegnano loro i lavori: il loro timore, però, non sarebbe dettato da ragioni finanziarie quanto dal non rientro dei pezzi lavorati (cosa che comunque non sembra mai essere avvenuta). Per garantire una certa trasparenza e la buona fede del proprio operato, i kalderaša che lavorano in quest'ambito si avvalgono di un quaderno che elenca i lavori eseguiti e le rispettive referenze, perlopiù svizzere e italiane. Sono pure soliti a trascrivere a mano un contratto, in cui riportano i relativi giustificativi (costo dell'opera, quantità articoli, prezzo al grammo del materiale impiegato, eccetera). Il restauro degli oggetti segue un preciso procedimento: prima vengono raschiati, poi lucidati e talvolta anche coperti di metalli preziosi, oro e/o argento. Fino a qualche anno fa, i *Bulgari* immergevano gli oggetti nel metallo fuso; oggi utilizzano dei "fogli" di metallo da applicare sugli oggetti. A detta dei *Bulgari*, il costo dei fogli d'oro e d'argento in Svizzera è più elevato rispetto all'Italia, ma tale materiale non può essere importato, quindi va acquistato sul posto.

Gli arrotini (in maggioranza čurara-*Banešti*) affilano oggetti di vario tipo: materiale di parrucchieri (forbici e rasoi), attrezzi di meccanica, coltelli da cucina e quanto di necessario. La tipologia della clientela è pertanto variegata. I čurara dicono di andare alla ricerca di clienti direttamente sul posto (ristoranti, parrucchieri, ditte, case private e via dicendo). A merce assegnata, ne eseguono l'affilatura nelle aree in cui sostano e in seguito la ritornano al cliente.

93. Che i lovara siano stati perlopiù degli allevatori di cavalli è testimoniato anche da Jan Yoors (1990 e 2009), il quale ha vissuto con una comunità lovara per diversi anni prima e durante la seconda guerra mondiale; nonché da Claudio Marta che ha svolto un lavoro etnografico su dei lovara di Roma agli inizi degli anni Settanta (Marta 1973: 38).

I rom che vendono tappeti (lovara-*Tinkini* e *Manešti*) si riforniscono da persone attive nel commercio all'ingrosso, ritirando merce proveniente perlopiù dall'Iran direttamente all'aeroporto di Zurigo. Talvolta fanno capo a degli intermediari che giungono nelle aree ticinesi o nella Svizzera francese. Mi è capitato di avvicinare uno di questi "fornitori", di cui ho spesso assistito alla distribuzione di tappeti ai rom in sosta nelle aree di transito. Di origini iraniane e con buona padronanza del tedesco, questi mi ha raccontato di conoscere i rom, con i quali commercia, da quando era bimbo poiché amici dei suoi genitori. Spesso i lovara ricevono le ordinazioni per telefono – di tappeti quindi teoricamente già venduti. Talvolta, però, l'acquirente non è soddisfatto del colore o della taglia, per cui i lovara, secondo quanto mi hanno detto, dovranno trovare altre persone interessate a comprarli. I lovara che commerciano tappeti ne eseguono anche la pulizia, impiegando spazzole e prodotti speciali, direttamente nei luoghi in cui sostano e il più sovente con l'aiuto delle donne.

Numerose donne di queste famiglie affermano che in passato esercitavano la chiromanzia. Oggigiorno, invece, solo una minima parte, perlopiù *Bulgare* e *Banešti*, pratica la lettura della mano come retaggio di una tradizione secolare. Le donne lovara affermano che la fede pentecostale non permette di esercitare la chiromanzia, poiché «leggere nel futuro è un peccato, solo Dio conosce il futuro». Riguardo all'affidabilità del servizio, una lovari mi ha detto che:

«La lettura della mano è una fregatura, è tutto falso. Tutti abbiamo dei motivi di tristezza o di preoccupazione ed è facile prendersene gioco e farsi soldi, però è una vergogna».

Ai passanti e/o nei mercatini alcune kalderaš e čurara vendono oggettistica varia, come braccialetti, collane e portacenere in rame, talvolta fabbricati dai mariti ramai. Talune, in particolare quelle di discendenza čurari, chiedono l'elemosina. Nei periodi in cui non viaggiano (in inverno), alcune lavorano come addette alla pulizia di edifici privati o pubblici. Le donne lovara, contrariamente, non esercitano attività economiche poiché il loro modello familiare assegna alla donna unicamente le faccende domestiche. Alcune criticano quelle che lavorano e altre invece le invidiano. Una lovari mi ha raccontato di aver imparato a cucire da sua cugina, all'età di 12 anni; ora è sarta e cuce vestiti per i familiari.

«Mia madre ama i vestiti, ma non trova la lunghezza giusta, sono sempre troppo corti. E allora ho voluto imparare a cucire, per farla contenta. Compro le stoffe in Francia a un costo molto basso. Le altre donne si rivolgono a un'altra signora, che sta qui in Ticino e cuce per loro. È una brava donna, fa pagare poco».

Alla mia proposta di fare di questa capacità un'attività economica, mi ha risposto: «Ma se divento matta già solo con i miei familiari? Non ho tempo, ho cinque figli e un marito di cui occuparmi».

Le donne, siano esse čurara, kalderaš o lovara, dicono di percepire una sovvenzione statale per ogni figlio a carico (Euro 100.–/mensili<sup>94</sup>) e come donne nubili (Euro 500.–/mensili) – dato che non si sposano civilmente. Tuttavia in caso di decesso del coniuge non hanno diritto alla vedovanza. I pensionati e gli invalidi percepiscono anch'essi delle allocazioni statali (secondo quanto riferiscono, la minima è di Euro 300.–/mensili).

Nel corso degli anni, i rom sono riusciti a evitare il lavoro salariato, presupposto anche per mantenere una certa mobilità. Oggigiorno le difficoltà sembrerebbero però aumentare<sup>95</sup>. Claudio Marta in merito ad alcuni lovara che vivevano a Roma negli anni Settanta, ha riscontrato una situazione simile ai nostri rom:

«Nella società non industrializzata il lavoro per i rom non costituiva quasi un problema, dal momento che essi erano in grado di offrire prodotti che i gažé non avevano o di esercitare attività assai richieste, anche se spesso i loro mestieri erano visti con diffidenza» (Marta 1973: 38).

I nostri rom si domandano quali altre attività economiche potrebbero garantire loro di mantenere uno stile di vita nomade e di far fronte alle spese quotidiane.

Per adattarsi ai nuovi tempi, alle nuove richieste di mercato, di recente alcuni rom si sono lanciati in attività diverse da quelle tradizionali. Nel 2009, per esempio, un ragazzo *Bulgaro* si è fatto pagare da una ditta ticinese per ogni batteria recuperata nei garage; lo stesso giovane, mi ha chiesto il Regolamento sul trasporto di merci pericolose. Altri, sempre kalderaša-*Bulgari*, nei mercatini vendono oggettistica di propria produzione artigianale (o comprata), ma in Ticino non sempre ne ottengono il permesso. Nel 2009, grazie all'interessamento del Comune che la ospitava, una famiglia kalderaš in sosta a Mendrisio è stata ammessa tra gli *stand* del mercato del mercoledì mattina per esporre oggetti in rame. Un permesso che però non ha ricevuto a Locarno e a Bellinzona.

Alcuni lovara si organizzano in modo da guadagnare qualcosa durante i raduni pentecostali. Così, un ragazzo di sedici anni ha acquistato diversi cartoni di tè freddo per poi rivenderli nel corso di una Missione in Francia; tre lovara si sono invece messi a vendere camicie di marca a buon prezzo, tanto che sembrava essere la distrazione privilegiata di tutti i presenti; altri hanno optato per la vendita di secchielli e scope, oppure del nylon che generalmente usano per gli arredi (mobili e cuscini) delle roulotte. C'è chi vende tavoli, sedie, panini, bibite, eccetera. Comunque, chiunque faccia affari deve versare il 10% del ricavato alla comunità religiosa che ha organizzato il raduno.

94. Le cifre fan riferimento alle sovvenzioni francesi, molto più consistenti di quelle italiane, quando esistono, motivo per cui diversi rom, pur possedendo la casa stanziale in Italia, cercano di ottenere la cittadinanza francese.

95. In proposito, Liégeois scrive: «I rom e i viaggianti hanno sempre fatto prova di un grande dinamismo e d'una grande adattabilità nelle pratiche economiche. [...] Attualmente, invece, a causa di difficoltà multiple, sempre più rom e viaggianti sfruttano risorse sempre più limitate» (Liégeois 2007: 85).

Una famiglia di Iovara vive di restauro di vecchie sedie e mi ha detto di trovare ancora clienti interessati, poiché si tratta di una prestazione rara (anche tra i Iovara). Taluni, sempre Iovara, recentemente hanno preso un furgone e del materiale per il restauro di gelosie e per imbiancare le facciate delle case. Nell'area di Rennaz (Canton Vaud), nel 2010 uno dei due fratelli Iovara specializzati nella risistemazione di persiane, mi ha spiegato che: «È un lavoro che rende bene soprattutto nella Svizzera francese, in Ticino molto meno, perché la gente è troppo diffidente». Al che, gli ho fatto notare le macchie di vernice sulla camicia, piuttosto elegante, e lui mi ha risposto, ridendo: «Non fa niente. Lavoro sempre con vestiti del genere, perché non ne ho altri, da lavoro manuale»; nonostante la moglie lo prendesse amabilmente in giro: «Ormai è abituato a vestirsi bene: è un venditore di tappeti, non potrebbe fare altrimenti». I due fratelli cercano di fare concorrenza puntando sul minor tempo nell'eseguire i lavori: ottenuta la commessa, lavorano in coppia (e dividono il compenso a metà) riducendo così il tempo di consegna.

«È un lavoro fisicamente duro, soprattutto perché non siamo abituati a fare quei tipi di movimenti, così col braccio sempre alzato. Però abbiamo un guadagno sicuro ed è un lavoro onesto».

I clienti vanno a cercarsi loro: passando in rassegna le strade, se notano una casa con qualche tapparella o persiana da sistemare, suonano il campanello, si presentano e fanno un'offerta...

I tre gruppi rom hanno quindi dichiarato di intraprendere diverse attività che assicurano loro la sussistenza. Pur esercitando ancora i mestieri tradizionali (soprattutto i kalderaša e i čurara, tranne la lettura della mano esercitata sempre meno e solo da poche donne), si stanno facendo largo, soprattutto tra i Iovara, iniziative imprenditoriali che loro definiscono "oneste".

### 3.2.2 Rom: ladri?

L'idea piuttosto diffusa che gli zingari girovaghino senza meta solo per commettere qualche furto costituisce tuttora uno dei motivi della reticenza ad accoglierli da parte delle popolazioni locali. Un residente ticinese in proposito ha osservato: «Come vagabondi, 'sti zingari, vanno in giro così, un po' qua e un po' là, così possono fregare la gente. Non sono altro che ladri».

I rom in transito nel Cantone Ticino sono tutti ladri?

Da parte mia, posso affermare che in diversi anni di contatti questi rom non mi hanno mai sottratto nulla. In occasione di una prima visita in un'area, ricordo d'aver perso un pacchetto di sigarette dove avevo anche inserito 10.– CHF (tra l'involucro e la plastica trasparente che lo avvolgeva, per cui i soldi erano ben visibili). Un bimbo lo aveva trovato e subito consegnato – sventolandolo – a sua madre. Quest'ultima gli aveva allora detto di chiedermi se fosse stato mio, cosicché il pacchetto tornò in men che non si dica alla proprietaria.

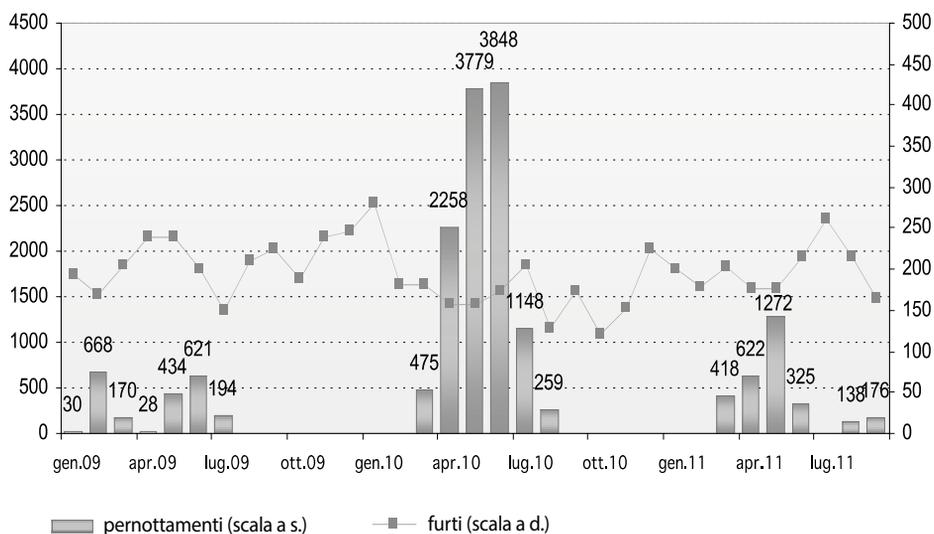
Sin dai primi tempi, quando arrivavo in un'area lasciavo l'automobile aperta, in cui solitamente lascio della moneta per il pagamento dei parchimetri, e non è mai successo di non ritrovarla. Loro stessi mi consigliano di chiudere l'auto, forse per timore che, nel caso mi mancasse qualcosa, potrei sospettare di loro. In qualità di ospite di rom (nelle diverse situazioni lovara e kalderaša, mai čurara) per pagare il conto nei ristoranti dovevo sempre insistere ed era difficile che me lo lasciassero fare. Mi è stato impossibile anche partecipare alle spese di casa, sebbene talvolta abbia soggiornato da una famiglia per diverse settimane. Una volta, per esempio, mi sono recata a fare degli acquisti con una lovari, dalla quale avrei cenato. Alla cassa non aveva abbastanza denaro, per cui ho pagato la differenza. Rientrate nell'area, la donna riferì il gesto al marito che mi ha subito restituito i soldi, dicendo: «Non fare discussioni, sei invitata e basta». L'ospitalità per i rom, come già detto, è di grande importanza.

La mia sola esperienza non è tuttavia sufficiente per valutare se i rom che conosco siano dei "ladri" o meno. Bordigoni pone la questione nei seguenti termini:

«Tra i ladri vi sono anche zingari? Si può certamente rispondere di sì, e il ricercatore curioso può anche consultare gli archivi della polizia o della giustizia» (Bordigoni 2007: 72).

I dati della polizia cantonale ticinese (cfr. Figura 12) hanno tuttavia dimostrato, ad esempio, che la presenza di rom nel Cantone Ticino non ha comportato un aumento dei furti con scasso.

FIGURA 12 - Presenza "nomadi stranieri" / furti con scasso (PolCa Ticino 2011)



Al contrario, la *figura 12* indica come i furti con scasso siano aumentati durante l'assenza di rom (ossia di loro "pernottamenti") e che nei periodi di maggiore presenza di rom, come nei mesi di aprile-luglio 2010 e 2011, il numero di furti è minore<sup>96</sup>. Probabilmente questo grafico (l'unico effettuato dalla PolCa in relazione ai nostri rom) è stato voluto poiché i rom sui quali si concentra la presente ricerca talvolta sono stati sospettati di essere gli autori dei furti che avvengono in numerose abitazioni ticinesi. In quanto a sospetti, nel 2011 ho accompagnato alla centrale di polizia uno dei rom (Iovara) in sosta a Galbisio per un accertamento in relazione a un furto con scasso perpetrato nelle vicinanze. Il confronto con il testimone ha permesso far cadere il dubbio a suo carico.

Solitamente nei dati diffusi dalla Polizia cantonale (e poi ripresi dai media) appare la categoria "zingari". Nel 2011 ho così voluto chiedere a un ufficiale della PolCa a chi fosse riferita la voce "zingari". Mi ha risposto che in generale si tratta di «nomadi che vivono nei campi della vicina Italia» e che quindi non concernono i rom dei quali stiamo parlando.

Tuttavia, sempre la stessa persona (di riferimento delle forze dell'ordine del Cantone Ticino) in merito ai nostri rom ha detto:

«Sono quasi convinto anch'io che questa tribù di lingua francese non ruba, ma truffa, che è la stessa cosa, ovvero un reato perseguibile d'ufficio. Lascio stare i furti con scasso nelle abitazioni commessi dai minorenni (quasi bambini e bambine) di etnia rom rumena o slava. Forse è anche per queste paure concrete che i cittadini ticinesi sono un po' prevenuti nei confronti degli zingari».

Nei confronti dei rom, e agli zingari in generale, la gente tende a fare di un'erba un fascio, sostenendo che, se non sono dei ladri, sono comunque degli approfittatori che commettono costantemente delle frodi. Vediamo pertanto di approfondire anche questo tipo di accusa, almeno per quanto concerne i nostri rom.

Dal 2006 i casi che la PolCa ticinese ha ritenuto sfiorassero la frode sono stati quattro: nel 2009, quando una kalderašitsa ha ricavato 40mila CHF (38'200 Euro) dalla lettura della mano mentre un Iovari è stato accusato di riciclaggio di denaro; nel 2010 due Iovara hanno sottratto centinaia di migliaia di franchi a un'anziana; nel 2011 due kalderaša e un Iovari si sono fatti "prestare" da una ticinese più di 30mila CHF per poi far perdere le loro tracce.

Nel 2014 ho chiesto una conferma di questi dati alla PolCa, ricevendo la stessa risposta. Nessun dato da parte della PolCa, quindi, giustifica l'idea tanto diffusa che i rom siano tutti ladri o approfittatori. Tuttavia, come mediatrice sono spesso intervenuta in conflitti di tipo commerciale per risolvere situazioni legate a quanto concordato perlopiù verbalmente. Di solito questioni di questo tipo non sfociano in denunce (queste rientrerebbero poi nelle cause civili, che comunque non figurano alla PolCa).

96. Da notare che i dati si riferiscono ai "pernottamenti", ossia al numero di giorni trascorsi in totale dai rom e non al numero di rom che soggiornano in Ticino che sono al massimo poco più di un centinaio per volta.

Il che non significa che non vi siano litigi, anzi, proprio quelli di natura commerciale sono molto frequenti. L’impatto di questi conflitti sulle relazioni tra questi gruppi rom e i residenti è considerevole, poiché – oltre a essere puntualmente riportati nei mass media locali – sono oggetto di particolare attenzione nei racconti quotidiani tra la popolazione locale.

Di quali situazioni si tratta per l’esattezza?

Una situazione tipo è quella legata all’affilatura di coltelli o di altri oggetti. A detta dei clienti, che hanno fornito tutti la stessa versione, gli arrotini (che di solito sono čurara-*Banešti*) si presentano promettendo di restaurare gratuitamente, a titolo di prova, un determinato oggetto o manufatto. Dopodiché, alla consegna dello stesso, se il cliente è soddisfatto gli propongono il restauro di altri utensili. Questo modo di fare è stato anche rilevato da Patrick Williams riguardo ad alcuni kalderaša di Parigi:

«Cercano [i kalderaša] una persona con una certa autorità per ottenere alcuni pezzi da riparare. Se falliscono in questa impresa, cercano di acquisire un pezzo che effettueranno gratis come esempio (*proba*, prova di abilità) di capacità e di garanzia della qualità del lavoro da aspettarsi nel futuro» (Williams 1982: 318).

Tuttavia degli arrotini che frequentano la Svizzera italiana si è detto e si dice che questi, quando tornano coi pezzi di “prova gratuita”, chiedono di essere pagati per il lavoro svolto. Al rifiuto del cliente scattano i litigi. Alcuni clienti sostengono di non essere «riusciti a impedire che gli zingari prendessero i loro utensili, e che pertanto sono stati sottratti, rubati!»; mentre altri affermano di averli consegnati perché «confusi dall’insistenza degli zingari» o perché desideravano uscire al più presto dalla situazione: «’Sti zingari insistono talmente che per finire cedi, gli dai quel che vogliono purché se ne vadano». Gli arrotini implicati in liti del genere di solito sostengono che l’accordo prevedeva che a consegna del lavoro ricevessero una somma di denaro.

Altre volte i clienti ritengono che il prezzo richiesto per il lavoro sia troppo alto perché i rom lo fissano calcolando i millimetri delle lame affilate. E così accade che dei *Banešti* accettino una somma molto più bassa rispetto a quella richiesta inizialmente. Un “addetto ai lavori” delle forze dell’ordine ha ipotizzato che i rom alzino il prezzo per poi abbassarlo, nella speranza di ottenere comunque un certo importo per il lavoro eseguito. È anche accaduto che la sottoscritta o la polizia sia stata chiamata da chi temeva una presunta reazione violenta dei rom. È stato il caso, nel 2010, di un barbiere barricatosi nel proprio salone, rifiutandosi di uscire per paura di essere aggredito. Contattati i *Banešti* coinvolti in questa vicenda, mi hanno risposto che non intendevano reclamare la somma che l’uomo doveva loro:

«No, se quello dice che lo abbiamo aggredito, rinunciamo. Abbiamo troppo paura che ci denunciano. Siamo zingari, preferiamo lasciar perdere».

Diversi rom, in particolare *Banešti* e *Bulgari*, hanno richiesto spesso un mio intervento per timore che vengano accusati o non pagati. Alcuni *Banešti* si sono anche lamentati degli arrotini che operano in maniera «scorretta» rovinando la reputazione agli altri: «Così ne andiamo di mezzo tutti».

Affilatura di oggetti a parte, negli altri scambi economici litigi e dissensi sono poco frequenti. Per quanto concerne il restauro di oggetti sacri, nell'arco di diversi anni sono intervenute in due soli episodi che concernevano la possibilità che il compenso fosse troppo elevato rispetto al lavoro svolto.

Nel primo caso, il Consiglio parrocchiale ha ordinato una perizia del restauro eseguito che ha confermato che gli oggetti erano stati unicamente lucidati, con un costo del lavoro nettamente inferiore a quello richiesto dal kalderaš. Dal punto di vista del rom, invece, la perizia non era corretta, poiché eseguita omettendo di incidere l'oggetto, indispensabile per stabilire se vi fosse un'aggiunta o meno di metalli preziosi. La situazione si è pertanto risolta a favore del Parroco, anche perché il kalderaš non si presentò a difendere la sua posizione, limitandosi poi a osservare: «Abbiamo troppa paura, noi, che ci denunciano, perché non sappiamo difenderci».

Nell'altro caso, invece, un kalderaš era stato accusato di aver approfittato, nel cercare d'ottenere un lavoro, di un'ultraottantenne. Alla consegna degli oggetti restaurati, sul posto, il kalderaš si è così trovato la polizia che lo invitava a restituire gli oggetti e ad andarsene, senza quindi essere pagato. Dopo diversi contatti col presidente del Consiglio parrocchiale, la situazione si è risolta con un accordo che ha permesso al kalderaš d'ottenere la metà del compenso, poiché la parrocchia al momento non disponeva della somma necessaria. Al kalderaš, inoltre il presidente promise che in futuro lo avrebbe contattato per dargli altri oggetti da restaurare. Il malinteso è stato risolto, anche perché il kalderaš aveva diverse referenze in Ticino, in particolare di sacerdoti per i quali aveva lavorato con profitto. Solitamente, in quest'ambito commerciale i kalderaša hanno esperienze molto positive con la popolazione locale. Un kalderaš al riguardo mi ha raccontato che: «Il cliente era talmente soddisfatto che ha invitato me e mia moglie a mangiare in un ristorante di lusso. In seguito, mi ha procurato altri clienti».

Per quanto concerne la lettura della mano, fatta perlopiù da donne *Bulgare*, talvolta mi sono sentita dire da ticinesi che queste riescono a ottenere diverse decine di migliaia di franchi. La legge, però, non stabilisce se in Ticino la lettura della mano sia legale o meno. Secondo un funzionario dell'Ufficio del commercio e dei passaporti, è da considerare una prestazione di servizio e pertanto come tale dovrebbe rientrare nella pratica amministrativa dei commercianti ambulanti. A detta invece di un procuratore del Cantone Ticino – incontrato nel 2013 da un responsabile della PolCa e dalla sottoscritta per richiedere chiarimenti in merito – la lettura della mano effettuata per strada sarebbe da considerare un'attività simile all'accattonaggio (attività proibita in Ticino), poiché il cliente non è in grado di individuare quale sia la prestazione offerta e il relativo costo. Le due posizioni, quindi, sono contrastanti.

Secondo i dati della PolCa, ad ogni modo, è stato segnalato un solo caso di frode nella lettura della mano, ossia quello (citato pocanzi) della *Bulgara* che è riuscita a estorcere 40mila CHF a una residente.

Sui lovara non sono mai state riportate situazioni di disagio dovute alla vendita di tappeti. Sul loro conto, tuttavia, esiste una leggenda metropolitana secondo la

quale consigliano a chi hanno appena venduto il tappeto di stenderlo al chiaro di luna, per poi riappropriarsene durante la notte. In proposito però non mi è mai arrivata una segnalazione o testimonianza diretta.

Tutte queste considerazioni di certo permettono di confermare che i nostri rom non siano tutti degli approfittatori e men che meno dei ladri. Al contrario, l'esperienza di mediazione mi ha permesso di osservare numerose situazioni di contatti tra queste famiglie rom e residenti, in cui avvengono scambi commerciali del tutto pacifici e del tutto consenzienti. Il che indica anche una certa volontà da parte di residenti nel mercanteggiare con questi rom. I non-zingari tuttavia esprimono spesso un certo disprezzo verso di loro con delle considerazioni tipo: «Vedi? Sono tutti uguali gli zingari, tutti ladri, non dovremmo lasciarli venire».

Non posso non rievocare quanto ha dichiarato alla stampa ticinese l'attrice Dijana Pavlovic (laureata all'Accademia di Belgrado, di origine rom, serba e naturalizzata italiana) dopo essere stata derubata a Lugano mentre stava lavorando: secondo quanto riferitole dalla polizia ticinese, il furto era stato compiuto da... un italiano (*Il caffè*, 21 dicembre 2014).

Che cosa porta quindi a considerare i rom e gli zingari in generale come dei “ladri approfittatori”, sebbene le statistiche e le situazioni stesse non confermano la validità di questa stessa asserzione?

### 3.2.3 *Economia informale più che illegale: out control*

Durante una discussione, una persona di riferimento della PolCa ha detto:

«È vero che su questi rom non esistono imputazioni di rilievo, perlomeno a livello penale. Non sono dei ladri o scassinatori. Il loro modo di fare però si situa spesso tra l'illegale e il legale. Adottano strategie per ottenere il massimo, senza però commettere reati. Diciamo che si situano al limite della frode e sanno come fare».

Un modo per spiegare tale avvertimento da parte della Polca (e di svariati residenti) potrebbe essere quello di riferirsi al concetto di “economia informale”, forse talvolta confuso con quel che invece concerne le attività illegali. Dalla descrizione delle professioni dei rom d'interesse in questa ricerca emerge che le loro entrate, più che da attività illegali, provengano effettivamente da attività di tipo “informale”:

«L'ambito dell'economia informale è coincidente con quell'insieme di attività svincolate dal capitale-lavoro, da un lato, e fornitrici di prodotti o servizi caratteristici erogati con modalità che non rispecchiano i canoni del mercato, né rispondono alle logiche dell'economia ufficiale. Si tratta perlopiù di forme di economia domestica, di cui sono protagoniste le donne con il lavoro che svolgono in casa e per la famiglia, attività non retribuita, e forme di economia e produzione agraria per la sussistenza, ovvero produzione di beni sia di piccolo artigianato sia di maggiore impegno, che possono coinvolgere anche intere famiglie, come nel caso della costruzione della propria abitazione» (Bianco 2004: 88).

In quest'ottica, sono numerose le attività dei rom che rientrano in quella che viene definita un'economia informale, da quella delle donne che si prendono cura dei famigliari, ossia dei propri mariti e figli nonché di parenti in difficoltà, siano essi orfani, malati o anziani. Non accade per esempio che richiedano un aiuto domiciliare – il che, come abbiamo già detto, non implica che facciano a meno delle rendite tipo l'AVS, anzi. Eppure, tra i membri della famiglia mantengono una forte solidarietà, particolarmente diffusa prima dell'intervento dello Stato con la Previdenza sociale e variabilmente presente nelle società occidentali.

Tuttavia non è delle attività domestiche che si vuole discorrere adesso, bensì di quelle per le quali i rom dicono di percepire degli introiti, anch'esse rientranti in quella che è considerata l'economia informale. In generale, infatti, si tratta di attività indipendenti i cui beni o servizi sono offerti in forma diretta, attraverso una vendita di tipo ambulante. Pietro Saitta, in riferimento a rom di origine kosovara immigrati in Sicilia alla fine degli anni Settanta per vivere d'attività informali, ha scritto: «In breve, possiamo riferirci a queste specifiche nicchie etniche come ad articolazioni parallele del mercato» (Saitta 2011: 409).

Lo stesso mi pare che si possa dire dei nostri rom<sup>97</sup>. I mestieri dei tre gruppi rom, come abbiamo descritto, consistono perlopiù in offerte di beni o servizi (tappeti, restauro oggetti, lettura della mano) – offerte che avvengono per le strade o a porta a porta – una forma di commercio detto “ambulante”, molto diffuso nel XVII secolo. In passato, infatti, gli scambi avvenivano per la maggior parte all'aperto, nei mercati, fiere e per le vie delle città, dove artigiani di vario tipo esponevano le loro produzioni. Una situazione che col passare del tempo è mutata:

«Nel corso del XIX secolo, la costruzione dell'amministrazione dello Stato nazionale conduce a una politica di formalizzazione sistematica delle attività economiche procedendo ai primi censimenti, utilizzando le prime statistiche, rimpiazzando il sistema di pedaggio nelle entrate alle città con un sistema di tassazione e cominciando la caccia ai venditori di strada» (Monnet 2006: 96).

Il commercio ambulante è tuttavia diffuso ancora oggi, non solo tra i rom. È un tipo d'attività considerata come parte dell'“economia informale” e pure come un mezzo per evadere le tasse:

«A livello più generale possibile, possiamo definire l'economia informale come l'insieme delle attività economiche, commerciali o no, che evadono alla regolamentazione, alla tassazione o all'osservazione» (Cornu-Pauchet 2009: 1029).

«L'identificazione di un commercio detto “informale” rinvia all'assenza di registrazione legale e o fiscale dell'attività; questo tipo è stato definito dagli economisti per differenziare le attività che potevano essere misurate e analizzate attraverso delle statistiche ufficiali [...] utili per gli esperti e i Governi nazionali per quantificare l'evasione fiscale, la pirateria, l'assenza di protezione e di garanzie» (Monnet 2006: 95).

97. Sulle comunità girovaghe e sulla loro marginalità sociale ed economica si veda anche Rao 1986.

E così molto spesso i non-zingari ritengono che i rom lavorino in nero, cioè che non dichiarino gli introiti. Un residente in proposito ha asserito: «Noi dobbiamo pagare ogni centesimo di tasse, mentre loro fanno e disfano come vogliono, senza contribuire alla società».

Come abbiamo già accennato, conformemente alle leggi sul lavoro, per esercitare la vendita ambulante, i rom, come cittadini dell'UE, devono richiedere la tessera di legittimazione, dal costo di 150.– CHF valevole un anno in tutto il territorio elvetico. È necessario che procedano anche alla notifica all'ufficio di sorveglianza del mercato del lavoro, in ogni Cantone ove intendono esercitare un'attività economica. La notifica ha validità massima di novanta giorni annui, scaduti i quali non possono più lavorare sul suolo elvetico. Da febbraio 2014, però, in Ticino (a differenza di altri Cantoni svizzeri) sono state inserite le nuove disposizioni per l'ottenimento della notifica all'ufficio di sorveglianza del mercato del lavoro, in conformità con gli accordi bilaterali tra Svizzera e UE. Il documento della SECO (DFE 2011) concernente la libera circolazione delle persone e i concordati emanati dall'ufficio sulla Sorveglianza del mercato di lavoro precisa quanto segue:

«I prestatori di servizi indipendenti provenienti dall'estero che forniscono servizi in Svizzera [...] se non sono in grado di dimostrare la loro indipendenza, sono considerati falsi indipendenti o pseudo-indipendenti. Il fenomeno della pseudo-indipendenza fa sì che gli pseudo indipendenti sfuggano alle norme di protezione del diritto del lavoro e del diritto delle assicurazioni sociali. Esso provoca inoltre distorsioni della concorrenza: i datori di lavoro che assumono lavoratori devono, infatti, far fronte a maggiori costi. L'esperienza degli organi di esecuzione della legge sui lavoratori distaccati ha rivelato che quello dei falsi indipendenti è un fenomeno molto diffuso nella pratica. La presente direttiva mira a consentire una lotta efficiente contro gli abusi».

Per controllare il fenomeno dei falsi indipendenti sono state introdotte nuove misure, tra le quali la richiesta di alcuni documenti che possano accertare l'attività economica indipendente, che recita:

1) Giustificativi dell'indipendenza nel Paese di provenienza: criterio «dipendenza economica» o licenza di esercizio; iscrizione nel registro delle imprese; o affiliazione a un'associazione professionale o di categoria o a una Camera dell'artigianato; o notifica all'autorità fiscale (numero IVA o dell'imposta sulla cifra d'affari); o affiliazione alle assicurazioni sociali nel Paese di provenienza/modulo E101 o A1.

2) Giustificativi dell'indipendenza dal punto di vista del criterio «organizzazione del lavoro», o se esiste: contratto per il mandato/contratto di appalto da adempiere in Svizzera; o conteggi che dimostrano la propria fatturazione; o fatture per pernottamenti nel luogo di lavoro con l'indicazione di chi le ha pagate.

3) Giustificativi dell'indipendenza dal punto di vista del criterio «dipendenza economica»: o giustificativi dell'acquisto di materiale, apparecchi; o copia della patente di guida / dell'assicurazione auto se viene utilizzata un'auto propria; o assicurazione di responsabilità civile per imprese; o stipulazione di un'assicurazione contro gli infor-

tuni e di altre assicurazioni che coprono un'eventuale perdita di guadagno; o contratti di locazione di locali commerciali nel Paese di provenienza se non appartengono alla persona controllata; o elenco dei clienti.

I documenti richiesti dall'Ufficio del lavoro servirebbero a certificare che il lavoratore sia davvero indipendente. Tuttavia rendono più laboriosa la possibilità di lavorare come commercianti ambulanti all'interno dei paesi dell'UE e della Svizzera come firmataria di tali accordi bilaterali – perlomeno da quanto riscontrato tra alcuni rom dei quali stiamo parlando.

Le nuove disposizioni hanno però avuto un impatto diverso sui commercianti rom di nazionalità italiana rispetto a quelli francesi.

Alcuni italiani, infatti, nel Cantone Ticino non sono più riusciti ad ottenere la notifica poiché, come ci hanno riferito, sono sempre stati privi della partita IVA (non raggiungendo un sufficiente reddito annuo) e pertanto per loro è una complicazione conformarsi a tale richiesta per la quale dovrebbero «versare un sacco di soldi». Così mi ha raccontato uno di loro:

«Ho fatto passare tutti gli uffici in Italia, ma non c'è stato verso di ottenere i documenti di cui ho bisogno, a meno che paghi, ma come faccio? Io lavoro per mantenere la famiglia, non ho soldi da investire per poi guadagnarne qualche spicciolo, non ne uscirei più... Con quel che guadagno poi che imposte mai dovrei pagare? E la fattura, a me, i ticinesi non me la chiedono mai, pagano sempre *cash* e via...».

I rom francesi, invece, hanno fatto sapere di non avere problemi di questo tipo poiché sono iscritti all'IVA da sempre. Il che potrebbe significare che alcuni rom, quelli italiani, praticassero il commercio ambulante senza dichiararne i redditi e neanche pagarne l'IVA (situazione della quale non ho però sufficienti casi e informazioni da poterla validare). In diversi mi hanno detto che sono esenti dall'IVA poiché non raggiungono una cifra d'affari annuale tale da dichiarare gli introiti. Altri hanno invece spiegato di pagare anche le imposte, dicendo di far fatica a saldare i conti con lo Stato. Da parte mia, sono dei dati, questi, che non ho verificato, se non dall'inserimento delle nuove norme di cui sopra, ma in un numero di casi troppo esigui da poter trarne conclusioni generali sui nostri rom.

È un fatto che i rom si sono lamentati spesso delle nuove norme in vigore nel Cantone Ticino, norme tuttavia emanate a livello federale e che altri Cantoni non adottano. Nel 2015 sono stati numerosi a contattarmi pure i nomadi svizzeri per chiedermi chiarimenti in merito a tali norme che, sempre i nomadi svizzeri, vorrebbero che fossero adottate anche dagli altri Cantoni per evitare, così, che «i nomadi stranieri rubino il lavoro e causino disagi a scapito dei nomadi svizzeri».

Ma l'economia informale ha ancora altre caratteristiche, in contrapposizione a quella “formale”:

«Dal punto di vista del processo di civilizzazione, tutto quello che non può essere controllato o compreso è “informale”, cioè irregolare, imprevedibile, instabile, persino invisibile» (Saitta 2011: 397).

In questi termini, sono numerose le maniere di fare di questi gruppi rom che potrebbero essere considerate attività “informali”, partendo per esempio dal fatto che non si sposano mai civilmente e che ai figli danno i cognomi talvolta delle madri e altre volte dei padri. Di conseguenza, le madri risultano celibi e ottengono le sovvenzioni per ogni figlio a carico. Per i nostri rom le sovvenzioni statali non sono unicamente accettate, ma il riuscire a ottenerle è considerato come un’abilità agli occhi degli altri membri del gruppo. In maniera simile, Patrick Williams sui dei kalderaša di Parigi ha riportato che:

«Ricevere un’allocazione o un’altra è apprezzato come un successo attribuibile ai rom. Dimostra che sono stati fortunati o che possono essere intelligenti» (Williams 1982: 339).

Con la trasmissione ai figli del cognome talvolta del padre e altre della madre, risulta inoltre difficile risalire alla composizione effettiva di una famiglia e delle rispettive parentele.

Questi rom sono anche soliti adottare diversi nominativi e raramente nella vita quotidiana impiegano quello che appare nei documenti di identità. Io stessa alcuni li ho conosciuti solo per soprannome, che non è da considerarsi un nome falso bensì un nome endogruppo. Anche le targhe dei loro veicoli spesso non coincidono con la nazionalità del conducente (o del proprietario) e la residenza non sempre si trova nello Stato del quale hanno la nazionalità. Insomma, i nostri rom con tali modi di fare rendono oltremodo difficoltosa l’amministrazione statale sul loro conto.

Tuttavia anche in quest’ambito la società dominante tende a criticare quanto in fondo adotta:

«La distinzione tra formale e informale è una linea fittizia, tracciata a beneficio dell’apparenza e priva di significati. In particolare lo Stato – e non importa che enti territoriali e Stato non siano formalmente la stessa cosa – sembra guidato da forze ambivalenti» (Saitta 2011: 404).

I rom stessi mi hanno spesso riferito:

«Noi ci arrangiamo come possiamo, è vero, ma voi invece criticate chi cerca di sopravvivere, mentre poi assumete migranti in nero sottopagandoli. Non siete meglio di noi».

Vediamo quindi di approfondire i punti di vista dei nostri rom.

### *3.2.4 Il punto di vista dei rom: chi imbrogli chi?*

Spesso i nostri rom ritengono che le loro difficoltà nel commerciare siano soprattutto dovute alle dicerie sugli zingari diffuse apposta come strategie strumentalizzate a fini politici per celare i veri problemi della società:

«I veri criminali sono i gažé, politici e imprenditori. Rubano dinanzi ai nostri occhi, così. Tu gli confidi i soldi e loro li fanno sparire, persino quelli custoditi in banche. La gente poi se la prende coi più deboli, con noi che non c’entriamo niente».

I rom mi hanno ripetutamente fatto presente di non aver mai avuto brama di conquiste territoriali o creato guerre per appropriarsi di risorse naturali o umane. È il motivo per il quale rimangono esterrefatti delle reazioni di ostilità dei gazé, a volte violente, nei loro confronti:

«Voi sfruttate interi popoli del terzo mondo, persino i bambini, li fate lavorare in industrie per ore e ore e li pagate un niente. Ecco le vere truffe dove si trovano!»; «Se noi commerciamo, non va bene, non possiamo comprare per cento e rivendere a centocinquanta, ma tutti lo fanno. Anzi, voi, pur di prendervi gratis le risorse di altri paesi, uccidete le persone, le fate crepare di sete o di fame. Ti sembra logico che poi la gente ce l'ha sempre con noi? Siete voi a commettere i veri reati! Intanto però ci andiamo di mezzo comunque noi e facciamo sempre più fatica a commerciare».

Un problema particolarmente risentito dai tre gruppi rom, come già accennato, riguarda la perdita d'interesse verso i loro servizi da parte della popolazione residente, soprattutto negli ultimi anni. Servizi viepiù confrontati alla concorrenza dei centri commerciali e, per quanto concerne i tappeti, il riscaldamento a serpentine li rende meno idonei. Alcuni venditori di tappeti sono riusciti ad acquisire una clientela abbiente, che si tramandano da almeno due generazioni, ragione per la quale nell'arco degli anni si sono arricchiti. Hanno vetture lussuose e vestono molto elegantemente, il che li facilita anche a trovare nuovi clienti.

Altri, invece, dicono di trovarsi in difficoltà poiché hanno perso dei clienti abitudinari (per decesso o per partenza all'estero o ancora perché non hanno più bisogno di tappeti) e non riescono a trovarne altri. I mestieri dei rom non rispondono più ai reali bisogni delle popolazioni locali.

Fino a pochi anni orsono, invece, si aspettava l'arrivo degli zingari per beneficiare di servizi piuttosto rari; a ricordarlo è stata una sessantenne ticinese:

«Ricordo ancora quando da bimba aspettavo con impazienza i *matlosa*, sai gli zingari. Tutta la gente del paese ne era incuriosita, forse anche un po' intimorita. Però poi gli si dava i coltelli da affilare, erano bravi artigiani».

Claudio Marta, come abbiamo detto, ha riscontrato lo stesso problema già negli anni Settanta tra alcuni lovara che vivevano a Roma.

Per le nuove generazioni, sembrerebbe essere oltremodo difficile acquisire nuovi clienti, in particolare perché «la gente diffida degli estranei, non ti aprono più la porta di casa e neanche rispondono» ha spiegato un lovari. Il cambiamento dell'atteggiamento della popolazione locale verso la vendita ambulante o il restauro di oggetti è avvertito da tutti e tre i gruppi rom, che ritengono sia principalmente causato dalla diffidenza. Sono quotidiani i racconti dei rom sul passato, quando «la gente si fidava, ti accoglieva in casa, comprava di tutto e l'anno dopo la stessa cosa». Una lovari ha raccontato:

«Vent'anni fa, a Lugano, mentre aspettavo mio marito, mi trovavo al sole cuocente, un caldo orribile e avevo molta sete. Un signore mi ha vista dalla sua finestra e mi

ha invitata a casa sua a bere qualcosa. Quando è arrivato mio marito, il signore gli ha comprato un tappeto. Bon, ma a quei tempi era tutto più facile. La gente non aveva paura né di noi né di spendere soldi».

Un lovari, a proposito di una coppia anziana con la quale commerciava tappeti da almeno trenta anni:

«Dopo aver suonato alla loro porta, un vicino di casa mi ha detto che i signori sono morti. Nel frattempo, stava già segnando il mio numero di targa. Non ho fatto niente che quello già diffida».

Nella primavera del 2011 un altro lovari ha rilevato:

«Non so cosa sia successo. I miei clienti non aprono più neanche la porta. Non vendo neanche un tappeto. Siamo nella miseria. Che siano tutte le male voci che hanno messo sui giornali che porta la gente a diffidare così tanto?».

Anche la recente affluenza in Europa occidentale di rom provenienti da Romania e Bulgaria ha contribuito, secondo i nostri rom, a rendere difficoltosi i loro commerci:

«Siamo confusi con i rumeni. Che vuoi farci? Si pensa di noi che veniamo qua per rubare. Ma noi non c'entriamo niente con i rumeni. Siamo nomadi, coi nostri mestieri tradizionali. Loro invece vengono qua e non sanno fare niente, quindi rubano».

Molti dei nostri rom hanno confessato d'aver costantemente timore di essere riconosciuti come rom: «Non diciamo che siamo rom, altrimenti la gente ha paura. Ci chiude la porta in faccia o chiama direttamente la polizia».

Soprattutto i *Banešti* e talvolta anche dei *Bulgari* hanno richiesto l'intervento della PolCa o della sottoscritta per questioni riguardanti scambi commerciali, come abbiamo già detto. Spesso mi hanno chiesto come rassicurarsi che il cliente, alla consegna della merce, gli paghi il dovuto e non li denunci, poiché anche se i lavori sono eseguiti bene, alcuni clienti chiamano comunque la polizia o si rifiutano di pagare:

«Ci sono clienti che ne approfittano, ci fan fare i lavori e poi non pagano, perché sanno che tanto nessuno darà ragione a uno zingaro. E così veniamo fregati».

Diversi rom sono del parere che i gažé approfittino del fatto che loro sono degli zingari per non pagare il dovuto:

«Lo fanno apposta: si fanno fare il lavoro per poi non pagarlo, sapendo che tanto le autorità daranno ragione a loro, mica ad uno zingaro!».

Un *Bulgaro* mi ha raccontato che un cliente ticinese non voleva la fattura del lavoro effettuato; lui aveva accettato ma poi, in seguito, un collega del cliente aveva reclamato la fattura. Il rom allora si è rivolto a un avvocato che gli ha consigliato di consegnare la fattura aumentata dell'IVA. Il *Bulgaro* ha così osservato:

«Vedi? Uno mi chiede di non fatturare e l'altro se la prende con me. Non siete onesti. Io glielo fatturo il lavoro, ma se non vuole? Noi rom per questioni del genere possiamo avere grossi problemi, perché siamo zingari: la gente non ci crede a noi».

Anche i lovara hanno spesso riferito di essere preoccupati che il cliente li denunci «senza motivo». L'unico consiglio che si può dar loro è di stilare un contratto scritto con il cliente. Tuttavia capita che anche con un contratto sotto mano, e firmato da ambe le parti, il cliente si rifiuti di pagare. E così, muniti di un contratto o meno, al momento della consegna dei lavori sono diversi i rom che temono di non venir pagati o di essere denunciati alla polizia, ragione per la quale preferiscono nascondere la loro identità rom:

«Magari nel frattempo hanno capito che sono rom e non vogliono più pagarmi. È già capitato. Io ho troppa paura che vengo denunciato e lascio perdere».

Due Bulgari, per esempio, nel 2009 avevano pattuito col gerente di un ristorante il restauro di pentole. In seguito, a detta dei due rom, da un momento all'altro e senza motivo il gerente si è ritirato dalla negoziazione. Secondo i due Bulgari: «Il tipo ha cambiato idea perché ha capito che siamo zingari».

Pur di riuscire nei commerci, pertanto, spesso nascondono di essere rom. Nel trascrivere il contratto, talvolta modificano il loro cognome per renderlo meno "sospetto". Alcuni hanno biglietti da visita, ma dichiarano avere difficoltà per via dell'indirizzo:

«Come faccio a scrivere che abito in un'area di transito?»; «Se scrivo il nome della strada, il cliente viene a cercare il luogo di lavoro e poi scopre che sono zingaro».

Per di più, chi restaura oggetti sacri non può nemmeno fornire l'indirizzo del domicilio italiano, poiché i clienti potrebbero pensare che esporti gli oggetti preziosi dati in consegna. Per evitare che la gente li riconosca, i rom non permettono la pubblicazione di foto di adulti in età lavorativa. Così, la volta che mi sono azzardata a chiedere di scattare qualche fotografia a un rom intento a restaurare oggetti sacri, mi sono sentita dire: «Nadia, se sanno che siamo zingari non ci danno più lavoro. Ho una famiglia da sfamare». Col tempo mi hanno permesso, e anzi me lo richiedono spesso, di riprenderli in diverse situazioni, ma so di non poter rendere pubbliche tali immagini. Atteggiamenti, quelli appena elencati, riscontrati anche nei kalderaša degli Stati Uniti da Anne Suterhland sui quali ha scritto:

«Anonimità e invisibilità combinate con un'intensa segretezza sono le chiavi dell'abilità dei rom nell'adattarsi e sopravvivere in un'aliena cultura» (Suterhland 1986: 26).

Un'opinione condivisa anche da Patrick Williams, che sui kalderaša parigini ha aggiunto:

«Possiamo dire, quindi, che nell'ambito economico, l'invisibilità dei kalderaša rom di Parigi è la modalità di integrazione nella società dominante» (Williams 1982: 324).

Le strategie adottate dai rom per non essere riconosciuti come tali, impiegando anche diversi nomi, sono quindi dei mezzi per proteggersi dalle discriminazioni e sopravvivere finanziariamente<sup>98</sup>. Così facendo, però, suscitano sospetti da parte dei non-zingari. Ma le situazioni conflittuali in ambito commerciali trovano, a mio modo di vedere, ancora altre cause che illustro subito.

### 3.2.5 “Sollecitazione sollecitante”<sup>99</sup>: l’esogruppo rom

In diversi anni di mediazione mi sono accorta quanto spesso i rom con cui avevo a che fare tendevano a voler risolvere una situazione e/o ottenere qualcosa nei tempi più brevi possibili, facendo pressione sugli altri. Una donna, ad esempio, mentre si stava chiacchierando del più e del meno, all’improvviso ha ritenuto che fosse giunto il momento di sottoporsi a una visita ginecologica. Più che decisa ad ottenerla, si è recata subito nei tre ospedali della zona e ha telefonato, a più riprese, ai numeri di medici che leggeva sulle porte degli studi lungo le vie della città.

Un’altra volta, in Francia, con due donne lovara e i loro figli siamo entrate in un negozio in cui una ventina di persone stava in fila in attesa di essere servita. Una delle due signore lovara ha ignorato gli altri clienti per chiedere subito quanto le serviva. Nonostante il venditore l’avesse invitata ad attendere il proprio turno, la lovara è tornata all’attacco e, complice il disagio (i suoi figli si erano messi a giocare con la merce esposta), e nonostante lo sdegno dei presenti, il venditore le ha dato la precedenza. Un cliente ha quindi commentato: «Ah, alla fine ce l’ha comunque fatta a superarci; sa proprio come fare, si vede che è abituata». Per nulla preoccupata dell’opinione e delle necessità degli altri, la lovara dichiarò: «Bisogna sempre insistere se si vuole ottenere qualcosa».

Ma non è un atteggiamento comune a tutti i rom. Così, all’apertura di un centro postale, una donna, anche lei lovari, nel cedere il turno a un uomo ha raccolto questo commento da parte di due anziane: «Ah, ma l’ha fatto passare».

Lo stile relazionale piuttosto impaziente dei nostri rom si rispecchia anche nel modo in cui interpretano il concetto di salute. Di solito associano il benessere fisico all’assenza di dolore. Si preoccupano solo quando si manifestano i malanni, da alleviare in tempi il più possibile brevi. Fanno pertanto grande uso di medicinali antidolorifici e di antibiotici, sempre se riescono a ottenere le ricette (altrimenti, soprattutto nei casi d’influenza, se il medico o l’infermiere rifiuta di somministrare farmaci che ritiene troppo forti, arrivano a sfiorare l’arroganza).

I rom ignorano la medicina alternativa, come l’omeopatia, e non fanno uso dei “rimedi della nonna”. Durante un soggiorno da rom, per abbassare la febbre ho fatto capo all’omeopatia, mentre loro insistevano affinché assumessi dei medicinali, dicendo di non capire «quella parola» (omeopatia). Non credevano che la febbre

98. In merito De Certeau (1990: 61) afferma che la furbizia è l’arte del debole nei confronti dei dominanti.

99. Espressione ripresa da Formoso (1986).

potesse passare anche bevendo tisane e miele: «Sei pazza, rischi per niente, basta che ti prendi una medicina e ti passa tutto». In generale, i rom fanno capo ai medici e agli ospedali solo in caso di malattia o di gravidanze (le donne partoriscono sempre all'ospedale e fanno anche il taglio cesareo se necessario). L'elevato consumo di medicinali per i rom non comporta una lettura della malattia in termini medici. Al contrario, la interpretano come segno del destino, come una fatalità che porta a interrogare Dio (e a diffidare dei medici *gažé*)<sup>100</sup>. I rom sospettano di essere curati alla leggera, perché sono zingari. Ai primi sintomi di malori richiedono antibiotici e/o antidolorifici; qualora il medico ritenesse di somministrare qualcosa di meno invasivo, i rom dapprima insistono e, se non ottengono quanto voluto, gridano alla discriminazione.

La prevenzione della salute tra questi rom è molto scarsa. Come abbiamo visto, gli aspetti del corpo che valorizzano sono il profumo, i vestiti e tutto ciò che a loro modo di vedere ha a che fare con l'apparenza. Ne sono visibilmente esclusi piedi, mani, gambe, denti (raramente d'oro, a differenza di altri rom) e in generale la pelle, escluso il seno (alcune dicono non allattare tutti i figli per non rovinarlo).

Il medico cantonale aggiunto, dopo aver visitato alcuni rom in sosta a Galbisio, ha rilevato che diversi bambini avevano carie non curate. Lo fece notare anche alle mamme che risposero: «Tanto quelli di latte devono comunque cadere e saranno sostituiti». In età adulta, sono numerosi i rom che lamentano problemi ai denti. Eppure accettano a stento trattamenti preventivi, solo nei casi in cui possano essere compiuti sul momento e senza spese. Molti genitori hanno il libretto delle vaccinazioni dei figli, ma sono incompleti: per il morbillo, per esempio, diversi bimbi hanno fatto una vaccinazione, ma non i richiami. Sembrerebbe una reazione secondo il minimo sforzo: non hanno nulla in contrario alle vaccinazioni, ma non vi investono tempo ed energia per farle somministrare.

È un atteggiamento probabilmente dovuto anche alla maniera di dare le priorità ai propri bisogni in cui la prevenzione non trova molto spazio. E così, sono pure rari i rom che fanno attività sportive. Un ragazzo al riguardo mi ha riferito: «Quando sono a casa, ho tempo e m'iscrivo alla palestra del quartiere, così mi tengo in forma». Un ex pugile: «Facevo competizione in Francia, ma essendo nomade diventava difficile seguire tutti gli incontri. Ora corro, ma piuttosto in inverno». Per la maggior parte, invece, lo sport non ha molto senso: «Perché mettersi a sudare apposta, quando la vita è già piuttosto dura?». Quando ho detto a dei rom d'essere andata in bici con un amico, la loro reazione è stata: «Ma perché in bici? Non ha l'auto il tuo amico?».

Nell'esperienza di mediazione, è emerso che i rom spesso mi considerassero come se fossi al loro servizio. Al mio arrivo nelle aree di transito, per esempio, mi chiedono di «parlarmi in privato», con un tono che esprime un bisogno particolarmente urgente, per poi sottopormi richieste alle quali solitamente non posso dar seguito. C'è stato chi ha chiesto informazioni su pratiche giudiziarie, chi su negozi

100. Sulla salute e la sfiducia nei medici da parte di rom croati in Italia si veda Trevisan 1996: 212.

specializzati nella pulitura di oggetti e persino sugli orari ferroviari. Altri hanno chiesto medicinali, oppure di leggere o tradurre testi (generalmente dal tedesco), o ancora di riparare computer, di copiare CD, di usare il mio cellulare, senza dimenticare chi mi ha chiesto un prestito o di comprargli un tappeto, anche se il più spesso in tono ironico. Le richieste sono puntualmente formulate con la premessa che «si tratta di una cosa speciale che devi fare solo a me e che nessuno lo verrà a sapere». I nostri rom sono insistenti anche per telefono: chiamano ripetutamente fintanto che non gli si risponda. Ricordo la volta in cui, nel corso di una riunione importante, qualcuno (il numero non appariva) continuava a chiamarmi. Vista l'insistenza, ho temuto che potesse trattarsi di un'emergenza: quella di un lovari che voleva sapere a che ora quel giorno chiudevano i negozi! Se per un paio di giorni non ero "visibile", alcuni mi telefonavano per dirmi: «Ci hai dimenticati»; oppure: «Per te, Nadia, noi possiamo anche morire. Non rispondi mai al telefono e non vieni più a trovarci».

Questi rom non fanno l'elemosina per strada chiedendo soldi, se non in casi rari. Tuttavia, nei centri commerciali o nelle situazioni in cui devono pagare, richiedono spesso degli sconti o di essere esonerati dal pagare. La popolazione locale si lamenta anche per la maniera caotica e discutibile con la quale taluni mercanteggiano. Un garagista mi ha raccontato:

«Arrivano in banda, toccano tutto, fanno confusione, usano il bagno come doccia. Mi hanno chiesto di cambiargli le ruote in cambio di un tappeto di piccola misura, spiegando che non avevano soldi e che avevano i bimbi da sfamare. A me del tappeto non importava, ma ho accettato per gentilezza. Quando ho terminato il lavoro, mi hanno detto che avrei dovuto pagare la differenza, perché il tappeto valeva molto di più. Io ovviamente mi sono arrabbiato e li ho incitati a partire, con un certo timore che loro reagissero con forza, ma se ne sono andati».

Anche le donne amano contrattare. Una signora lovari, per esempio, mentre mercanteggiava con un venditore, gli ha chiesto: «Quanto costa questa catenella?». L'uomo: «15 Euro», Lei: «Ma non fate dei prezzi?»; Lui: «È già un prezzo». Si sono accordati per 11 Euro e lei gliene ha anticipati 10 cercando in tasca l'Euro mancante. Al che, spazientito, il venditore le ha detto che andava bene così. Quando ce ne siamo andate, la lovari mi ha guardata divertita. Per i nostri rom negoziare sembra essere un diversivo che apprendono in tenera età. Una volta ho assistito a una scena tra una lovari e un negoziante: «Guarda i miei figli, pore creature, cosa gli do da mangiare? Non mi può aiutare?» aveva detto la donna, mentre in auto la spesa ci stava attendendo, concludendo che «bisogna sempre provare, la gente a volte ti dà e altre volte no, ma noi non rubiamo».

Alcuni rom piangono miseria in modo del tutto spontaneo solo per ottenere dei favori. Di solito affermano che «fare l'elemosina è uno scandalo, ma talvolta si è obbligati, quando non si hanno altre possibilità». Di solito nei negozi consumano cibaria confezionata (pasticcini, bibite e via dicendo) prima di averla pagata. I rom che ho visto agire in questo modo, una volta giunti alla cassa, mostravano l'invo-

lucro vuoto e ne pagavano il dovuto. In Francia, d'altronde, il fatto di mangiare del cibo esposto, soprattutto la frutta, è un'usanza molto diffusa anche tra i non zingari. In Ticino, invece, un atto di questo tipo è subito sanzionato d'arroganza se non di puro furto.

La tendenza dei rom a mercanteggiare e a creare confusione nel commerciare è comunque motivo di diffidenza da parte dei gažé che, proprio su usi come questi, basano il proprio giudizio generale sui rom. Per i rom, d'altronde, sollecitare l'altro con lo scopo di ottenere un certo qualcosa è una pratica profondamente ancorata alle loro abitudini. Sin dai primi spostamenti, i rom o gli zingari in generale hanno sempre chiesto agli abitanti dei luoghi frequentati un posto dove poter sostare e anche del cibo. Secondo Piasere,

«La mendicizia è una “*richiesta*” [...], sotto questo concetto i rom fanno rientrare qualsiasi azione di un rapporto commerciale: mendicare e vendere porta a porta in molti dialetti del *romanès* è sempre “*chiedere*”. [...] La mendicizia è cosa accettata da tanti rom poiché, chiedendo, sono esonerati dall'instaurare un legame nel momento in cui ricevono il dono, potendo uscire subito dalla relazione, così come avviene quando fanno gli altri affari. Ecco perché il *chiedere* ai gažé è categorizzato come una sorta di *vendere*» (Piasere 2007: 104-105).

Anche per quanto concerne i sinti Formoso ha affermato che essi utilizzano la sollecitazione diretta e la negoziazione per ottenere dei vantaggi, per crescere il loro guadagno o ridurre le spese (Formoso 1986: 235) – da cui l'espressione ripresa “sollecitazione sollecitante”.

Secondo Anne Sutherland in riferimento ai kalderaša negli USA:

«Con poche eccezioni, i rom stabiliscono relazioni con i gažé solo per qualche motivo economico o politico. [...] I gažé sono la sola legittima risorsa economica e le capacità di estrarre denaro da essi è valutato positivamente nella società rom» (Sutherland 1986: 65).

E così sui lovara di una zona periferica di Roma Claudio Marta ha rilevato:

«D. mi parlava con fierezza delle sue truffe commesse ai danni dei gažé, dicendomi che quella furbizia dimostrava quanto fossero forti gli zingari. [...] Solitamente quando un rom entra in contatto con un gažó è pronto a sfruttarlo» (Marta 1973: 24). «I rom affermano la loro superiorità sul gažó sfruttandolo» (Marta 1973: 23).

Atteggiamenti che svelano senza mezzi termini l'opposizione nei confronti dei gažé, che rappresentano l'esogruppo dei rom. I rom sui quali si concentra questa ricerca si giustificano attraverso il ruolo di vittima, con frasi del tipo:

«Ai tempi nazisti ci hanno rubato tutto il nostro oro. Noi avevamo i denti d'oro, come anche le cinture, orecchini e catenelle, perché per noi era un simbolo di essere rom. I gažé hanno riciclato quell'oro e hanno offeso il popolo zingaro. Se posso prendere da un gažó ricco, gli prendo anche tutto. Un gažó, quando ci incontra per strada, invece di discriminarci dovrebbe portarci rispetto, perché ancora non ci avete chiesto scusa e neanche ridato le nostre ricchezze».

Le regole interne legate al commercio, in vigore tra i čurara, kalderaša o lovara, sono per certi versi differenti da quelle concernenti i gažé. Tra le diverse famiglie è per esempio vietato prendere contatto con un cliente che è già in trattative o è già stato avvistato da un altro rom. Il che non significa che tra le famiglie vi sia una solidarietà indistinta, anzi. Ogni famiglia protegge le proprie entrate e le proprie potenzialità di commerciare con i gažé. E in proposito nascono litigi che sono poi regolati dalla *kris*, l'organo di giustizia interno dei rom.

Quel che invece solitamente è ripartito in maniera spontanea sono quelli che chiamano i "colpi di fortuna". Come ad esempio quella volta in cui una lovari è tornata nell'area con un'ingente quantità di beni casalinghi ricevuta da una commessa della zona, e che poi ha distribuito a tutti. I rom danno particolare valore alla condivisione, soprattutto quella dei pasti, regolarmente consumati insieme oppure distribuiti da una famiglia all'altra. Da cui la distinzione di Marcel Mauss tra gli oggetti che circolano all'interno di una comunità sotto forma di doni e quelli invece che hanno valore d'interesse economico, che generalmente i nostri rom scambiano piuttosto con i gažé.

Tuttavia, i guadagni provenienti da attività economiche sono preziosamente custoditi da ogni famiglia e tenuti, anch'essi, in segreto. Tra le famiglie gli affari economici sono "affari di famiglia", anche tra parenti stretti. Le mogli, talvolta, favoriscono il padre piuttosto che il marito. Tale dinamica è probabilmente dovuta al fatto che l'uomo sposato rimane al fianco dei propri genitori ai quali provvede anche economicamente. Le donne, quindi, trovandosi a dover condividere gli introiti del marito con i suoceri, cercano di favorire i propri di genitori, soprattutto se in difficoltà.

Gli antagonismi di questo tipo emergono soprattutto nei casi in cui il matrimonio avvenga tra due *ratse* diverse, ossia tra čurara, kalderaša o lovara, o persino tra *vitsi* della stessa *ratsa* (per esempio, tra una donna *Tinkini* e un uomo *Manešti*, entrambi lovara). Tra i membri di una *vitsa*, comprese quindi le figlie sposate, vige invece la massima complicità anche in ambito economico. Un procedere che segnala quindi la presenza di un certo familismo definito come un vincolo di solidarietà tra i membri di una famiglia, in questo caso tra consanguinei, tra padre e figli.

Quest'aspetto, a un certo punto, è emerso anche nei miei confronti da parte di una famiglia lovari che frequentavo spesso e che mi diceva ripetutamente che «facevo parte della famiglia». Tale asserzione mi perveniva specialmente dal figlio e le sei figlie (tutti sposati) dei due genitori che più frequentavo, mentre non dai loro generi e neanche dalla nuora, o perlomeno non con la medesima frequenza e intensità. La madre dei sette figli adulti mi chiamava "la settima figlia" (delle altre sei). Dai membri di questa famiglia ricevevo doni, ci si telefonava spesso e si dividevano diversi segreti, anche in ambito commerciale. Questa situazione è proseguita per diverso tempo, sino a quando un episodio ha creato una profonda quanto insanabile spaccatura. È successo quando la madre dei sette figli, durante un suo soggiorno in Ticino, si aspettava che, come "membro" della loro famiglia, la favorissi nella questione della cauzione. Alla mia risposta negativa – in veste

di mediatrice non posso avvantaggiare nessuno – è scoppiato un dramma, quello vissuto da chi ritiene che un membro della propria famiglia (in questo caso la sottoscritta, come mi consideravano) deve appoggiare sempre e con tutti i mezzi possibili i suoi cari. Da allora ho interrotto ogni contatto con la donna, mentre i figli ancora recentemente mi hanno fatto sapere che le «passerà»; vedremo.

Insomma, questi rom danno importanza alla totale condivisione e complicità tra famigliari stretti, mentre con altri rom e soprattutto coi gažé vige un certo antagonismo. Verso i gažé è permesso, e anzi ritenuto valorizzante, impiegare strategie per ricavare il massimo dei profitti da loro, come risposta a quanto i nostri rom percepiscono come discriminazione da parte dei gažé stessi.

I non-zingari sugli zingari in generale esprimono pregiudizi tenaci e di vario tipo. Vediamo di approfondirne ancora alcuni riguardanti la sfera economica.

### 3.2.6 *Retrogradi? NTIC e consumismo... la maniera rom di essere “moderni”*

Degli zingari si pensa pure che abbiano uno stile di vita con una marcia in meno rispetto a quel che si considera la “modernità”. Così, alcuni alunni di una scuola ticinese, come messo in evidenza, erano convinti che i “nomadi” in generale non avessero la televisione o altri aggeggi tecnologici.

Io stessa m’immaginavo che fossero persone semplici, nel senso che non desero importanza all’apparenza e al consumismo. Solo conoscendoli ho potuto sorprendermi di quanto mi sbagliassi.

Che i rom siano poco “moderni” e fuori moda è, infatti, un luogo comune errato. Lo dimostra già il fatto, ad esempio, che la pietanza preferita dei più piccini e anche degli adulti è l’hamburger Mc Donald, ma non solo.

Le nuove tecnologie dell’informazione e della comunicazione (NTIC) sono accolte dai rom con grande entusiasmo. Sugli zingari si dice che in passato impiegassero un linguaggio a codici detto “*Patrin*”, costituito da segni fabbricati con materiali diversi come nastri, legnetti e fiori (Wiernicki 1997: 107, Piasere 1999: 172). Il *Patrin* serviva a comunicare tra i diversi gruppi di passaggio in una regione – come, per esempio, a proposito di un’eventuale presenza di conflitti con la popolazione locale, di possibilità di commerciare nella zona o ancora di decessi avvenuti. Per quanto concerne i nostri rom non ho mai rilevato un qualsiasi loro legame col *Patrin* e, oggi, sia gli uomini sia le donne fanno largo uso del telefono mobile. Già negli anni Settanta Werner Cohn (1973: 31) ha riferito che alcuni kalderaša americani «spendevano molto tempo al telefono, per concordare la vendita di un’auto usata o giusto per parlare con amici e parenti». E David Lagunas (2005: 42) ha rilevato il massiccio uso di cellulari e delle NTIC da parte di alcuni calé catalani, al pari dei nostri rom.

Nelle case o nelle roulotte non mancano, oltre al telefono mobile, la televisione con tanto di parabola, la *playstation*, le macchine fotografiche e le telecamere. Io stessa, una volta che mi sono presentata a un raduno religioso senza apparecchiati-

re (non volevo sembrare invasiva o inopportuna), sono stata canzonata da un lovari: «Ma non hai da filmare? Non sei seria, guarda che auto hai, e persino il tuo cellulare non è un granché». Tra me ho pensato a come sarebbe stata accolta una mediatrice che si presentasse in Porsche e in *tailleur*. . . Una gran parte di questi tre gruppi rom è iscritta al sito internet [www.gipsy-net.ning.com](http://www.gipsy-net.ning.com) che unisce i rom pentecostali di tutto il mondo. È un link che funziona come Facebook: le persone si iscrivono e poi si mettono in contatto le une con le altre. Un lovari, per esempio, è riuscito a rintracciare un lontano cugino che vive in Brasile. Sul sito le persone pubblicano fotografie e filmati di ogni genere: matrimoni, escursioni, automobili, culti religiosi (anche in diretta) e via dicendo. Alcuni inseriscono foto e filmati anche su *Youtube*. Ogni tanto ho guardato qualche filmato di rom (segnalano dagli stessi interessati) che riprendeva un compleanno di quattro giovani lovara e čurara in abiti e auto di lusso al *Grand Palace* di Nizza, o il matrimonio tra una kalderašitsa e un lovari, corse e gare d'auto e via dicendo. Sono però in pochi ad aver un collegamento internet nella roulotte.

Tra loro, come per i non-zingari, non tutti sono pratici in merito alle nuove tecnologie. È stato il caso, ad esempio, di un kalderaš che si vantava di poter accedere alla rete *Wi-Fi*, ma questo solo perché il padrone del campeggio gli aveva concesso la *password*. Lasciata la struttura, quindi perso il collegamento, ha preteso che gli riparassi il computer «perché internet non funziona più».

I nostri rom impiegano le nuove tecnologie dell'informazione e della comunicazione soprattutto per comunicare tra di essi quando si trovano a distanza e per condividere immagini e filmati, anche se per la maggior parte sono analfabeti, aspetto che riprenderemo nel corso della ricerca (in merito si veda anche Piasere 2007: 121).

Oltre alle NTIC ho notato quanto siano attirati anche dal comprare articoli di vario genere: profumi, indumenti, video, gioielli e via dicendo, sempre valutando l'acquisto con particolare attenzione e mercanteggiando di continuo. Solitamente, però, man mano che comprano, gettano quanto avevano in precedenza senza rammaricarsi. Alcune volte ho accompagnato delle donne per negozi: dopo aver acquistato diverse paia di scarpe in una sola volta, appena rientrate si liberavano di quelle usate (magari ancora in buono stato) gettandole via (spesso nel bosco adiacente all'area). Un atteggiamento che Lee Kaprow ha osservato anche tra i gitani catalani e che ha definito «esaltazione del provvisorio» (Kaprow 1994: 96). In riferimento ai rom che ho frequentato, direi che si tratta di un'esaltazione del provvisorio e anche di tutto quanto sia alla moda, in voga e appena comprato. Così, per esempio, i bimbi maschi amano vestirsi con abiti di personaggi come Superman o *Coach Attak* (trasmissione che guardano di sovente). Come abbiamo già rilevato, per i rom ricevere degli oggetti di seconda mano è un atto di offesa nei loro confronti, anche perché danno particolare valore agli oggetti nuovi. Le pietanze sono sempre valorizzate per la loro qualità e provenienza (per esempio da una macelleria di prestigio), per il tipo di ricetta impiegata nel cucinarle e via dicendo. I rom diffidano anche dei cibi scaduti. Una volta hanno ricevuto bibite e

carne congelata da un'associazione attiva in Ticino: quando si sono accorti che la merce era scaduta, si sono arrabbiati con la persona che gliel'aveva portata e, dopo aver gettato tutto, hanno commentato:

«Il signore ci ha garantito che sono ancora commestibili, dicendo che la carne è stata congelata prima della sua scadenza e che le bibite si possono consumare anche se scadute. Ma noi non ci fidiamo. Rischi di prenderti dei malanni. Ma per chi ci prende la gente? Non siamo mica degli animali!».

Il signore in questione, da parte sua, ne rimase deluso e disse che a loro non avrebbe portato più nulla.

Il tempo libero questi rom lo trascorrono perlopiù tra *shopping* e TV. Alcuni occasionalmente si svagano andando a vedere gli spettacoli all'aperto (come i fuochi d'artificio della Festa nazionale svizzera, il 1° agosto), compiendo gite sul lago, al fiume o in piscina e via dicendo. Lo *shopping* è, però, il passatempo più diffuso tra le donne e i bambini: spesso mi hanno chiesto di «andare a fare una passeggiata», che significa andare per negozi a far compere speciali.

Le donne non amano, invece, fare la spesa per i beni di necessità che delegano volentieri agli uomini. Tuttavia, guai se di tanto in tanto non ottengono «una passeggiata»: se ne lamentano di continuo e i bimbi fanno il tifo per loro. La distrazione preferita rimane comunque la televisione, dai telefilm ai concerti e allo sport. Nel pomeriggio le donne si ritagliano il tempo per una telenovela, che non interrompono nemmeno per offrire un caffè. Insieme al loro marito seguono i programmi d'informazione, i documentari o i film. Le famiglie si riuniscono per guardare le partite di calcio, magari organizzando una grigliata mentre sostengono la squadra del cuore: Francia, Italia, Spagna o Svizzera. In diversi amano i cantautori italiani o francesi, le donne guardano “Lo zecchino d'oro”, mentre i bambini adorano i *cartoons* o i film d'azione e, appena possono, giocano alla *playstation*.

In altre parole, queste persone fanno tutte le cose che la maggior parte dei gažé ama fare, anche se talvolta a modo loro. Ho notato spesso, per esempio, come commentano le trasmissioni dai contenuti “tipicamente gažé”: divorzi, crimini, droga..., esprimendo il loro disappunto nei confronti di questo stile di vita. Tra i rom che ho frequentato ho osservato il loro essere al corrente delle ultime notizie, dell'ultima puntata di un telefilm, dei programmi televisivi, o ancora, dell'ultimo gioco della *playstation*. Non mancano i discorsi di stampo politico, perlomeno quelli concernenti gli Stati che frequentano, ma unicamente per questioni che li riguardano, come ad esempio l'avanzata dei partiti nazionalisti in Europa: tema, questo, ricorrente tra i rom allorquando si lamentano di non trovare aree ove soggiornare. Tuttavia, non li ho mai sentiti discorrere su temi riguardanti altri continenti o i diritti internazionali, anche quelli concernenti gli zingari in generale. Mi è quindi sembrato che si interessino solo di ciò che li riguarda direttamente o che incida a breve termine sulle loro attività.

Dick Zatta (1996), riguardo ad alcuni rom sloveni, ha affermato che reinterpretano i programmi televisivi secondo valori propri. È anche vero che atteggiamenti

simili sono molto più diffusi di quanto si pensi, non solo tra rom. In proposito Michel de Certeau ha scritto:

«In tutti i casi, il consumatore non si identifica o qualifica in base ai prodotti giornalistici o commerciali che assimila: tra lui (che se ne serve) e questi prodotti (indice dell'“ordine” che gli è imposto) esiste un divario più o meno grande dell'uso che ne fa» (Certeau 1990: 55).

A questo proposito, Herzfeld (2006: 130) ha asserito che le persone “addomesticino” i prodotti industriali facendoli diventare parte della propria cultura ma senza contaminarla troppo – come procedono pure i nostri rom.

Da queste considerazioni si può affermare che, al contrario di quanto si possa pensare, questi rom (siano essi čurara, kalderaša o lovara) sono affascinati dal consumismo, dal comprare nuovi articoli, dalle NTIC, dal buon cibo...e come i gažé subiscono il fascino del lusso...

### 3.2.7 Un'ostentazione da invidia?

Tra i non-zingari, come detto, è piuttosto diffusa anche l'idea che i rom, oltre a sporcare, non si curino del proprio aspetto e dell'igiene personale. I nostri rom, invece, danno molta importanza all'estetica, in maniera al contempo analoga e diversa dai gažé. Nelle società europee, fino a pochi anni orsono, a ogni cetto sociale corrispondeva un tipo d'abbigliamento, mentre oggi i diversi stili sono quasi indistintamente presenti in tutte le categorie sociali. Tuttavia, in alcuni ambiti del terziario persiste un abbigliamento quasi impeccabile, che è molto simile a quello diffuso tra i rom, soprattutto fra i commercianti di tappeti, perlopiù lovara: giacca e cravatta, camicia, pantaloni con riga ben visibile, preferibilmente occhiali da sole e soprattutto scarpe a punta ben lucidate – aspetti osservati anche da Claudio Marta (1973: 49) nei lovara di Roma.

I rom che si occupano di restauro di oggettistica, *Bulgari*, tendono ad ambire allo stesso stile, ma non sempre ne hanno la possibilità economica, come anche i čurara. In generale, per i rom la cura del proprio aspetto è un segno di prestigio e un mezzo per riuscire bene nei commerci. L'abbigliamento è uno *status symbol* fondamentale e, come Martin Olivera (2012) ha rilevato nei rom gabori, anche tra i nostri rom si differenzia in maniera notevole secondo il genere<sup>101</sup>.

Da quanto ho osservato e mi hanno riferito i rom, una donna sposata non può più indossare né pantaloni né gonne corte. Fino a una decina d'anni fa era anche tenuta a coprire il capo con un foulard (ma non il viso)<sup>102</sup>. In merito le donne dicono

101. Martin Olivera (2012) nella sua analisi sul tipo di abbigliamento in uso dai rom gabori della Romania descrive quelli maschili come aventi “un'eleganza sobria”, mentre quelli femminili “una ricchezza colorata”.

102. Il Pastore Toscia riporta che il foulard per una donna sposata è in uso ancora oggi (cfr. appendice p. 284, 33)

di essere contente di non doverlo più indossare, mentre ritengono che i pantaloni e le gonne corte non siano adeguati a una donna sposata: «Una signora che si rispetta, non mostra le gambe al primo che passa. Neanche i *jeans* vanno bene, perché le gambe si vedono troppo. Io avrei vergogna». Il Pastore Toscia ha scritto: «Il suo corpo [della donna rom] deve essere celato, tipo suora» (cfr. *appendice* p. 285, 35). Quanto alla sottoscritta, persino un abbigliamento discreto, semplice, può essere criticato: «*Jeans* e Maglietta? La gente non ti prende sul serio», con l'invito a indossare gonne, vestiti o completi che coprano anche le caviglie com'è loro usanza. Ma occhio alla lunghezza: un giorno, malauguratamente ho indossato una gonna che arrivava alle ginocchia e non sono sfuggita al commento di «scandaloso», con la precisazione, da parte di una lovari, che il capo «incriminato» fosse pure troppo trasparente. Nonostante avessi aggiunto che era di colore scuro (verde), una donna ironicamente ha ribattuto: «È già troppo». A loro volta, però, le romnià mostrano il petto con generosa disinvoltura, utilizzandolo come borsetta o portamonete. In proposito ecco la spiegazione di una *Bulgara*: «Io porto la borsetta solo quando ho un appuntamento, quando ho bisogno di portarmi dietro dei documenti, altrimenti usiamo tutte il reggiseno come borsa. È più pratico e sei sicuro che nessuno ti ruba niente». Sull'uso o meno di *optional* e *must* in fatto di moda, le battute nei miei confronti non mancano: «Cosa hai lì da nascondere così preziosamente? Ma lasciati andare, non è niente di male».

Le donne sono sovente truccate<sup>103</sup> e talvolta cercano di truccare anche me. Le poche volte che ho messo un po' di rossetto, non sono passata inosservata: tutti lo hanno notato, per poi abbondare di complimenti come se fossi appena passata sotto i ferri del migliore chirurgo estetico delle serie tv. Le donne ornano anche i capelli, spesso tinti, e si sorprendono se qualcuno preferisce mantenere il proprio colore naturale. Le loro mani e i loro piedi sono generalmente poco curati a causa delle faccende domestiche (piatti e panni da lavare all'aperto) e perché calzano scarpe aperte e/o strette. Ornamenti per i capelli, ma non cappelli per le donne, che neppure indossano occhiali da sole poiché, come alcune mi hanno spiegato «è una cafonata, significa che te la tiri e le donne si vergognano, solo gli uomini possono farlo tranquillamente».

E, gli uomini oltre a poterli indossare, hanno mani curate, calzano scarpe chiuse e fanno largo uso del gel per capelli. Comunque sia, uomini e donne danno particolare importanza alla qualità dei tessuti dei vestiti e, appena possono permetterselo, se li fanno fare su misura; amano ostentare gioielli e si vestono elegantemente soprattutto in occasione dei culti religiosi: «Ci si mette in tiro, significa belli, col trucco, i fiocchi, i vestiti eleganti, perché è una festa».

I nostri rom, pertanto, hanno cura del proprio aspetto persino all'estremo, col rischio di suscitare il disappunto verso chi non segue questa tendenza. La valorizzazione estetica del corpo, in particolare tramite l'abbigliamento, è quella peculiarità che Remotti ha definito «marchio di umanità», col quale le persone «manipolando molto spesso il corpo, oltre che la mente, realizzano quel modello

103. In merito il Pastore Toscia afferma che in passato la donna rom non poteva truccarsi (cfr. *appendice* p. 285, 35).

di umanità che una società rivendica, e sempre in parte condivide, rispetto ad altre» (Remotti 2009: 41).

I nostri rom, inoltre, ostentano i propri *status symbol*. Un lovari particolarmente agiato e quindi molto considerato dagli altri, è riuscito a snocciolarmi l'ammontare dei suoi averi in pochi istanti:

«Guarda questo anello con due diamanti del valore di circa 30mila Euro; la camicia è di seta, fatta su misura, costa 300 Euro; vedi il dente d'oro che ho? L'auto, guarda che bella, è mia».

Altri *must* imperdibili me li ha suggeriti un altro rom:

«Ah, i sigari, io arrivo a spendere una fortuna. Quando ero in prigione, mia moglie voleva farmene avere, ma il mio avvocato gliel'ha sconsigliato, perché potevo passare per mafioso. Quanto mi sono mancati, non ti posso spiegare. È una passione come un'altra, come il buon whisky, indispensabile con un buon sigaro [sorride]».

Lo *status symbol* più significativo dei rom resta comunque l'automobile che, come l'abbigliamento, è un biglietto da visita: «Se dovessi presentarmi con una macchina vecchia non riuscirei a vendere neanche un chiodo» hanno osservato. Talvolta acquistano delle automobili molto costose, per tenerle giusto il tempo di mostrarle (un paio di mesi) e rivenderle. Più il veicolo è costoso, meno sarà utilizzato: resta così posteggiato nelle aree in bella vista – quindi esposto – e di tanto in tanto il proprietario ne accende il motore:

«Sai, noi compriamo automobili per sfizio, per piacere, ci giochiamo tre mesi e poi le rivendiamo. Se la compri nuova, perdi tanti soldi. Meglio prenderla con già qualche chilometro, poi la rivendi magari allo stesso prezzo d'acquisto. Intanto, però, ti sei divertito per qualche mese. Anche gli altri fanno così: nessuno può permettersi di tenere una Ferrari per sempre».

Sono pochi i rom che possono permettersi auto di lusso, tutti comunque ambiscono a comprarne una, sin dall'infanzia. I giocattoli prediletti dei più piccini sono i modellini di vetture e solitamente ne hanno una moltitudine di cui conoscono i nomi, funzioni e costo reale. Un lovari svedese, incontrato a un raduno in Francia, per diverso tempo è stato una *star* tra i rom, poiché era riuscito a sfrecciare a 305 km/h su un'autostrada svizzera. Solo il fatto di essere stato immortalato a cotanta velocità da un rilevatore di velocità con immancabile ritiro della patente, gli era valso una fama da divo diffusasi anche su *Youtube*.

La tendenza dei rom ad avvalersi di auto o a vestire capi di lusso accresce l'invidia e quindi aumenta la loro messa a distanza da parte dei non-zingari, alimentando il sospetto che tanto agio sia il frutto di attività illegali – come si suppone avvenga anche nei confronti dei nomadi svizzeri sui quali Huonker e Ludi hanno scritto:

«Gli stereotipi dominanti considerano che i nomadi non possano accedere a un livello di vita confortevole che in maniera illecita» (Huonker, Ludi 2009: 100).

I non-zingari tendono a considerare che uno zingaro povero sia certamente un ladro, perché si trova nel bisogno; mentre uno zingaro ricco sarà altrettanto ladro, perché arricchitosi sicuramente alle spalle dei non-zingari. A questo proposito un ticinese ha detto:

«Ma li vedi? Gli uomini sono sempre in giro qua e là. Le donne e i bambini sempre nelle aree a fare quel che gli pare e piace. Hanno roulottes e automobili per niente conce [rovinate]. Non mi dire che non rubano!».

E pensare che i rom, al di là della ricerca di prestigio, ostentano i propri averi (meglio se di lusso) soprattutto per trasmettere fiducia e serietà ai potenziali clienti (gažé). Un altro aspetto fonte di conflitti e malintesi, è quello strettamente legato al modo di comunicare e di reagire dei rom.

### *3.2.8 Rom arroganti e aggressivi? Diverse modalità di comunicazione*

Nell'esperienza di mediazione è emerso come spesso i rom siano considerati maleducati e aggressivi. Io stessa sono stata testimone di come alcuni rom si sono rivolti a gažé in maniera molto diretta (dal mio punto di vista, al limite della scortesia). Una lovari, ad esempio, in questo modo ha chiesto un'informazione a un passante: «Ehi, tu, dov'è il Mc Donald?» ottenendo, come unica risposta, l'allontanamento repentino dell'interlocutore.

In una discussione i toni si alzano al minimo dissenso, le voci si accavallano e i turni per intervenire si perdono. Un altro giorno, nel corso di un incontro tra un ingegnere del Cantone e alcuni kalderaša per valutare la sistemazione di una strada che collegava un'area, il continuo intervento dei rom ha letteralmente ostacolato la necessaria pianificazione del lavoro. Diversi di questi rom riferiscono i fatti in maniera così agitata da non permetterne la comprensione, soprattutto se riguardano diverbi con residenti. Altre volte, invece, prendono la parola in maniera autorevole, in modo plateale, affinché sia praticamente impossibile interromperli o solo intervenire. Se poi hanno il dubbio di essere accusati ingiustamente, si esprimono in modo brusco. È stato il caso di quanto avvenuto in un'area di transito: una coppia ticinese si era presentata perché temeva di esser stata truffata da due lovara ai quali aveva affidato l'incarico di vendere alcuni tappeti (a 6mila CHF). Di loro però da alcuni giorni non aveva più notizie e, nonostante l'acconto (sotto forma di tappeti, per un valore complessivo di 4mila CHF) ricevuto come garanzia, la coppia si è preoccupata di aver perso di vista i lovara. Gli altri rom inizialmente hanno cercato di rassicurare i due, spiegando che i lovara si trovavano a Zurigo poiché sede della compravendita di tappeti. All'incontro c'erano la sottoscritta, la coppia e un lovari che faceva da interlocutore. In poco tempo però alla discussione si sono uniti altri rom, osservati a distanza dalle donne. Mentre i toni si facevano più accesi, i residenti si sono accorti di aver perso un mazzo di chiavi. Purtroppo la tensione era tale che il solo gesto di frugarsi in tasca è stato subito interpretato come un'accusa di furto nei confronti dei rom, tanto da rischiare di essere cacciati dall'area. Grazie

al mio ruolo di mediatrice, sono riuscita a spiegare ai presenti il malinteso, facendo sì che gli animi si calmassero. I rom hanno così invitato i ticinesi a tornare la domenica seguente, in occasione della celebrazione della messa, per aggiornarli sulla faccenda dei tappeti. Quel giorno, i lovara che avevano condotto la trattativa hanno consegnato quanto pattuito, con prevedibile soddisfazione della coppia che partecipò al culto e al pranzo domenicale.

In diverse occasioni ho rilevato come alcuni rom si dimostrino particolarmente affabili quando ci sono in gioco interessi (per favorire le trattative commerciali) oppure se sono intenzionati ad avanzare delle richieste o se vogliono evitare argomenti a loro "scomodi". A questo proposito non posso non ricordare l'esperienza vissuta nel 2008 con il presidente della CCN. Dovevamo incontrare alcune *Bulgare* che, secondo alcune segnalazioni di residenti, si riteneva disturbassero la popolazione locale elemosinando e proponendo la lettura della mano in maniera insistente. Appena giunti nell'area, siamo stati accolti dai *Bulgari* che, dopo averci offerto delle specialità bergamasche ci hanno rimpinzati di bocconcini piccanti a una velocità tale da impedirci di pronunciare una parola. Mentre eravamo occupati a fare attenzione a non imbrattarci con salse che accompagnavano il cibo, alcuni *Bulgari* ci hanno spiegato l'importanza di «accogliere chiunque giunga in casa». Quando finalmente siamo riusciti a illustrare il motivo della visita, ci hanno lasciati da soli al tavolo gridando tra loro in *romanès*. Siamo stati raggiunti da alcuni lovara *Tinkini* che ci hanno spiegato: «La nostra famiglia non è come quella degli italiani, i *Bulgari*. Le nostre donne non lavorano», mentre un *Bulgaro* ha aggiunto: «Penserò io a far sì che questi episodi non ricapitino». Il tutto con un sottofondo di *Bulgari* e *Tinkini* in piena lite.

Si è quindi trattato di una situazione tipica: sospettando un rimprovero, cercano di sorvolare la discussione, poi spariscono, preferendo poi accusarsi a vicenda. Altre volte, quando si tratta di discutere su una questione a loro forse un po' scomoda, cominciano a fare richieste di ogni tipo, come di portare ghiaia all'area, di avere aree attrezzate, accusando le autorità locali di non fare niente per migliorare le condizioni delle aree di transito. Oppure promettono di risolvere la questione tra di loro e talvolta ci riescono, tuttavia causando un caos: uomini che gridano alle donne, queste che strillano e si accusano a vicenda, gente che corre e così via. Insomma, vale il detto: se non puoi convincerli, confondili!

Inizialmente ho creduto che i rom alzassero appositamente il tono della voce per marcare l'autorità nei miei confronti, in quanto *gaží*. Col tempo tuttavia ho notato che quando parlano con i *gažé* cercano di usare toni più pacati di quelli che usano tra di loro. I nostri rom, infatti, nel parlarsi tendono a essere esuberanti. Sono anche abituati a condividere la vita quotidiana con un numero consistente di persone che vanno e vengono da una roulotte all'altra. L'ambiente è reso ancor più vivace dalla moltitudine di bambini che scorrazza continuamente e ovunque, con gli adulti che li rimproverano sovente per le piccole marachelle. Nella loro quotidianità, sono i toni alti a essere ordinari piuttosto che i toni sommessi.

Un altro aspetto emerso durante i contatti con questi rom concerne le forme di cortesia. Nei miei confronti di solito mi canzonano perché ringrazio quando per

esempio mi vedo porgere un bicchier d'acqua o una sedia: per loro non è usanza ringraziare per cose di questo genere; eppure da loro ho appreso che nella loro lingua si dice: *Nais tuké*. Durante un soggiorno in Francia, sono stata ospitata da una lovari. Questa mi chiedeva sempre dei favori (ad esempio, fare la spesa) in tono schietto, senza garbo e senza ringraziare. Dopo qualche tempo, spazientita, le ho fatto presente il mio disagio, e lei ha osservato:

«Hai ragione, noi rom non diciamo mai grazie, né buongiorno, né buonanotte. Semplicemente non siamo abituati. Può sembrare strano, ma non vuol dire che siamo poco riconoscenti o senza emozioni».

Taluni rom sono coscienti che tanta schiettezza può ferire, pertanto cercano di ringraziare, ma in modo teatrale, come se si dovesse «recitare una parte». Un *Bulgaro* infatti sembra confermarlo: «È certo, per noi non è abitudine dire grazie quindi, quando lo facciamo, forse si sente che lo facciamo di proposito, che non siamo spontanei».

Un'altra caratteristica comune di questi rom è la spiccata ironia, talvolta motivo di malintesi anche sgradevoli. Mi sono spesso accorta di come siano capaci, in modo sorprendente, a trasformare una situazione conflittuale in una risata generale. Rispondere con tono ironico spesso evita il protrarsi delle discussioni. Di fronte ad affermazioni poco credibili è sufficiente abbozzare un sorriso per ottenerne uno più articolato, che conferma i dubbi e mette fine alla discussione. I rom si arrabbiano piuttosto facilmente e con altrettanta leggerezza sanno mettere fine alla lite.

A volte ho copiato il loro modo di comunicare: esagero nella reazione e poi faccio finta di niente: alcuni mi hanno detto che «faccio paura», a mia volta, ironicamente, ho risposto che almeno, così, riesco ad ottenere quel minimo. La loro risposta consiste in una risata, seguita da: «Non hai tutti i torti». Un lovari in proposito mi ha detto: «Sei come noi, ti arrabbi e poi torni come se non fosse successo nulla».

L'umorismo con i rom è un buon mezzo di intesa: permette di avvicinarli e di instaurare una relazione. Talvolta, però, rende ancora più confusa la comunicazione. I nostri rom possono assumere un tono molto grave al punto che si è portati a credere a quel che dicono. Poi ti riferiscono che si trattava di una farsa o, peggio, omettono di dirlo. Mi è anche capitato di ridere a fior di labbra per affermazioni che ritenevo inverosimili e ironiche, mentre erano prive di *humour*. Ho spesso notato situazioni in cui emergeva come i rom, consapevoli di incutere timore alla gente, si divertivano a comportarsi in maniera da confermare gli stereotipi che li concernono. Al mercato, per esempio, una lovari mentre comprava delle verdure ha chiesto alla fruttivendola: «Ah ma che bella bambina che hai. Te la compro, quanto vuoi?». Altre invece, incrociando una passante le dicono: «Oh, ma che bei orecchini che hai!», per riderne a voce alta e, all'andarsene dell'interlocutore, rilanciare con: «Ma dove vai? Va che non ti mordo!». In un ospedale, durante una visita a un bimbo, l'infermiere non trovava più il suo orologio; al che la madre, lovari, gli ha detto: «Meglio che ci controlli, perché magari siamo noi che te l'abbiamo

rubato», mettendo in imbarazzo l'uomo. Emerge come si divertano a giocare sui timori legati agli stereotipi più assurdi:

«Ma vedi quanti figli abbiamo? Ti sembra che abbiamo bisogno di rubarne?»; «Certo che siete proprio intimoriti se scappate per un complimento».

Quando si trovano in luoghi pubblici per motivi che non riguardano il lavoro, tendono a farsi notare. Nei ristoranti, bar e negozi, per esempio, toccano oggetti vari, parlano contemporaneamente, vanno e vengono di continuo; nei parcheggi sostano con la musica ad alto volume e coi finestrini aperti; eccetera. Sembra che, quindi, a differenza di quando interagiscono con i gažé per motivi commerciali (mantenendo una certa invisibilità), in altre occasioni cerchino di attirare l'attenzione. La Cecla ha proposto un'analisi dei malintesi provocati dagli zingari in generale che rispecchia bene quelli provocati dai nostri rom. La Cecla li ha interpretati come strategie appositamente adottate per calcare la differenza coi gažé:

«Lo zingaro è qualcuno che crea la sua identità come marginalità. Non importa che tipo di marginalità sia, se spaziale, temporale, di censo o di abbigliamento. L'importante è che sia ai margini della "vergogna" altrui, che venga considerato uno che fa qualcosa che gli altri considerano indecente, vergognoso [...] e di non essere come i gažé. Il caso degli zingari [...] rientra nel malinteso come malinteso beninteso: l'apparente vittima sa bene come usare il fraintendimento, anzi lo provoca» (La Cecla 2003: 99-101).

E di certo si può affermare che i nostri rom abbiano una conoscenza approfondita dei gažé, sulle loro paure e pregiudizi legati agli zingari: un *atout* per canzonarli un poco...

*Humour* a parte, la maniera d'interagire dei rom può dare adito a reazioni di rifiuto, anche nel caso di una richiesta semplice, come l'indicazione di una strada. È un aspetto che può provocare astio, timore o diffidenza e può anche diventare motivo di scontri. Io stessa, sebbene sia abituata, non sempre riesco a cogliere le situazioni in modo sereno. Tuttavia, il modo di comunicare dei rom è dello stesso tipo sia che avvenga tra di loro sia con i gažé. In quest'ambito, la logica endogruppo e esogruppo è la stessa. I conflitti in quest'ambito, quindi, sono causati anche da diversità di tipo culturale, legati a modi diversi di comunicare di cui l'etnopragmatica ha evidenziato come influiscano sull'interazione sociale stessa (Duranti 1994), in questo caso in termini conflittuali.

Dalla lettura dei diversi aspetti legati agli scambi commerciali tra rom e residenti, possiamo trarre alcune riflessioni. Innanzitutto, anche in passato gli zingari solevano essere i capri espiatori di diverse calamità; tuttavia i mestieri tradizionali erano un motivo di scambio e di contatto con le popolazioni locali. Oggigiorno, invece, sono finiti i tempi in cui si attendeva la carovana di nomadi per fruire dei loro servizi – come raccontano sia i rom che i residenti. L'interesse minore per i mestieri tradizionali rom contribuisce a peggiorare le attitudini nei loro riguardi. Questo cambiamento, oltre a inasprire le interazioni con le popolazioni locali,

rende molto precaria la situazione economica dei rom. I nostri rom sono tuttavia riusciti a sopravvivere trasformando e adattando i propri mestieri secondo il bisogno. Nuove opposizioni affiorano, però, tra rom e gazé, tra zingari e non-zingari, contribuendo alla produzione e riproduzione della relazione d'alterità tra gli uni e gli altri.

Nei conflitti di tipo commerciale partecipano diversi altri aspetti, alcuni dei quali si possono considerare di tipo culturale piuttosto che prettamente economici. Quelli di tipo economico variano nel tempo, al ritmo dei cambiamenti delle condizioni di mercato concernenti la tipologia della domanda di beni e servizi; mentre quelli a sfondo culturale sono costanti nel tempo – come la maniera di sollecitare in maniera insistente dei rom e il loro stile relazionale. Il tipo di comunicazione adottato da questi rom è però lo stesso sia all'interno della comunità rom sia all'esterno; mentre la sollecitazione sollecitante è appositamente adottata dai rom con i gazé – differenziazione tra endo e esogruppo attraverso la quale esprimono la loro opposizione verso chi ritengono straniero, come risposta all'esogruppo specificamente zingaro dei non-zingari. Nei conflitti commerciali tra rom e residenti trapela come di sovente sia l'appartenenza a un certo esogruppo, in cui gli zingari appaiono un esogruppo dei non-zingari e i gazé l'esogruppo dei rom, ad aver un impatto sulle dinamiche – piuttosto che gli avvenimenti puntuali in sé.

Il prossimo capitolo sarà interamente dedicato ad altre strategie identitarie dei nostri rom legate, appunto, alla distinzione che fanno, pure loro, tra endogruppo e esogruppo; l'analisi partirà dal confronto della realtà quotidiana dei nostri rom con alcune rappresentazioni diffuse sugli zingari in generale. I rom ci spiegheranno, quindi, come riescono ad evitare l'assimilazione alla società dominante.



## Strategie identitarie rom: tra rappresentazioni e realtà

### 4.1 Mobilità e senso comunitario

«In un mondo sempre in movimento, il turismo è la sola forma accettabile di movimento...» (Bauman 1999: 144).

In questo capitolo cercheremo di qualificare il tipo di mobilità dei nostri rom rispetto ad alcune categorie le più diffuse secondo le quali gli zingari sarebbero dei fannulloni eternamente in vacanza, oppure dei vagabondi che si spostano a vanvera, o ancora dei nomadi la cui definizione è antitetica a quella dei sedentari... Nel situarli rispetto a tali rappresentazioni, metteremo in luce i criteri sottostanti ai loro spostamenti, nonché il loro impatto sulle dinamiche interattive endogruppo e esogruppo. Che ruolo gioca la mobilità dei nostri rom in seno alla comunità che costituiscono e rispetto ai *gažé*?

#### *4.1.1 Fannulloni e vacanzieri in eterno? Lavoro: autonomia e mobilità*

La vita quotidiana dei non-zingari è tendenzialmente ritmata da impegni, quali il lavoro e la famiglia alla quale si desidera assicurare una certa sicurezza economica anche nel futuro. Si pensa, invece, che gli zingari siano privi di compromessi del genere. Il mito della libertà zingaresca attraversa l'immaginario dei sedentari di tutte le epoche, ispirando un certo fascino e talvolta dell'invidia. I vacanzieri in versione camper, visibilmente in aumento pure in Ticino, sono probabilmente un indice anche del desiderio rinnovato di libertà zingaresca. Una brama condizionata dall'aspetto avventuriero che si presuppone comporti lo stile di vita nomade, privo di obblighi e di difficoltà.

Come si situano i nostri rom in rapporto a queste rappresentazioni?

Innanzitutto il loro stile di vita non è per niente privo di obblighi e di difficoltà. La scarsa disponibilità d'aree di transito li rende perennemente preoccupati e irrequieti. I campeggi potrebbero essere un'alternativa alle aree di transito. Tuttavia, per chi si sposta più di tre quarti dell'anno, è un'opzione piuttosto onerosa e sovente impraticabile: nel Cantone Ticino, e probabilmente altrove, sono rari i gerenti di campeggi che accettano di farvi soggiornare rom. In un numero esiguo, essi potrebbero sostare in parcheggi autostradali, come spesso fanno i turisti. Tuttavia, per

timore di attacchi esterni, i nostri rom si spostano sempre in almeno una decina di roulotte e, quando sostano in un luogo, nei dintorni sfoggiano panni stesi, tavoli, sedie e diversi altri oggetti, motivo per il quale probabilmente le autorità locali li invitano a sgomberare.

A livello burocratico, facile d'immaginare, riscontrano difficoltà poiché ricevono la posta dove vivono unicamente nei mesi invernali. Talvolta hanno bisogno di farsi spedire documenti o altro nei luoghi dove soggiornano temporaneamente. Non avendo un recapito in loco, la faccenda diventa ardua. Un lovari in sosta in Ticino, ad esempio, aveva bisogno di un nuovo apparecchio polmonare in sostituzione di quello difettoso, solitamente fornitogli dallo Stato francese, e dovette non senza difficoltà trovare un recapito svizzero. Anche la gestione della corrispondenza diventa un affare complesso, poiché di sovente si trovano lontani dal recapito postale e quindi ritirano la posta di rado e talvolta disperdono i vari atti amministrativi. Un kalderaš, per esempio, ha dovuto pagare due volte una multa (per eccesso di velocità) perché ne aveva persa la ricevuta; un lovari invece ha dovuto pagare una multa raddoppiata a causa del ritardo nel pagamento dovuto alla sua assenza dal luogo in cui riceve la corrispondenza.

Le faccende domestiche all'aria aperta si complicano pure loro. Capita che le donne non lavino i panni per diverso tempo per motivi meteorologici oppure che, una volta i panni stesi, giunga un periodo di pioggia per cui li devono lasciare all'aria per giorni, fintanto che smette di piovere e in seguito li devono rilavare. Molte donne lamentano di aver dolori alle mani e alle braccia, che spesso si colorano di un blu verdastro a causa dell'utilizzo d'acqua fredda nel lavare i panni. Alcune, quando hanno montagne di vestiti da lavare, preferiscono recarsi in una lavanderia pubblica "fai da te". Mi hanno spesso chiesto di indicargliene una, ma a mia conoscenza in Ticino non ve ne sono.

Le altre lavanderie offrono il servizio al costo minimo di 8.– CHF (7.60 Euro) per cinque chili di vestiti (solo per lavarli e altrettanto per asciugarli). Per stirare le donne impiegano un ferro da stiro a gas, meno efficace di quelli elettrici, per cui si lamentano spesso. Il lavaggio delle stoviglie all'aria aperta e in bacinelle non sembra, invece, disturbarle poiché eseguito con acqua tiepida.

Lo stile di vita di queste famiglie crea qualche complicazione anche a livello sanitario. A volte non possono spostarsi per motivi di salute e diventa un problema nel caso si trovino nell'obbligo di lasciare un'area. Le mutue francesi, italiane o spagnole non sempre coprono le spese all'estero. Taluni soffrono di malattie croniche per le quali hanno bisogno di assumere quotidianamente diverse medicine. Le relative ricette mediche durano un paio di anni, per cui per rinnovarle devono far ritorno dal loro medico, talvolta percorrendo centinaia di chilometri. In Ticino, però, ho avuto modo di assistere a diversi episodi in cui dei farmacisti hanno agevolato dei rom nell'ottenere medicine. I lovara francesi, in caso di malattie gravi, lasciano la zona e si recano dai medici curanti, in Francia. Alcuni kalderaša, a loro volta, hanno bisogno di cure specifiche di medici che si trovano nella vicina Italia, quindi preferiscono che le aree di transito non siano troppo distanti dalla frontiera.

Le difficoltà alle quali sono confrontati quotidianamente proprio a causa dello stile di vita nomade sono numerose.

Eppure, di essi si pensa che vivano senza preoccupazioni ed eternamente in vacanza. Questo preconcepito porta a un riconfermato disprezzo degli zingari, di cui si sospetta che, per permettersi delle «vacanze in eterno», vivano di attività illegali e con quanto riescano a raccattare sul momento, un po' come dei nomadi raccoglitori-cacciatori<sup>104</sup>. Anche Francesco Remotti (1975) ha proposto un'analogia nella maniera di procurarsi i mezzi di sussistenza tra i cacciatori-raccoglitori e gli "zingari" in generale, con la differenza che i primi attingono a risorse prettamente naturali, mentre i secondi a risorse perlopiù sociali. Leonardo Piasere (1995) condivide in parte tale analogia, in relazione, tuttavia, a dei rom dell'ex-Jugoslavia (xoraxané romà) emigrati alla fine degli anni Sessanta e che

«Vengono in Occidente con l'intenzione di non entrarci, e di vivere chiedendo (mendicizia) e/o prendendo (furto); entrambe le attività possono essere considerate una forma di "raccolta"» (Piasere 1995: 347).

I rom sui quali stiamo discorrendo, invece, non vivono di "raccolta" in sé, ossia di furti o mendicizia, ma di scambi commerciali. Alcuni, come messo in evidenza, offrono anche dei servizi (restauro d'oggetti, pulizia di tappeti, affilatura di coltelli). Quel che è emerso, piuttosto, è che essi considerano i gažé come una risorsa economica da cui attingere ("raccogliere"?) il più possibile, come risposta alla discriminazione che ritengono di subire. Ciò nonostante non si può certamente affermare che siano dei "fannulloni" o che vivano "eternamente in vacanza".

La precarietà legata all'incertezza dei guadagni – che dipendono anche dalle possibilità di sostare nei diversi luoghi – non è un lusso al quale sono fatalmente attaccati per soddisfare il desiderio di «vivere alla giornata». È piuttosto una condizione che accettano pur di mantenere una certa mobilità e autonomia: due aspetti interconnessi e che perderebbero se lavorassero come salariati.

La prospettiva di divenire sedentari e/o dipendenti da un datore di lavoro (o "padrone" per utilizzare una loro espressione), sembrerebbe davvero angosciante. Se da una parte si potrebbe pensare che sia lo stile di vita nomade a precludere ai nostri rom di svolgere alcuni mestieri, in realtà le cose non stanno proprio così. Essi, infatti, desiderano evitare alcuni compromessi che un lavoro salariato comporterebbe, come sottostare a regole dettate da un superiore o rimanere in un luogo chiuso. In occasione di una discussione con un lovari, ha detto: «Se fossi il capo di un'azienda e se guadagnassi almeno 10mila CHF, potrei lavorare in ufficio». Per correggersi subito: «No, non è vero, non potrei. Come farei a resistere a star rinchiuso?».

C'è da considerare che siano in pochi a essere inseriti nelle scuole, luogo in cui i bambini solitamente sono iniziati alla ripartizione regolare del tempo, a star

104. Come lo evidenzia anche Michael Stewart (1997: 94).

seduti per ore dietro un banco e a giocare unicamente durante la ricreazione. I bimbi rom scorrazzano all'aperto e giocano la maggior parte della giornata. Da adulti non scorrazzano più, ma stanno comunque il maggior tempo possibile all'aperto, anche d'inverno.

In proposito ricordo Natale 2010 passato da kalderaša e lovara, a Bergamo: sebbene le case fossero spaziose e confortevoli (con tanto di salone, cucina e camere), si viveva gran parte del tempo tra e nelle roulotte posteggiate nei piazzali di casa. I rom cucinavano e chiacchieravano all'aperto, anche sotto la pioggia e la neve. Gli uomini vestiti con camicia e pantaloni leggeri, le donne con abiti estivi e scarpe aperte – ed io coperta da berretta, sciarpa e mantello. Per loro stare all'aperto sembra essere un piacere, anzi una necessità.

E così, sebbene siano numerose le discussioni riguardo agli inconvenienti dovuti allo stile di vita nomade, i nostri rom affermano che non cambierebbero stile di vita. Una kalderašitsa, per esempio, mi ha raccontato che prima di sposarsi viveva coi genitori ormai sedentari:

«La mia famiglia vive in Toscana, in una casa, anch'io vivevo da sedentaria. Poi, mi sono sposata. La vita nomade è dura, guarda in che condizioni viviamo e dovunque andiamo nessuno ci vuole. Eh, però mi mancava, lo devo ammettere, non mi piaceva starmene sempre tra delle pareti».

Una lovara, riguardo al vivere nella roulotte invece che nella sua casa in Francia, ha osservato: «Anche solo qualche ora in casa e la mia faccia diventa colore delle pareti, preferisco stare nella roulotte, come abbiam sempre fatto».

I rom che stanno costruendo dimore fisse, o che ne possiedono già, ne vanno certamente fieri e mostrano spesso le fotografie. Sono diversi che nel periodo invernale si recano nelle dimore fisse, ma solitamente adulti e bambini preferiscono dormire nelle roulotte e ridono per la comicità della situazione: «Abbiamo la casa e ce ne stiamo in roulotte, ma oramai cosa vuoi farci, non ci cambia più nessuno». Io stessa, quando ho visitato una famiglia a Bergamo, ho passato la notte nella roulotte insieme ai due coniugi, nel giardino di casa.

La maggior parte dei rom che sosta nel Cantone Ticino si lamenta delle difficoltà quotidiane legate al loro stile di vita. Ciò nonostante non cambierebbe stile di vita. Il Pastore Toscia in merito ha scritto:

«Noi, popolo nomade, tantissimi rom hanno delle case e terreni attrezzati tipo *camping*, ma non possono rimanere oltre da 1 settimana a 2 settimane, poi devono cambiare sosta, devono viaggiare d'inverno o estate, freddo, pioggia, nevicata o vento, quando un rom se un po' più del previsto sembra che siano schiavi di quel posto, sia che abbiamo casa o terreno attrezzato» (cfr. *appendice* p. 286, 40).

Come abbiamo evidenziato, i tre gruppi lovara, čurara e kalderaša prendono in considerazione nuove attività economiche in funzione della domanda e dell'offerta di beni e servizi nel mercato, sempre cercando di non svelare l'origine rom. Un altro presupposto nella scelta di un mestiere è di evitare il lavoro salariato che im-

plicherebbe una vita sedentaria, la perdita di una certa autonomia e una lontananza dalla famiglia. Un kalderaš ha riferito di aver lavorato per tre anni a Napoli in una ditta, come salariato:

«Restauravo oggetti preziosi. Vivevo con la famiglia in un campeggio. Ma ho lasciato l'attività, perché a Napoli v'era troppa mafia, è pericoloso. E poi, mi mancava la vita nomade e anche la mia famiglia che non vedevo tutto il giorno».

Il Pastore Toscia sui matrimoni tra donne rom e dei gažé ha affermato che:

«Tutte le ragazze zigano tornavano a casa materna perché a loro sembrava di essere schiave della casa perché il marito doveva lasciarla sola per via del suo lavoro giornaliero» (cfr. *appendice* p. 286, 39).

Molti di loro sono alla ricerca di nuove attività economiche, ma pochi prendono in considerazione un lavoro salariato, se non per periodi molto brevi:

«Mio cugino lavora come manovale per tre mesi, durante i mesi invernali. Dice che è dura, perché ci sono orari fissi e anche le pause le decide il padrone. Fa fatica a sopportare un ritmo così. Però, è contento perché almeno guadagna e poi tre mesi passano veloci. In seguito, riprende il viaggio».

Quelli divenuti recentemente sedentari lavorano anch'essi perlopiù in proprio. In proposito un lovari mi ha detto:

«Ho diversi parenti in Francia, in particolare a Parigi, che sono diventati sedentari. In queste famiglie, le donne rimangono comunque a casa ad accudire i bambini e gli uomini lavorano nel commercio [compra-vendita di case e automobili]. Abbiamo bisogno di contare su noi stessi e non dipendere dagli altri».

Le nuove generazioni sono iniziate sin dalla tenera età ad apprendere il lavoro dei rispettivi parenti, osservando e ascoltando gli adulti. I mestieri sono trasmessi da padre in figlio. I giovani non hanno idea di quel che potrebbero fare se non imparare il mestiere del padre. Alla domanda «cosa vorresti fare da grande?», un ragazzo kalderaš di tredici anni ha risposto: «Voglio fare il mestiere di mio padre. Sono generazioni che la mia famiglia restaura oggetti». In occasione di una situazione disagiata per via dell'ingente quantità di pioggia, per sollecitarli a parlare della visione sul loro stile di vita, mi sono rivolta ad alcuni rom in questi termini: «Ma anche voi, non potreste scegliervi uno stile di vita più comodo?». La loro prima reazione è stata quella di sorridere, poi un sedicenne lovari ha replicato: «Appena sarò grande lascerò la vita nomade per fermarmi e avere un lavoro fisso». Gli ho allora chiesto se fosse sicuro di riuscire a vivere in una casa e di lavorare con orari fissi dal lunedì al venerdì e magari sotto padrone. Gli altri rom hanno riso di nuovo e hanno iniziato a canzonarlo. Così lui, cambiando espressione e facendosi più serio ha chiosato: «Forse il mio stile di vita non è poi così male, ma vorrei avere sempre caldo e più soldi». L'autonomia per i rom sui quali stiamo discorrendo non significa libertà di fare tutto ciò che vogliono.

La maggior parte di loro, infatti, vive il lavoro come uno stress:

«Non è mica vita facile sai? Sono sempre di corsa e spesso mi dimentico di mangiare sul mezzogiorno. Quest'anno ho fatto ben centomila chilometri in macchina pur di guadagnare qualcosa».

I nostri rom come lavoratori indipendenti sono costantemente presi dal garantirsi delle entrate. Per i rom l'autonomia significa piuttosto poter ritmare le giornate secondo volontà propria, stare all'aperto, lavorare in gruppo, a contatto con la famiglia e soprattutto non dipendere da un gažó.

Lo stile di vita di questi rom non preclude nemmeno il bisogno di sentirsi assicurati, oggi e anche nel futuro. Essi, infatti, comprano terreni e case per garantire un patrimonio ai figli e un luogo dove stare in caso di malattia. Al matrimonio dei figli maschi, devono provvedere al pagamento della dote della sposa, della cerimonia nuziale, di un'automobile e di una roulotte o camper (per il figlio). A loro volta, i figli manterranno i genitori in età avanzata ed equivalgono al complemento del pensionamento dei gažé<sup>105</sup> – sistema di sopravvivenza osservato e descritto in maniera del tutto simile da Anne Sutherland (1986: 155) per quanto concerne dei kalderaša americani. Come vedremo ancora in seguito, per i nostri rom gli aspetti legati alla famiglia e ai contatti tra i diversi membri della comunità che formano sono di fondamentale importanza.

#### *4.1.2 Vagabondi? Il ruolo dei residenti nella mobilità dei rom*

Oltre che fannulloni gli zingari sono spesso considerati dei vagabondi: numerosi residenti ticinesi indicano con questo termine i rom in sosta nelle aree. Così ha sentenziato un abitante: «Ma che vita fanno 'sti zingari? Si spostano così, da un posto all'altro, senza criterio, se non di trovare gente da ingannare». Alcuni pensano che i rom in sosta in Ticino viaggino alla rinfusa e un po' in tutto il mondo; anche degli alunni ticinesi ne erano convinti, come abbiamo visto.

Come si situano i rom sui quali si concentra questo studio rispetto a tale rappresentazione?

Il vagabondaggio è stato definito (Rao 1987) come una forma di movimento priva di parametri economici e sociali fissi e di un luogo di riferimento in cui alloggiare (sia esso anche solo una roulotte). Ebbene, che i nostri rom siano dei vagabondi è da escludere, proprio perché, oltre a spostarsi in roulotte o camper, la maggioranza è anche proprietaria di terreni e case e si sposta con criteri ben precisi. Gli aspetti che concorrono a determinare gli spostamenti di questi rom sono di tipo economico e anche familiare, religioso, linguistico e soprattutto relazionale (cioè riguardante i contatti con la popolazione locale). Come abbiamo già detto, le loro famiglie hanno residenza virilocale: il che significa che le spose vanno a

105. In Svizzera detto terzo pilastro.

vivere dal marito e coi suoi parenti, lasciando i genitori. I rom, pertanto, amano ricongiungersi più volte l'anno anche per radunare la propria famiglia. In merito il Pastore Toscia ha osservato:

«Vanno avanti ancora qualche ora [a festeggiare il matrimonio] per rallegrare i famigliari della sposa perché si sono molto rattristati veder partire la propria figlia che cambia dimora» (cfr. *appendice* p. 289, 51).

Di fede pentecostale, aspetto che approfondiremo tra breve (*cfr. capitolo 4.3*), i rom sono soliti organizzare degli incontri religiosi e vi partecipano molto volentieri, sempre che coincidano con le esigenze delle attività lavorative e con le disponibilità economiche. Alcuni si congiungono per avviare e/o proseguire delle trattative commerciali. La scelta dei luoghi di soggiorno dipende anche dalla cittadinanza delle diverse famiglie, soprattutto nei mesi invernali, quando sostano nei rispettivi Stati dove la maggioranza ha dimore fisse. Nel resto dell'anno, i rom delle diverse nazionalità s'incontrano e sostano nelle aree, formando delle *kumpanji* in maniera variabile, tenendo conto, nondimeno, della lingua parlata in loco. Essi percorrono itinerari con tappe perlopiù in Francia, Italia, Spagna e Svizzera. Unicamente i Pastori pentecostali si recano nell'Est d'Europa per convertire altri rom al pentecostalismo.

I rom che sostano in Ticino frequentano anche la regione svizzera-romanda. Solo una minoranza si reca nelle zone di lingua tedesca, poiché in pochi parlano il tedesco – aspetto che impedisce di interagire con la popolazione locale. Talvolta alcuni si recano comunque in luoghi in cui si parla una lingua a loro sconosciuta, ad esempio degli italiani a volte soggiornano in Svizzera francese. In tal caso, però, si aggregano ad altri rom francesi così da riuscire comunque a interagire con la popolazione locale.

In realtà, ogni luogo di sosta per i nostri rom assume un significato legato ai contatti consolidati con gli abitanti. Il tipo di mobilità di questi tre gruppi rom presuppone dei legami relativamente stabili con i residenti delle zone frequentate. I rom che soggiornano in Ticino hanno contatti con la popolazione locale che si tramandano da una generazione all'altra. Un lovari al riguardo mi ha spiegato: «Noi andiamo solo dove conosciamo gente. Ci sentiamo più sicuri, nel caso ci accada qualcosa sappiamo a chi riferirci». Un kalderaš ha invece sottolineato: «Qui ho clienti che mi hanno visto crescere. Sono amici di mio padre e adesso commerciano con me». Quelli esclusi dalla rete di conoscenze di solito soggiornano nella Svizzera italiana solo un paio di giorni per poi raggiungere altri luoghi. Il criterio di scelta delle tappe, pertanto, è strettamente correlato ai contatti con la popolazione locale. I rom spesso indicano dei ticinesi, riportando nomi e cognomi. Tali conoscenze derivano perlopiù da contatti legati a questioni legali (avvocati o agenti delle forze dell'ordine), di salute (medici), commerciali (clienti), o inerenti al tempo libero (gerenti, impiegati o clienti di bar, piscine, negozi e via dicendo). Quando sostano in Ticino frequentano anche fedeli pentecostali ticinesi, con i quali organizzano dei culti. Dimostrano persino una sorprendente padronanza della geo-

grafia del Cantone Ticino: conoscono i più piccoli reconditi villaggi, la loro storia e ovviamente gli abitanti.

I nostri rom si relazionano al territorio come se costituisse una residenza propria, seppur provvisoria. Quando soggiornano in un'area istituiscono una "piccola patria" nella quale s'identificano temporaneamente. Prendono possesso dei terreni con un certo criterio (*cf. capitolo 1.2.3*) riscontrabile soprattutto nei raduni di grandi dimensioni. Le roulotte sono sempre sistemate secondo i legami familiari e con una certa distanza da permettere di spostarsi agevolmente coi veicoli. All'interno dell'area formano delle strade delimitate da tronchi e copertoni d'automobili, piazzati in maniera da obbligare i passanti a fare degli *slalom*, impedendo quindi che vadano troppo veloci. In poco tempo, creano dei villaggi provvisori suddivisi in quelli che chiamano "quartieri" secondo la nazionalità: italiani, francesi, e via dicendo. Ogni quartiere è rappresentato dalle bandiere della nazione corrispondente così da orientarsi tra di loro. Quando risiedono in Ticino, invece, issano unicamente bandiere svizzere, poiché dicono sentirsi tali. I nostri rom si assegnano addirittura nomi e/o soprannomi come "Bellinzona", "Zurigo" e "Venezia", omologhi di città maggiormente frequentate: una consuetudine che sembrerebbe esprimere il senso d'appartenenza al territorio di chi conduce uno stile di vita nomade. Ogni luogo di sosta, per questi rom, assume un significato culturale che attinge soprattutto alle dinamiche interattive consolidate con gli abitanti. Difficilmente i mass media riferiscono esperienze di contatto e di amicizie tra residenti e rom; tuttavia, non significa che non esistano. Marc Bordigoni su dei gitani nomadi francesi ha fatto la stessa constatazione:

«Sono numerosi i nomadi che direbbero quanto amino tornare in tale o tal altro "piccolo paese" [...] dove sono conosciuti e ben accolti, mentre è più difficile fermarsi in un nuovo territorio dei quali gli abitanti in loro non vedrebbero che dei "gitani nomadi" dei quali bisogna diffidare» (Bordigoni 2007: 29).

La presenza di rom in Ticino dipende quindi anche dai contatti che hanno instaurato con alcuni residenti. Ed è certo che essi non frequenterebbero zone nelle quali non riuscirebbero a commerciare con la popolazione. Infatti, quelli che erano soliti sostare nella Svizzera italiana, da quando faticano a procurarsi del lavoro, come abbiamo visto, hanno rinunciato a frequentare la regione. Se da una parte alcuni residenti si lamentano della presenza di rom e con questi ultimi scaturiscono conflitti di diverso tipo, dall'altra parte è proprio la popolazione locale che induce i nostri rom a frequentare un luogo piuttosto che un altro. Nella reticenza e la messa a distanza degli uni e degli altri, s'introduce pertanto una componente di complicità e collusione.

#### *4.1.3 Nomadi? In che senso?*

I rom ai quali è dedicato questo lavoro non sono dei vagabondi. Sono quindi dei nomadi? Il termine "nomade" un tempo indicava i popoli raccoglitori e cacciatori o dediti alla pastorizia, come è il caso tuttora dei Beduini della penisola arabica o dei

Tuareg del Sahara. Il “nomadismo” in questo contesto è caratterizzato da spostamenti consueti in una regione ben delimitata, entro la quale i nomadi interagiscono con l’ambiente e provvedono al proprio sostentamento.

Come abbiamo già detto, il nomadismo praticato invece all’interno di società sedentarie, e legato ad altre attività che la pastorizia, venne presto associato ad un girovagare senza meta (e con scopi criminali) da parte di persone senza domicilio fisso. La nascita degli Stati moderni ha rafforzato le persecuzioni nei confronti di questi itineranti, spesso identificati indistintamente come degli zingari, in Svizzera chiamati anche “*heimatlos*”.

Oggi in Svizzera il termine “nomadi”, talvolta sostituito da “viaggianti” (tradotto dall’espressione francese *voyageurs* o *gens du voyage*) è tuttora impiegato per designare persone, elvetiche o straniere, che mantengono un tipo di mobilità riconosciuto come un aspetto culturale e caratterizzato da spostamenti durante la maggior parte dell’anno, con mezzi quali camper o roulotte e in diverse famiglie. In questi termini non sono considerati “nomadi” per esempio i rom che dalla Romania o Bulgaria vengono in Svizzera per qualche mese vivendo di elemosina e dormendo perlopiù nelle auto. Questo tipo di mobilità sarebbe invece identificato come una “migrazione temporanea o stagionale”.

Nella storia, quindi, il termine “nomade” ha mutato di significato mantenendo tuttavia un certo legame con il concetto di mobilità, ritenuta particolarmente alta nelle popolazioni zingare (De Vaux de Foletier 1999: 88; Liégeois 1983: 63). Tuttavia, già nel XV secolo, nei principati di Moldavia e Valacchia molti sono stati messi in schiavitù e taluni sono stati costretti a sedentarizzarsi. Anche in seguito, in tutta Europa, numerosi sono stati i tentativi di sedentarizzazione degli zingari, pena l’espulsione.

Attualmente si stima che gli zingari in Europa siano in media circa 11 milioni<sup>106</sup> dei quali l’80% vive nei paesi dell’Est con stile di vita perlopiù sedentario. In Europa occidentale, gli zingari sono pressappoco un milione e mezzo e circa la metà ha una certa mobilità perlomeno stagionale. Secondo Liégeois,

«Gli zingari non sono tutti nomadi e i nomadi non sono tutti zingari» (Liégeois 1983: 58). Secondo Liégeois, «si può stimare che per l’insieme dei paesi europei [...] l’80% [degli zingari] sono sedentari e non viaggiano più, sebbene taluni vivano in una casa mobile o suscettibile di esserlo, oppure in un abitato precario» (Liégeois 2007: 32).

La maggioranza degli zingari è pertanto sedentaria, sfaldando così l’immagine dello “zingaro nomade”:

106. Le stime sul numero di zingari in Europa si situano tra i 6’395’100 e i 16’118’700 per una media stimata di 11’256’900 che in rapporto al totale della popolazione europea corrisponderebbero al 1.36 % (Piasere 2012: 11). Il motivo di dover ricorrere a delle stime risiede nel fatto che talvolta l’origine zingara non viene svelata (Piasere 2007: 8).

«Un quadretto composto da un carrozzone, un cavallo o un'auto, qualche adulto, tanti bambini e magari dei cani, il tutto accompagnato da un sottofondo di musica, di colori sgargianti e di balli. [...] È uno schema transculturale potente, la cui generalizzazione, però, rischia di essere arbitraria» (Piasere 2007: 10).

L'impiego della dicotomia sedentari/nomadi per distinguere gli zingari dai non-zingari non è quindi opportuna, come sottolinea pure Williams:

«Quanto alla distinzione nomadi/sedentari è una divisione che amano soprattutto le autorità amministrative. La storia mostra che i gruppi alternano i soggiorni in un abitato duro e un abitato mobile» (Williams 2006: 13).

Nell'immaginario dei non-zingari, il nomadismo continua tuttavia a essere associato allo stile di vita degli zingari in generale, non senza conseguenze. E così, come abbiamo visto, in Italia le autorità locali nominano "campi nomadi" le aree in cui sostano rom insediatisi in maniera permanente. I rom protagonisti di questa ricerca hanno detto che in Italia – a causa della trasformazione delle aree in "campi nomadi" per rom sedentari – trovano da sostare unicamente per due o tre giorni in piazzali di centri commerciali o parcheggi – situazione che rende sempre più difficile praticare lo stile di vita nomade. Alcuni sono proprietari di terreni (ad esempio a Cairate/Varese) e quindi vi possono soggiornare quando lo necessitano. Per gli altri, invece, il nomadismo in Italia è sempre più complesso, come ha riportato anche il Pastore Toscia: «Ormai i campi attrezzati in Italia sono molto pochi e non bastano per coprire il problema sosta» (cfr. *appendice* p. 279, 10).

Lo stile di vita dei nostri rom non è tuttavia tanto più "mobile" di quello adottato da gajé. Come i rom, molte persone oggi giorno si spostano all'interno dell'UE di sovente e anche giornalmente, praticando quel che viene nominato "pendolarismo" protratto anche in una vita intera. Un fenomeno, quello del pendolarismo soprattutto per motivi economici, molto presente anche in Ticino, all'interno di esso ma anche entro il confine italo-svizzero: nel 2012 gli impiegati in Ticino residenti in Italia (frontalieri) ammontavano a 55'879107; nel 2013 41 nuovi imprenditori su 100 sono cittadini italiani. La mobilità dei non-zingari, quindi, non è meno frequente di quella dei nostri rom. Il pendolarismo può essere identificato come tipologia di mobilità anche di alcuni rom, come ha suggerito Leonardo Piasere riferendosi a un gruppo di rom (romà) residenti a Verona:

«I romà non seguono alcun circuito, ma si muovono a ventaglio con viaggi quotidiani: se ne vanno alla mattina e tornano al campo al pomeriggio o alla sera» (Piasere 1995: 355).

I rom francesi e italiani (sui quali stiamo discorrendo) d'inverno dimorano nelle loro case che si trovano per la maggior parte a Lille o a Bergamo, mentre quelli spagnoli si recano in Spagna dove dicono sostare in aree di sosta, poiché non hanno proprietà. Da marzo a novembre frequentano alcuni luoghi, come Parigi, Lione,

107. Da notare che i residenti in Ticino sono poco più di 300 mila.

Nizza, Belfort, Varese, Milano, Venezia e città svizzere, secondo dove trovano da sostare. In diversi soggiornano in aree di transito francesi vicino alla frontiera elvetica e durante la giornata valicano il confine, come frontalieri. Quando sostano in un luogo, anch'essi si recano a lavorare in diverse zone dei dintorni, come dei pendolari stagionali. E di nuovo si è di fronte alla sensazione di alterità difficilmente definibile, proprio perché questi rom, in fondo, fanno quello che fanno anche i non-zingari, ma sempre a modo loro, in questo e in molti altri casi<sup>108</sup>. Quel che caratterizza la mobilità dei rom non è tanto la "quantità" di spostamenti che compiono, quanto il fatto che si muovono in gruppo e per motivi non unicamente economici o turistici, ma anche famigliari e, più recentemente, religiosi. Queste peculiarità si avvicinano in parte a quelle proprie alle "comunità girovaghe" (tradotto dall'inglese *paripatetics*) in merito alle quali diversi studiosi (tra i quali: Berland 1978; Srinivas 1969; Rosander 1976; Rao 1987; Piasere 1995) sono concordi nell'affermare che siano determinate essenzialmente da tre criteri: «mobilità spaziale, economia basata sulla compra vendita di beni e servizi, endogamia» (Piasere 1995: 25, 152). Pure i rom che frequentano il Cantone Ticino, come detto, esercitano attività economiche legate al commercio e all'artigianato, adottano una mobilità spaziale e praticano un certo grado di endogamia – visto che nelle unioni matrimoniali esprimono una preferenza per *partner* appartenenti ai tre gruppi che maggiormente frequentano; ciò non esclude che talvolta avvengano anche con dei gažé, solitamente però identificati come stranieri. I nostri rom possono quindi essere ritenuti una "comunità girovaga"<sup>109</sup>.

Che siano nominati "girovaghi" o "nomadi", quel che li costituisce come gruppo distinto è proprio la volontà di distinguersi dai gažé, che i nostri rom realizzano spostandosi in gruppo e adottando diverse altre strategie di messa a distanza dei gažé, che Rao (1987) ha identificato come un tratto comune alle comunità girovaghe e definito come "strategie di sussistenza". In questa indagine emergono, infatti, diverse strategie identitarie di questi rom che, sebbene siano oggetto di critiche da parte dei non-zingari, rafforzano la coesione interna della loro comunità, come lo spostarsi in gruppo.

I nostri rom sono convinti che il loro stile di vita nomade li protegga da una totale assimilazione alla cultura gaží. Un čurari in proposito ha spiegato: «Il nomadismo è un modo di essere che ci distingue da tutti i sedentari, anche se zingari». Secondo un kalderaš:

«Gli zingari sedentari perdono le tradizioni, si allontanano dalla cultura e vengono assimilati dai gažé. È ovvio, perché sono ad inserire i bimbi a scuola e gli adulti per sopravvivere lavorano sotto padrone. Perdono tutto il valore di essere un vero rom».

108. In merito si veda Piasere 1999 e Lagunas 2005.

109. Espressione, però, alla quale il più spesso è preferita quella di "nomadi", sia dalle politiche amministrative sia nel senso comune. Il termine "nomade", perlomeno in Svizzera, è impiegato dalle autorità locali per designare alcuni zingari che soggiornano in gruppo con delle roulotte, proprio per evitare di chiamarli zingari, ritenuto spregiativo.

Sono considerazioni tuttavia piuttosto estreme, poiché per esempio i rom che ho incontrato a Milano e a Torino nei “campi nomadi” sembrerebbero mantenere anch’essi il *romanès* come lingua madre, un modello familiare di tipo allargato e un senso comunitario, probabilmente proprio perché vivono gli uni a stretto contatto con gli altri. E così, alcuni rom imparentati con i tre gruppi citati nella ricerca hanno abbandonato lo stile di vita nomade, a causa delle difficoltà che comporta. In proposito, una kalderašitsa italiana avvicinata in una Missione evangelica, ha sottolineato:

«Noi ci spostiamo solo per le vacanze estive, come casalinghe, diciamo, è più comodo. Mio marito vive di compravendita d’auto e case e così stiamo sempre a Bergamo. Le mie figlie vanno a scuola. Questa vita qui non la vogliamo più fare, è troppo difficile, vedi? Sempre all’aperto e devi organizzare ogni cosa che fai, con le pentole e tutto. Però i contatti con i famigliari, la nostra lingua, quelli rimangono. Siamo pur sempre rom!».

La famiglia in questione ha conservato i valori e le caratteristiche rom, probabilmente grazie al mantenimento dei legami di prossimità tra famigliari (e, come vedremo in seguito, con la comunità rom evangelista). Claudio Marta (1979: 58-62) in proposito ha segnalato come una comunità di lovara emigrata dall’Italia in Svezia, vivendo in appartamenti separati, inizialmente si stesse disgregando, ma è riuscita a ristabilirsi, perlomeno parzialmente, ricostituendo volontariamente i contatti tra le famiglie. Si può supporre, pertanto, che lo stile di vita sedentario non implichi direttamente la perdita della cultura rom, a condizione di mantenere una certa coesione di gruppo.

I nostri rom quando si trasferiscono provvisoriamente nelle case non cessano di mantenere una vita comunitaria, di visitare parenti e amici che vivono nello stesso quartiere oppure di telefonare a familiari che stanno in altri Stati e via dicendo. La mobilità volta a raggiungere delle *kumpanji* rimane un aspetto fondamentale nel rafforzare i legami di prossimità, anche per chi vive maggiormente nelle case fisse. Il tipo di mobilità rom rinforza la comunità, perché è effettuata in gruppo e quindi comporta la condivisione della vita quotidiana in spazi ridotti e in costante interazione con i diversi membri delle *kumpanji*. Più queste sono vaste, più i rom dimostrano d’aver piacere di stare in compagnia e di fare visite gli uni agli altri – aspetto di cui parliamo più diffusamente qui di seguito.

#### 4.1.4 Reti famigliari: una comunità in movimento

Le difficoltà quotidiane alle quali i rom sono confrontati a causa dello stile di vita nomade, sembrerebbero essere più facilmente sopportate e superate, proprio perché sono condivise da una vasta cerchia di persone. Lo stile di vita nomade comporta diversi aspetti ai quali i rom dicono di non voler rinunciare, come anche il fatto di essere a contatto di diverse persone.

I nostri rom viaggiano in gruppi di almeno cinque roulettes, più spesso in una ventina: «Non parto, perché gli altri rimangono. Non va bene viaggiare da soli, se

succede qualcosa sei da solo». Lo spostarsi in comitiva con appresso la propria dimora contribuisce a rafforzare il sentimento di congiungersi ad un modo di essere radicato nella tradizione: «Siamo sempre vissuti così, in case piccole e sempre in movimento, penso da mille anni, ce l'abbiamo nel sangue». E così il Pastore Toscia ha rilevato:

«I rom maggiormente vivono sempre in gruppo, così vivendo uniti potevano aiutarsi gli uni e gli altri. Quando cambiavano sosta, si spostavano da un paese a un altro, [...] viaggiavano tutti insieme con i propri automezzi e il capo gruppo partiva prima di tutti poi man mano in fila indiana» (cfr. *appendice* p. 280, 17)<sup>110</sup>.

Essi ritengono fondamentale restare nomadi in nome di una certa continuità atavica, sostenendo che il loro stile di vita è stato causato dai gažé. Così mi ha spiegato un čurari al riguardo: «È colpa dei gažé se siamo nomadi, ci hanno cacciato e ci cacciano tuttora, non siamo i benvenuti in nessun luogo; non ci resta che spostarci». Per un altro rom, lovari, l'India del Nord rappresenta la fine di una vita sedentaria dei loro avi, poiché cacciati e/o perseguitati dai gažé:

«Il nostro popolo ha ripreso uno stile di vita nomade per colpa dei gažé, capisci? Stavamo in India, ma non ci hanno voluti. Siamo stati condannati a non aver patria. Però, noi resistiamo e con orgoglio, in nome di quanto i nostri avi hanno cominciato».

Attraverso una certa mobilità, i rom evitano oltretutto la scolarizzazione permanente. I bimbi crescendo all'interno della comunità rom imparano innanzitutto l'idioma di riferimento della propria cultura. La lingua *romanès* si ritrova pertanto potenziata. La mobilità dei rom, quindi, rafforza la coesione interna della loro comunità.

Le famiglie di questi rom hanno residenza di tipo virilocale (Ariotti 2006: 193), il che significa che i genitori vivono al fianco dei figli maschi, delle loro mogli e dei loro figli (nipoti). Le figlie sposate lasciano invece l'ovile dei propri genitori per raggiungere quello dei parenti del marito. Ciononostante, durante l'arco dell'anno, esse faranno in maniera di ricongiungersi il più spesso possibile con la famiglia di origine. Le donne assumono, pertanto, un ruolo importante nella mobilità: sin da sposate incoraggiano la mobilità anche della famiglia del marito in modo da mantenere i legami con la propria. L'unità fondamentale dei rom coincide quindi con la famiglia estesa, composta da famiglie nucleari di una certa autonomia ma che sottostanno al conformismo dettato dal rispetto delle norme condivise e costantemente vigilato a livello comunitario. Le famiglie che costituiscono variabilmente le *kumpanji* sono perlopiù imparentate. I tre gruppi sui quali stiamo discorrendo si sposano perlopiù tra di loro proprio perché un certo grado di endogamia assicura la riproduzione del gruppo (Dumont 1966: 143). Tale organizzazione sociale è stata rilevata anche in diversi altri gruppi di rom, più o meno mobili e anche in quelli sedentari, come ad esempio tra dei kalderaša americani (Gropper 1975: 60, 183) e

110. Si veda anche *appendice* p. 286, 40.

quelli romani (Menchinelli 2004: 36). Un tipo di organizzazione sociale che contribuisce ad intensificare le relazioni tra le famiglie che compongono le *kumpanji*.

Tra i nostri rom, ad ogni avvenimento, sono coinvolti tutti i membri di una *kumpanja*, il che rafforza la coesione della comunità e delle diverse famiglie. Chiunque dovesse trovarsi nei pressi di un'area, vedrebbe uomini che lavorano, bimbi che trotano, donne che cucinano ai fornelli, lavano i panni che poi appendono nei dintorni delle roulotte e tutti che discutono ad alta voce, gridano gli uni sugli altri e via dicendo. La vita quotidiana dei rom soliti giungere in Ticino si svolge sempre in gruppo, tra le famiglie che compongono variabilmente le *kumpanji*. Di mattino si sente odore di caffè che le donne preparano e servono anche a letto a chiunque dovesse svegliarsi. Si chiacchiera stando ancora sdraiati. Man mano, ci si alza e ci si lava. Gli adulti siedono in cerchio e discutono sul da farsi della giornata. In seguito, gli uomini partono in due o tre alla ricerca di clienti oppure rimangono sul posto nel caso ci sia del lavoro da sbrigare. L'affilatura, la lucidatura o quant'altro sono attività effettuate in gruppo. Le donne si affaccendano l'una dando una mano all'altra. I bimbi solitamente stanno nelle aree a giocherellare o a guardare quel che fanno gli adulti che spesso li coinvolgono nelle varie situazioni. Non c'è attività alla quale le persone presenti non partecipino, anche solo osservando o dando suggerimenti. I pasti sono cucinati verso mezzogiorno e fine pomeriggio da almeno quattro o cinque donne e talvolta anche da uomini. Il cibo è continuamente scambiato tra le famiglie presenti in un'area. Durante i pasti, sul tavolo appaiono diversi piatti che provengono da altre famiglie.

Le persone che casualmente si trovano di fronte a una tavola imbandita, si aggungeranno senza che sia detta parola, di invito o rispettivamente di ringraziamento. Ogni momento è buono per farsi venire un'idea, come andare a fare la spesa, e coinvolge sempre diverse persone. È pressoché impossibile mettersi d'accordo con una sola persona per andare altrove: in auto saliranno quante persone ve ne stanno e talvolta i bimbi s'intrufolano accovacciandosi sotto i sedili. Alcuni, immancabilmente, si trovano obbligati a rimanere sul posto e non celano la loro delusione. Mi è capitato di essere in un'auto con sei donne e tre bambini. Si trattava solo di andare a comprare delle scope all'interno di un'area dove vi era un raduno pentecostale, eppure ne erano tutti entusiasti e si aggregarono in più persone possibili. I "panni sporchi" dei nostri rom si lavano in pubblico.

Le scenate prendono sempre di sorpresa i presenti e danno l'impressione di un finimondo, mentre in breve la situazione si acquieta. Ad ogni litigio, sono diverse le persone che ne sono coinvolte e talvolta ne parlano per ore e giorni: ognuno deve dire la sua. Un giorno, un bimbo arrabbiato con i suoi cugini ha dato un calcio alla propria roulotte, facendo intervenire tutti gli adulti, che lasciarono le attività nelle quali erano occupati per dibattere sull'accaduto. Una volta dovevo incontrarmi con un rom per discutere di una faccenda in privato. Ebbene, appena entrati nella sua roulotte, subito sono apparsi i volti dei suoi familiari, e non solo. Usciti dalla roulotte, data l'impossibilità di parlare in tutta discrezione, abbiamo dovuto rendere pubblico il tema della discussione e sottoporlo al giudizio di tutti i presenti.

In generale i rom hanno poca *privacy* e non se ne lamentano, anzi. Gli spazi in cui vivono, in roulotte o camper, sono piuttosto ristretti. Una famiglia di sette persone, per esempio, vive in una roulotte dove vi sono due grandi letti e uno piccolo. Moglie e marito dormono insieme, il figlio minore nel lettino e gli altri tre nel rimanente. I rom dicono di trarne piacere: «Abbiamo sempre bisogno di contatti, di parlare e di stare insieme, io non potrei mai star da sola». Nelle roulotte le persone vanno e vengono di continuo e senza bussare. Chi si ferma a bere un caffè, chi ritira del pane, chi porta del cibo, chi per curiosare. Durante un raduno in Francia, mi sono ritirata nel mio furgone ad ascoltare della musica. Poco dopo, alcuni rom si sono preoccupati che potessi stare male: «Ma cosa fai qui tutta sola? Hai la febbre? Vieni dentro, con noi». Ho cercato di spiegare che stavo solo ritagliandomi uno spazio tutto mio, cosa per i gazé normalissima, ma loro hanno replicato dicendomi: «Sei veramente strana».

I nostri rom si frequentano di continuo, anche quando si trovano in abitazioni fisse – costruite preferibilmente vicine a parenti o a conoscenti. «Nelle case vere, con pareti, noi stiamo sempre insieme, non ci si rinchiede mai in una camera da soli». Vivono la maggior parte della giornata all'aperto, alla vista anche dei passanti e in costante interazione con i membri della *kumpanja*.

Le ricorrenze sono festeggiate da tutti gli occupanti dell'area e dagli invitati giunti appositamente da fuori per partecipare a degli avvenimenti come matrimoni e soprattutto funerali. In merito il Pastore Toscia ha riportato:

«Questi 10 gruppi rom che vivono in Italia si conoscono molto bene perché per ogni avvenimento si incontrano alle feste come matrimoni, come festeggiamenti di commemorazione dei Santi, però chi festeggia deve per rispetto invitare di persona o tramite un telefono, perché senza invito nessuno partecipa ma ai funerali quando muore un rom di grande titolo oppure di piccolo titolo tutti i rom partecipano per rispetto perché la morte è morte sia ricco che povero la presenza di tutti i rom è partecipante» (cfr. *appendice p. 278, 5*).

I rom danno particolare importanza anche al festeggiamento del primo e del diciottesimo anno di vita e per l'occasione imbandiscono una grande tavolata. In passato davano molta importanza al battesimo del nascituro<sup>111</sup>, come ha riferito il Pastore Toscia:

«Così veniva fissato il battesimo della chiesa dove si trovava il gruppo, tornati dal battesimo si bandiva delle tavolate di ogni bene, sia carne, cibi cotti e vino e birra a volontà. Si banchettava con tanti invitati rom per far capire che questa famiglia ha rispettato il codice zigano» (cfr. *appendice p. 281, 19*).

A Pasqua, a Natale e a Capodanno, ballano: se si trovano in un'area, accendono gli stereo delle auto, si dispongono in cerchio e a turno tutti i presenti di ogni generazione sono invitati a esibirsi in una danza, in coppia o da soli, mentre gli altri

111. Usanza andata in disuso dal momento che si sono convertiti all'evangelismo che prevede il battesimo in età adulta.

battono le mani e fanno gesti di approvazione. Al riguardo, un lovari, prima che partecipassi ad una festa rom, mi ha detto: «Devi venire a festeggiare il Natale da noi. Vedrai che bello. Siamo gravi<sup>112</sup>, balliamo e ci divertiamo per giornate intere». In seguito, ho potuto appurare che non si trattava di un'esagerazione. Ogni famiglia partecipa cucinando qualcosa, preparando la tavola, mettendo musica, eccetera. L'atmosfera durante le feste è allegra e nessuno è denigrato per il suo aspetto fisico o la maniera di muoversi. Ognuno si veste in maniera la più elegante possibile, ma senza competere gli uni con gli altri. Al contrario, si odono unicamente complimenti, consigli, interessamenti sulla qualità dei vestiti e via dicendo. Gli anziani, i piccini, gli adulti, i magri, i più corpulenti, il cieco, lo zoppo... tutti partecipano in ugual misura, con gli stessi orari, gli stessi pasti e le stesse attività; eccezion fatta, come vedremo in seguito, per la ripartizione dei preparativi e il consumo dei pasti. Anche nel fine settimana, i rom sono soliti radunarsi in allegria: cucinano pietanze speciali, mettono musica e bevono qualche birra, sia gli adulti sia i bambini, ma tutti in maniera piuttosto moderata. Durante le feste, gli avi sono commemorati con l'offerta del primo sorso di una bevanda alcolica che è versata per terra (nelle dimore fisse in un apposito recipiente) accompagnando il gesto con queste parole: «Questo è per i morti e il resto è per i viventi, *sasto baxtaló* [buona fortuna, salute]». I defunti sono ricordati quotidianamente anche attraverso racconti che ne descrivono il valore.

Tali usanze probabilmente derivano dall'ultimo rito funebre, la quarta *pomana*, in passato diffuso tra i rom e che il Pastore Toscia ha narrato:

«I più anziani riempivano dei bicchieri di vino e davano ai famigliari del morto e allora a sua volta la gettavano sulla terra o sul prato su un terreno pulito. [...] perché ci tenevamo e ci teniamo ancora oggi, non più in codesto modo perché si doveva offrire in ogni tempo come birra e grappa» (cfr. *appendice* pp. 283-284, 29-31).

Lo stile di vita nomade tra i nostri rom rinforza quindi i legami interni alla comunità, anche perché comporta una condivisione della quotidianità tra i suoi membri, li stimola a ricongiungersi e a rinsaldare quindi alcuni tratti culturali come la lingua e, come vedremo in seguito, le regole imposte dalla *kris* e dalla religione. Per questi rom lo stile di vita nomade rafforza la propria comunità, proprio perché vivendo in prossimità gli uni con gli altri intensificano i contatti e le relazioni interne. Il loro tipo di mobilità li protegge anche dalle influenze esterne, specialmente dal lavoro salariato e, come vedremo in seguito, anche dalla scolarizzazione permanente (cfr. *capitolo 4.2.1*). Il nomadismo che conducono è pure strettamente legato alle attività commerciali che esercitano, grazie alle quali possono instaurare nuovi e proficui rapporti con le popolazioni locali. Anche nel tipo di mobilità, quindi, esprimono una certa apertura verso i *gažé* e al contempo di chiusura per

112. "Gravi" è un'espressione molto diffusa tra questi rom per indicare un modo di essere estremo; se rivolto a loro stessi ha un significato positivo; mentre quando lo rivolgono ai dei *gažé* indica che li considerano proprio "fuori luogo".

premura di distinguersi e di consolidare la solidarietà interna; tema, quest'ultimo, che affronteremo ancora qui di seguito per valutare come i nostri rom si situano in rapporto all'individualizzazione dei modi di vivere...

#### 4.1.5 Individualismo o solidarietà meccanica?

Lo stile di vita dei nostri rom potrebbe far pensare che vivano in una comunità chiusa in sé stessa senza sbocchi verso l'esterno e che non lascia spazio alla volontà individuale, contrapponendosi quindi al divenire delle società occidentali, sempre più individualistiche<sup>113</sup>.

L'individualismo, erroneamente confuso con l'egoismo, è una maniera di relazionarsi al mondo esterno sulla base della libera scelta del singolo, che non dipende più da legami di prossimità predeterminati. È un *modus vivendi* in cui l'individuo è perlopiù libero di esprimersi, in tutti gli ambiti, e di crearsi una rete sociale "su misura" scegliendo con chi legarsi anche solo temporaneamente in base ad affinità religiose, etiche, musicali, sportive, professionali e via dicendo. L'individualismo lascia a ognuno la scelta di orientarsi verso qualsiasi possibilità di realizzazione personale (professionale, familiare, spirituale, eccetera).

L'intervento dello Stato nella sfera privata è un aspetto che contribuisce particolarmente all'individualizzazione del modo di vivere, poiché si propone come sostituito del reciproco sostegno tra membri di una comunità locale e familiare. La sopravvivenza dell'individuo non dipende più direttamente dai legami di prossimità, come la famiglia e il vicinato.

«In altre parole, lo Stato, divenendo il garante di un'organizzazione solidarista della società, ha permesso agli individui di essere meno dipendenti dai loro legami tradizionali, ossia la famiglia, il vicinato, il villaggio: l'insieme delle protezioni ravvicinate» (Paugam 2008: 49).

113. L'Occidente è stato considerato come il compimento dell'evoluzione del genere umano, meta verso cui tenderebbero tutte le altre culture. La Civilizzazione occidentale si è formata entro i parametri moderni del progresso, del liberalismo economico, dell'individualismo e dello Stato-nazione – non senza suscitare critiche da parte anche di studiosi nel campo delle scienze umane. Negli anni ottanta, con l'avvento dell'Era dell'informazione che per taluni segna l'epoca postmoderna, si assiste a un processo di globalizzazione, interpretato come occidentalizzazione dell'intero pianeta (Cotesta 2003: 96; Wieviorka 2005: 47).

Nell'ottica contrastante la visione evolucionista del divenire societario tali trasformazioni racchiudono degli effetti perversi considerevoli che possono portare al disorientamento delle persone, privandole di punti di riferimento stabili e inducendole un forte rischio d'isolamento sociale. «Il rovescio di questa conquista [...] è l'esperienza di estrema solitudine che l'uomo può fare in mezzo la folla densa, ma indifferente, di una grande città» (Freddy 2008: 88). «L'incapacità di sentirsi intimamente legati ad altre persone genera ancora più incertezze sul senso della vita» (Huon, Séguin 1999: 37). «L'assenza di modelli d'identificazione o di esperienze anteriori alle quali un individuo possa riferirsi quando è confrontato a una perdita può rendere la risoluzione di una crisi più laboriosa. Talvolta la carenza di modelli cui riferirsi impedisce la risoluzione della crisi attraverso dei mezzi efficaci» (Huon, Séguin 1999: 52). Durkheim identificava questo disagio come «una corrente sotterranea che l'individuo collettivo avverte confusamente e della quale, di conseguenza, subisce l'azione senza rendersi conto» (Durkheim 2001: 330).

La famiglia rom come abbiamo visto è nucleare con un' autonomia tuttavia parziale poiché dipendente in parte da una cerchia più vasta di famigliari, ossia dalla famiglia estesa, nonché dalla comunità che le diverse famiglie compongono. Al matrimonio i figli maschi rimangono con i genitori, mentre le figlie lasciano il "nido" domestico cercando comunque di ricongiungersi il più spesso possibile coi propri cari. Gli anziani sono presi a carico dai più giovani, figli e/o nipoti. Nelle famiglie romnià, come ha spiegato una lovari, «nessun membro è lasciato a se stesso». Anch'essi beneficiari di sussidi statali, si occupano comunque dei più sprovvisi.

La solidarietà tra rom è particolarmente forte in caso di malattia o di decesso, come ha evidenziato anche Anne Sutherland a proposito di alcuni kalderaša statunitensi (Sutherland 1986: 98). Quando, per esempio, un membro della *kumpanja* dei nostri rom è stato ricoverato, nel 2010, gli altri hanno riferito di voler rimanere in zona, come gesto di solidarietà verso la famiglia del malato. Come ho potuto constatare, l'ospedalizzazione di un rom crea spesso scompiglio, poiché il paziente pretende di dormire e stare in compagnia del consorte o altri parenti che lo visitano, sempre numerosi. Per i rom è veramente difficile sopportare l'assenza dei familiari stretti, tanto da farli decidere di lasciare anzitempo l'ospedale anche se in gravi condizioni. In caso di decesso, si spostano in diverse centinaia per vegliare tre giorni il defunto.

Oltre al sostegno reciproco, la comunità dei (nostri) rom adotta una serie di coercizioni interne per garantire il rispetto delle regole condivise. La *kris* assicura un controllo comunitario e sanziona le trasgressioni, mentre la fede religiosa consolida il senso di appartenenza nonché il rispetto delle norme condivise – come vedremo nei dettagli nel *capitolo 4.3*.

Tra di essi, vigilano gli uni sugli altri in continuazione, anche perché vivono perlopiù in stretto contatto, senza la *privacy* tipica delle famiglie occidentali.

Claudio Marta, nel designare il tipo di organizzazione sociale dei lovara di Roma, ha enunciato il concetto di solidarietà meccanica di Durkheim:

«All'interno della comunità kalderaš si assiste alla prevalenza della coscienza collettiva sulla coscienza individuale, che richiama la lectio durkheimiana sulla solidarietà meccanica» (Marta 1973: 39).

Un aspetto che vorremmo approfondire in merito al caso specifico dei tre gruppi rom sui quali stiamo discorrendo. La solidarietà meccanica<sup>114</sup> secondo Durkheim è

114. Il passaggio dal medioevo all'epoca moderna è marcato da molteplici cambiamenti tra i quali lo sfiorire del senso comunitario e del principio d'autorità che assicuravano la trasmissione e il rispetto dei ruoli di ciascuno. Chiunque era chiamato a inserirsi nella comunità, assumendo il ruolo assegnatogli, in particolare secondo il sesso e il legame di filiazione che determinava tra le altre cose anche il mestiere (almeno parzialmente). La comunità tendeva a prevalere sull'individuo e la sfera privata era quasi inesistente. Con la Modernità si fa strada l'individualismo e si passa da un'interpretazione densa del vivere insieme e del considerare morale o meno un comportamento, a un'interpretazione al plurale. Gli Stati nascenti si vogliono laici e le pratiche sociali via via si secolarizzano. R.A. Nisbet (1984) identifica la Modernità nel passaggio dalla comunità alla società, dall'autorità al potere, dallo statuto alla classe, dal sacro al profano e dall'alienazione al progresso. Tali mutamenti rispecchiano

contrapposta alla solidarietà organica, quest'ultima determinata dall'avvento della suddivisione del lavoro. La solidarietà organica non legherebbe più gli individui tramite un sentimento d'appartenenza comunitario, bensì attraverso la necessità generata dall'interdipendenza nelle funzioni economiche-produttive.

Senza entrare direttamente nel dibattito sui limiti di tale dicotomia, si può affermare che i (nostri) rom non costituiscono una comunità indipendente dal sistema economico *gažé*. Essi, infatti, soddisfano i loro bisogni di sopravvivenza attingendo alla società dominante. Tale dipendenza è uno degli aspetti che rende relativa l'associazione dello stile di vita dei rom alla solidarietà meccanica durkheimiana. Ciascun rom si procura i mezzi per sopravvivere, usufruendo e beneficiando dei beni e dei servizi erogati dalla società esterna. Si può dire che, quindi, la loro sussistenza (in termini economici) dipenda dai *gažé*<sup>115</sup>, senza dimenticare che non disdegnano i sussidi statali. Alla solidarietà meccanica Durkheim, inoltre, ha abbinato pene a carattere punitivo (privazione della libertà, frustate, amputazione delle mani, eccetera). Le ammende sancite dalla *kris*, come vedremo, sono invece soprattutto misure di restituzioni, con l'esilio come minaccia estrema e solitamente non applicata.

I nostri rom non sono chiusi verso l'esterno. Essi, per esempio, sono inclini a impiegare le nuove tecnologie dell'informazione: ciò gli permette di accedere a programmi che propongono modelli familiari diversi dai loro, filtrati poi dall'interpretazione comunitaria che, malgrado le varianti, raggiunge un certo consenso soprattutto per questioni di importanza particolare, come il modello familiare e non solo.

Il senso critico per quanto concerne le norme e i valori endogruppo trova quindi un certo consenso endogruppo. Le reazioni dei più giovani verso lo stile di vita dei *gažé* talvolta contrastano con quelle degli adulti, ma subito rientrano nell'ordine appena gli adulti li zittiscono con tono autorevole. Quanto a temi come la famiglia o l'educazione dei figli da parte dei *gažé*, non ho mai assistito a un diverbio tra adulti rom. Le opinioni al riguardo sono poco discordanti, se non su aspetti secondari, ne ripareremo.

È proprio la comunità interpretativa a carattere denso e forte di significato che gli permette di essere aperti all'esterno, alla società *gaží*. Come vedremo tra breve, la solidarietà stessa tra i rom è limitata ai consanguinei e non è quindi concessa a tutti i membri della comunità.

L'individualismo non è nemmeno lo stesso nei paesi dell'Europa occidentale: ad esempio, è più marcato nei paesi con un *Welfare State* particolarmente avanzato. Nei Paesi in cui la Previdenza sociale rimane debole, come nel Sud dell'Europa,

il cosiddetto passaggio dalla «comunità alla società» (Tönnie 1935), ossia la cessione di una forma d'organizzazione comunitaria per quella societaria. Nei termini adottati da Durkheim (1973) si tratterebbe del passaggio dalla «solidarietà meccanica alla solidarietà organica».

115. Da notare che, invece, i non-zingari sono indipendenti dai rom, il che situa i rom in situazione di asimmetria rispetto ai *gažé*.

vige un senso comunitario più marcato, in maniera opposta ai paesi scandinavi o alla Gran Bretagna, dove sono maggiormente diffuse le case per anziani e pure il modello familiare di tipo coniugale, che comprende unicamente due generazioni (genitori e figli). E così, in Europa del Sud, le piazze offrono scenari d'interazioni costanti tra persone d'ogni età. In Svizzera, e in generale nei paesi del Nord d'Europa, questa forma di condivisione della vita quotidiana è andata scemando con la progressiva individualizzazione dei modi di vivere.

I rom stessi spesso dicono di apprezzare l'Italia poiché «la gente è aperta, si sente musica ovunque, parlano in piazza, è viva. Voi Svizzeri vi rinchiudete, avete paura se qualcuno vi dice buongiorno e già credete che ti vuol rubare qualcosa, pazzesco». Viceversa, possiamo sentirci a disagio guardandoli a esibire con disinvoltura ciò che noi viviamo o svolgiamo nella sfera privata, lontano da occhi indiscreti. Nelle società maggiormente individualistiche, la sfera privata è di fondamentale importanza. Ognuno cerca di ritagliarsi degli spazi, possibilmente entro le mura di casa. I litigi tra familiari, che scaturiscono di fronte a terzi, causano imbarazzo generale che porta i presenti a trovare una via d'uscita la più breve possibile, lasciando il luogo o cambiando discorso. Di fronte ai capricci di un figlio, taluni saranno tentati di soddisfare i suoi desideri e a sgridarlo lontano da sguardi inopportuni. I nostri rom, al contrario, sono costantemente nel vivo delle emozioni: litigano apertamente e lasciano strillare i bimbi, suscitando così la perplessità dei *gažé*. Sono sguardi, questi, che sorgono dai mutamenti sociali differentemente assimilati.

E, d'altronde, nelle società particolarmente individualistiche le comunità, o “mini-comunità”, continuano comunque a giocare un ruolo fondamentale. Si pensi per esempio alle categorie professionali, al vicinato o ai gruppi religiosi. La dicotomia solidarietà/individualismo non è così netta per nessuna società. La differenza con i nostri rom sta che essi si sentono appartenere e appartengono a un'unica comunità, probabilmente come esigenza di sopravvivenza di chi non è ancorato a un territorio e cerca di non essere assimilato dalla società dominante.

Quel che questi rom mantengono è una certa coesione comunitaria nel dare senso e nell'interpretare la vita quotidiana, propria e altrui; la *kris* e la religione ne sono un supporto. Il che non significa che in questa comunità non ci sia spazio per l'individualismo...

#### 4.1.6 *Solidarietà e antagonismi interni*

Secondo Claudio Marta, riferendosi al proprio studio sui *lovara*, l'individualismo si manifesta nel rifiuto di collaborare e prestare aiuto agli altri e nella forte invidia nei confronti di chi è più abbiente (Marta 1973: 21).

Anne Sutherland riguardo ad alcuni *kalderaša* americani ha affermato:

«In realtà, una delle caratteristiche più apparenti dei rom è che sono quasi sempre coinvolti in conflitti gli uni con gli altri, un aspetto che maschera la loro intensa solidarietà di gruppo» (Sutherland 1986: 98).

Anche tra le (nostre) famiglie romnià vige un certo antagonismo; un atteggiamento, questo, che contrasta col principio della prevalenza della comunità sull'individuo.

I nostri rom talvolta sono in conflitto tra *vitsi*, perché non riescono ad accordarsi sugli spostamenti (ad esempio, chi vuol partire e chi no) o per interessi opposti (chi sta facendo affari vuole restare e chi invece vuole recarsi da parenti). L'antagonismo tra *vitsi* innesca discussioni anche quando i loro giovani desiderano sposare ragazze di *vitsi* o (soprattutto) *ratse* «troppo diverse». Quindi, a matrimonio avvenuto, i rapporti tra consuoceri saranno tutt'altro che sereni, con le immancabili conseguenze che ricadranno sulla figlia o sulla nuora di turno. Altre volte, si litiga unicamente per difendere il valore della propria *vitsa*. In questi casi, il vincitore guadagna prestigio e potere nei confronti di tutti i membri delle diverse *vitsi*. Così, per esempio, in un raduno religioso, due membri di diversa *vitsa* sostenevano di essere più valorosi l'uno dell'altro. Al termine della disputa, gli appartenenti alla *vitsa* del perdente hanno letteralmente lasciato il campo e per alcuni giorni l'argomento è stato quanto il vincitore fosse «prestigioso tanto che nessuno gli può competere». Una notte la sottoscritta e alcuni agenti della PolCa sono dovuti intervenire in un'area per risolvere un conflitto nato dal dissidio tra un Pastore e alcuni rom che soggiornavano in Italia. «Lui è l'ultimo ad essere nel diritto di parlare nel nome di Dio. Ne ha combinate di tutti i colori nella sua vita» aveva asserito un rom, mentre alcuni rom italiani avevano minacciato il religioso di incendiargli la casa e di volerlo aggredire. Il Pastore rientrato in Italia, i rom rimasti nell'area temevano una ritorsione dei rom italiani. Da qui il nostro intervento “pacificatore” (o piuttosto di controllo).

Di solito, quando scoppia un litigio tutti i presenti si avvicinano per assistervi: gli uomini formano un cerchio, mentre le donne osservano la scena stando loro alle spalle. Le discordie quindi coinvolgono tutti i membri delle diverse *vitsi*, ha spiegato un lovari: «Se due litigano, si comincia a fare la guerra con tutti».

E di questa implicazione ne ha dato conferma pure Rena C. Gropper (1975: 90) riguardo ad alcuni kalderaša americani. Ogni piccolo o grande disguido tra *vitsi* fa scattare una vera e propria rappresentazione scenica delle più diverse offese e offensive. In presenza di migliaia di rom, i litigi assumono dimensioni d'ampia portata e creano fermento: tutti accorrono sul luogo della disputa, chi a piedi, chi in auto, chi richiama i bambini; si suona il clacson e si grida.

Ognuno dirà la sua, sapendo benissimo che susciterà il disappunto o l'ira di qualcun altro. Alla fine della disputa, il perdente (quello ritenuto in torto) sarà rimproverato in pubblico, decretando così la vergogna e spesso l'abbandono della *kumpanja*. I conflitti sono così ritualizzati.

I toni delle discordie, tuttavia, assumono anche toni umoristici e talvolta, quindi, gli antagonismi stessi prendono la forma di vere e proprie distrazioni, paradossalmente quasi piacevoli. Tra le diverse *vitsi* non manca il sarcasmo. C'è chi, per esempio, si diverte a raccontare episodi riferiti alla poca igiene personale di certuni (come, ad esempio, quello del ginecologo svenuto dopo aver visitato una paziente), mentre altri ridicolizzano l'ignoranza e/o la superstizione altrui:

«Dopo il ricovero di XX, il medico ha annunciato che il signore era deceduto. La famiglia non capiva la parola e ha domandato se si trattava di una malattia grave. Il medico (immagina la sua faccia) ha spiegato che il signore era morto. L'intera famiglia è scappata via gridando, perché hanno terrore che il morto torni a mangiarli».

Altro aneddoto:

«Lui dice che suo cognato gli ha sequestrato la figlia e vuole denunciarlo. È matto. Non capisce che sua figlia è andata in Italia con suo zio a trovare la sua bisnonna morente».

E ancora: «Il figlio di XX si è sposato dieci giorni fa, ma la sposa è scappata subito. Chi ci sta con quello, più di un giorno?». Un umorismo davvero contagioso, visto che raggiunge anche i gažé...

Tra i tre gruppi rom è tuttavia presente un certo antagonismo che talvolta si riversa anche sulle relazioni che instaurano con i gažé, soprattutto nelle situazioni in cui gli uni cercano di trarre un vantaggio sugli altri. Pur di ottenere un ritorno, per esempio, ognuno cerca di favorire la propria famiglia denigrando gli altri: sono loro che rubano, che sporcano, che leggono la mano, che sono razzisti, che parlano male di voi, e altre dicerie. Questo antagonismo si manifesta anche con le autorità comunali e cantonali (che poi verranno sistematicamente accusate di favoritismo da chi non è riuscito ad ottenere quanto agognato). Anche nei miei confronti, la fiducia di alcuni rom si tramuta nella sfiducia da parte di altri. Antagonismo, competizione. Talvolta scattano delle vere e proprie corse/gare per chi arriva prima in un'area di transito: alcuni rom ne attendono l'apertura appostati in un campeggio vicino, certuni invece minacciano di entrarci prima del previsto. La stessa dinamica è osservabile in ogni questione legata ai gažé, considerati, sì degli estranei, ma verso i quali le reazioni dei rom possono divergere a seconda della situazione.

Le discordie più frequenti riguardano i comportamenti scorretti, in particolare in ambito di sporcizia o per come si commercia. I rom "corretti" dichiarano che non intendono più sopportare la sporcizia altrui: «Ci fa schifo, porta malattie e ci vergogniamo»; o di subire discriminazioni per colpa di altri: «Rovinoano la nostra immagine e ovunque andiamo la gente ci guarda male, perché pensa che siamo tutti uguali, maleducati, ladri e sporchi».

Numerosi chiedono di potersi trasferire in un'altra area, suggerendo di costruirne di dimensioni ridotte in modo da restare separati da altre *vitsi*. A questo proposito un kalderaš ha detto:

«Non vorrei dar l'impressione di essere razzista, ma non trovo giusto che per il comportamento scorretto di taluni, tutti ne portano le conseguenze».

È capitato, anche in mia presenza, che alcuni commercianti si sono rifiutati di servire dei rom, perché «un altro rom non ha pagato». Un lovari ha raccontato che il suo assicuratore gli aveva ritirato un contratto poiché altri rom non saldavano le fatture. Questo nonostante il rom non avesse nulla a che fare con le fatture invase. Avviene, quindi, che se un rom commette un reato o si comporta in maniera scorretta, l'intera comunità diviene potenzialmente pericolosa o è giudicata

negativamente dall'opinione pubblica. I diritti civili dei rom sembrano non essere individuali ma collettivi, con conseguenze non solo nelle relazioni tra rom e *gažé*, ma anche tra gli stessi rom. Dall'antagonismo tra rom ne scaturisce una lotta per l'ottenimento di favori da parte delle autorità comunali e cantonali.

La solidarietà è compromessa se il comportamento scorretto di qualcuno può creare conseguenze (negative) sugli altri; pertanto i rapporti oscillano tra omertà e antagonismo. Talvolta le giustificazioni più in voga sono: «È stato XX a dire al Sindaco che i rom usano materiale nocivo nel restaurare gli oggetti, per darci noie»; oppure: «Sono stati gli altri, quelli che sono partiti ieri, che stanotte sono venuti a sporcare per fare cadere la colpa su di noi». Quando in un'area arrivano altri rom, i presenti faranno di tutto per concedergli un po' di spazio ma poi si lamenteranno della loro presenza. Gli antagonismi emergono anche nelle faccende di poco conto, come quella di posare della ghiaia in un'area. Ogni famiglia, infatti, si limita a posarla attorno o nelle immediate vicinanze della propria dimora e nessuno si preoccupa di riordinare quella destinata al centro dell'area, per il transito delle vetture. Ogni rom, adulto e fanciullo, è sempre teso a ottenere il massimo e, se possibile, più degli altri.

I (nostri) rom affermano che l'antagonismo tra di essi è piuttosto recente: «Da qualche anno, ognuno guarda per sé e soprattutto con la nuova generazione le cose stanno cambiando». Un rom difficilmente otterrà un servizio da un rom che non appartiene alla sua *vitsa*, e queste sono le osservazioni più ricorrenti:

«Loro pensano prima alla loro pancia e poi magari agli altri»; «Non gli chiedo più niente, perché poi vuole essere pagato e non mi conviene».

Taluni ritengono che la diminuzione della solidarietà sia dovuta alle difficoltà economiche: «Quando hai poco lo tieni per sfamare i tuoi figli e agli altri non dai più niente, anzi dici che non hai nulla». I rom effettivamente tendono a dichiarare di avere problemi economici, in maniera insistente, in qualsiasi situazione si trovino. Ricordando quanto rilevato anche da Liégeois (Liégeois 1983: 125), si può senz'altro considerare che le difficoltà economiche portino a una certa diminuzione della solidarietà tra di essi.

Tuttavia, come abbiamo già detto, tra i rom dei tre gruppi che frequentano il Cantone Ticino, la solidarietà rimane intatta tra membri legati da un legame di filiazione: sono solidali, possibilità economiche permettendo, in conformità al ruolo più importante, ossia essere il/la figlio/a o un genitore.

Già in tenera età, i bimbi non vogliono spendere gli spiccioli racimolati. Una signora in proposito mi ha raccontato:

«A Natale compro l'albero e i regali, tutto con i soldi di famiglia. Se domando ai bambini di partecipare alle spese, loro rifiutano categoricamente, anche se nel salvadanaio hanno più di 300.– Euro. Imparano veloce, sanno che è così che si deve fare e noi ne ridiamo. Quando saranno grandi, sapranno dire di no; ma verso i genitori sanno che in futuro dovranno sostenerli. Per ora è solo un gioco».

È il legame di consanguineità ad avere il sopravvento su ogni altro legame di prossimità. In caso di difficoltà di un rom, saranno i genitori o rispettivamente i figli a sentirsi coinvolti e cercheranno di aiutarlo. Nel 2010, per esempio, quattro rom sono giunti in Ticino da Rennaz per pagare la cauzione del loro fratello; nel 2011 un giovane ha pagato la multa al padre che non disponeva di denaro per farlo. Pur di favorire i propri consanguinei, i rom arrivano a mentire o a volte a ingannare i parenti acquisiti. Una donna sposata sarà più solidale con i suoi genitori piuttosto che col marito. Così, una signora romní mi ha confessato che non riferiva alcuni fatti al marito perché voleva che fosse il proprio padre a trarne vantaggio; suo marito, a sua volta nel raccontarmi di una faccenda con un cliente mi ha chiesto di non parlarne alla moglie poiché l'avrebbe magari riferito al proprio padre col rischio che questi gli soffiasse l'affare.

La solidarietà tra questi rom può quindi essere distinta in diversi cerchi concentrici. Il primo livello prevede una condivisione totale e concerne le persone legate da un legame di filiazione; il secondo riguarda la famiglia nucleare costituita (moglie e marito con i figli) in significato alla quale la condivisione avviene parzialmente. Oltre questi due livelli comprendenti parenti consanguinei o acquisiti, le relazioni sono soggette ad antagonismi. La solidarietà, soprattutto in termini economici, fa da guida principalmente ai legami di filiazione; non seguono questa logica i “colpi di fortuna” e le pietanze continuamente condivise e distribuite tra tutti i presenti in un'area<sup>116</sup>.

La comunità dei nostri rom è tuttavia caratterizzata da legami di forte intensità per quanto concerne le interazioni quotidiane e la condivisione delle norme interne alla comunità. Tra di essi emerge una forma d'individualismo che si esprime attraverso antagonismi interni alla comunità che però mantiene una forte coesione interna nel rispetto dei valori condivisi, come la famiglia, il modello di educazione dei figli, la ripartizione dei ruoli tra generi e ancora diversi aspetti di cui ci occuperemo nelle prossime pagine.

## 4.2 Modelli educativi e familiari a confronto

«Ciascuno di questi bisogni, e il sistema che formano, può generare sia l'attrazione e la solidità del legame, sia sentimenti negativi e di discordia» (Picard 2008: 78).

Gli sguardi reciproci tra i non-zingari e i nostri rom riguardano anche svariati ambiti della sfera educativa e familiare. In merito proponiamo di far dialogare i diversi punti di vista.

<sup>116</sup>. In merito all'importanza del legame tra consanguinei Lagunas (2005: 154) ne propone un'ampia descrizione nel suo studio sui calé di mataró.

In particolare si metteranno in luce i motivi per i quali i rom evitano una scolarizzazione permanente, sebbene tale scelta il più sovente precluda loro di imparare a leggere e a scrivere come, in effetti, vorrebbero. Seguiranno alcune considerazioni riguardanti possibili alternative, dal loro punto di vista, nel perseguire nell'alfabetizzazione e le relative risposte amministrative e politiche locali. Ne emergeranno le maniere diverse di considerare il ruolo degli insegnanti da parte dei nostri rom e dei non-zingari e i motivi sottostanti alla reticenza dei rom nei confronti di interventi in ambito educativo da parte delle autorità e dei referenti scolastici – una reticenza che esprime soprattutto la paura di venir contagiati da abitudini di *gažé* nella sfera dell'educazione e della famiglia. Si proseguirà, quindi, nell'approfondire alcuni sguardi reciproci su aspetti quali l'educazione e l'importanza dei figli, l'emancipazione femminile, il matrimonio e la famiglia in generale, che, come vedremo, per i rom racchiudono legami imprescindibili anche nel contribuire a mantenere l'unità della comunità rom.

Dall'analisi sui diversi modelli educativi e famigliari adottati variabilmente dai nostri rom e dai non-zingari ne affiorerà l'impatto di tali differenze sulla relazione d'alterità tra gli uni e gli altri.

#### *4.2.1 Ignoranti? L'alfabetizzazione e la paura del contagio*

Degli zingari ci s'immagina che siano anche ignoranti, oltre che analfabeti<sup>117</sup>. Come si situano i nostri rom in rapporto a tale asserzione?

Durante questi anni di contatti con le diverse famiglie, ho sempre evitato di domandare direttamente se sappiano leggere o scrivere. Quel che appare è che apprendano a leggere i numeri sin da piccoli e in seguito imparano anche a contare. Sono numerose, però, le occasioni in cui ho verificato in maniera spontanea che il loro apprendimento dell'alfabeto è piuttosto scarso. Vediamone qualche esempio. Durante una visita in un'area dei bimbi dai sette ai dodici anni che vi soggiornavano ormai da diversi giorni mi hanno chiesto di leggere un cartello appeso a una rete metallica adiacente all'area in cui era scritto «Pericolo: non entrare». Era quindi evidente che non sapessero leggere. Mi è capitato di discutere sul funzionamento del cellulare con un ragazzo lovari di vent'anni e in quell'occasione mi ha confessato di non saper leggere. Un adulto kalderaš mi ha domandato:

«Mi leggi la lettera? Io non so leggere, la mia famiglia di cinque fratelli era molto povera. Si lavorava, non si aveva nessuna possibilità di andare a scuola, poi siamo diventati ricchi col lavoro duro».

Alcuni hanno imparato a scrivere il proprio nome; altri sanno leggere, ma in generale scrivono commettendo molti errori. Questo è il testo del messaggio SMS inviati da un kalderaš, che voleva scusarsi per aver attaccato il telefono per

117. Sul tema della scolarizzazione, oltre alle opere citate nel testo, si veda: Karpati e Massano 1987; Saletti Salza 2003, 2007; Trevisan 2004.

sbaglio: «scusa. O. lasciato. Giu». Una volta, mentre stavo trasmettendo il mio numero di cellulare a un lovari, questi dopo una serie di tentativi falliti per scrivere il mio nome (digitando la “t” invece della “d”) mi ha chiesto aiuto. In proposito vorrei però rilevare che mi capita spesso di accorgermi come anche dei non-zingari adulti commettano errori di ortografia simili (e d'altronde capita anche a me). Diversi di questi rom, però, non sanno leggere e spesso mi chiedono aiuto per decifrare i contenuti di lettere o quant'altro. Accade di sovente che dei bimbi mi consegnino dei pezzi di carta sui quali scrivergli alcune lettere dell'alfabeto. In queste occasioni, noto come diversi sappiano riconoscere alcune lettere. I bimbi, tuttavia, desiderano imparare. Una ragazzina di tredici anni mi ha detto: «Conosco l'alfabeto, riconosco le lettere, ma non ho ancora imparato a creare parole e a leggerle. Vorrei imparare». E a volte anche gli adulti esprimono il desiderio di imparare a leggere e a scrivere. Un ultrasessantenne mi ha chiesto spesso di procurargli una maestra: «Non ho mai potuto imparare a leggere, sono anziano, ma non è mai troppo tardi. Mi piacerebbe». Una volontà, quella di imparare, che è stata rilevata anche da uno studio effettuato in Francia in diverse comunità di zingari sedentari (delle quali non è stato specificato il gruppo di appartenenza). In merito l'autrice, Françoise Malique (2006: 99) ha riferito che «I giovani [zingari] hanno sempre voglia di imparare».

Molti dei (nostri) rom hanno affermato di essere stati incitati a imparare a leggere per avvicinarsi alla Bibbia; si sono convertiti alla religione pentecostale da una cinquantina d'anni e amano inoltrarsi nella Bibbia – letta e studiata da Pastori rom che ne trasmettono i contenuti agli altri durante la vita quotidiana, anche fuori dal contesto dei culti religiosi. Il Pastore Toscia nel suo quaderno (cfr. *appendice p. 277*) ha sottolineato come, non sapendo scrivere poiché non è andato a scuola, si è impegnato proprio per trasmettere la sua esperienza di fede e le sue conoscenze sulla cultura della sua comunità rom. Coloro che leggono la Bibbia, lo fanno quasi sempre ad alta voce e dicono di essersi applicati ad imparare le lettere dell'alfabeto per potersi avvicinare alla parola di Dio: «Prima, noi rom non volevamo imparare. Ma adesso... Come fai a conoscere la parola di Dio se non sai leggere?».

L'unico libro diffuso tra le famiglie romnià è la Sacra Bibbia. Non ho mai visto circolare dei libri di storie per bambini o di altro genere, a parte «La Bibbia della buona notte» – regalata da un Pastore ticinese a una famiglia in sosta a Galbisio. Da notare che i nostri rom fanno uso di Bibbie in versioni italiane, francesi o spagnole, sebbene ne esistano anche in *romanès* come riporta Williams (2012: 45); ma i nostri rom non ne possiedono e, anzi, mi hanno riferito che ne ignorassero l'esistenza.

Ad eccezione di quanto attiene la sfera religiosa, tutto il resto i nostri rom non lo traggono dai libri, bensì dall'esperienza diretta e dall'interazione con gli altri. I bimbi apprendono a contare in tenera età, andando a fare la spesa o al mercato con i genitori che lasciano loro del denaro per gestirsi i loro piccoli acquisti. In Francia, per esempio, a un mercato ho osservato due fratelli lovara intenti a servirsi da una

bancarella di fuochi d'artificio. Il maggiore, di otto anni, poteva disporre di quattro Euro mentre il fratello, di sei anni, arrivava a malapena a due. Il primogenito ha comprato diversi articoli chiedendo i prezzi e cambiando idea diverse volte; il cadetto si guardava in giro, ancora più indeciso ed eccitato dalla situazione, fino a scegliere un articolo da 2.5 Euro. Mancavano 50 centesimi; subito è intervenuto il fratello maggiore, che ha coperto la differenza di tasca sua – il tutto, senza la presenza-intervento dei genitori. I bimbi rom imparano a contare attraverso l'esperienza, senza lezioni vere e proprie.

Tra le priorità d'apprendimento, la guida: che i ragazzi cercano di apprendere in età alquanto precoce. Una motivazione la fornisce una lovari:

«È una necessità. Era morto il nonno e si aveva bisogno di qualcuno che guidasse la macchina e allora mio figlio a dodici anni ha guidato la tratta Torino/Venezia. Io avevo una paura terribile, ma alla fine ce l'ha fatta e così ha imparato. Per forza. Non si poteva lasciarla lì. Da noi imparano veloce, perché si ha bisogno che guidano».

Sono perlopiù i maschi a imparare a calcolare e a guidare, perché saranno delle competenze indispensabili nel loro mestiere. Anche le ragazze apprendono a contare ma senza pressione alcuna ed è raro che sappiano guidare: innanzitutto devono essere iniziate ad eseguire le faccende domestiche (aspetto che riprenderemo nel capitolo 4.2.4).

Quel che imparano i nostri rom è il risultato di un'esperienza diretta, acquisita per passione o per necessità. Anche Leonardo Piasere riguardo a famiglie rom e sinti presenti in Italia ha osservato:

«Da quanto abbiamo visto è evidente che questi “zingari” sembrano privilegiare il saper fare al sapere, l'abilità alla conoscenza decontestualizzata» (Piasere 2010: 82).

I genitori dei nostri rom farebbero sì che i loro figli imparino a leggere, a scrivere e a calcolare, ma entro i limiti necessari per affrontare la vita quotidiana e per leggere la Bibbia.

La prima fonte di apprendimento per queste persone sono le interazioni nella vita quotidiana, di ogni tipo. Un giorno, per esempio, non ho potuto non sorprendermi nel vedere quattro bimbi che giocavano con una cinquantina d'automobiline. Non è stato tanto il numero dei modellini, quanto la loro esatta conoscenza di marche, funzioni speciali, prestazioni e... valore: «Sappiamo tutto delle macchine, certo, i nostri genitori ci dicono tutto e poi tante cose le vediamo alla tele».

Quella dei rom è un tipo di conoscenza che, oltre che all'esperienza diretta, attinge alle nuove tecnologie dell'informazione e della comunicazione (NTIC), anche nell'apprendimento dell'alfabeto. Una ragazza di quattordici anni mi ha riferito di aver imparato a leggere usando la tastiera del cellulare; suo fratello di dieci anni invece dai cartoni animati e una signora lovari ha raccontato che da piccola voleva a tutti i costi imparare a leggere per aiutare sua madre e che per finire ha imparato dalla tv:

«Era sempre triste, dalla morte della nonna, mi chiedevo come aiutarla. Mi sono applicata, guardando un programma alla tele, che t'insegnano a capire le lettere, sai? In poco tempo, ho imparato e ho cominciato a leggere la Bibbia a mia madre. Si è sollevata, ancora oggi mi ringrazia».

Spesso le loro conoscenze passano via etere, dai programmi televisivi che i rom commentano e si raccontano a vicenda. Un documentario o una notizia interessanti raccolti da una sola persona vengono diffusi a tutti i familiari per poi estendersi alla cerchia dei parenti, sino ai conoscenti. Non c'è quindi da stupirsi di incontrare un rom a conoscenza di temi specifici d'attualità, come il cambio corrente di diverse monete, fatti di cronaca e via dicendo. All'estremo opposto, certuni possono non sapere, per esempio, che l'alta e la bassa marea sia condizionata dalla luna. Comunque, l'atteggiamento di fronte a temi sconosciuti non è motivo di vergogna ma di curiosità.

Il risultato è che le conoscenze dei rom sono meno omogenee in confronto a quelle di chi vanta un *curriculum* scolastico standard.

Il carattere obbligatorio della frequenza scolastica è considerato un traguardo simbolico d'ogni Stato democratico d'Occidente e l'analfabetismo è visto come una condizione da combattere. «Non è possibile, come selvaggi» ha commentato una donna mentre guardava alcuni bambini rom giocare in un'area.

I rom sono spesso considerati come esseri non evoluti, talvolta addirittura mentalmente ritardati. Nel passaporto di un kalderaš italiano, alla voce «professione» figurava addirittura «analfabeta». I non-zingari criticano la scarsa alfabetizzazione dei rom, ritenendoli degli ignoranti, e interpretano la loro precocità nel sapere contare per ingannare e commettere frodi in tenera età.

I nostri rom, invece, dimostrano interesse a imparare a leggere e a scrivere, ma preferiscono non frequentare la scuola in maniera permanente<sup>118</sup>. Una lovari al riguardo ha ricordato:

«Non ho avuto nessun problema a mandare a scuola i miei figli. Secondo gli spostamenti della mia famiglia, si cambiava scuola e si otteneva sempre un timbro di riconoscimento del livello e dei risultati ottenuti in ogni classe. Però, per finire, non erano molti i mesi di frequenza».

Un signore čurari, invece, ha rivelato:

«Ho sempre avuto problemi con maestri e compagni di scuola dei miei figli. Alla fine ho rinunciato e ho ingaggiato un maestro privato per qualche settimana».

Un bambino lovari, dopo aver ottenuto il consenso della madre per potermi raccontare il motivo della sua cicatrice al labbro racconta:

«Mi sono picchiato con un bambino più grande di due anni, quando ero a scuola in Francia. Mi ha assalito senza ragione dandomi un pugno e io gli ho spaccato le gambe. Poi la maestra mi ha espulso dalla scuola e quindi non ci vado più».

118. Sulla frequenza scolastica di rom bosniaci in Italia, si veda Saletti Salza 2003.

Dai loro racconti, sembrerebbe che non abbiano avuto esperienze positive nel frequentare la scuola a causa della loro origine rom, motivo di conflitti con gli altri. I genitori preferiscono inserire i figli a scuola solo per breve tempo:

«I miei figli hanno imparato a leggere e a scrivere in due mesi, in una scuola. Di più nella vita non serve. Il resto lo imparano vivendo e stando con gli altri».

Il rapporto con le istituzioni scolastiche per i rom consiste, quindi, nel lasciare i propri figli a scuola giusto il tempo d'imparare lo stretto necessario (utile nella vita quotidiana) rifiutando comunque qualsiasi "interferenza" di tipo educativo.

La reticenza a inserire i figli a scuola in modo permanente non è solo dettata dai conflitti con gli altri alunni, ma pure dalla paura di essere contagiati dai gažé.

Questa è stata la spiegazione di una lovari:

«Un mese e basta. Mio nipote aveva tredici anni. Ha imparato a leggere e a scrivere. Anche mio figlio ha fatto così. La maestra aveva chiesto di inserirlo nella scuola, tutti i giorni. Ho risposto che non mi fidavo che mio figlio frequentava l'ambiente scolastico. Ci sono delinquenti e c'è il rischio che si va a finire male».

I genitori temono che le istituzioni scolastiche decidano di sottrargli i bambini: «Sì, mandare i nostri figli a scuola e poi magari ce li portate via». Ricordo in proposito un sopralluogo con l'équipe del medico cantonale: le madri erano a dir poco intimorite, poiché «in passato persone del genere hanno tentato di sottrarci i figli», come ha confermato una lovari, madre di cinque figli:

«Sai, i gažé dicono d'avere paura di noi zingari, perché pensano che rubiamo i bambini. Ma ti dirò che siamo noi ad aver paura che i gažé facciano male ai nostri figli. Voi violentate i vostri figli e li fate soffrire per cose che noi non ci sogneremmo mai di fare. Per questo non vogliamo che i nostri bambini vadano a scuola. Abbiamo troppa paura. E magari in più ce li portate via, perché dite che non vivono bene con noi. Ma li vedi i miei figli? Stanno bene e nessuno fa loro del male!».

La diffidenza con le istituzioni gažé fa sì che preferiscano "arrangiarsi", esprimendo ulteriormente la loro distanza dai gažé. E in merito sembrano essere ben risoluti, come ben illustrato da un kalderaš:

«Noi rom non siamo deficienti, come pensa la gente. Sappiamo anche leggere, impariamo molte cose, ma non a scuola. Non cambieremo modo di vita, anche se i gažé non possono capirci».

Quel che vogliono evitare è il contagio dei gažé per i quali «la scuola è espressione dei valori della cultura maggioritaria che si riflettono nei programmi e nelle metodologie educative» (Menchinelli 2004: 33). Stefania Menchinelli riguardo a una comunità di kalderaša residente stabilmente a Roma, reticente alla scolarizzazione "sedentaria" dei propri bimbi, ha rilevato:

«Il maggiore ostacolo, nel futuro, all'incontro tra scuola e la cultura rom potrebbe essere il mancato incontro tra le aspettative famigliari e i valori di una scuola che continua a considerare l'istruzione un valore in sé. Non sembra esserci consapevolezza che per le famiglie romnià la scolarizzazione ha invece un valore prevalentemente funzionale: la possibilità che offre di acquisire strumenti utili a risolvere le questioni pratiche che si presentano nella quotidianità» (Menchinelli 2004: 46).

In altre parole, sembrerebbe che i rom in transito nel Cantone Ticino, come anche altri gruppi zingari, siano interessati ad imparare a leggere e a scrivere, ma temono l'influenza delle scuole in ambito educativo; lo stesso timore è stato rilevato da Claudio Marta nei lovara che vivevano in maniera permanente a Roma negli anni Settanta:

«Proprio la scuola, che nella cultura nostra funziona come potente mezzo di socializzazione, è percepita dai rom come una seria minaccia per l'equilibrio socio-culturale» (Marta 1973: 30).

Altro dato indicativo: nessuno (dei nostri rom) ha mai associato l'alfabetizzazione alla possibilità di esercitare un mestiere, se non diventare un Pastore evangelico. Il che potrebbe spiegare quel che è emerso da alcuni studi a livello europeo, ossia che non sembra esserci correlazione tra scolarizzazione e integrazione socio-professionale degli zingari europei (zingari in generale, nomadi e sedentari).

Liégeois in merito ha riportato:

«Finora, tra i giovani zingari non si è verificato nessun rapporto tra riuscita scolastica e riuscita sociale o economica» (Liégeois 2007: 172).

Nella nostra realtà rom, sembrerebbe che non abbiano nessuna ambizione professionale se non di imparare i mestieri che già esercitano i genitori oppure diventare dei Pastori evangelici. I rom hanno una visione della scuola prettamente strumentale, come mezzo per imparare soprattutto a leggere, ma ne negano l'apporto in ambito educativo, anzi ne hanno timore, e non sono interessati nemmeno alle opportunità professionali che un diploma potrebbe offrir loro.

Un ulteriore aspetto che emerge è che nessuno dei nostri rom all'interno della loro comunità prende a carico la trasmissione dell'apprendimento dell'alfabeto, neppure nei confronti della rispettiva famiglia più ristretta. L'insegnamento della lettura e della scrittura la delegano quindi ai gažé, probabilmente perché richiederebbe un impegno che entro la loro vita quotidiana non sembrerebbe trovare uno spazio. Un aspetto comunque piuttosto curioso, questo, considerato che in ambito religioso hanno costituito una rete attiva a livello internazionale che, attraverso l'organo *Bibliko romani International Skola* (BRIS – cfr. capitolo 4.3.2), prende a carico la formazione dei Pastori pentecostali. Il che potrebbe suggerire di creare anche delle scuole gestite dallo stesso organo religioso per insegnare ai bimbi rom a leggere e a scrivere, magari durante i raduni pentecostali: ma non sembra essere la priorità per chi preferisce delegare ai gažé l'istruzione dei propri figli, seppure con modalità e tempi non-gažé.

#### 4.2.2 Un no alla scolarizzazione permanente: allora che restino analfabeti?

I rom che soggiornano nelle aree ticinesi non abbracciano con entusiasmo le istituzioni scolastiche e sono più che reticenti a inserire in maniera permanente i bimbi a scuola. Tuttavia sarebbero propensi per una frequenza delle scuole a corto termine, «Per qualche settimana, così imparano la base», ha osservato una lovari e i bambini, di rimando, hanno aggiunto che ne sarebbero stati felici.

Visto le costanti richieste da parte delle famiglie romnià di inserirsi per qualche settimana nelle scuole locali, nel 2010 ho informato della situazione la Commissione Cantonale Nomadi (CCN) che a sua volta mi ha invitata ad approfondire questo bisogno. Ho preso quindi contatto con la persona di riferimento dell'associazione "Specchiati e Rifletti", Francesca Campana Mirarchi, che si è subito messa a disposizione per testare la fattibilità di un progetto di alfabetizzazione dei bimbi rom in transito in Ticino. Gli incontri con la signora Campana Mirarchi e i bimbi rom si sono svolti nell'area di Galbisio. Alcuni bimbi, per l'occasione, si erano persino procurati una cartella: «Me la sono fatta comprare dalla mamma così siamo dei veri allievi». L'entusiasmo sprizzava dagli occhi dei bimbi di fronte alla maestra, che ha riportato così l'esperienza:

«Mi insegni a leggere Nadia? "Perché?" "Perché se saprò leggere sarò libera, potrò leggere e sarò libera". È cominciata così. Oggi per la prima volta sono andata al campo nomadi per incontrare i bambini che desiderano imparare a leggere e a scrivere. Sapevano del mio arrivo e in un attimo mi hanno circondata reclamando un libro. Più tardi, mi hanno spiegato che loro chiamano libro quello che per noi è un quaderno. Ci siamo seduti in uno spiazzo soleggiato, senza tavoli, senza sedie, e, in un clima di grande confusione, ho cominciato a distribuire i quaderni e le matite che avevo portato. Per i più piccoli avevo dei libretti da colorare. Li guardavano con curiosità, ma senza avere la più pallida idea del loro utilizzo. Allora ho colorato una farfalla, suscitando la loro meraviglia. Un bambino ha voluto provare e alla fine era molto orgoglioso del suo lavoro. Anch'io ero stupita: bambini di otto o nove anni che non hanno mai colorato un disegno! I più grandi conoscevano un po' l'alfabeto senza sapere come si legano le lettere per formare parole. Allora ho disegnato un albero, una mela, un'isola, un sole, una croce e una torta e accanto ho scritto la parola corrispondente. Il loro compito era ricopiare sia il disegno sia la parola per poi tentare di riconoscere le lettere che avevano usato. Mi ha colpito la loro gioia e la loro voglia di imparare. Ero continuamente incitata a proporgli nuove parole. Questa esperienza mi ha permesso di formulare alcune considerazioni indispensabili per l'elaborazione di un progetto fattibile di alfabetizzazione. In primo luogo, occorre considerare l'eterogeneità del gruppo che si differenzia sia per età (dai quattro ai dodici anni) sia per il livello conoscitivo. Alcuni di loro, pochi, mi hanno raccontato che in Francia andavano a scuola, ma non ho notato una grande differenza tra loro e quelli che a scuola non sono mai andati. Tra loro parlano in italiano, in francese e in *romanès*, mescolando queste lingue nella loro conversazione – un elemento da non sottovalutare, qualora si volesse intraprendere un programma d'apprendimento. Mentre i bambini parlavano, ricopiavano le parole e litigavano, di tanto in tanto arrivava un adulto a supervisionare e a dirmi, in modo affettuoso, che non avrebbero imparato mai perché sono cattivi. Oppure arrivavano due o tre ragazzotti che volevano carta e penna solo per disegnare, perché non sapevano

scrivere. Un signore anziano mi ha chiesto se poteva partecipare alla lezione, perché non aveva mai imparato a scrivere. Le donne si limitavano a gettare un'occhiata di tanto in tanto, mentre pulivano le roulettes, parlavano tra loro o preparavano il pranzo. È molto piacevole stare con loro, ma se vogliamo ottenere qualche risultato occorre un minimo d'organizzazione, a condizione che non sia troppo strutturata. In secondo luogo, mi sembra difficile lavorare in un contesto così dispersivo. Troppe intrusioni, anche se simpatiche, e troppe distrazioni che lasciano una sensazione di poca produttività» (Campana Mirarchi 2010: 2).

Da queste considerazioni si può senz'altro dedurre che vi sia un vivo interesse da parte dei rom a imparare e nessun freno da parte dei genitori a interventi di questo tipo. Le difficoltà dovute alla disciplina sembrano tuttavia piuttosto ardue da affrontare. Occorrerebbero, senz'altro, una collaborazione di diversi docenti e un minimo di infrastrutture (un locale, delle sedie e tavoli).

Ho riferito queste considerazioni alla CCN. In un primo momento, visto il desiderio urgente dei bimbi di imparare, abbiamo valutato la possibilità d'inserirli nelle scuole ticinesi per qualche settimana, come richiesto dai genitori stessi. Un membro della CCN ha così inoltrato la domanda al dipartimento competente (DECS) che però ha risposto picche. Questa è stata la citazione trasmessaci dal Servizio preposto alle questioni giuridiche del DECS:

«La Costituzione federale del 1998 garantisce all'art. 19 il diritto ad un'istruzione di base sufficiente e gratuita. Titolari del diritto ad un'istruzione scolastica di base sono tutti i bambini e giovani di ambo i sessi che risiedono in Svizzera, indipendentemente dalla loro nazionalità o origine. Se il soggiorno in Svizzera è legale o illegale non è di rilievo. Anche chi risiede illegalmente può beneficiare della garanzia dell'istruzione di base sufficiente e gratuita. Il soggiorno sul territorio elvetico non dev'essere però transitorio o passeggero<sup>119</sup>. Dal suddetto quadro normativo e dal mandato costituzionale, art. 13 cpv. 2.2. della Costituzione della Repubblica e Cantone Ticino, [...] si può dedurre che attualmente non vi sono norme né a livello cantonale, né a livello federale che obblighino espressamente l'autorità scolastica a scolarizzare i nomadi in transito, se per transito devesi intendere una sosta di pochi giorni o poche settimane nel Cantone, magari con diversi spostamenti sul territorio. [...] Sull'opportunità o sulla necessità di scolarizzare tali giovani si deve dibattere a livello politico».

L'alternativa all'inserimento dei rom nelle scuole locali potrebbe essere quella adottata in Francia: una scuola itinerante che si reca nelle aree di transito (quella che i rom chiamano “*camionette*”). Questa iniziativa era stata promossa per avvicinare i rom tuttora nomadi alla scuola e dissiparne la loro diffidenza, ed è stata oggetto della tesi di dottorato di Delphine Bruggeman, incentrata sul lavoro svolto da un'associazione (francese) a Lille:

«Gli educatori e assistenti sociali di quest' associazione avevano, in effetti, constatato,

119. Auber P., Mahon J.F., *Petit commentaire de la Constitution fédérale de la Confédération suisse*, art. 19, n°4; Ehrenzeller B., Mastronardi P., Schweizer R.J., Vallender K.A., *Die schweizerische Bundesverfassung*, Kommentar, 2. Auflage, ad art. 19, n°22, 18 avril 1999 – citati nel testo.

nelle famiglie con le quali lavorarono, una certa diffidenza o paura nei confronti della scuola e delle popolazioni sedentarie. Per questa ragione optarono per l'idea che fossero gli insegnanti a recarsi dalle famiglie là dove vivevano per sensibilizzarle alla scuola» (Bruggeman 2008: 124).

I bambini rom in sosta nelle aree ticinesi hanno spesso rievocato l'esperienza francese delle *camionettes-écoles* affermando che vorrebbero poter imparare a leggere e a scrivere come quando sono in Francia. A volte, quando lascio l'area, alcuni bimbi mi seguivano fino all'auto pregandomi di tornare con la *camionette*, trotterellando fino all'uscita dell'area ripetendo lo stesso desiderio; da parte loro, con insistenza, i genitori chiedevano un insegnante per i figli.

Nel 2011 per risolvere alcuni problemi di salute dei rom (come accennato, diversi bimbi avevano contratto il morbillo) ho coinvolto l'associazione "Salute nell'ombra" e il medico cantonale aggiunto. Si è discusso sull'importanza di una prevenzione della salute dei rom che tendono a trascurarne alcuni aspetti, come ad esempio le vaccinazioni dei figli.

Dagli incontri è nato un progetto di sensibilizzazione dei rom in transito in Ticino, su temi quali la salute (legata anche all'importanza dell'igiene nelle aree di transito), il rispetto dell'ambiente e via dicendo; alla sensibilizzazione si sarebbe affiancato un programma d'alfabetizzazione. L'intento è di riuscire a organizzare degli interventi che potrebbero essere eseguiti da volontari (studenti che desiderano avere un'esperienza di questo tipo) e da diverse associazioni attive in Ticino. Gli incontri dovrebbero essere organizzati tenendo conto dell'età, del sesso, dei bisogni e delle conoscenze già acquisite dei rom. La rotazione delle diverse persone chiamate a intervenire potrebbe consentire degli incontri quotidiani, mirati, di un paio d'ore, in modo da raggiungere tutte le fasce di età e toccare diversi temi di fondamentale importanza, anche per una miglior convivenza tra rom e popolazione locale.

La realizzazione di un progetto di questo tipo ha tuttavia una condizione *sine qua non*: poter disporre di un'area di transito destinata ai rom. La situazione attuale non indica però nessuna volontà che vada in questo senso: sinora tutti – Comuni e regioni – sono molto reticenti ad accoglierli. In proposito, quindi, bisognerebbe innanzitutto «bisogna difendere il diritto allo stazionamento per difendere il diritto all'istruzione», come ha affermato Bruggeman (2008: 135). I non-zingari criticano i rom per la loro mancanza di istruzione, ma non sempre considerano i loro veri bisogni, ossia di imparare a leggere e a scrivere senza frequentare in maniera permanente le istituzioni scolastiche.

Da decenni l'alfabetizzazione degli zingari in generale (nomadi e anche sedentari) è un obiettivo perseguito da Governi e associazioni europee. Tuttavia, secondo Liégeois,

«Quasi ovunque si assiste a delle indecisioni ripetute, a degli abbandoni giustificati, tanto dalla parte dei parenti che dei bambini, degli insegnanti che delle amministrazioni» (Liégeois 2007: 172).

Degli studi a livello europeo (Liégeois 2007: 171) hanno evidenziato che nel 1988 solo il 40% dei bambini zingari<sup>120</sup> presenti negli allora dodici Stati dell'UE frequentavano regolarmente la scuola e che la metà di essi non è mai stata scolarizzata. Il tasso d'analfabetismo degli adulti nel 1988 si situava tra il 50% e l'80%. È dimostrato, dato alquanto stupefacente, che la frequenza scolastica da parte di zingari non porta necessariamente all'apprendimento della scrittura e della lettura. Gli smacchi dei tentativi di scolarizzazione degli zingari, sempre secondo Liégeois, sono da ricondurre al rapporto storicamente conflittuale tra zingari e gazé.

«Fintanto che le relazioni tra comunità rom e quelle che le circondano resteranno conflittuali, le relazioni dei parenti e dei bambini con la scuola resteranno largamente determinate dal profilo negativo di queste relazioni» (Liégeois 2007: 173).

A confermare le considerazioni di Liégeois (che riguardano gli zingari in generale, senza distinzione tra i diversi gruppi e tra quelli nomadi e sedentari), vi sono diversi esempi di successo di alfabetizzazione di rom, sedentari e non, grazie al lavoro svolto da associazioni e operatori sociali che hanno saputo avvicinarsi alle famiglie e instaurare un rapporto di fiducia con loro.

E così, in Francia (a Mont-de-Marsan) alcune famiglie di rom installate dal 1945 in un'area, e quindi sedentarie, sono state avvicinate dagli insegnanti del quartiere che nonostante la reticenza iniziale le hanno convinte a inserire i figli a scuola, col risultato che i bimbi impararono a leggere e a scrivere e i genitori acquisirono fiducia nei confronti degli insegnanti (Lafenêtre-Destenabes 2006: 102). I buoni risultati ottenuti a Mont-de-Marsan sono da ricondurre proprio «all'incrocio dei cammini»: uno scambio reciproco della maniera di essere che ha arricchito entrambe le parti dove «la fiducia installata tra genitori, bambini e insegnanti ha reso più facile incontrarsi e conoscersi» (Lafenêtre-Destenabes 2006: 102).

Anche Stefania Pontrandolfo (2013) ha riferito come in Italia meridionale le famiglie romnià, anch'esse ormai stabili nel territorio da diverse generazioni, hanno scolarizzato i propri bambini in maniera regolare. I bambini ottengono il diploma di scuola secondaria inferiore e s'inseriscono nel mondo del lavoro con professioni diverse. Un risultato dovuto, secondo l'antropologa, in particolare al fatto che le relazioni tra questi rom e la popolazione locale non sono tese come spesso accade altrove. La scolarizzazione permanente dei rom di Melfi ha costituito tuttavia uno dei peggiori tasselli della loro dissoluzione identitaria (Pontrandolfo 2013: 121)<sup>121</sup>.

Stefania Menchinelli, a sua volta, ha concluso l'analisi sulle dinamiche tra la scuola e dei kalderaša (che vivono in maniera permanente in un'area nei pressi di Roma) nei seguenti termini:

120. Le statistiche fanno riferimento ai rom, ai calé, ai sinti e ai manuš, nomadi e sedentari.

121. Proprio perché la comunità rom melfitana non si indentificava più come tale per via di una serie di fattori (cfr. *Conclusioni*).

«Il buon lavoro fatto sul campo e la disponibilità della scuola sta spingendo le famiglie ad avere maggior rispetto del percorso scolastico [...]. La possibilità di svolgere un buon lavoro di mediazione culturale riposa sulla capacità dell'operatore e dell'associazione di allacciare relazioni efficaci col gruppo» (Menchinelli 2004: 43).

Nella stessa linea di pensiero si situa anche Bruggeman (2008: 129) nell'analisi sulla scuola itinerante come una «struttura passerella» capace di portare le famiglie romnìa (in questo caso tuttora nomadi) ad acquisire fiducia negli insegnanti e magari col tempo a frequentare l'istituzione scolastica, anche se solo sporadicamente (quando sono presenti).

«È indispensabile che l'insegnante prenda in considerazione il contesto culturale, proponga una pedagogia individualizzata, differenziata e se possibile interculturale, sia più flessibile in quel che concerne gli usuali obblighi scolastici (orari, ritmo, regole, autorità, ecc.), accordi molta attenzione alla relazione con le famiglie in maniera da ottenere la loro fiducia nei confronti di un'istituzione verso la quale nutrono particolare distanza» (Bruggeman 2008: 132).

I nostri rom hanno avuto modo di vivere l'esperienza della *camionette* o scuola itinerante e affermano di averla apprezzata, proprio perché l'apprendimento avveniva sul posto, sotto la supervisione dei genitori.

L'importanza di considerare in ambito scolastico anche gli aspetti relazionali è sentita pure in situazioni che non concernono i rom. Si può considerare che la crisi attuale delle istituzioni scolastiche è:

«La crisi attuale delle istituzioni scolastiche è incomprensibile se ci si pone fuori da quel che accade all'esterno, nell'insieme delle relazioni non scolastiche, quelle del lavoro e del mercato, della famiglia, dei generi e della sessualità, dell'amore e dell'amicizia, della comunicazione, della globalizzazione, dello Stato-nazione e della religione, per non citare che quelli principali» (Petitat 2008: 5).

In altre parole, ogni relazione è una relazione educativa e

«Qualsiasi rapporto educativo specializzato o scolastico pone il problema della sua articolazione con gli altri rapporti sociali non specializzati della vita quotidiana» (Petitat 2005: 156).

In quest'ottica è ritenuto indispensabile che gli insegnanti fungano da «passatori culturali» (Zakhartchouk 1999); un approccio all'educazione scolastica sentito necessario a livello generale, non unicamente in ambito di rom o altre comunità zingare. Tuttavia, gli smacchi, così come i successi, nella scolarizzazione di zingari possono senz'altro apportare elementi di riflessione sul ruolo della scuola nel processo di socializzazione dei bambini in generale.

Per quanto concerne i rom sui quali stiamo discorrendo, emerge come siano propensi all'istruzione, in particolare per apprendere a leggere e a scrivere, ma solo a condizione di mantenere un controllo familiare (e comunitario) sulla formazione e sull'educazione dei loro figli.

### 4.2.3 Troppa o insufficiente autorità sui figli?

Le considerazioni dei non-zingari sulla maniera in cui i rom trattano e educano i figli sono diverse. Su tutte emerge quella di ritenere che i rom trascurino i figli, lasciandoli tutto il giorno nelle aree a fare quel che vogliono, obbligandoli, però, a seguire il volere dei genitori negli aspetti legati alla loro identità (professione e matrimonio). I non-zingari ritengono, quindi, che i rom sui figli esercitino troppa poca e, al contempo, eccessiva autorità<sup>122</sup>.

L'identità di un rom è effettivamente strutturata in base al ruolo che gli spetta. Dalla posizione nella famiglia sino alla scelta della professione, i giovani sono socializzati in maniera da interiorizzare i ruoli prestabiliti.

Nella loro pubertà, le differenze di genere sono marcate unicamente dalla tipologia degli abiti da indossare. Sebbene le bimbe possano mettersi i pantaloni, aggiungeranno dei particolari che facciano risaltare la loro femminilità, come nastri nei capelli, magliette colorate di rosa e via dicendo. Diventando ragazze, sui circa 8-10 anni, vengono iniziate alle faccende domestiche, a servire e accudire i parenti, per gradualmente prepararsi a diventare spose, quindi a lasciare il "nido". Un percorso, il loro, rilevato anche da Claudio Marta riguardo ad alcune famiglie lovara insediatesi in un'area di Roma:

«In famiglia la ragazza, servendo il padre e i fratelli maggiori, impara a servire quello che sarà il suo futuro marito» (Marta 1973: 34).

La donna, dal momento che si sposa, dovrà occuparsi dei figli e della casa e soprattutto dovrà obbedire al marito e pure ai suoceri. In merito alle relazioni tra nuore e suoceri, Patrick Williams (1984: 321) nella comunità di kalderaša di Parigi aveva osservato la stessa subordinazione.

I ragazzi, invece, seguono il percorso lavorativo del padre e, verso i 10 anni, sanno già che diventeranno i garanti in tutto e per tutto dei genitori. L'uomo adulto ha la responsabilità di far rispettare le norme condivise, sotto la supervisione del proprio padre. L'autorità è perciò conferita in base all'appartenenza generazionale e sessuale che stabilisce la gerarchia e il ruolo di ogni membro della famiglia. La relazione tra le diverse generazioni è però al contempo di subordinazione e d'amore.

Tra bimbi e anziani i legami sono molto profondi. I nipoti hanno una certa venerazione verso i nonni, uomini e donne. Non appena i nonni si soffermano a insegnare qualcosa ai bimbi, essi assumono un'espressione di meraviglia. Un giorno, assieme ad alcuni passanti ho assistito a una scena insolita quanto piacevole: alcuni bambini stavano cucinando delle *crêpes* all'aperto, con l'aria di divertirsi un mondo. Un nugolo di fratelli e cugini, dai sei ai dieci anni d'età, seduti attorno

122. Il giudizio espresso nei confronti dell'educazione dei figli rom in Italia è uno degli aspetti che contribuisce ad innescare pratiche adottive delle quali Saletti Salza (2014) riporta il punto di vista delle famiglie rom.

a un tavolino “imbandito” d’ingredienti e di una pentola, in trepida attesa della nonna. Al vederla arrivare, i ragazzini si sono messi a esclamare: «La nonna ci insegnerà qualcosa».

In caso di litigi tra genitori e figli, sarà il verdetto dei nonni ad aver maggior peso. I bimbi redarguiti dai genitori scappano spesso dalla nonna che li protegge o li ammonisce ulteriormente. In questo modo una nonna ha ripreso la nipote che si era rifiutata di aiutare la madre nelle faccende domestiche: «Alzati, vai, cosa credi?». Visto che la ragazza si ostinava a non ubbidire, la nonna ha fatto il gesto di darle delle botte e la giovane si è subito messa a lavare i piatti.

Gli anziani, pertanto, non solo vivono in famiglia, ma sono particolarmente rispettati. Devono essere ascoltati quando prendono la parola, guai a interromperli o a contraddirli, anche se l’*humour* non manca.

Un giorno, per esempio, si stava chiacchierando in diverse persone. Il più anziano, di cinquant’anni circa, era preoccupato per l’acquisto di una nuova roulotte. Offeso perché i figli e i nipoti canzonavano la sua ansia, ha preso una sedia e si è spostato sotto il tendone di un’altra roulotte. Al momento di sedersi però la sedia si è rotta e il malcapitato è finito a terra. Nessuno ha osato ridere dell’incidente e quelli che non si erano trattiene dal farlo sono stati scacciati o sono scappati per sfuggire alla sua ira. Lui ha tenuto il muso per quasi mezzora, brontolando, con al suo fianco la moglie rigorosamente silente. La figlia, prendendomi da parte mi ha zittita, per poi spiegarmi:

«Sccciittt! Non dire niente, altrimenti è la guerra. Se si parla o ride è un’offesa enorme verso mio padre. Stai qui e fai finta di niente, non parlare».

Nel frattempo, però, aveva il sorriso stampato sul viso. “Scene” di questo tipo avvengono spesso, ma non hanno conseguenze. Vi si legge, tuttavia, l’importanza dei più anziani ai quali bisogna dimostrare rispetto; un aspetto peraltro osservato pure da Anne Sutherland (1986: 163) presso dei kalderaša statunitensi.

Il ruolo del padre è far rispettare le regole. Così ha commentato un rom dopo aver sgridato il figlio perché stava giocando con un ombrello:

«Bisogna fare capire ai figli che non possono ottenere e fare tutto quel che vogliono e che per prima cosa devono obbedire ai genitori e ai più anziani, altrimenti poi è la catastrofe e non li tieni più».

Un’altra volta, mentre stavo discutendo con un rom, questi, improvvisamente, si è alzato dalla sedia e ha bruscamente messo a dormire (sotto le coperte) i due figli di una decina d’anni perché disturbato dal loro giocare nella roulotte. I bimbi hanno iniziato a piangere e la madre gli si è accostata per consolarli. Le madri intervengono nell’educazione dei figli, ma la loro autorità viene dopo quella del padre e dei nonni (che, come detto, hanno sempre l’ultima parola). Vigè un controllo del rispetto delle regole anche tra fratelli: spesso i figli maggiori hanno il compito di punire le marachelle dei più piccoli, come ha rilevato in maniera simile Claudio Marta tra i lovara romani (1973: 29).

Un padre è più indulgente verso i maschi, ai quali concede più autonomia, in vista del loro futuro ruolo di responsabili di famiglia. I figli, pertanto, si permettono di oziare e di disobbedire soprattutto alla madre. Le figlie, invece, devono sottostare e interiorizzare – il prima possibile – le regole loro assegnate. In caso di obiezione, tutti i membri della famiglia intervengono con toni severi. I litigi tra genitori e figlie, quindi, sono molto più frequenti di quelli coi figli maschi. Solitamente, concernono le faccende di casa e il permesso di uscire. Da sole non potranno mai recarsi altrove senza essere accompagnate da un adulto; e con le amiche possono andare o stare – da sole – soltanto entro il perimetro dell'area in cui sostano. Da sposate potranno sì uscire dall'area, ma sempre accompagnate da altre donne e soprattutto dai figli.

I conflitti tra figlie e genitori sorgono soprattutto in occasione dei raduni religiosi, in cui vi sono molte persone e dove avviene la maggioranza delle scelte dei partner. Nel 2010, ad esempio, mi trovavo in Francia ospite di una famiglia. Verso mezzanotte, nella roulotte ha fatto irruzione la figlia maggiore di quattordici anni in lacrime, lamentandosi dell'obbligo (paterno) di rientrare e quindi di lasciare anzitempo le amiche. Nonostante la madre le avesse fatto silenziosamente cenno di tornare con le altre, la ragazza è rimasta, pur di non contraddire il padre che nemmeno si trovava a casa. Al rientro del genitore, però, la ragazza lo ha affrontato facendo valere le sue ragioni ma senza ottenere il consenso di uscire. E la serata terminò con queste affermazioni: «Ho paura che le capita qualcosa. Non sono tutti santi qui, cosa credi?» è stato il commento del padre, mentre la madre ha confessato che il marito «è troppo diffidente ed esagera nel controllare la figlia».

I bambini sono iniziati all'osservanza delle regole verso gli otto-dieci anni (secondo Claudio Marta, tra i lovare stanziati a Roma, dai bambini si pretende un comportamento consono alle regole dai sei anni, Marta 1973: 29). Nella cultura dei nostri rom, durante la pubertà è generalmente permesso un gioco molto flessibile con le regole: i bimbi possono dire le parolacce e parlare apertamente di temi *osés*, perché «sono ancora puri, lo fanno con innocenza e ci fa sorridere», ha spiegato una lovare. Gli adulti, uomini e donne, rimproverano frequentemente i bambini, ma le trasgressioni dei più giovani non sono prese sul serio. Un adulto che sgrida un bimbo, subito dopo sorride e dimentica. Un bambino severamente sgridato scappa lontano e si sente offeso, ma dopo qualche minuto fa ritorno e nessuno gli dice più niente.

Gli adulti dicono spesso che «i bimbi sono dei diavoli, ma più sono diavoletti, più sono adorabili». Oppure: «Sono nient'altro che mostri» e in seguito li tengono tra le braccia con tenerezza. Il consumo di birra e di sigarette è permesso sin dalla tenera età, per gioco e sotto la supervisione degli adulti che ne sorridono. Tuttavia, un ragazzo non si permetterà di diventare un fumatore o di consumare alcolici senza il consenso dei genitori, poiché sarebbe infrangere l'onore e il rispetto nei loro confronti. Il consumo d'altre droghe, come la canapa, è severamente bandito e non ne ho mai visto farne uso. Gli alcolisti sono rari e di solito un rom in stato di ubriachezza è deriso pubblicamente (si tratta di una sanzione molto diffusa e rite-

nuta particolarmente penosa). Anche Rena Gropper (1975: 136) sui dei kalderaša degli USA rileva quanto sia importante onorare e rispettare in particolare il padre nonché nonno.

Nelle famiglie dei (nostri) rom, l'autorità esercitata dai genitori sui figli varia quindi secondo l'età e anche il genere. Si può facilmente osservare il sistema gerarchico rom nell'assegnazione dei posti a sedere, a tavola e nei culti.

Durante i pasti, si siederanno gli invitati e gli uomini adulti e, se c'è posto anche i giovani oppure delle donne più anziane. Le donne si affaccendano per servire e in seguito attendono, generalmente in piedi. Finito di mangiare, gli uomini lasciano il tavolo e al loro posto siedono e mangiano a loro volta le donne e i bambini.

Durante i culti, le sedie vanno a ruba: se si lasciano incustodite un solo istante, altre persone ne prenderanno possesso. Nella dinamica di spostamenti di persone e di sedie si riflette una gerarchia legata sia all'età sia al sesso: un adulto, maschio o femmina, si permette di reclamare una sedia a un adolescente o bimbo, che si alzerà senza fiatare e la concederà immediatamente; una donna che riserva una sedia tenendola per mano, che sia per un uomo o per una donna, la concederà a qualsiasi uomo adulto che fa un cenno di volerla. Gli adulti, donne e uomini, usano riprendere con vigore (per esempio con strattoni) i più giovani nel caso per esempio che tolgano la visuale del palco in cui si svolge la messa. Gesti del genere sono concessi da parte dei più anziani verso i più giovani, ma non tra uomini e donne adulti.

Sono ricorrenti le critiche indirizzate ai rom anche su questo aspetto. Un mio conoscente al riguardo ha commentato:

«Gli zingari danno schiaffoni ai figli come se fosse nulla. Gli strappano le braccia, così, e sono veramente violenti, ce l'hanno nel sangue».

A loro volta, i rom criticano i gažé, perché fanno subire ai bambini un altro tipo di violenza:

«Vedi? Voi gažé abusate dei bimbi, di nascosto, i pedofili, ce ne sono sempre di più. Noi non ci sogneremmo mai di violentare un bimbo. Giochiamo e ridiamo delle parti intime, ma apertamente, così, per noi è cosa naturale. Invece, voi, no, siete gravi».

L'attitudine di giocare in pubblico con le parti intime dei neonati, senza che crei scandalo (come ho constatato tra i nostri rom) è stata osservata anche da Claudio Marta tra i lovara di Roma, dei quali scrive:

«Spesso gli adulti scherzano con il sesso anche con piccoli di 2-3 anni usando un linguaggio che noi definiamo "per soli uomini adulti" (Marta 1973: 28).

Taluni non-zingari, tuttavia, ritengono che «i bimbi rom sono più liberi, scorrazzano e non devono sempre star al chiuso, crescono più sani, in mezzo alla natura» (anche se, in realtà, la maggior parte delle aree di transito si trova in posti piuttosto insalubri).

I nostri rom criticano spesso i gažé anche sul fronte dell'educazione dei figli: «Gli lasciate fare tutto quel che vogliono e per finire si drogano». I rom adulti

esaltano la buona salute dei loro giovani: «Osserva i miei figli come sono sani, non fanno uso di droghe di nessun genere». Fondamentalmente, i rom dicono di aver timore dell'influenza negativa dei gazé sui loro figli:

«Alcuni parenti si sono fermati, ma fanno una vita indecente. I loro figli si drogano, vedi? Frequentano voialtri, a scuola, e si rovinano. I nostri figli, invece, non osano neanche bere una birra dinanzi al padre senza il suo permesso. Hanno vergogna. Se vengono presi, il padre li sgrida davanti a tutti. È un'offesa enorme. Per questo non lo fanno e sono sani. Hanno rispetto delle regole e dell'autorità».

I non-zingari, a loro volta, ritengono inammissibile che i rom precludano la libertà di scelta ai loro figli. Così ha riferito un ticinese: «Un giovane deve poter scegliere il suo stile di vita, una professione, se fare la mamma o meno».

Si può grossomodo affermare che il modello educativo di queste famiglie rom assomiglia un po' a quello descritto da Kellerhals (2008: 91) che nomina di «tipo autoritario», ancora presente nelle società occidentali (Todd 1999; Héritier 2009), ma sempre meno rispetto a cinquant'anni fa. Fino agli anni Settanta (Singly 2009; Dortier 2002), la famiglia coniugale delle società occidentali ha mantenuto perlomeno una tacita e marcata ripartizione dei ruoli tra i sessi e il rispetto dell'autorità soprattutto della figura del padre. In seguito, con l'intensificarsi dell'individualizzazione dei modi di vivere, la famiglia coniugale si è trasformata, diventando viepiù ugualitaria e democratica.

Nelle famiglie occidentali, l'autorità incontestabile del padre tende a essere sostituita dalla negoziazione delle regole tra genitori e figli. Le norme rigide sono rimpiazzate dall'autonomia, la libertà d'espressione e la negoziazione (Nisbet 1984: 156). E l'identità dei membri della famiglia non è data da un ruolo socialmente prestabilito (Commaille 2002: 34).

I modelli educativi odierni in passato erano tuttavia già presenti, ha sostenuto Emmanuel Todd:

«Nel mondo rurale tradizionale e preindustriale, esistevano, in realtà, delle forme familiari distinte, che andavano da un minimo e un massimo di complessità, dall'individualismo più affermato al comunitarismo più assoluto» (Todd 1999: 233).

Nella stessa maniera, oggi giorno i diversi stili educativi coesistono tra le famiglie delle società occidentali e spaziano da un modello basato sulla negoziazione, all'obbedienza imposta e a un'autonomia individuale variabile (Kellerhals 2008: 90).

L'adozione differenziale dei diversi stili educativi ha tuttavia un impatto sulla relazione d'alterità tra i nostri rom e la popolazione locale. Essendo il modello negoziativo particolarmente diffuso tra i non-zingari, in particolare in Europa centrale e del Nord (e quindi pure in Svizzera), l'impatto dello stile educativo dei nostri rom è piuttosto forte e maggiore che in altre zone.

In ambito educativo, le critiche tra ticinesi e rom in transito in Ticino tendono a essere il principio guida degli sguardi reciproci: gli uni sostengono il principio

del rispetto dei ruoli; gli altri l'autonomia, la libertà di espressione e la presa di decisioni democratiche. Altri aspetti riguardanti la famiglia sono oggetto di costanti e vicendevoli disapprovazioni, vediamo in quali termini.

#### 4.2.4 Il ruolo della donna: le varianti dell'emancipazione femminile

Come già accennato, nelle famiglie di questi rom – e in maniera simile di altri rom vlach che vivono o hanno vissuto in Occidente (Marta 1973; Gropper 1975; Williams 1984; Sutherland 1986) – i ruoli dei rispettivi sessi sono ben distinti e trasmessi in tenera età.

Gli uomini nei confronti delle donne si atteggiavano in maniera da far risaltare la propria autorità che assume valore di virilità. E così, una mattina, mentre un lovari si stava rasando, mi ha indicato la scritta «Mon Savon» sul sapone dicendo: «Eh, noi uomini, non puoi capire». Un giorno un lovari che faceva fatica a farsi ubbidire dalla moglie mi ha detto: «Ci tengo a essere l'autorità, capisci? Se non ci riesco, mi arrabbio. Insomma, sono un uomo».

Le donne si lamentano di essere succubi degli uomini. Sono ricorrenti le situazioni in cui, terminate le faccende domestiche, dicono di essere sfinite, soprattutto se devono cucinare per molte persone: «Siamo morte, abbiamo cucinato tutta la mattina, poi servito e lavato tutto, coi bimbi che combinano solo guai e devi sempre stargli dietro».

Il Pastore Toscia in merito al ruolo della donna ha scritto:

«Ancora oggi tantissime tradizioni esistono. [...] Una donna romní sposata non può fare nulla, deve solamente [ac]cudire la sua casa e famiglia. La donna romní nel campo zigano o clan dei rom non può fare nulla di ciò che fa una ragazza, perché la donna zigana è come un oggetto, non può intervenire nel discorso degli uomini, non deve far sentire la propria voce, solamente può servire il caffè nella adunanza dei maschi che noi rom ne usiamo moltissimo perché noi rom usiamo molto fare visite uni agli altri e, se non viene offerto il caffè, è una gran vergogna per coloro che fanno visita. [...] La donna romní non può attraversare la strada dell'uomo o della macchina che esce dal campo o che sta rientrando, non può passare quando s'incamminano i rom, deve stare in coda nel percorso» (cfr. *appendice* p. 285, 35).

Per prima cosa, di mattino, la donna prepara e serve il caffè al marito e anche un secchio d'acqua per la sua igiene corporale. Un giorno era previsto che andassimo dal parrucchiere (una lovari, sua figlia ed io); la signora si era però svegliata troppo tardi per riuscire anche a preparare il caffè al marito e, quindi, stava per disdire l'appuntamento. «Non può lasciarmi qui così, stai prendendo brutte abitudini» le aveva detto il consorte. Poi decise di lasciarla andare comunque, tra un borbottio e l'altro. La donna, una volta salita in auto, si lamentò di dover sempre dipendere dalla volontà del marito. Un'altra volta, un rom ha rimproverato la moglie perché stava guardando la televisione invece di preparare il caffè; lei mi ha rivolto un'occhiata complice sussurrandomi: «Ormai devo obbedire all'uomo». Preparato e servito il caffè, è tornata alla sua telenovela, sebbene il marito mugugnasse. Nel

2011 ho avuto un diverbio con un čurari, offeso per il tono usato con la *kumpanja* nell'invitarla a ripulire l'area di transito e, tra le altre espressioni piuttosto volgari rivoltemi, gli è scappato un: «Va a sposarti». Era palese che non sopportasse ricevere ordini da una donna. Solo dopo qualche giorno si è deciso a chiedermi scusa, perché aveva una richiesta fare.

In questi anni non ho mai visto un abbraccio o un bacio tra coniugi rom. Nei ristoranti l'uomo tende a voltare le spalle alla moglie anche mentre mangia. Nei negozi entrano separati (con una certa distanza tra loro) e raramente si parlano. La maggior parte delle donne non ha la patente di guida. Alcune affermano che sono i mariti a non consentir loro d'ottenerla: «La stavo per fare, i miei genitori erano d'accordo, ma poi mi sono sposata e non c'era verso di convincere mio marito». Altre dichiarano di non essere interessate:

«Mio marito approfitterebbe ancora di più. Oltre a cucinare e occuparmi dei bambini e di tutte le faccende domestiche, mi farebbe fare anche la spesa. A volte mi piacerebbe andarci con le amiche, ma preferisco rinunciare piuttosto che dover fare tutto da sola. A cosa serve un marito, se non fa neanche la spesa?».

E le altre donne hanno aggiunto: «Sì è vero, sono degli approfittatori»; poi un'altra ha concluso: «Una emme... Ecco cosa sono» e tutte hanno riso.

Ogni volta che mi sono recata con le donne a fare la spesa o altrove, tipo all'ospedale, i rispettivi mariti telefonavano continuamente per sapere che cosa stessero facendo o quando intendessero rientrare. Al ritorno, m'arrivava la richiesta di fare il resoconto del tempo trascorso, al monito: «Fai attenzione, eh, ti controllo»; «Tu sei una gaží, sei libera, ma non devi influenzare le nostre donne». Alcune romní talvolta confessano così una certa invidia per l'emancipazione gaží: «Tu sei libera, eh, vai e vieni, nessuno ti controlla».

La relazione con i suoceri è l'aspetto che causa più malessere alle donne. I mariti, a loro volta, dicono di sottostare con malavoglia al volere dei più anziani (in particolare del proprio padre). Reduce da una provvisoria separazione col marito, una donna ha asserito:

«Non desidero tornare con lui, voglio un uomo che mi porti maggiore rispetto. Mi disturba soprattutto sua madre che mi dà sempre ordini e mi dice cosa devo fare».

Talvolta i genitori maltrattano le nuore:

«Senza motivo il padre di mio marito mi ha picchiata con un bastone, come quello [con gli occhi ne indica uno]. Sono andata all'ospedale, ero completamente rotta e ho rischiato di rimanere in sedia a rotelle. Per un anno, ci siamo separati dai suoi familiari e in seguito, grazie alla fede in Dio, sono riuscita a perdonare mio suocero. Non bisogna vendicarsi nella vita, perché Dio è testimone ed è il suo compito giudicare».

Una donna mi ha raccontato di essere scappata dal marito, incinta e con un neonato, senza soldi né vestiti. Al suo ritorno, dopo diverso tempo, ha ottenuto maggior rispetto da parte del marito e dei suoceri. Simili litigi non passano inosservati e

nemmeno tollerati: fanno intervenire la corte di giustizia rom (la *kris*) – ne riparleremo tra breve (*cf.* capitolo 4.3.1). Le discussioni tra coniugi, di minor portata di quelle tra suoceri e nuore, avvengono talmente spesso da essere considerati come un tema all'ordine del giorno, un'abitudine.

Quando sorge un battibecco, i rom dicono che «fanno la guerra e poi la pace». Così, una sera, durante una chiacchierata con due romnià, si è presentato il marito di una di loro, adirato, a reclamarne il rientro a casa. «Non è grave, poi gli passa» mi ha subito detto la donna, mentre il consorte, arrivati alla roulotte, si è seduto zitto zitto sotto il tendone. Quest'ultimo, dopo una decina di minuti in rigoroso silenzio, mi ha detto:

«Siamo qui, alla Missione, per andare alle riunioni, ma sembra che mia moglie non prende sul serio la fede e se ne sta chiacchierando senza occuparsi dei figli. Sono quasi morto dallo spavento. Non trovo più il piccolo e c'erano tante auto in giro, un caos. Ho avuto paura che gli fosse successo qualcosa, capisci?».

Uscita a sua volta dalla roulotte, la moglie si è scusata col marito e la faccenda si è risolta all'istante. La famiglia rom non preclude una certa complicità tra coniugi e talvolta uno scambio dei ruoli. Anzi! Un giorno, mentre stavo discorrendo con una famiglia, in fondo alla roulotte, sul letto, ho visto un rom intento a cucirsi la tasca di una giacca. Notata la mia occhiata d'approvazione, sua moglie ha replicato: «Mio marito fa tutto: cuce e cucina, come un bravo massaiò». Alla risata corale è seguito il suo sorriso e il commento: «Eh, sì, tutto faccio, cosa credi?». In un'altra occasione un rom, mentre stava affilando alcuni attrezzi e si mostrava piuttosto fiero delle sue capacità manuali, è stato canzonato così dalla moglie: «Quando mio marito lavora, devo essere presente e assisterlo in caso di bisogno, così, vedi? Io sto qui e lo guardo, ma sai com'è contento?». L'ironia tra coniugi è quotidiana. Una mattina, una signora ha ordinato al consorte di portarmi il caffè e questi, dopo aver obbedito, sorridendo ha chiosato: «Non va bene che comincio a obbedire a mia moglie e a servire te». Durante una cena, la moglie di un rom che si era macchiato d'olio i pantaloni, alla richiesta di porvi rimedio gli ha risposto: «Arrangiatevi, di pantaloni e camicie stirati non ce ne sono e quindi rimani così». Lui mi ha rivolto uno sguardo da vittima e ha sorriso, e lei ha ribattuto soddisfatta: «Ah, ho vinto la guerra». Le donne talvolta si permettono di sgridare gli uomini perché disapprovano una loro decisione o comportamento. Una donna aveva messo il muso al marito perché si era dimenticato di comprarle le sigarette, mantenendolo finché la consegna non fu effettuata. Una signora trattata male dalla suocera fu invece difesa da suo fratello, risoluto a trattenere la sorella in famiglia: «Non deve più tornare da quelli, la rovinano». Anche le battute a sfondo sessuale sono molto frequenti tra i rom. Nei miei confronti, certe proposte sono espresse anche in presenza delle consorti, tanto che un giorno una rom, alla battuta del marito, ironicamente ha esclamato: «Portatelo via, che mi ha stufata»<sup>123</sup>.

123. La maggioranza degli uomini e delle donne sostiene che l'amicizia tra sessi diversi non è possibile, poiché «prima o poi, uno dei due è attratto dall'altro».

Le donne, inoltre, dopo una certa età possono divenire delle cosiddette “matrone”, a condizione, però, che abbiano un certo carattere: capacità di prendere la parola e di esprimersi in maniera ferma e decisa. Prima, tuttavia, devono aver ben adempiuto ai propri doveri di donna senza aver commesso atti vergognosi (adulterio o trascurare figli o nipoti).

In altre parole, la donna assume una certa autorità, dopo aver dimostrato di essere una vera governante di casa – cosa che non accade per tutte le donne. Secondo Claudio Marta, invece, tra i lovari che ha osservato, tutte le donne, prima o poi, acquisiscono una certa parità con gli uomini, soprattutto nell’intervenire nelle discussioni (cosa che non vale per tutte le nostre romnià):

«Il giorno in cui ella [una donna lovari] accoglierà nella famiglia le mogli dei suoi figli, allora, pur continuando a servire gli uomini, sarà a sua volta servita dalle giovani donne e potrà intervenire nelle discussioni degli uomini certa di essere ascoltata con attenzione» (Marta 1973: 36).

Si può comunque affermare che alcune donne delle famiglie (delle quali trattiamo) in età avanzata possano addirittura competere al marito nell’acquisire autorità, a dipendenza della fama acquisita in seno alla comunità. Secondo Héritier (2009: 103), in diverse culture l’emancipazione di una donna può avvenire unicamente dal momento in cui va in menopausa, poiché, non più feconda, da parte del marito non vi è più motivo di controllarla per accertarsi della propria paternità.

Nell’ambito della differenziazione dei ruoli, come in altri, mi sono pertanto sorpresa nel costatare un certo divario tra il mio sguardo stereotipato e la realtà che spesso inserisce delle varianti<sup>124</sup>.

L’appartenenza sessuale nella cultura rom, tuttavia, definisce i ruoli di ognuno, in misura equivalente alla distinzione tra generazioni; secondo Anne Sutherland, riguardo ad alcuni kalderaša americani degli anni Settanta, «più che il sesso, l’età è il fattore cruciale dell’autorità» (Sutherland 1986: 104). A me pare che per i nostri rom i due aspetti (età e genere) abbiano un’importanza perlopiù equivalente.

I rom mi hanno più volte trasmesso quanto tali norme condivise giochino un ruolo di protezione da altri aspetti che avrebbero, a loro avviso, conseguenze peggiori. In proposito, un lovari ha asserito:

«Se non manteniamo i nostri valori e ognuno i nostri ruoli, poi magari diventiamo come voi e ci perdiamo. Avete confuso i sessi tanto da sposarvi tra donne e tra uomini, non avete più regole e questo è il risultato: il caos totale».

124. In merito Dumont afferma: «Lo stesso principio gerarchico che assoggetta in qualche maniera un livello all’altro introduce nello stesso tempo una molteplicità di livelli che permette alla situazione di rovesciarsi: la madre di famiglia (indiana, per esempio), in certe situazioni messa in condizione di inferiorità per il suo sesso, all’interno della famiglia domina in altri ambiti» (Dumont 1996: 398).

I non-zingari criticano invece quel che considerano la mancata emancipazione delle donne rom e pure l'intervento dei parenti nelle questioni coniugali, che ritengono sia un'intrusione. Così si sono espressi dei ticinesi:

«Ma come si fa a vivere con il fiato addosso dei parenti. Se qualcosa non funziona in una coppia, è affare suo e non certo degli altri»; «Siamo nel XXI secolo e i rom trattano ancora le donne come schiave».

Dagli anni Sessanta, nelle società occidentali si fa strada, infatti, l'emancipazione della donna che in particolare acquisisce sempre maggiori diritti civili. Uno degli aspetti che contribuisce a consolidare questa tendenza è l'intervento dello Stato che garantisce una certa stabilità economica alle famiglie monoparentali e promuove l'emancipazione della donna su altri diversi aspetti concernenti la parità tra genere femminile e maschile (Commaille 2002: 13, 101).

L'emancipazione femminile, tuttavia, non è pienamente raggiunta neanche nelle famiglie dei non-zingari. Alcuni studi sociologici (per esempio: Kellerhals 2008: 79) hanno dimostrato che la maggioranza degli impegni familiari è tuttora eseguita dalla donna, indipendentemente dalla percentuale lavorativa.

«Le donne che esercitano un'attività economica sono sempre più numerose. Ma, ancora oggi, le faccende domestiche e l'educazione dei figli spettano loro» (Dortier 2002: 223).

L'emancipazione della donna sembra incontrare non poche difficoltà anche a livello di parità dei diritti e soprattutto dei salari:

«Le ineguaglianze tra uomini e donne sono certamente diminuite, ma, ancora ai nostri giorni, ben poco. Le responsabilità accessibili agli uomini e alle donne non sono le stesse, i salari, a competenze uguali, non sono gli stessi, e in periodi di crisi le donne sono, dopo gli immigrati, i primi a essere messi in disoccupazione quando le industrie riducono gli effettivi [...]» (Godelier 2004: 565).

Lo sguardo sulla famiglia rom, tuttavia, è spesso di severa critica e non solo sul ruolo della donna.

#### *4.2.5 Rubano bambini e fanno troppi figli? Il punto di vista dei rom*

Un'altra rappresentazione particolarmente tenace raffigura le zingare come ladre di bambini, fagocitati sotto le loro gonne. Anche nel Cantone Ticino circolano alcuni racconti concernenti bimbi sottratti da zingare. Come per esempio l'episodio che sarebbe avvenuto (qualche anno fa) a Mendrisio, con protagonista una zingara: quest'ultima avrebbe rapito una bimba, le avrebbe rasato la testa e poi avrebbe ricattato la madre dicendole che, se non l'avesse pagata, avrebbe fatto del male alla bambina o se la sarebbe portata via. Di questa storia ho chiesto alla Polizia che mi ha dato conferma che si tratta di una bufala o di una leggenda metropolitana: non è mai stata presentata una denuncia e nemmeno è mai arrivata una segnalazione in merito.

Anche Tosi Cambini (2008), nel suo studio dedicato ai sospetti e denunce di sottrazione di minori indirizzati a zingari, ha concluso che in Italia nel periodo considerato non vi è stato un solo caso di condanna per sequestro o sottrazione di minore da parte di zingari. Lo stereotipo degli zingari che rubano i bambini è però radicato, incidendo negativamente sulla considerazione anche dei nostri rom. Nel 2008, per esempio, una ticinese sosteneva di aver individuato, da una foto apparsa su un quotidiano che ritraeva alcuni rom in sosta in Ticino, una bimba napoletana sparita qualche tempo prima.

La bambina rom che la signora aveva indicato era la figlia del Pastore Iovari che da due anni frequentava il Cantone Ticino. Sebbene abbia trasmesso tale testimonianza alle forze dell'ordine, la segnalazione della ticinese ha imposto comunque un controllo da parte della PolCa, con un intervento alle 07.30 di mattina. Avendo però individuato la bimba come figlia del Pastore, l'intervento fu mirato. Non oso immaginare lo scompiglio che si sarebbe creato se si fosse dovuto cercare la bambina tra le famiglie presenti (che erano una trentina). Sul momento la reazione del Pastore è stata di paura. In seguito, invece, si è arrabbiato dicendo che il dubbio non era fondato. Mostrò quindi i documenti della bambina che furono registrati dalla PolCa e che smentirono ogni dubbio. In serata, mi recai in visita dal Pastore. La bimba era ancora spaventata e il padre scocciato disse: «Stamattina mi è venuto male al cuore. Ho avuto terrore per mia figlia». Gli ho spiegato che la polizia era nell'obbligo di certificare l'identità della bambina, poiché segnalata come rapita. A mia sorpresa, il malcapitato Pastore mi ha riferito che già passato gli è accaduto un'esperienza simile in Francia: si era sottratto per oltre nove mesi alle autorità perché sostenevano che avesse rapito un bimbo che invece era suo figlio. Dal timore che glielo portassero via, aveva preferito nascondersi finché l'accusa non fosse caduta. Comprensibili, quindi, il suo spavento e rancore. E lasciamo che sia lui a concludere riguardo a questo tipo di vicende:

«La leggenda degli “zingari che rubano i bambini” è stata inventata nel Medioevo quando alcuni gazé uccidevano neonati portatori di handicap o di sesso femminile e in seguito accusavano gli zingari di averli rubati. Noi, nel frattempo soffriamo per queste cose!».

Oltre a rubare bambini, gli zingari farebbero anche troppi figli: una critica che ho sovente sentito pronunciare da non-zingari (e che è spesso indirizzata alle minoranze in generale). In merito si può affermare che le (nostre) famiglie romnia mettono al mondo in media da tre a sei figli; mentre le generazioni precedenti ne concepivano anche fino a 13-14. Sembra, quindi, che il numero dei loro figli sia in netta diminuzione. Non sono però in grado di riferire se questo possa essere attribuito a una pianificazione delle nascite; alcune donne mi hanno riferito di non assumere anticoncezionali e degli uomini hanno affermato di usare il preservativo solo nel caso di rapporti con delle gazé.

I biasimi nei confronti di rom che fanno troppi figli incontrano tuttavia conflitti di opinione. Il concepimento medio di 6-7 figli delle famiglie dei nostri rom

coincide con quello promosso dalla corrente cristiana detta “natalista” nonché da quella “familista”: due correnti nate come reazione ai cambiamenti della famiglia avvenuti dagli anni Settanta (Commaille 2002: 25). La morale cristiana incoraggia pertanto quel che è solitamente fonte di critica nei confronti dei rom e di altre minoranze, anch’esse con un indice di procreazione più alto della media: in Europa occidentale dagli anni Settanta il tasso di fecondità medio è di 2.1 figli per donna (Le Bras 2002: 87).

I dati demografici, inoltre, indicano l’apporto positivo delle popolazioni immigranti all’equilibrio demografico:

«Dal 1990 la crescita della popolazione (svizzera) è imputabile agli stranieri, sia direttamente attraverso l’immigrazione, sia indirettamente per le nascite. Un’immigrazione crescente appare quindi come uno dei rari mezzi a disposizione per mantenere un rapporto di equilibrio tra le differenti classi di età. In Svizzera si contano attualmente quattro persone di età da 15 a 65 per una persona in pensione. Nel 2050 questo rapporto rischia di scendere a due persone attive per un anziano» (Piguet 2009: 130).

Al di là dell’apporto demografico e le sue controversie in merito, per i nostri rom i figli sono innanzitutto un bene preziosissimo, la ragione di esistere – aspetto rilevato ad esempio anche tra i lovara di Roma (Marta 1973: 36) e i kalderaša americani (Sutherland 1986: 154; Gropper 1975: 124).

Così, appena rientrata a casa, una lovara ha preso subito in braccio il figlioletto di nove mesi e, dopo averlo baciato con trasporto, mi ha detto: «Nadia, non capisco com’è possibile che alcune donne non vogliono figli. Per me, sono tutto quel che ho». In generale, danno più importanza ai figli maschi, poiché rimangono coi genitori, mentre le figlie se ne vanno appena sposate.

«Il figlio maschio [ha spiegato una madre] segue la famiglia del padre, gli permette la sopravvivenza nella vecchiaia e soprattutto garantisce la continuità nelle generazioni».

Un’altra madre ha ammesso di preferire i figli maschi, con la seguente motivazione: «Un maschio non dovrà subire gli obblighi che ha una donna, un uomo è più indipendente e forte anche a livello emozionale». Una donna, avendo avuto solo femmine, aveva adottato il figlio di una sorella. In seguito, però, come ha raccontato una parente, ha lasciato la famiglia: «Era insopportabile rimanere insieme alla madre (naturale) del figlio adottivo: creava confusioni e stranezze». In merito, però, non ho altre testimonianze e, quindi, non saprei quantificare le adozioni tra i nostri rom. Un fenomeno che Rena Gropper ha tuttavia osservato in alcuni kalderaša americani, affermando:

«Alcune famiglie sono troppo piccole, altre hanno troppi membri. L’adozione [il più sovente tra parenti collaterali] serve come un meccanismo stabilizzatore» (Gropper 1975: 128).

Il ruolo del padre non preclude una costante dedizione per tutto quanto concerne i figli, maschi e femmine. Gli uomini, per esempio, s’interessano alla gravidanza:

guardano l'ecografia, toccano il ventre della madre e parlano al bimbo ancora nel grembo. Alla nascita del bimbo, si occupano di procurare il necessario, come seggiolone, latte in polvere, pannolini, eccetera. Gli uomini prendono spesso in braccio i neonati, li baciano, li accudiscono e li accompagnano nella crescita. Un giorno, un kalderaš si è messo a tagliare i capelli al figlio quattordicenne, spiegando «Glieli taglio sempre io, ci metto di più che un parrucchiere, ma lo faccio volentieri», mentre la moglie lo guardava in silenzio e approvando. Anche gli anziani vanno fieri dei propri nipoti e nipotine: un giorno un rom si è messo a contarli tutti, arrivando a una sessantina tra nipoti e pronipoti.

I bambini sono considerati il bene più prezioso. Per i nostri rom è un sacrilegio non occuparsene. E così, per esempio, in seguito a una separazione temporanea tra due coniugi, un padre che non dimostrava interessamento al proprio figlio di due anni è stato oggetto della riprovazione da parte di tutti i famigliari e conoscenti. «È un uomo veramente vergognoso, neanche una telefonata per sapere se suo figlio sta bene, è inammissibile» è stato il commento di un conoscente. Un giorno, una rom ha criticato duramente la sorella perché recatasi a fare la spesa senza portare con sé il figlio neonato: «Non se ne occupa abbastanza, una madre deve stare con suo figlio».

In generale, quindi, ritengono importantissimo occuparsi dei figli e guai a non averne. Solitamente le coppie generano dei figli subito dopo il matrimonio. Una donna che non trova marito o che non riesce a procreare diventa oggetto di discussione di tutta la comunità. Una kalderašitsa, per esempio, non riuscendo a rimanere incinta, ne era perennemente tormentata e i suoi famigliari, così come altri rom di diverse *kumpanji*, ne parlavano sovente con tono preoccupato. Una lovari di ventotto anni mi ha confessato il proprio disagio di non essere neanche sposata (senza spiegare i motivi per i quali non aveva trovato marito): «Me ne sto spesso nella roulotte, gli altri mi credono strana, sai, non aver marito alla mia età significa che sono una buona a nulla». Le donne che non rimangono incinte o non si sposano suscitano preoccupazione e diventano l'argomento continuo dei discorsi di una vasta cerchia di persone. Il valore della famiglia per i rom è sentito come primordiale. Di fronte a gaží che scelgono di non avere figli, i rom sono perplessi. E le critiche reciproche non finiscono qui...

#### *4.2.6 Il ruolo del matrimonio: si sposano prematuramente, ma...per la vita*

Gli zingari, oltre a fare troppi figli, si sposerebbero anche troppo prematuramente. Che dire in merito sui nostri rom? Innanzitutto che si sposano dai quindici ai vent'anni e raramente dopo i venticinque. Fino alla generazione precedente, sembrerebbe che i matrimoni fossero meno precoci. Una signora al riguardo ha riferito:

«Ho una nipote di quindici anni che vorrebbe sposarsi, ma è troppo presto, è ancora una bambina. Le mie sei figlie si sono sposate che avevano almeno diciannove anni».

Rena Gropper ha affermato che negli anni Settanta alcuni kalderaša statunitensi si sposavano tra i tredici e i vent'anni, i ragazzi, mentre le ragazze tra i dieci e i diciotto anni (Gropper 1975: 139). I (nostri) rom, maschi e femmine, non si sposano prima dei quindici anni.

Il matrimonio comporta un cambiamento radicale per donne e uomini, poiché segna la fine della fase adolescenziale in maniera tanto repentina quanto precoce (se paragonata alle abitudini dei non-zingari). Si può supporre, a mio modo di vedere, che tale scelta sia legata alle scarse altre possibilità (oltre il matrimonio) per potersi incontrare in intimità. I giovani rom si possono frequentare e far coppia anche con diversi partner, ma sempre sotto lo sguardo vigile dei genitori (o di parenti e conoscenti), come anche Toscia ha scritto:

«Le ragazze del campo sosta possono fare ogni cosa in presenza dei genitori, può ballare, può fare il fidanzamento sempre con la presenza dei genitori» (cfr. *appendice* p. 284, 33).

Una signora sposata, durante un culto, mi ha indicato due ex “fidanzati”, dicendo: «Li ho frequentati, significa darsi dei baci soprattutto in occasione di fotografie; dei baci sulla guancia, nient'altro, sai da noi guai». Una ragazza di quattordici anni, di fronte alla cugina tredicenne, ha invece raccontato:

«Lo stesso ragazzo, di diciassette anni, ha chiesto di frequentarci, a me e a lei. Fintanto che non si è fidanzati, uscire con un ragazzo che ne ha altre è normale, è un gioco per tutti. Prendi e molli. Così. Poi si finisce tutto oppure si continua. Il ragazzo allora ti telefona. Più ti telefona, più spende soldi e più ci tiene. In questa fase i genitori non devono sapere nulla. È vergognoso. Poi se è una storia seria, il padre del ragazzo chiederà la mano della ragazza a suo padre».

Il fidanzato non informerà direttamente suo padre, ma confiderà la sua intenzione a un amico, in maniera che lo comunichi al padre. In seguito, gli adulti della famiglia valuteranno la richiesta di matrimonio. Prima di questo momento, ai due innamorati è assolutamente precluso avere rapporti intimi. La sposa al matrimonio deve essere vergine – usanza diffusa anche in altri gruppi rom, come ad esempio tra i lovara di Roma sui quali Claudio Marta ha scritto:

«Il rapporto sessuale è un atto sacro e non si può compiere se non quando, o per volontà dei due, o meglio, per volontà delle famiglie, il giovane e la giovane si sposano» (Marta 1973: 33).

La verginità di una sposa della comunità dei nostri rom è controllata dalle donne più anziane ed è considerata fondamentale per un'unione, come riporta il Pastore Toscia:

«Ancora oggi quando si nota una ragazza che sia bella e che abbia buona nomina e che la sua vita non abbia impegni con altri ragazzi e che sia vergine [...] i giovani si frequentano all'insaputa dei famigliari [ad eccezione del padre del ragazzo] per vedere se la ragazza è degna di entrare a far parte della sua famiglia» (cfr. *appendice* p. 287, 43).

Le nozze sono consacrate da un Pastore pentecostale, dopo che il padre della sposa ha servito da bere ai novelli sposi<sup>125</sup>. Durante la cerimonia, si procede a quel che i lovara mi hanno indicato come “*dōna*”: una colletta effettuata con l’ausilio di un cappello, in cui ogni invitato versa quello che può (permettersi). Patrick Williams ha invece asserito che alcuni rom parigini indicano col termine “*daro*” sia i regali dati agli sposi il giorno delle nozze sia i doni offerti il giorno seguente al matrimonio (Williams 1984: 287).

In caso di celebrazione di matrimonio, il padre dello sposo deve consegnare un compenso ai genitori della sposa, ossia “il prezzo della sposa”<sup>126</sup>. Alcuni kalderaša e lovara mi hanno riferito che fino a pochi anni fa (come lo indicano alcune foto di alcuni di loro), il pagamento della sposa poteva essere effettuato in monete d’oro; pratica, quest’ultima, osservata pure da Patrick Williams nelle cerimonie nuziali dei kalderaša di Parigi (1980: 276). Oggigiorno i rom dicono di pagare piuttosto in contanti (*cash*) una somma più o meno costante di circa diecimila Euro<sup>127</sup>. Se, invece l’unione avviene attraverso la “fuga”, il compenso si trasforma in un’amenda, più o meno della stessa entità.

Solitamente gli innamorati scelgono “la fuga” quando non possono ottenere il consenso dei genitori (in proposito si veda anche Williams 1984: 351-361; Sutherland 1986: 219). La fuga consiste nel partire per un paio di giorni in maniera da rendere l’unione pubblica, ufficiale e irreversibile. Al ritorno, i giovani sono automaticamente dichiarati “sposati”, senza cerimonia, anche perché si presume che in quel lasso di tempo abbiano avuto dei rapporti intimi.

Nonostante le fughe d’amore siano frequenti (e la dimostrazione mi è giunta dai nostri rom), le stesse continuano a comportare un pressante senso di vergogna dei parenti stretti. I genitori soprattutto della ragazza mettono sempre in scena una reazione di scandalo di fronte alla sua fuga. Il Pastore Toscia definisce la fuga come una «vergogna» e afferma che il padre del ragazzo è multato per una somma equivalente al doppio del prezzo della sposa (cfr. *appendice* p. 289, 52-53). L’unica sanzione che ne consegue per gli innamorati è la rinuncia alla celebrazione tradizionale del matrimonio, proprio perché il vestito bianco è concesso unicamente alle vergini.

Le celebrazioni dei matrimoni in maniera tradizionale (con l’abito bianco e il rito consueto) sono perciò in netta minoranza rispetto alle fughe. Si potrebbe anche ipotizzare che le fughe avvengano di frequente anche per evitare un dispen-

125. Sulla descrizione del matrimonio, si veda *appendice* p.p. 287-289, 45-51.

126. In termini antropologici, si parla di “lobola” o prezzo della sposa o ricchezza della sposa per indicare l’insieme dei beni che sono dati in cambio della donna data in sposa (Ariotti 2006: 210). Il “prezzo della sposa” è distinto da quel che si nomina la “dote”: «È dunque una dimensione importante non solo dell’Antichità classica, ma di tutte le grandi società euro-asiatiche. In tutte queste culture, le ragazze ricevevano, al loro matrimonio, una parte dei beni coniugali dei loro padri e madri, ragione per la quale sposavano spesso uno dei loro parenti prossimi» (Goody 2001: 34).

127. In merito il Pastore Toscia riporta che la somma equivale a 5’000 Euro (cfr. *appendice* p. 287, 45) – si veda anche Cohn 1973: 56; Gropper 1975: 152.

dio economico che una cerimonia matrimoniale richiederebbe, considerato che vi partecipano un paio di centinaio di persone. Il Pastore Toscia sui matrimoni ha scritto:

«Il padre del ragazzo deve onorare tutti i rom che vivono nel Nord Italia così facendo non possono più criticare il banchetto che viene preparato con delle bevande molto costose e con delle enormi pentole di cibi cotti preparati dalle stesse donne del campo che è in festa [segue una lunga descrizione dei pasti che il Pastore indica come “molto costosi”]» (cfr. *appendice* pp. 287, 288, 45-46).

Ho notato in proposito come alcuni matrimoni fossero già stabiliti con il consenso dei genitori, ma venivano rimandati fintanto che la giovane coppia non decidesse di attuare la fuga. Talvolta una fuga avviene dopo un anno o due d’attesa di un consenso. Un rom, riguardo alla figlia appena tornata da una fuga, mi ha detto:

«Ha umiliato tutta la famiglia, sono profondamente disonorato. Non capisco, era previsto un matrimonio, non adesso, ma tra qualche mese, eppure lei ha fatto la fuga e ora il matrimonio non si può più fare».

L’attesa di un consenso alla loro unione è resa ancor più difficile dal fatto che spesso i giovani non hanno modo di incontrarsi o vedersi, se non in occasione dei grandi raduni religiosi. Va anche detto che l’avvento dei cellulari e/o dei computer ha favorito la comunicazione a distanza tra gli innamorati, permettendogli anche di concordare più facilmente una fuga oltre che d’approfondire la conoscenza reciproca. In un caso, i giovani hanno pianificato la fuga poiché i rispettivi genitori, in lite, evitavano di incontrarsi. «Non ci andiamo alla Missione, perché si trova la ragazza di mio figlio, è troppo pericoloso, non vogliamo che si mettano insieme, perché coi genitori della ragazza non ci sopportiamo» aveva detto un genitore, mentre suo figlio, a fuga avvenuta, ha poi spiegato:

«Non ne potevo più. Non potevo neanche incontrarla, perché i nostri genitori evitavano di sostare nella stessa area. Per finire, non ne potevo più di aspettare e sono andato a prendermela, cioè abbiám fatto la fuga, e ora siamo sposati».

In questi casi, però, i conflitti tra consuoceri si riverseranno soprattutto sulla sposa alla quale sarà concesso di vedere i suoi genitori di rado. Talvolta, i coniugi dubitano della correttezza del proprio partner perché «hanno subito l’influenza dei genitori». Tuttavia, le complicazioni che le coppie dovranno affrontare non escludono la scelta di un partner appartenente a una famiglia antagonista.

La fuga, pertanto, sembrerebbe essere l’unica via degli innamorati per potersi frequentare come tali, il che probabilmente contribuisce a moltiplicare i matrimoni tra adolescenti e potrebbe essere una maniera, per i nostri rom, di assimilare la libertà di scelta del partner e i sentimenti amorosi che presiedono le costituzioni delle coppie gažé – evitando un accordo preso a priori dai genitori come, pare, avveniva in passato (cfr. *appendice* p. 287, 43).

L’unione coniugale tra i nostri rom è, ad ogni modo, considerata per la vita ed è consacrata religiosamente. La famiglia è uno dei pilastri su cui ruota tutta la loro

esistenza – aspetto emerso anche in altri gruppi di rom vlach (si veda per esempio Williams 1984, Piasere 1991). Claudio Marta in proposito ha affermato: «La famiglia è l'unica garante del mantenimento della identità culturale e della esistenza stessa del gruppo» (Marta 1973: 37). Come approfondiremo in seguito, i nostri rom non fanno riferimento unicamente alla famiglia, come afferma Claudio Marta sui lovara di Roma, bensì anche su altri aspetti. Si può comunque asserire che la famiglia gioca un ruolo importantissimo nel consolidare l'endogruppo.

La separazione tra coniugi avviene di rado anche perché la stabilità di una coppia sposata è controllata a livello comunitario, in particolare attraverso l'organo giudiziario rom, la *kris*. Quest'ultima, tra l'altro, in caso di separazione potrà decretare un risarcimento economico (solitamente a carico dell'uomo) oppure minacciare il colpevole della separazione di essere allontanato dalla comunità rom.

La reazione dei rom verso l'aumento dei divorzi che avvengono tra i *gažé* è pertanto di grande rimprovero. Una *čurari* al riguardo ha osservato: «Alla minima, voi gettate la spugna, da noi invece non è così, perché se una coppia litiga, è l'intera comunità che deciderà il da farsi». Un'altra:

«Deve essere molto difficile per le donne *gažé*, perché un uomo da un giorno all'altro può lasciarla sola, coi figli, e deve arrangiarsi. Da noi, i divorzi sono più rari e la donna sarà sostenuta dai suoi genitori».

Il matrimonio nelle famiglie dei non-zingari, effettivamente, tende a perdere la sua connotazione di legame sacro, in parallelo alla desacralizzazione della società con il conseguente aumento di divorzi, di unioni libere, di famiglie monoparentali, delle nascite fuori matrimonio, del celibato e di coppie non coabitanti (Kellerhals 2008: 13). Inizialmente, vi era il dubbio che si trattasse della «morte della famiglia» – idea largamente smentita (Goody 2001: 238; Kellerhals 2008: 19). La famiglia occidentale diventa viepiù fragile a livello della stabilità a lungo termine; tuttavia, rimane l'istituzione che fonda la vita di ognuno.

In realtà ogni famiglia procede a un «bricolage conjugal» (Kellerhals 2008: 9) tra diversi stili famigliari dei quali Kellerhals ha proposto una descrizione suddividendoli in cinque, concludendo:

«La capacità di reagire ai cambiamenti è oggi una garanzia di riuscita più importante che l'adozione di un modello dato [...] di organizzazione coniugale» (Kellerhals 2008: 223).

E, così, i nostri rom si adattano costantemente (aprendosi o chiudendosi) alla società dominante, mantenendo e rafforzando nel frattempo i legami (interni) con la propria comunità (che a sua volta garantisce una certa continuità delle norme condivise). Kellerhals ha rilevato come in effetti «il coniugale s'iscrive negli obblighi sociali e ha bisogno, per realizzarsi, della comunità» (Kellerhals 2008: 227) – aspetto, questo, che i nostri rom hanno acquisito da tempo.

Pur di rinsaldare i legami interni alla comunità, essi evitano persino di scolarizzare i propri figli per evitare il contagio con la società dominante nei suoi modelli

educativi e famigliari; modelli dai quali, tuttavia, si differenziano soprattutto negli ultimi cinquant'anni e non in maniera univoca, proprio perché vi sono differenze all'interno della comunità rom e rispettivamente entro la società dominante. Le differenze nell'adozione dei diversi stili di vita familiare e educativi generano nondimeno nuovi tipi di sguardi tra i nostri rom e i non-zingari, marcando nuovamente la relazione d'alterità tra gli uni e gli altri.

### 4.3 La struttura di cultura rom e le sue coercizioni interne

«Lungi dall'essere chiuse in se stesse, le comunità rom sono sempre state aperte agli influssi esterni, a volte acquisendo nuovi tratti culturali senza problemi, a volte sottoponendoli a controllo» (Piasere 2007: 91).

In questo capitolo tratteremo delle strategie messe in atto dai nostri rom per garantire un certo controllo e un incentivo nel rispettare le norme condivise. Descriveremo innanzitutto alcuni tabù in ambito familiare e educativo, dopodiché ci concentreremo sul ruolo della *kris* come loro organo giudiziario e sul modo in cui i rom considerano le norme scritte dei *gažé*.

Dalla descrizione di queste strategie di coercizioni interne ormai remote, passeremo a quella più recente che consiste nella conversione dal cattolicesimo all'evangelismo (o fede pentecostale). Questo cambiamento gioca un ruolo fondamentale, a detta dei rom, nel mantenere le proprie norme condivise. Dopo una breve descrizione degli organi pentecostali rom, tratteremo i valori più importanti dell'evangelismo nel consolidare l'identità rom, quali la famiglia, il senso comunitario, una certa mobilità e un'opposizione rinnovata: non più diretta prettamente verso i *gažé* in sé, proprio perché questa dottrina religiosa sembrerebbe cancellare alcuni confini per tracciarne di nuovi...

#### 4.3.1 Senza norme? Lo sguardo vigilante della *kris*

Tra i nostri rom, i tabù fungono da controllo soprattutto sui valori legati alla famiglia, come il riguardo verso gli anziani e la differenziazione tra i sessi. Sono venuta a conoscenza di qualche tabù, soprattutto commettendo delle *gaffes*.

È stato così, per esempio, che ho capito come i figli, maschi e femmine, non possono parlare della loro intimità di fronte ai genitori, padre e madre. Nel corso di una conversazione (a proposito di figli) con una donna e le tre sue figlie adulte, ho chiesto come e se controllassero il numero delle gravidanze. Nella roulotte è piombato il silenzio, le tre ragazze sono arrossite guardandosi con imbarazzo. La madre mi ha rivolto un sorriso che mi comunicava comprensione per la mia ignoranza e ha discretamente cambiato discorso. Un'altra volta, ho invece domandato a una donna incinta quando era previsto il parto e lei mi ha lanciato un'occhiata

severa, perché in quel momento era presente il padre: altra figuraccia, altro tabù. Ho così concluso che è proibito parlare di questioni intime di fronte alla madre e di qualsiasi questione femminile dinanzi al padre. Una donna mia ha raccontato che a ogni parto, quattro in totale, prima avvisava suo marito che, a sua volta, informava il padre.

I tabù tra i nostri rom variano secondo chi ci si trova di fronte e “coprono” diversi ambiti. Una donna incinta, ad esempio, dovrà vestirsi in maniera che la gravidanza non si noti (usanza che sta andando in disuso, non senza suscitare le critiche dei più anziani della comunità rom<sup>128</sup>).

Gli uomini che hanno consumato una quantità smisurata di alcolici mantengono la massima distanza con le donne e non le telefonano – dovessero agire diversamente, le donne si scandalizzerebbero. Una moglie difficilmente esporrà i suoi problemi di salute al marito. Una volta, per esempio, per aiutare una rom che aveva dei dolori alla schiena, in presenza di suo marito ho consultato il mio medico per telefono, con l'intento di riportarle seduta stante quanto riferitomi. Lei mi ha invece fatto cenno di non parlarne, spiegandomi poi che non è loro usanza parlare di problemi di salute con i propri mariti. Le donne sposate, inoltre, non parlano di questioni intime con altre donne rom. Una signora non si è posta alcun problema a spiegarmi come si riesce ad avere dei rapporti intimi vivendo in una roulotte:

«Nessuno ne parla apertamente, ma tutti lo sanno. Certe cose possono avvenire durante la giornata, rubando dei momenti, oppure a notte tarda, quando tutti dormono. È difficile, ma accade almeno ogni due giorni [ride]».

Tanta sicurezza è però scemata all'arrivo della sorella, con il “proverbiale” cenno che invitava al silenzio e il repentino cambio d'argomento. Poi, a sorpresa, l'annuncio:

«Non sai come sono contenta di avere finalmente un'amica. Sono almeno vent'anni che non parlo più così con qualcuno. Quando ero ragazza, avevo amiche come te, ma poi quando ti sposi, non puoi più parlare con nessuno di certe cose».

Come abbiamo già detto, la rigidità della ripartizione dei ruoli sessuali e intergenerazionali non preclude un certo gioco con le regole e così anche con i tabù, verso i quali i nostri rom ne sanno anche ridere.

Altre trasgressioni, invece, sono sentite come minaccia alla coesione interna della comunità rom e sono sorvegliate dalla *kris*, l'organo di giustizia interno dei rom. La *kris* ha funzione di controllo del rispetto delle regole comunitarie – a dispetto di chi tra i non-zingari pensa che di regole i (nostri) rom non ne abbiano. Per impiegare un'espressione di Jan Yoors riferita ad alcuni lovara francesi vissuti negli anni Trenta:

128. Sulle regole di comportamento delle donne incinte, si veda *appendice* p. 284, 31, delle quali parleremo ancora tra breve (*cf.* capitolo 4.3.3).

«Gli zingari hanno la propria giurisprudenza, la *kris*, che riposa su un sistema complesso di leggi e di legami legali, il che contraddice l'impressione superficiale dei gažé persuasi che i rom conducano una vita completamente libera» (Yoors 1990: 135).

La *kris* estende la sua autorità sui (nostri) tre gruppi<sup>129</sup>. Tra gli uni e gli altri, pertanto, vige un controllo costante, e questo probabilmente influisce fortemente sul senso d'appartenenza e sul rispetto delle regole.

I processi delle *kris* sono presieduti da diverse decine di uomini (venti al minimo), secondo la gravità della questione. Ogni *vitsa* è rappresentata da un suo membro, solitamente di una certa età, notorietà, autorevolezza e più recentemente di grado ecclesiastico. La *kris* procede in maniera democratica, escludendo però le donne ad eccezione per le testimonianze. Le romnià possono assistere, ma solo a qualche metro di distanza. Alcune servono delle bevande, ma non devono intramettersi nella discussione, salvo che non siano chiamate a farlo. I rappresentanti d'ogni *vitsa* si siedono formando un cerchio. Gli uomini, la cui *vitsa* è coinvolta direttamente nella questione, esprimono a turni la propria versione dei fatti. In seguito gli altri si pronunceranno a riguardo. Nelle settimane seguenti, la *kris* si riunirà per ascoltare dei testimoni e se possibile giungere a un verdetto che solitamente stabilisce il colpevole, il risarcimento dei danni e il da farsi. Talvolta i processi si protraggono per diversi mesi.

Per partecipare a una *kris*, alcuni rom si vedono obbligati a percorrere anche diverse centinaia di chilometri, come testimoni o come parte della giuria. In caso di processi tra italiani e francesi, gli uni e gli altri preferiranno che la *kris* si svolga nel proprio Stato piuttosto che nell'altro: «Qui ho più conoscenti, può giocare a mio favore, anche se la giuria è inflessibile, ma almeno li conosco».

La *kris* sanziona gli inganni finanziari (tra rom), i comportamenti “poco cristiani” anche di Pastori, gli adulteri, le fughe d'innamorati, i matrimoni non consenzienti e i litigi tra consuoceri e coniugi.

L'inganno finanziario tra rom è considerato una trasgressione del principio di onore, secondo cui «la parola data è sacra». Sono diversi che protraggono liti scaturite da scorrettezze commesse a livello commerciale, in particolare per sottrazione di clienti o raggiri diversi. Un lovari al riguardo mi ha raccontato:

«Mio secondo cugino mi ha sollecitato a recarmi da un cliente che lui aveva appena fregato e sul posto mi attendeva la polizia. È una cosa inammissibile ingannare uno dei tuoi, non si fa».

In seguito ad un processo, un čurari ha dovuto risarcire il cugino per avergli “soffiato” un cliente. La somma versata equivaleva alla metà del relativo guadagno.

Anche e soprattutto i Pastori sono chiamati a rispettare le regole comunitarie.

129. La *kris* interviene unicamente in questioni che riguardano i rom. I gažé (donna o uomo) sposati a un(a) rom/romní, saranno considerati come rom se rispettano i propri ruoli, altrimenti entrambi i coniugi saranno sollecitati a lasciare la comunità.

Un Pastore che si era rifiutato di mantenere i contatti con alcuni parenti stretti è stato sospeso dalla sua funzione fino all'avvenuta conciliazione familiare, anche a conferma d'essere un esempio per la comunità.

L'adulterio suscita particolarmente biasimo e vere e proprie sanzioni. Il più delle volte, però, è una trasgressione che riesce a rimanere segreta. Alcune donne affermano di dubitare fortemente che gli uomini vadano con altre donne:

«Mio marito non credo, ma quelli di altre di sicuro. Eh, sai, l'uomo va e viene, ha tutto il tempo, secondo me sono in molti che fanno certe cose, sai...».

Gli uomini confermano quanto dicono le donne, ma dicono anche che non tutti sono uguali; mentre sono piuttosto certi della fedeltà delle donne:

«No, le nostre donne non si permetterebbero mai, sarebbe la fine. Immagina: se si scoprisse rimarrebbe sola coi figli e nessuno la vorrebbe più».

Anche le donne dichiarano di essere fedeli. Non sono informata su adulteri commessi da una donna rom con un *gažó*. I rari casi d'adulterio venuti alla luce suscitano discussioni sulla bocca di tutti che ne parlano con enfasi. Di solito, però, sono adulteri che concernono un rom e una donna *gaží*. La questione in questi casi è centrata sull'offesa recata alla moglie, ma non comporta la separazione della coppia o sanzioni; tanto che una donna in merito ha osservato:

«Un uomo che va con un'altra donna, se è *gaží*, non porta danni, perché è esterna e non scambussola le coppie. L'importante è che il marito torni da sua moglie, che non la lasci, insomma».

In caso di richiesta di matrimoni non approvati dai parenti, gli interventi della *kris* sono molto brevi, poiché il volere degli anziani ha un peso irremovibile. Quando avvengono le fughe tra innamorati, la *kris* interviene unicamente per stabilire la somma che il padre del neo-genero deve versare al consuocero.

Il peggio che possa capitare è un divorzio. Così si esprimono di sovente: «Un matrimonio è per la vita, non si può tornare indietro su una decisione simile, non per noi rom». Succede, anche se raramente, che alcuni uomini lascino la moglie con figli per un'altra donna, suscitando la disapprovazione generale (dai famigliari ai conoscenti).

Il divorzio è ammesso solo se uno dei coniugi faccia abuso di alcool e sembrerebbe più diffuso e tollerato tra i *Bulgari*. Una donna *Tinkini* (Iovari), in lite col marito *Bulgaro*, preoccupata d'essere abbandonata, ha dichiarato: «Divorziare per i *Bulgari* non è così grave e capita spesso, mentre tra noi è ritenuto uno scandalo».

La *kris* si prolunga nel tempo soprattutto in caso di diverbi coniugali, come hanno indicato anche Anne Sutherland (1986: 236) e Rena C. Gropper (1975: 86) in merito ad alcuni *kalderaša* americani. Durante l'attesa del verdetto, i coniugi vivono separati, e la moglie torna dai genitori. In un caso, la separazione è durata sette mesi. Il motivo della lite era che la moglie insisteva a voler raggiungere i suoi genitori, mentre il marito sosteneva che quello non era il momento propizio

per spostarsi in Francia: «I miei commerci li faccio in Italia o in Ticino, ma mia moglie vuole andare dai genitori, in Francia. Come faccio a piantar il lavoro?». Nel tentativo di frenare l'insistenza della nuora era quindi intervenuta la suocera, col risultato di scatenare una lite violenta e l'acceso disappunto del consuocero che non intendeva più lasciar tornare la figlia dal consorte. Durante questa separazione, la donna mi ha confessato di temere persino di restituire alcuni abiti al marito:

«Glieli darei, ma poi c'è il rischio che da questo gesto la *kris* pensa che io voglio finire veramente con mio marito. È cosa vista male, e magari si pensa che sono io la malintenzionata verso mio marito».

La *kris*, dopo diversi incontri, ha stabilito che la donna tornasse dal marito, a condizione, però, che la coppia non vivesse con i rispettivi suoceri, fino a tempo indeterminato. In un altro caso, un rom intendeva lasciare la propria famiglia per un'altra romní, ma ha rinunciato a farlo dopo che la *kris* l'ha minacciato di esiliarlo dalla comunità. I conflitti tra rom e il rispetto delle regole sono pertanto costantemente retti dalla *kris*.

I rom devono sottostare anche alle leggi scritte «dei gažé», verso le quali reagiscono secondo la situazione, ma pur sempre con criteri diversi da quelli dettati dalla *kris*. Come abbiamo visto, sono certi di essere discriminati soprattutto perché ritengono che le leggi nei loro confronti siano applicate in maniera più severa. Motivo per il quale, dicono, sono costantemente in apprensione di «essere in regola». Spesso se ne vogliono accertare, ponendo domande relative per esempio alle leggi sul lavoro, agli obblighi o meno di avere i seggioloni per i bimbi nelle vetture, allo stato dei loro pneumatici e via dicendo. D'altra parte, sebbene cerchino di rispettare le regole, talvolta dicono di dimenticarsene:

«Lo so che devo allacciarmi le cinture, ma proprio me lo scordo»; «Ho preso un radar, perché ero distratto, altrimenti cerco sempre di rispettare la velocità».

I rom presi in castagna dichiareranno:

«È quasi impossibile essere in regola in Svizzera, siete troppo pignoli»; «Nessuno è completamente in regola, ma siccome siamo zingari, siamo sempre noi a pagare le multe».

In altre parole, i rom riconoscono di “scordarsi” delle regole o di “essere distratti”, aggiungendo che tuttavia, visto che cercano di fare attenzione, gli agenti di polizia dovrebbero essere più indulgenti e che se non lo sono è unicamente perché sono zingari.

I non-zingari, a loro volta, tendono a ritenere che i rom, o gli zingari in generale, siano privilegiati di fronte alla legge. Un ticinese al riguardo ha detto:

«Noi dobbiamo sottostare alle leggi, mandare i figli a scuola, avere un domicilio fisso, pagare la tassa dei rifiuti; loro invece fanno tutto quel che vogliono e girano in roulottes senza pagare i campeggi».

I rom considerano tuttavia necessarie alcune leggi dei gažé, soprattutto se ne possono trarre vantaggi. Così, un lovari francese ha riferito: «Il passaporto biometrico è efficace, perché impedisce di falsificarlo, così noi francesi siamo protetti dai rumeni». Nella stessa maniera, non disdegnano le sovvenzioni statali. I rom, infatti, non si sposano civilmente e ottengono così gli assegni per madri *single*, suscitando la disapprovazione dei gažé. D'altronde i rom sono certi che i gažé si comportino in maniera simile:

«Non mi dirai che non cercate di ottenere ricette mediche per un sapone o magari persino dei cosmetici, oppure di farvi pagare degli occhiali nuovi dalla RC per recuperare i soldi che vi spennano!».

Talvolta i nostri rom fanno capo alle forze dell'ordine, specialmente quando vogliono far valere i diritti nei confronti di gažé o in caso di litigi particolarmente tenaci con altri rom. Tuttavia, tra rom vige un'omertà, quando si tratta di difendersi dai gažé e specialmente dalle forze dell'ordine, un po' come rilevato da Okely nelle comunità zingare inglesi degli anni Settanta: «Soprattutto in caso di conflitti con le autorità gažé, gli zingari si devono assistenza» (Okely 2007: 318). La protezione di un rom non deve però andar a discapito dei parenti più stretti. I nostri rom, per esempio, arriverebbero a denunciare un altro rom alle forze dell'ordine per proteggere il loro padre. In altre parole, anche i miei rom:

«Ricorrono a questo sistema che gli è straniero quando possono trarne un vantaggio strategico decisivo» (Okely 2007: 315).

Le sanzioni emesse dal sistema giudiziario dei gažé non portano mai al disonore di un rom. Anzi, talvolta ne aumentano il prestigio, godendo del sostegno incondizionato dei familiari e delle diverse *vitsi*.

L'onore è invece messo seriamente in pericolo a ogni sentenza della *kris*. Verso tale organo di controllo, i rom dimostrano un totale rispetto.

Il timore peggiore è di essere banditi dalla comunità. Nel sistema giudiziario rom, taluni potrebbero venir banditi o allontanati temporaneamente dalla comunità rom, soprattutto se rifiutano di sottostare a un verdetto emanato dalla *kris*. In merito il Pastore Toscia ha scritto:

«Questa [l'usanza legata al rispetto delle regole per la durata di 45 giorni da parte della madre di un nascituro] è una delle nostre culture e se non fosse rispettata questa famiglia veniva espulsa, dichiarata immonda, da 6 a 12 mesi, fuori da tutto il clan zigano» (cfr. *appendice* p. 281, 19).

L'allontanamento totale dalla comunità non sembra comunque essere una sanzione molto applicata da questi rom, quanto piuttosto una minaccia cui fanno spesso ricorso per incutere timore. Da quanto mi hanno riportato loro stessi, non è mai accaduto che un rom sia stato bandito per sempre dalla comunità. Tuttavia la minaccia ha spesso dato i risultati sperati, ossia di rimettere in riga coloro ritenuti fuori posto. La derisione e la denigrazione li spingono in uno stato di vergogna tale

da vivere un periodo di “esilio” (di durata variabile) durante il quale non escono dalla propria dimora o restano nascosti.

La *kris* permette di canalizzare i conflitti interni proponendo una loro risoluzione incontestata, poiché emanata da un'autorità riconosciuta. Allo sguardo vigile della *kris*, negli ultimi cinquant'anni i rom hanno affiancato la religione pentecostale che rinforza, anch'essa, ciò che altrimenti potrebbe lenirsi.

#### 4.3.2 I rom pentecostali

I nostri rom appartenenti alle tre *ratse* affermano che fino a cinquant'anni fa erano cattolici (o perlomeno i loro genitori e avi) e che solevano partecipare al raduno di Saintes-Maries-de-la-Mer in Camargue per commemorare la Santa Sara, protettrice degli zingari. La leggenda narra che Sara, «la Nera, *cali*», serva di Maria Salomè e Maria Jacobé, alla crocifissione di Gesù di Nazareth fuggì anche con Maria Maddalena e altri seguaci e che con una barca dalla Palestina si diressero verso la costa provenzale (De Vaux de Foletier 1999: 116)<sup>130</sup>.

Dopo la seconda guerra mondiale, migliaia di rom d'Europa occidentale si sono convertiti all'evangelismo, sotto l'influenza di un Pastore *gažó*, Clément Le Cossec, che ha promosso degli incontri religiosi tra *gažé* pentecostali e zingari francesi. Questi nel 1958 ha fondato dapprima la *Mission Évangélique Tsigane* (MET), in cui sono confluiti soprattutto *manuš francesi*; e in seguito, negli anni Ottanta, la *Missione Evangelica Zingara* (MEZ) composta in maggioranza da sinti italiani. Col passare degli anni, alla fede evangelica si sono convertiti anche alcuni rom dell'Europa occidentale. Secondo quanto raccontato dai (nostri) rom, Clément Le Cossec aveva destato l'attenzione, e in seguito la conversione, di molti zingari anche perché «aveva miracolosamente guarito» due membri di una famiglia *manuš*.

Per differenziarsi dagli evangelisti *manuš* e sinti, i rom hanno costituito le *Centre Missionnaire Évangélique Roms International* (CMERI), che unisce rom di tutto il mondo (dell'Europa, dell'Australia e del continente americano, compresi i nostri rom).

Il CMERI comprende unicamente Pastori rom che organizzano raduni religiosi di ampia portata e affluenza, tali da richiamare decine di migliaia di rom di diverse nazionalità. La *Bibliko romani International Skola* (BRIS) è l'organo (pentecostale rom) incaricato dello studio della Bibbia (cfr. sito internet [www.gipsy-net.ning.com](http://www.gipsy-net.ning.com), di cui abbiamo già riferito). Questo “ufficio” promuove seminari di studio della Bibbia per Pastori e aspiranti tali, che possono durare qualche giorno o qualche settimana. Una delle materie di studio prevede la lettura ad alta voce di un brano o versetto, poi da interpretare e agganciare alla vita quotidiana.

Le spese sostenute dai Pastori per presenziare ai raduni (trasferta, vitto e alloggio in alberghi) sono coperte dai fedeli (con una colletta versata durante il soggiorno nell'area in cui si svolge la Missione). Il CMERI è organizzato in modo

130. In proposito si veda anche Wiernicki 1997: 117.

da finanziare anche l'acquisto dei tendoni che fungono da luogo di culto (quelli di grandi dimensioni sono montati e smontati da specialisti gazé, sempre spesati dai rom). In inverno le Missioni (o raduni religiosi) si tengono anche in alberghi. Questo il resoconto del soggiorno di un rom che, nel 2010, ha partecipato a un raduno a Barcellona:

«Dormivamo in un albergo di cinque stelle occupato unicamente da noi rom dove avevamo anche una grande sala per le riunioni. Abbiamo pagato 200 Euro a testa per otto giorni. È un periodo di pochi turisti e quindi costava poco. Te lo immagini un albergo solo per noi?».

I culti nelle aree di transito avvengono di domenica mattina e di giovedì, venerdì e/o sabato sera. Durante i raduni di qualche settimana, si tengono cinque culti giornalieri: dalle 8.30 alle 10.30 / dalle 11.00 alle 13.00 / dalle 15.00 alle 18.00 / dalle 21.00 alle 24.00 / dalle 00.30 alle 3.00. Le persone vi partecipano volentieri, come mi ha riferito un rom, appena giunta a una di queste Missioni, in Francia: «Non avrai sonni tranquilli. Qui si canta e si prega tutta la notte». Effettivamente ci sono sempre molte persone ad animare i culti, a turno, anche fino all'alba. Non mancano le decorazioni: fiori e persino palme alte almeno due metri che affittano per decorare l'entrata. Anche durante i diversi soggiorni temporanei, con o in assenza di un Pastore, i rom organizzano delle serate di studio della Bibbia.

Nella Svizzera italiana alcuni residenti fanno parte della *Comunità Cristiana Chiesa Ticino*, di fede pentecostale. I culti rom, pur essendo molto simili a quelli ticinesi, hanno un carattere più spettacolare ed espressivo proprio perché, come mi hanno spiegato:

«È nel vero amore, espresso spontaneamente, che conosci Gesù e senti il suo amore. Bisogna esseri liberi di esprimersi. Noi rom ci lasciamo trasportare dalla fede».

I fedeli rom, a differenza di quelli ticinesi, durante i culti si dispongono in maniera da creare due gruppi ben distinti: da un lato gli uomini e dall'altro le donne con i bimbi e le bimbe che scorrazzano da un posto all'altro. Le riunioni religiose rom sono introdotte da canti accompagnati da una tastiera elettronica: sull'altare uomini o donne, Pastori o non, intonano una canzone e i fedeli li accompagnano battendo le mani, cantando e ballando a loro volta.

In seguito, il Pastore legge un versetto della Bibbia e comincia la predica, nel corso della quale interpreta in modo plateale il testo biblico scelto per l'occasione. Il coinvolgimento cresce, stimolato dal ritmo delle parole del Pastore e del canto corale. C'è chi ne segue la cadenza facendogli eco e gemendo... finché tra i fedeli non emerge un «posseduto», come lo indicano i rom, ossia un prescelto o una prescelta da Dio che comincerà a esprimersi in un idioma definito dagli stessi rom «una lingua sconosciuta, la lingua di Dio». I nostri rom sostengono che Dio comunica con i fedeli per il tramite dei «posseduti»; questi ultimi, una volta usciti da questa sorta di stato “di trans”, non ricorderanno nulla.

Il coinvolgimento dei presenti è totale. I fedeli sono rivolti verso l'alto con tutto il corpo, quasi a voler raggiungere il soffitto; si odono lamenti e grida: è la testimonianza della presenza dello Spirito Santo, che da parte dei fedeli suscita un'alzata di mano in segno del Suo riconoscimento. Le parole di Dio, comunicate per il tramite del «posseduto», sono tradotte dal Pastore col risultato di diffondere una predica rinnovata<sup>131</sup>. Dopodiché il Pastore santifica la Santa Cena: vino (versato in piccoli bicchieri), pane oppure ostie, che sono distribuiti in un *continuum* di canti e preghiere. Dall'assunzione della Santa cena, ognuno si ritira in preghiera e può rivolgere una richiesta al Signore.

Nei raduni pentecostali di grandi dimensioni, il penultimo giorno (generalmente di sabato) si battezzano persone già adulte o in età adolescenziale. I rom ritengono per l'appunto che «una persona debba essere in grado di scegliere quando è pronta a rinascere». L'abito dei battezzandi è bianco; ad attenderli, vicino all'altare o appena fuori dal tendone c'è una piscina gonfiabile piena d'acqua di circa sei metri cubi. Terminata l'introduzione del Pastore, i battezzandi vi entrano (ovviamente vestiti) a turni, mentre gli altri lanciano grida di gloria. Alla cerimonia si assiepano tutti, per assistere, fotografare e filmare, tanto che i Pastori a stento riescono a far sentire la propria voce (in diversi criticano cotanta confusione definendola: «uno scandalo»).

L'espressione della fede religiosa con modalità espansive è stata rilevata anche da Fosztó (2009: 128) in merito ad alcuni rom in Romania. Nelle prossime pagine osserveremo come la fede pentecostale rinforza il senso comunitario, i valori della famiglia e incoraggia la mobilità dei nostri rom.

#### *4.3.3 La fede pentecostale: rinnovamento del singolo e della comunità rom*

I rom dicono di essersi convertiti all'evangelismo per evitare lo sgretolamento delle norme condivise. Già cinquant'anni fa, affermano, alcuni aspetti della cultura rom andavano trasformandosi. Sono numerosi i rom che ne parlano, ad esempio:

«I miei nonni si sposavano diverse volte»; «Erano diversi a bere e a far festa tutte le sere, era la decadenza totale, i giovani facevano tutto quel che volevano, non ascoltavano più l'anziano»; «Siamo diventati più giudiziosi, prima si consumava più alcool, c'erano più adulteri e inganni. La nuova fede ci riporta all'ordine, al rispetto delle tradizioni. Di fronte a Dio, ognuno rientra nel suo ruolo: uomo, donna giovane e anziano».

Ogni mancato rispetto delle norme condivise e dei tabù suscita preoccupazione, soprattutto da parte dei più anziani. Questi ritengono che i giovani tendano a trascurarne diversi aspetti, come questo signore: «Vedi la figlia di XX che vergogna?». E, vedendo che non avevo capito, ha replicato:

131. In merito si veda anche Williams 2012: 76.

«È incinta e veste con maglie strette. Non ha nessun rispetto dei genitori. E la moglie di mio figlio? Ha appena partorito e già lava i piatti. Una donna che ha appena avuto un figlio non dovrebbe neanche farsi vedere, per almeno dieci giorni. Dovrebbe star dentro la roulotte. Invece, oggi, sono spudorate e si permettono tutto. Però, la droga, quella no».

Alcuni allarmano un certo disinteresse anche nei confronti dei malati:

«Ma li vedi i nostri uomini? Stanno festeggiando, bevono birra, mentre la *grand-mère* si trova all'ospedale. Oggi non sono neanche andati a renderle visita».

Il Pastore Toscia ha riportato come in passato:

«Se non si attevano alle regole e alle leggi del campo base, erano guai seri» (Toscia: 16); «I precetti dei nostri anziani anche a mala voglia si doveva rispettare per non perdere la nostra cultura» (cfr. *appendice* 284, 31).

Per i rom, uno dei principali sintomi della perdita delle norme condivise è il mancato rispetto dell'autorità esercitata dall'anziano: «Oggi, ci sono troppi giovani che osano a ribattere a un ordine di un anziano. Non rispettano più la sua autorità. È un problema grave». Tanto grave da far indignare uno zio perché i nipoti si erano permessi di criticare, in sua presenza, il padre (suo fratello):

«Non c'è più rispetto. Tempi fa, una cosa simile era impossibile. Oggi, i giovani si permettono di tutto. È inammissibile che dei figli parlino male del padre di fronte ad uno zio, eppure loro lo fanno e dicono ancora di aver ragione».

Stando a quanto riferitoci dai diretti interessati, avrebbero fatto coscientemente ricorso all'evangelismo, proprio per rinsaldare ciò che tende a perdersi. Tutto quanto è punito dalla *kris* è anche considerato un peccato agli occhi di Dio. La fede, basata sul timore del giudizio di Dio, ha soprattutto un ruolo di supporto alla *kris* e quindi delle norme endogruppo.

La partecipazione ai raduni è scandita dai culti religiosi e dalle riunioni della *kris*, rigorosamente promossi in diverse sedi: i culti sotto l'apposita tenda, le *kris* nel "domicilio" delle famiglie coinvolte. Questi due tipi di appuntamenti, pur svolgendosi in modo distinto, s'intrecciano e si avvicinano. Il diversivo dei raduni religiosi, oltre ai culti, consiste nel discutere dei litigi avvenuti sul posto, legati perlopiù ad antagonismi, a fughe di coppie o a dichiarazioni amorose tra membri di vitsi che spesso trovano una risoluzione nella *kris*, le cui discussioni includono anche aspetti religiosi. I culti, a loro volta, instaurano una netta separazione tra chi vive nel peccato e chi ne è libero. In altre parole, la religione è un supporto alla ordinamento della vita comunitaria rom.

Durante i culti, diversi individui mantengono una certa distanza dal luogo di preghiera: sono persone che hanno consumato alcool, oppure che hanno promesso di smettere di fumare ma non ci sono ancora riusciti, o ancora che vivono una storia adultera: condizioni inadeguate per incontrare Cristo. Come ad esempio:

«Sto qui, a distanza dal culto, perché ho bevuto e di fronte a Dio non sta bene presentarsi così»; «Dio mi ha detto che devo smettere di fumare. Prenderò la Santa Cena quando non sarò più fumatore, altrimenti mi sentirei in colpa»; «Non sopporto di incontrare il Signore come peccatrice, è terribile, allora sto qui distante dal culto».

Il Pastore Toscia, a sua volta, ha scritto:

«Ero in sosta a Monza (MI) un evangelista mi regalò una Bibbia. Dopo averla letta più volte io veramente mi stupivo delle cose che trovavo nel vecchio Testamento della parola di Dio e mi sono innamorato realmente della potenza divina. Mi sono trovato molto cambiato nel credere in Dio. Il peccato mi pesava molto e non sopportavo più le bugie. E io ho detto se ha cambiato me, può cambiare tutti, così io ho cominciato a evangelizzare altri rom perché una novità del genere faceva bene a tutti i rom che ascoltavano la Parola del Signore Gesù» (cfr. *appendice* p. 277, 3-4).

La conversione all'evangelismo ha un impatto sul singolo nel migliorarsi come individuo, oltre che sulla comunità rom nel saldare la sua coesione. La fede pentecostale ravvicina i membri delle *kumpanji*, tanto che i culti sembrerebbero avere funzione di psicoterapia di gruppo: un via libera all'euforia, strilli, lamenti, balli e via dicendo. Alcuni piangono e diversi si abbracciano per consolarsi. L'altare, a sua volta, ha l'aria di essere un palcoscenico dove le persone si esibiscono da protagonisti. Spesso i cantanti sono idolatrati per la loro voce:

«Stasera, canterà XX, è un cantante lirico canadese, tra noi rom conosciuto come il migliore, che però canta solo per noi, anche se potrebbe far successo».

La musica, dai contenuti biblici, è ritmata da un tastierista che suona su una base strumentale computerizzata. Al termine di una canzone, la gente batte le mani e grida complimenti. I fedeli affermano che è una maniera di ringraziare il Signore. I brani proposti in questi raduni sovente sono quelli del repertorio dei cantautori italiani, francesi o spagnoli, con la differenza che ne sostituiscono le parole originali con quelle dei testi religiosi e in lingua *romani*. Insomma, i culti sono anche uno svago alla stessa stregua dei concerti, e i fedeli vi partecipano con entusiasmo.

Le prediche sono centrate sull'importanza di amare Dio e il prossimo, affinché si possa essere salvati – individualmente – insieme a tutti (rom). Dio libera dal dolore e dalla povertà a condizione che si abbia fede nel Signore, altrimenti si è soggiogati dalla volontà del diavolo e si finirà all'inferno. Solitamente non si accenna a fatti di cronaca (tragedie o malesseri che colpiscono altri popoli), preferendo temi più cari alla comunità rom come le guarigioni.

A proposito di una bimba completamente paralizzata, i parenti e conoscenti dicono spesso che «Dio provvederà a guarirla, quando sarà il momento». Mi ricordo come dopo un culto, a notte inoltrata, diverse persone hanno circondato – pregando – l'auto di un lovari in procinto di accompagnare il fratello malato di cancro all'ospedale, ad Amburgo. In questo modo, mi ha spiegato il medesimo lovari, tutta la comunità sarebbe stata con lui e non si sarebbe sentito solo. In merito alla salute

e alla guarigione, i nostri rom esprimono tutta la loro fede in Dio. Considerano i medici come degli esseri umani, limitati nel sapere e potere di guarigione, poiché, come ha dichiarato un kalderaš «solo Dio sa quel che accadrà e può decidere della sorte di un malato». In caso di malattie gravi, come abbiamo già detto, se il paziente guarisce il merito sarà solo di Dio e della fede in lui; in caso di complicazioni, il medico sarà accusato di lassismo e di non saper curare come si dovrebbe un paziente d'origine rom.

In altre parole, la religione è un supporto all'ordinamento della vita comunitaria rom. Che la fede pentecostale rafforzi la coesione interna è stato rilevato anche da altri studiosi, come László Fosztó (2010: 133) che ha osservato come dei rom di un villaggio della Transilvania attraverso la conversione all'evangelismo hanno consolidato la solidarietà tra di loro; e Williams, il quale domandandosi se tale conversione portasse a una diminuzione del senso comunitario, ha concluso, che, al contrario:

«Ciascuno parla di sé, ma, nei fatti, parla della collettività [...]. Ogni individuo si pensa come membro della propria comunità e questo non viene rimesso in discussione dalla conversione. Si comprende allora l'urgenza che vi è per i convertiti, in seno a un gruppo familiare, di convertire a loro volta tutti i propri parenti (Williams 2012: 41)».

Williams ha inoltre affermato che le manifestazioni della volontà di migliorarsi individualmente attraverso la conversione all'evangelismo sono delle espressioni collettive:

«Il pentecostalismo dà spazio all'espressione del travaglio intimo [ma] individuo e collettività restano legati indissolubilmente» (Williams 2012: 38).

Pure Fosztó (2009: 110-111) rileva l'apporto della religione pentecostale nel migliorare sia la trasformazione del singolo sia, di converso, la coesione tra i membri della comunità rom in Transilvania – così come accade tra i nostri rom.

E ancora Williams:

«Una delle molle del successo di tali movimenti non potrebbe consistere in questa personalizzazione della religione? Tutti sono invitati a testimoniare [...]. Naturalmente il considerare questa personalizzazione non esaurisce le ragioni della conversione» (Williams 2012: 69).

E, infatti, anche per i nostri rom la religione pentecostale gioca diversi altri ruoli.

#### *4.3.4 Una conversione che consolida la famiglia e incentiva la mobilità*

Il pentecostalismo rafforza anche i valori della famiglia: differenziazione sessuale e gerarchia intergenerazionale – aspetti, come detto, ai quali i rom danno particolare importanza. I rom dicono di riferirsi a una delle figure più carismatiche e attive del movimento pentecostale: il Pastore americano gažó chiamato Beverly La Haye,

secondo il quale la famiglia è un «questo piccolo Stato sul quale la società intera si basa» (Castells 2001: 36).

Un Pastore ticinese, a sua volta, ha raccontato che la religione pentecostale gli ha trasmesso il senso dei valori della famiglia in cui l'uomo mantiene l'autorità sulla donna:

«Ero scapolo, non credevo al matrimonio, ai suoi valori. Poi, ho incontrato la fede e ho scoperto l'ordine nei ruoli tra uomo e donna, nel convivere e stare in comunità con gli altri fedeli, nel nome di Dio».

Il movimento pentecostale è una delle tante ramificazioni del fondamentalismo cristiano; una fede che, secondo gli studi di Castells, sprona la riedificazione di alcuni aspetti della famiglia:

«Il carattere sacro del matrimonio (che esclude il divorzio e l'adulterio) e sopra ogni cosa l'autorità dell'uomo sulla donna (sulla base della Bibbia: Genesi 1, Epistola ai Farisei, 5, 22-23) e l'obbedienza assoluta dei bambini, imposta se necessario con le sculacciate» (Castells 2001: 35-36).

È un ravvicinarsi, quello dei fondamentalisti cristiani, con l'obiettivo comune di risvegliare certi valori della famiglia.

«La sfida del patriarcato costituisce uno degli stimoli più forti alla costituzione dei movimenti fondamentalisti che si prefiggono di restaurare l'ordine antico delle famiglie» (Castells 2001: 171).

Il richiamo a uno stile di famiglia che incita al rispetto di regole familiari attraverso la fede pentecostale non è, pertanto, una prerogativa dei rom. I movimenti fondamentalisti cristiani sono una forma di resistenza alla società dominante, e talvolta anche estrema.

La critica è indirizzata anche alla secolarizzazione della società. Secondo alcuni fondamentalisti cristiani, la laicizzazione delle istituzioni rappresenta la figura dell'Anticristo – ossia il “Marchio della bestia”, del diavolo – che s'insinuerebbe nella società attraverso i «nuovi codici di biglietti di banca, la barra dei supermercati e la tecnologia dei microprocessori» (Castells 2001: 111). Il proliferarsi del “Marchio della bestia” annuncerebbe la fine dei tempi. Pure i nostri rom mi hanno spesso parlato del “marchio della bestia” e del suo proliferarsi tra i gazé. Gli evangelisti si preparano all'avvenimento che coinciderà con la venuta di Cristo e s'immedesimano in coloro che saranno salvati. La critica non risparmia neanche le scuole pubbliche, soprattutto perché laiche, motivo per il quale sono sovente evitate da movimenti religiosi di questo tipo:

«Le scuole pubbliche diventano il campo di battaglia tra il bene e il male, tra famiglia cristiana e le istituzioni della laicità» (Castells 2001: 36).

Oltre ai fondamentalisti cristiani, vi sono innumerevoli comunità religiose, come i *Baha'i* e i *Scientology*, che popolano anche il Cantone Ticino (Trisconi

2007)<sup>132</sup>. Sono comunità religiose che come credo comune hanno, in maniera variabile, la conversione come punto di partenza per la costruzione di un senso in termini di autonomia, d'identità, d'ordine sociale e d'obiettivo politico (Castells 2001: 35).

L'adesione dei rom all'evangelismo, tuttavia, non avviene in modo drastico come in altri movimenti o gruppi religiosi. I nostri rom, infatti, non esprimono un rifiuto della modernità, a differenza per esempio delle comunità *Hamish* o delle *Commun Law*<sup>133</sup> che vivono una forma di protesta della società dominante molto forte. Eppure i nostri rom sono oggetto di forti critiche.

Le strategie identitarie dei rom sono un mezzo per rafforzare la loro cultura, e non una lotta contro la società dominante o di chiusura completa nei suoi confronti. Per i nostri rom la fede pentecostale contribuisce all'adattamento dell'evolversi dei tempi e a evitare una dissoluzione identitaria, un po' come ha osservato Ries (2011: 278) nelle comunità di rom in Transilvania, per le quali la conversione all'evangelismo gli permette di evitare un'assimilazione alla società dominante.

La religione, inoltre, esorta i nostri rom a ricongiungersi, al di là dei motivi economici. I raduni pentecostali, come abbiamo detto, sono motivo di spostamenti anche per quei rom diventati perlopiù sedentari. Per i nostri rom le vacanze consistono proprio nel recarsi alle Missioni evangeliche, alle quali partecipano in centinaia o migliaia. In poche ore nascono villaggi con diversi punti di ristoro e il tendone che funge da luogo di culto. Per un paio di settimane cambiano completamente ritmo di vita. Giovani e adulti si coricano a notte tarda, e sono frequentatissimi i culti che si protraggono sino alle cinque di mattina. Altri passano la notte a far conversazione, gli uomini giocano a *poker*, i giovani formano «i gruppi» (come li chiamano) e passeggiano nell'area fino a tardi, secondo il benessere dei genitori. In diversi si spostano in automobile tenendo la musica ad alto volume, e l'indomani potranno dormire sino a tardi, dopo mezzogiorno. Le donne, anche se si coricano tardi, si alzano verso le 10.00, preparano il caffè e svegliano il marito. Per un paio d'ore, ci si lava (a turni) e si chiacchiera. I pasti sono cucinati quando capita e spesso i rom si recano nei *fast-food*. Nelle giornate più fredde, per far stare al caldo (pure) gli anziani seduti sotto le verande delle roulotte, alcune famiglie accendono dei piccoli falò con del carbone.

L'attività principale di tutte le generazioni, anche durante le missioni religiose, consiste nel rendere visita a conoscenti o a passeggiare a piedi o in automobile – sempre all'interno dell'area. Per evitare eccessi di velocità, i rom collocano co-

132. «Il Repertorio delle Religioni nel Ticino presenta 82 organizzazioni a scopo religioso e spirituale attive nel Cantone» (Trisconi 2007: 1).

133. Alcuni fondamentalisti cristiani si oppongono all'intervento dello stato nella gestione del vivere insieme: «Con una famiglia patriarcale stabile, si fa anche dei buoni affari, sempre che lo stato non interferisca nell'economia, abbandoni alla loro triste sorte i poveri non meritevoli e riporti le imposte a dei limiti ragionevoli (circa al 10% del reddito)» (Castells 2001: 37). Altri rifiutano le leggi di stato, come i tribunali *Commun Law* che hanno una visione del tutto anti-statale della società: «Le *Commun Law* sono instaurati in quaranta stati [americani] e affermano dare ai cittadini una base giuridica [...] fondata sulla Bibbia» (Castells 2001: 115).

pertoni di auto e pezzi di legno, perché, come spiegato da un rom: «Fanno le gare, sono pazzi e quindi dobbiamo regolare la situazione». Nel corso di un sopralluogo in un'area che accoglieva circa diecimila rom, una donna ha riferito:

«Mi diverto un mondo a girare in auto, anche a piedi, incontrare gente. Quando finirà la Missione, mi mancherà tutto questo gran chiasso e confusione».

Dello stesso parere è una rom divenuta sedentaria:

«Sono sposata a uno zingaro germanico, vivo in casa e non viaggio più. Non ho neanche più una roulotte. Qua, dormo dai mie zii. Ero qui anche la settimana scorsa, poi sono tornata a casa. Dopo breve, però, mi è venuta la malinconia e rieccomi. Non riesco a restare da sola, unicamente con i miei figli e mio marito. Mi sentivo persa. Qui incontro la mia famiglia e sto tutto il tempo con tante persone. Sarà dura quando finirà la Missione».

Si parla molto anche durante i culti, a dispetto dei Pastori che spesso devono richiamare all'ordine la platea. Talvolta, alcuni uomini girano tra le sedie con un frustino di legno per intimidire i bimbi chiassosi. L'organizzazione dei culti religiosi in diversi Stati incoraggia le persone a ricongiungersi. Anche i rom divenuti sedentari vi partecipano e, per un paio di settimane, tornano a vivere in roulotte, a contatto coi parenti e i conoscenti che vedono raramente.

Oltretutto, la religione pentecostale è spesso impiegata come giustificazione alla domanda di aree su cui sostare. In Ticino, e nel resto della Svizzera, spesso sia i rom sia gli jenisch pentecostali, richiedono delle aree per potersi radunare in preghiera – e non perché sono “nomadi”. In proposito, nel 2014 ho avuto una discussione con alcuni nomadi svizzeri che pretendevano di soggiornare in un'area poiché rappresentavano la *Mission Évangélique Tsigane suisse*. Il che non corrispondeva alla realtà dei fatti: Comune e Cantone mettevano a disposizione il terreno poiché riconoscevano i diritti sanciti dalla Confederazione nei confronti degli jenisch e non di una qualsivoglia fede. In Francia, invece, le aree dette di *Grands passages* accolgono unicamente rom pentecostali. Che la religione pentecostale giochi un ruolo nell'ottenimento di aree su cui sostare, lo ha rilevato anche Bordigoni in Francia tra i gitani (Bordigoni 2007: 101). Oltre a quello economico e familiare, possiamo quindi distinguere il nomadismo di tipo religioso e politico-culturale.

In generale, si può affermare che, come la *kris*, anche la religione pentecostale assume un ruolo fondamentale nel garantire un certo senso comunitario, il rispetto delle regole condivise e una certa mobilità.

#### 4.3.5 Un divenire costante

La fede evangelista non preclude tuttavia il mantenimento di alcune credenze come quelle legate ai “segni del destino”, a qualche superstizione o alla paura degli spiriti dei defunti – che i nostri rom nutrono da tempo. Così, per esempio, una lovari (mentre eravamo in viaggio con due dei suoi figli, appena passata la frontiera tra la

Svizzera e la Francia) ha reagito all'urtare di un volatile contro il vetro dell'auto: «Non è per niente un buon segno, ho paura che capiti qualcosa», rivolgendosi poi al Signore con preghiera di benedire il viaggio. Subito dopo, mi ha raccontato di come suo marito avesse rischiato di venir coinvolto in un incidente:

«Conduceva la roulotte talmente veloce che sbandava occupando anche la corsia opposta. Il gruppo con cui era in viaggio si è fermato a pregare per lui e alla fine è riuscito a fermarsi, ma non si spiega come. È capitato due anni fa e da quando mio marito comincia ad aver fede in Dio».

E in seguito ha proseguito dicendo:

«La nostra gente in terra i morti nei cimiteri gazé, secondo il domicilio, ma ha paura dei morti ed è convinta che non bisogna nominarli. Commemorarli sì, ma non pronunciare il loro nome a vanvera. Io e mia zia eravamo ragazzine e non credevamo agli spiriti. Un giorno, siamo andate in un cimitero e abbiamo visto una foto di una signora, piuttosto brutta, che assomigliava ad una nostra parente. Abbiamo riso della bruttezza di quella foto e siamo partite. La notte, dormivamo non poco distanti dal cimitero. D'un tratto la donna della foto mi è apparsa davanti, ridendo in maniera terrorizzante. Ho preso la Bibbia e per proteggermi ho letto dei versi fintanto che l'immagine di quella donna non è sparita. Credo che mia zia ha avuto la stessa visione e che non si è protetta. Non me ne ha parlato, mai. La mattina seguente, non si sentiva bene, ma non diceva niente, poi è svenuta e l'abbiamo portata all'ospedale. Dopo diversi controlli, ha fatto persino la tac, sai? I medici dicevano di non trovare nulla. In seguito, è andata da uno psichiatra e da quando prende psicofarmaci e non è più tornata quella di prima: radiosa e solare. Vedi? Non bisogna scherzare con i morti, meglio lasciarli dove sono e non disturbarli».

Secondo alcuni studi,

«Le modalità di tale atteggiamento [il rispetto per i morti da parte degli zingari] possono variare, ma è significativo come a volte si possano trovare atteggiamenti simili in gruppi lontani migliaia di chilometri [...], come la possibilità del ritorno dello spirito del morto sotto varie forme, la sua funzione benigna o maligna [...]» (Piasere 2007: 99).

Da cui probabilmente le regole rigide legate al lutto che il Pastore Toscia descrive nei dettagli e di cui riporto un estratto:

«Ora vi racconto quando moriva un rom [...], era una cosa tremenda, non bastava la mancanza del defunto, ma c'era una grandissima penitenza per i famigliari del defunto che sono cose tramandate dai nostri antenati rom e io ve la racconto. [...] I famigliari più stretti per 43 giorni non potevano più lavarsi, né farsi la barba, né cambiarsi gli abiti, né guardarsi allo specchio, né andare al bar, né TV, neanche dormire insieme con la propria moglie. Un digiuno di 43 giorni, non si poteva mangiare nessun tipo di carne, né salumi o burro e formaggi, nessuna cosa che contenga grasso, nessun tipo di alcool, vino o birra, grappa, solamente acqua, pietanze che non contengano grassi. Finita la penitenza potevano lavarsi e cambiarsi e sbarazzarsi, tutti gli indumenti usati nei 43 giorni venivano bruciati. Si presume che nella tentazione di Gesù dei 40 giorni, i rom hanno fatto 43 giorni per non sbagliarsi perché i morti erano molto importanti

per tutti i rom. Nei 43 giorni che il lutto era molto stretto, in quei giorni si doveva portare una bottiglia di acqua ogni mattina per offrire alla memoria del defunto ai rom presenti. Ogni mattina con lo stesso bicchiere e stessa bottiglia e si doveva fare molta attenzione di dire questa acqua la beviamo alla memoria del tizio caio» (cfr. *appendice* p. 281, 20-21).

Al lutto di 43 giorni, seguivano quattro *pomane*, ossia dei riti funebri ripartiti nell'arco di un anno (cfr. *appendice* pp. 282-284, 24-30). Le *pomane* erano molto costose, in particolare l'ultima alla quale partecipavano molte persone e si offrivano cibi e anche bevande di ogni tipo:

«Con la *pomana* dei 12 mesi si tagliava il lutto ed era una *pomana* molto grande e costosa, si spendevano tantissimi milioni perché si comprava anche abiti molto costosi per il defunto e si regalavano all'amico del defunto» (cfr. *appendice* p. 283, 28-29).

Questi riti funebri oggi sono considerati «diabolici»:

«Ancora oggi i rom che non conoscono il Vangelo fanno queste *pomane*, noi conoscendo la parola di Dio abbiamo capito che sono cose molto diaboliche, perché tutto il mondo riconosce che la Bibbia è la Parola di Dio, dunque Apostolo Paolo cita questo insegnamento che non è buona la *pomana* non per questo non rispettiamo i nostri morti» (cfr. *appendice* p. 284, 31).

Dalla conversione all'evangelismo, quindi, i nostri rom hanno abbandonato alcune usanze, mantenendo e/o rafforzandone altre.

#### 4.3.6 La fede: unioni e nuove opposizioni

La religione pentecostale per i nostri rom assicura, in maniera forse paradossale, un sentimento d'unione nella differenziazione. Come descritto, questa comunità di rom è piuttosto avversa ad altri rom, in particolare verso quelli che vivono nei "campi nomadi" e quelli rumeni. Per quanto concerne, invece, la fede pentecostale, sono convinti che tutti i rom del mondo debbano convertirsi per rafforzare l'identità rom. La Missione del CMERI è di «portare la parola di Gesù a tutti i rom». Alcuni Pastori si recano pertanto nei paesi dell'Est per convertire i rom che vi risiedono.

I nostri rom affermano di aver voluto costituire il CMERI, poiché gli permette di svolgere i culti in *romanès*. Impiegano Bibbie in versione italiana o francese, ma i contenuti, una volta letti ad alta voce, sono predicati in *romanès*. A ogni culto, si assicuravano quindi che qualcuno mi traducesse i discorsi. Per i nostri rom, la CMERI rafforza il sentimento di essere rom, al di là delle altre divisioni che esprimono in altri contesti. Così il Pastore Toscia ha rilevato:

«Io sottoscritto Toscia ora sono un Pastore evangelico pentecostale iscritto alle assemblee di Dio in Italia e mi ritengo molto onorato di esserlo per poter trasmettere ancora in tantissimi rom che non conoscono ancora il Vangelo di Dio, per i rom era un tabù ma ringraziando Dio tantissimi rom sono arrivati alla conoscenza e alla verità pura e genuina» (cfr. *appendice* p. 277, 2-3).

Il pentecostalismo rafforza pure il sentimento di unicità tra gli zingari o, come riportano i nostri rom, nel “popolo zingaro”: «Il popolo zingaro eletto da Dio sarà l'unico a essere salvato al momento del Giudizio Universale».

In maniera simile Williams ha sostenuto:

«Con il pentecostalismo si proclama l'avvento del “popolo zingaro”. [...] La nuova fede riguarda zingari di gruppi e paesi differenti, che essa fa incontrare. [...] Dio li ha scelti per far vivere il suo messaggio agli occhi del mondo. Perché loro? Perché vivendo ai margini, sono rimasti al riparo della corruzione che colpisce tutta la società...» (Williams 2012: 27).

Un aspetto che è pure emerso dagli studi di Piasere, rilevando che:

«“Il popolo zingaro”, ritenuto per secoli un popolo maledetto e per questo lasciato ai margini della società, è stato ora scelto da Dio per testimoniare la sua luce proprio per la sua marginalità, che lo ha mantenuto incorrotto» (Piasere 2007: 111).

Le abituali distinzioni tra rom, sinti, manuš e gitani (o calé) sono per certi versi assopite dal criterio dell'appartenenza religiosa, in particolare attraverso la conversione all'evangelismo (Williams 1984: 50) – anche se, secondo il Pastore Toscia, con un'eccezione: i khorakhané, sui quali ha scritto:

«In Italia ci sono da un po' di anni i rom kōrakané [...]. Io come Pastore evangelista andavo in mezzo a loro per la Parola di Dio, ma questa gente sono musulmani e rimarranno musulmani» (cfr. *appendice* p. 279, 13).

La fede pentecostale (dei nostri) rom abbraccia fedeli di tutto il mondo. Anche gli antagonismi tra gažé e rom sembrano trovare tregua nel pregare insieme. Così, i ticinesi organizzano culti in comune con i rom; questi ultimi, a loro volta, possono riunirsi in preghiera anche con i nomadi svizzeri. È quanto avvenuto nel 2010, a Gudo, in occasione del festeggiamento dei dieci anni d'esistenza, i ticinesi pentecostali hanno organizzato un culto invitando anche i rom in sosta a Galbisio. Dopo aver aperto la cerimonia e presentato i rom, il Pastore ticinese ha chiesto a Dio di benedire il Cantone Ticino affinché «La cappa che ci opprime venga tolta, in maniera che ogni essere umano sia uguale agli altri, come davanti a Dio». Alcuni giovani rom hanno intonato canzoni in diverse lingue: in *romanès*, in spagnolo e in italiano. Il messaggio del giorno è stato quello di: «Superare le frontiere linguistiche e culturali per incontrarsi tutti uguali davanti al Signore». Quel giorno il Pastore ha battezzato una macedone residente in Ticino. Una ticinese in merito ha riferito: «Anche lei che è macedone ha trovato un modo per partecipare alla nostra comunità: è la nostra cuoca».

Nelle settimane seguenti, la comunità evangelista ticinese e quella rom si sono scambiate diverse visite. Alcuni ticinesi si sono persino recati in ospedale a pregare per una paziente rom: «È importante pregare tra tutte le razze per capire che siamo tutti uguali» mi ha spiegato il Pastore, asserendo che i fedeli pentecostali si sentono uniti nella preghiera e hanno valori comuni.

E Castells al riguardo ha affermato: «Pregando insieme ridiventano capaci di vivere insieme» (Castells 2001: 40). La religione pentecostale permette di andare oltre l'opposizione zingari /gažé e quelle concernenti il “popolo zingaro” e i rom stessi.

La differenziazione delle comunità religiose pentecostali è però importante. Le ramificazioni zingare sono numerose. Al fianco del CMERI, troviamo l'*Association Missionnaire Internationale Rom Évangélique* (AMIRE), costituita perlopiù da manuš e sinti francesi. La Missione “Vita e Luce” raggruppa invece manuš, sinti e jenisch di diverse nazionalità, cui appartengono anche gli jenisch svizzeri.

In Svizzera i pentecostali jenisch seguono la *Mission Évangélique Tsigane suisse* che circa ogni due anni organizza un *tour* entro i confini nazionali e sosta una quindicina di giorni anche in Ticino. Per quanto concerne i fedeli pentecostali ticinesi (non-zingari), circa 800, sono suddivisi in cinque gruppi, ognuno con sfumature diverse, ma tutti appartenenti alla “Comunità Cristiana Chiesa Ticino”. Le differenziazioni tra le diverse comunità pentecostali sono spesso rivendicate, sebbene vi sia una certa identificazione religiosa tra gli uni e gli altri.

La religione pentecostale rinsalda quindi il senso d'appartenenza alle rispettive comunità religiose e al popolo zingaro, sorpassando le consuete separazioni. Tuttavia, allo stesso tempo, rafforza l'opposizione agli zingari non pentecostali.

Il pentecostalismo forgia in particolare un certo antagonismo tra le comunità pentecostali rom e le istituzioni laiche che ritengono di rappresentare gli zingari in Europa, come l'*Union Rromani International* (URI).

Si tratta di un'ONG nata alla fine degli anni Settanta col proposito di costituire un'identità zingara di tipo nazionalista. A tale scopo, ha creato alcuni simboli nazionali zingari, quali una bandiera e un inno; ha riconosciuto ufficialmente l'India come patria originaria; ha istituito il *romano dive* (il giorno rom, ossia l'otto aprile) e ha adottato un alfabeto *romanès* (proposto da un gažó), da cui deriva la scritta “rroms” e l'idea che il termine rappresenti tutti i gruppi zingari.

L'URI è il prodotto dall'attivismo di gažé occidentali e di rom orientali; gli zingari occidentali si sono, pertanto, trovati esclusi. Secondo Piasere,

«Da queste situazioni ne derivano una sempre maggiore emarginazione dei rom dei paesi occidentali o di quelli non allineati con la dirigenza dell'URI, il proliferare di associazioni autonome non collegate all'URI, l'aumento o il mantenimento del loro disinteresse per le questioni politiche a vantaggio di quelle religiose [...]» (Piasere 2007: 119).

Le istituzioni zingare laiche hanno lo scopo di unificare gli zingari, che chiamano indistintamente “rroms”, costituendo una nazione propria, immaginaria e priva di un territorio, ma basata sulle loro origini comuni, la loro lingua e la loro storia – da cui la denominazione “nazionalisti”. I rom di questa ricerca rivendicano uno Stato adottivo, unicamente per difendersi dalle possibili conseguenze delle recenti

migrazioni di rom dall'Europa dell'Est e rifiutano l'espressione "roms"<sup>134</sup> utilizzata dalle istituzioni ufficiali europee, poiché ritengono che induca ad assimilare le diverse etnie (sinti, manuš, calé e jensch) a quella dei rom.

L'opposizione tra pentecostali rom e l'URI concerne anche altri aspetti ai quali i nostri rom si riferiscono per mantenere la propria identità culturale: la famiglia, il senso comunitario, il rifiuto di una scolarizzazione permanente e la religione che rafforza gli stessi valori. In proposito, si rivela interessante citare alcuni passaggi di un articolo di Morgan Garo (2005):

«L'URI dichiara di mantenere le tradizioni consoni con i Diritti dell'Uomo [...] e rivendica la parità di diritti in rapporto al resto della popolazione. Tuttavia, l'identità valorizzata dagli evangelisti è fondata sulla religione, il rispetto delle tradizioni, del folclore e la differenziazione dai gažé. [...] Le associazioni laiche rom stimano che i responsabili del movimento evangelista abbiano una visione sessista e retrograda del ruolo della donna rom. [...] La concezione identitaria degli evangelisti è molto più comunitaria e conservatrice, in confronto a quella dei nazionalisti, i quali si battono per una legalità dei diritti. Anche il rapporto all'insegnamento [...] è differente. I nazionalisti rom insistono molto sulla necessità della riuscita scolastica, mentre gli evangelisti dichiarano: "Non cerchiamo che i nostri figli ottengano un diploma, vogliamo solo mantenere la nostra identità e sapere leggere e scrivere". [...] L'insegnamento della lingua *romani* è uno dei vettori della costruzione di una nazione rom da parte dei militanti dell'URI, mentre non è una rivendicazione degli evangelisti: "La lingua si perpetua di padre in figlio, non si ha bisogno di andare a scuola". La posizione preponderante di queste associazioni e il loro carattere istituzionale sono oggi rimessi in causa da certi rom che auspicano che siano loro a prendere in mano i loro affari» (Garo 2005: 93).

L'analisi proposta da Garo conferma quanto riscontrato dai rom soliti sostare in Ticino. Essi fanno capo alla religione pentecostale come rinforzo dei propri tratti culturali, a costo di opporsi ad altri zingari e alle istituzioni che pretendono di rappresentarli.

Si può affermare che, oltre alla *kris*, la religione pentecostale tra i nostri rom ha un ruolo fondamentale nel consolidare il senso comunitario e il rispetto delle regole condivise. La nuova fede concorre a garantire la perpetuazione delle norme condivise, una certa mobilità e solidarietà dell'intera comunità rom e gioca quindi un ruolo fondamentale anche nella resistenza all'assimilazione alla società dominante.

#### 4.3.7 I tasselli culturali rom: un sunto

Nello sviluppo della problematica di questa ricerca (*cf. capitolo 1.2.5*) si è fatto riferimento al concetto di «caratteri culturali» di Will Kymlicka (2001) per designare i tratti culturali mutevoli nel tempo, a differenza di quelli meno labili e

134. NB: "Rroms" scritto con due "r". Questa trascrizione come abbiamo visto è stata adottata nel 1990 dall'*Union Rromani International* (URI-1979), poiché considerata più fedele all'alfabeto del (*r*)romanès che trascrive la fonetica "r" raddoppiando la consonante.

che, sempre secondo Kymlicka, costituirebbero quella che designa la «struttura di cultura». Partendo dal modello di Stato-nazione, lo studioso ha affermato che la struttura di cultura è determinata da tre dimensioni: la lingua, la memoria storica e il territorio:

«Impiego il termine “cultura” come sinonimo di “nazione” o di “popolo” – ovvero, il termine designa una comunità intergenerazionale, più o meno sviluppata sul piano istituzionale, occupante un determinato territorio o il suo paese d’origine e condividendo una lingua e una storia comune» (Kymlicka 2001: 34).

In quest’ottica, per la maggioranza degli Europei la struttura di cultura coinciderebbe con la nazionalità di riferimento, mentre i caratteri culturali rimandano a livelli d’identificazione molteplici, come la professione, gli *hobbies*, e via dicendo. Un cittadino francese, per esempio, s’identificherà innanzitutto nello Stato<sup>135</sup> come struttura solida della propria cultura costituita dalla memoria storica della Francia, dai suoi confini territoriali e dal suo idioma ufficialmente riconosciuto.

Nel medesimo tempo la stessa persona apparirà a molteplici sottogruppi derivanti dalla rete sociale cui partecipa secondo affinità professionali, confessionali, musicali, sportive, scegliendo i propri modelli famigliari e confessionali (i caratteri culturali). Le persone con un *background* migratorio, procederà a un sincretismo culturale, ossia a un’identificazione (anch’essa multidimensionale) che comprenderà in (maniera variabile) gli aspetti della cultura adottiva e quella d’origine, per quanto riguarda sia la struttura sia i caratteri culturali.

Ora, si tratta di situare i (nostri) rom rispetto a questa definizione di struttura di cultura, essenzialmente riferita al modello di Stato-nazione. In altre parole, anche la loro cultura è determinata dalla memoria storica, dalla lingua e dal territorio (o dall’origine comune)?

Per quanto riguarda la lingua, l’idioma di riferimento dei rom è il *romanès* che comprende diversi dialetti determinati in particolare dalle diverse *ratse* (Iovara, Ćurara, kalderaša). Le innumerevoli sfumature del *romanès* riscontrabili nei diversi gruppi rom sono nondimeno riconducibili ai diversi contatti con le diverse popolazioni locali (Canut 2011: 70). Sebbene una *ratsa* ritenga che il proprio dialetto sia il più importante e il più diffuso, riescono a comunicare senza difficoltà. Il *romanès* assume nuove sfumature col passare del tempo, anche attraverso l’assimilazione di nuove espressioni riprese da altri idiomi.

Come hanno rilevato Calvet e Griolet (1999: 245), nel *romanès* sono distinguibili termini recenti e di essenzialmente due tipologie: quelli derivanti dalla traduzione della parola straniera in *romanès*, oppure quelli adottati integralmente (un po’ come accade solitamente anche per altri idiomi con le parole riprese dall’inglese, in particolare quelle che designano nuove funzioni o nuovi oggetti tecnologici). Le lingue nazionali, d’altronde, hanno richiesto il passare di secoli prima d’essere

135. L’Unione europea è una forma di condivisione politica ed economica, ma non comporta la costituzione di un’identità unica (cfr. *Conclusioni*).

riunite e tuttora comprendono dialetti diversi. La pluralità del *romanès* non è quindi così diversa dagli idiomi nazionali e regionali.

Questi rom, comunque, nonostante i costanti contatti con diverse popolazioni locali, mantengono il *romanès* come lingua madre. I bimbi imparano innanzitutto il *romanès* e, solitamente, nella pubertà non parlano altre lingue. Malgrado i mutamenti del *romanès* e le sue diverse sfumature, questa lingua per i rom rappresenta una distinzione dai *gažé*. E così il Pastore Toscia nel suo quaderno ha annotato che il *romanès* è di fondamentale importanza per i rom (cfr. *appendice* p. 280, 15). La conferma è giunta anche da una *lovari*: «Noi parliamo il *romanès*, poi altre lingue, così, per comunicare con i *gažé*; ma tra di noi, no, solo il *romanès*, la nostra lingua».

Di solito questi rom parlano almeno una seconda o terza lingua, corrispondenti alle regioni che frequentano maggiormente. Sono pertanto poliglotti per motivi legati soprattutto al commercio e alla necessità di entrare in contatto con i *gažé*.

Nel parlare idiomi come l'italiano, lo spagnolo o il francese, dimostrano di impegnarsi per commettere meno errori possibili. Chi si esprime in francese, per esempio, per la terza persona plurale (essi) impiega la forma verbale "noi", ossia: «*ils faisons, ils disons*» invece di: «*ils font, ils disent*». Per di più l'impiego del *romanès* è quasi esclusivamente orale, quindi senza il supporto della scrittura che solitamente rafforza gli idiomi.

Il *romanès* è quindi tuttora la lingua madre dei nostri rom e non vi sono indici che stia andando in disuso; e i rom non hanno nessun timore che possa essere altrimenti<sup>136</sup>. Il *romanès* domina, nonostante le interazioni intessute da generazioni, e continuamente, con le diverse popolazioni locali di cui comunque imparano l'idioma almeno per comunicare. Il *romanès* per i nostri rom è quindi una dimensione della struttura di cultura, che li distingue dai *gažé* e che talvolta impiegano per non farsi capire. Come affermato anche da Werner Cohn:

«Il linguaggio degli zingari [kalderaš], parlato correntemente da qualsiasi bambino zingaro abbia mai incontrato nel Nord dell'America, dà loro la possibilità di avere un tipo di comunicazione impenetrabile agli stranieri» (Cohn 1973: 68).

E, ancora, da Claudio Marta che sui suoi *lovara* ha riferito: «La lingua nei *lovara* costituisce ancora un istituto-difesa» (Marta 1973: 52).

Per quanto riguarda la dimensione territoriale, per questi rom non è legata alla nazione della quale hanno la cittadinanza. La loro concezione dello spazio ter-

136. Il che li discosta dalla tendenza degli immigrati in Europa occidentale ad apprendere la lingua dello stato adottivo, a scapito della lingua madre, già dalla terza generazione. In Svizzera, nel 1970, il 23.1% dei giovani (meno di venticinque anni) dichiarava come lingua materna quella della regione d'accoglienza; la cifra passa a 30.3% nel 1980, 42.3% nel 1990 e 59.9% nel 2000. Nel 2000, tra le persone nate in Svizzera, l'80% degli Spagnoli, il 69% dei Portoghesi, il 65% dei Turchi e il 58% degli emigrati dalla Repubblica federale Jugoslavia, dichiarano come lingua principale una della lingue nazionali svizzere (Piguet 2009: 97).

Negli Stati Uniti, l'inglese diventa la lingua materna della terza generazione d'immigranti, mentre la lingua d'origine è progressivamente dimenticata (Kymlicka 2001: 118).

ritoriale è piuttosto di tipo transnazionale<sup>137</sup>, fondata su un percorso di territori molteplici che comprendono diverse culture e popolazioni. Come abbiamo già accennato, il loro attaccamento al territorio coincide con gli interessi commerciali e le interazioni consolidate con gli abitanti, indipendentemente quindi dalla nazione d'appartenenza. Le uniche situazioni in cui ricordano di essere di una determinata nazionalità (ad esempio italiana), sono dettate dalla volontà di differenziarsi dai rom di nazionalità bulgara, rumena o slava. Tra di essi, è raro che si distinguano secondo il passaporto (ma piuttosto secondo le rispettive *ratse* e *vitsi*), tranne che in occasione dei grandi raduni, durante i quali usano le bandiere per orientarsi all'interno dell'area; quando invece soggiornano in Ticino, come detto, appendono le bandiere svizzere o ticinesi. Diversi dei nostri rom hanno cittadinanza e dimora fissa in nazioni diverse: dei francesi, per esempio, abitano in Italia – o viceversa. Il luogo da cui si suppone provengano, l'India del Nord, è menzionato raramente, tanto che loro stessi negano o dicono di non sapere, sostenendo di provenire piuttosto dall'Europa dell'Est. Un lovari ha accennato all'India del Nord come luogo di origine dei rom, per sottolineare i tratti indiani in alcuni di loro e che a volte ostentano con fierezza – con l'intento di differenziarsi dagli altri.

Nemmeno la memoria storica è legata all'appartenenza a una nazione. Di tanto in tanto i rom evocano piuttosto dei racconti mitologici, anche per rilevare, ulteriormente, la differenza con i *gažé*<sup>138</sup>. La memoria storica è riferita alla propria famiglia, in particolare agli avi (risalendo al massimo di tre generazioni) e il passato è ricordato perlopiù in termini d'opposizione ai *gažé*. Diversi sono i racconti sulle discriminazioni subite, trasmessi oralmente in maniera del tutto spontanea. I bambini crescono sentendosi dire:

«Non fidarti dei *gažé*, se possono ci fanno del male, portano via i bimbi e li rinchiodano, ci hanno perseguitato da secoli e lo continueranno a fare».

I ricordi del passato, in particolare dei tempi nazisti, alimentano la distanza dai *gažé*. Il ruolo di vittime, e l'ostilità che ne risulta nei confronti dei *gažé*, rafforza il sentimento d'appartenenza alla propria cultura e al contempo di resistenza a quella dei *gažé*.

Si può quindi intravedere come la memoria storica, per questi rom, sia perlopiù relazionata all'opposizione con i *gažé*; così anche il *romanès* è una forma di resistenza all'assimilazione alla società dominante.

137. «Parlare di legame trans-statale rinvierebbe a identificare delle popolazioni capaci di affrancarsi dai limiti in cui si estende il potere di uno Stato: delle popolazioni capaci di comporre un'identità collettiva fuori dai quadri territoriali» (Chivallon 2006: 40).

138. Per esempio, riportano il mito della «creazione dell'uomo perfetto: lo zingaro», secondo il quale «Dio avrebbe fatto tre tentativi per ottenere l'ideale di essere umano. Al primo tentativo, creò l'uomo bianco, non abbastanza cotto; in seguito, generò l'uomo di colore, troppo cotto; infine, trovò la giusta cottura e creò lo zingaro». È un racconto che si trova anche nelle mitologie delle culture amerindiane (Petoia 2004: 80-81).

Oltre al *romanès* e all'opposizione verso i *gažé*, ciò che costituisce un tassello della struttura di cultura di questi rom è lo stile di vita nomade, inteso come mobilità di gruppo, dettata soprattutto da motivi economici, familiari e, più recentemente, anche religiosi, e per il mezzo di roulettes o camper – il che rinsalda con tenacia il senso comunitario.

Lo stile di vita comunitario permette a sua volta di vigilare costantemente sui comportamenti degli uni e degli altri e di accertarsi che siano consoni alle norme condivise. È l'intera comunità, comprendente i tre gruppi evangelisti, che garantisce il rispetto delle norme condivise. I legami interni alla comunità rom sono regolati da uno stile di vita comunitario e da un modello familiare con ruoli stabiliti secondo l'appartenenza generazionale e di genere. La *kris* e la religione concorrono a garantire la perpetuazione di tali tasselli culturali. Il valore dato alla fede è espresso quotidianamente e gioca un ruolo importante in ambito individuale, familiare e comunitario. La paura del contagio dei *gažé* è molto forte quando si tratta di scolarizzazione dei bimbi, proprio perché la scuola è un ambito fuori dalla portata dello sguardo degli adulti (rom) e di pericolo di contagio – anche della lingua madre.

Oltretutto la fede stessa li incoraggia alla mobilità e a ricongiungersi in numero assai elevato. La religione pentecostale rafforza il senso comunitario e i valori della famiglia rom, proprio perché i suoi precetti rispecchiano quelli già in vigore tra i nostri rom. Per i nostri rom i legami di prossimità – garantiti dalla famiglia, il senso comunitario, il nomadismo, la *kris* e la religione – sono la linfa della loro comunità.

La definizione di struttura di cultura di Kymlicka perde rigore se confrontata all'esperienza di persone come i rom con un'identità distinta da quella legata al modello di Stato-Nazione. Per essi quel che costituisce davvero la struttura della propria cultura sono aspetti solitamente considerati di poca consistenza e facilmente mutabili – ad eccezione della lingua. E forse è anche per questo motivo che «nel momento in cui la “statizzazione” del nostro pianeta è pressoché completata, gli zingari sono percepiti, all'interno degli Stati, coloro che fra i pochi ne mettono in discussione i grandi principi su cui si reggono» (Piasere 2012: 58).

## Conclusioni

«Il principale punto in comune della specie umana è di produrre differenze, di inserire del multiplo nell'universale – all'interno come all'esterno di quel che si designa come cultura. In altre parole, l'altro è ovunque» (Petitat 2010: 2).

Se ripenso all'immagine del buon vagabondo dai tratti “tipicamente zingareschi” fissata per anni nella mia camera d'infanzia e nella mia mente...non posso che sorriderne. L'esperienza di mediazione mi ha innanzitutto portata a rivalutare le mie rappresentazioni sugli zingari che ormai non mi appaiono più come tali, proprio perché, ora, nella mia mente hanno preso posto persone, molti dei nostri rom, ognuno diverso dagli altri. E, nondimeno, pure tra i residenti della Svizzera italiana ho individuato una copiosa diversità nel porsi nei confronti dei rom, o zingari, come spesso li chiamano.

È nel divenire mediatrice che ha preso forma questo studio incentrato sulla maniera in cui ticinesi e rom producono e riproducono la relazione d'alterità. Le considerazioni finali di questo percorso contengono i suoi presupposti iniziali. In conformità con un approccio interazionista, ho considerato che gli uni (rom) e gli altri (ticinesi) si trasformano stando in un vicendevole rapporto, attraverso soprattutto gli scambi intergruppi e interindividuali.

Ebbene, senza che me ne accorgessi, i primi appigli teorici si misero in atto proprio durante l'esperienza di mediazione nelle sue molteplici dinamiche interattive, come “esercizio” di continui confronti. Inizialmente mi sono rapportata con i diversi attori sociali in maniera interpersonale. Ho quindi incontrato i rom, le forze dell'ordine, le autorità locali, i rappresentanti dei mass media e altri residenti – ognuno con le proprie prime impressioni anche sul mio conto e io nei loro confronti.

Per circa tre anni ho puntato perlopiù sull'ascolto e il dialogo, con l'obiettivo di acquisire una certa fiducia da parte delle persone con cui interagivo e di capire le dinamiche e le rappresentazioni che sottostavano alle loro prese di posizione nelle diverse situazioni. Nei momenti di tensione, ho cercato di creare degli spazi comunicativi che sollevassero gli interlocutori dalla convinzione che li stessi giudicando, come spesso ho avuto modo di percepire. Sono stati i sorrisi, i complimenti per un aspetto o altri dettagli e pure le battute e l'ironia verso chi mi stava di fronte, ad agevolarmi nell'instaurare una relazione, se non proprio di fiducia, almeno di simpatia.

Il processo di conoscenza reciproca con i diversi attori sociali è avvenuto gradualmente, quasi in maniera parallela, con sfumature ed esiti però diversi.

Con i rom l'avvicinamento è iniziato con una certa diffidenza ma anche con una vicendevole curiosità; in seguito, i rapporti sono stati connotati da una fiducia altalenante. Quanto alle autorità cantonali, la fiducia mi è stata riposta con l'assegnazione del mandato di mediatrice; dopodiché una tensione a livello di Consiglio di Stato ha messo in forse la mia collaborazione ma, fortunatamente, in meno di un mese si è, al contrario, consolidata, rendendo più stabile anche la mia situazione professionale. È invece iniziata con alcune difficoltà la collaborazione con le forze dell'ordine: solo dopo una serie d'incontri chiarificatori con alcuni referenti delle autorità cantonali si è giunti a una partecipazione simultanea alle diverse situazioni e a un sostegno reciproco. Ho partecipato alle riunioni della CCN sin dalla mia assunzione, tuttavia la collaborazione è andata scemando fino a cessare nel maggio 2011, un anno prima della sua abrogazione da parte del Governo. Per quanto riguarda i rapporti con i rappresentanti dei mass media, all'inizio ho interagito con una certa ingenuità nel considerare che fossero mossi dall'interesse di approfondire la conoscenza dei rom sui diversi aspetti che li concernono come gruppo umano; ben presto ho capito la maniera in cui i media tendono a trattare il tema dei rom, o degli zingari in genere, ossia con un approccio sbrigativo (se si tratta di cronaca) e partigiano anche nei tentativi di approfondimento. I residenti coinvolti nelle diverse situazioni reagiscono alle situazioni con punti di vista che solitamente spaziano tra due estremi opposti: in totale difesa o in totale condanna degli zingari. Le mie interazioni interpersonali sono state influenzate soprattutto da quelle esistenti tra i diversi attori sociali, a sfondo sovente conflittuale.

Col tempo è emerso come gli uni e gli altri contribuiscono a rendere conflittuali le interazioni tra di essi e che fanno ricorso alla mediazione soprattutto a causa di un certo timore e diffidenza reciproca.

Alcuni abitanti hanno paura di recarsi nelle aree di transito e persino nelle loro vicinanze; lo stesso vale per i redattori che segnalano difficoltà ad avvicinarsi ai rom per farsi rilasciare delle dichiarazioni o delle interviste, poiché, dicono, che reagiscono in maniera aggressiva. Altri residenti si lamentano dei rom che si appostano con camper o roulotte in mezzo alla strada, causando scompigli al traffico, oppure di quelli che sono insistenti nel proporre di leggere la mano, nel chiedere soldi o nel vendere oggettistica varia. Senza parlare della questione legata all'igiene che agita la popolazione locale per via di rom che vanno nei campeggi e ristoranti solo per utilizzare i servizi igienici, per poi intasarli, e che trasformano le aree di transito in "latrine a cielo aperto".

Gli aspetti che marcano particolarmente l'ostilità da parte dei residenti riguardano l'aspetto igienico e la tendenza dei rom a contrattare in maniera insistente negli scambi commerciali, calcando sulla loro condizione economica precaria, pur sfoggiando un tenore di vita all'apparenza persino invidiabile.

I nostri rom, a loro volta, richiedono una mediazione per essere tutelati in occasione di dissidi coi residenti, soprattutto quando hanno paura che «qualcuno po-

trebbe farsi male»; per segnalare problemi con le forze dell'ordine e i doganieri, dai quali si sentono troppo e frequentemente controllati; oppure per segnalare i clienti che «non pagano il dovuto»; o ancora per deplorare i giornalisti «troppo curiosi» che li filmano di nascosto e gli addetti alla manutenzione delle aree che li «trattano male e insultano». In diverse occasioni ho rilevato come spesso gli uni e gli altri tendevano a porsi in termini di giusto o sbagliato, bello o brutto, tollerabile o non tollerabile. Nei tentativi di mediazione delle situazioni conflittuali incontravo di rado un tipo di riflessione che andasse oltre a tali categorizzazioni.

Le strategie d'interventi puntuali, le ho introdotte dopo molto tempo, quando ho cominciato a percepire una certa solidità nel riconoscimento del mio ruolo di mediatrice – verso il quale i diversi attori sociali cominciavano a superarne gli stereotipi. Non essendo affiancata da altri mediatori, da un'équipe, gestivo in maniera perlopiù autonoma le valutazioni e considerazioni sulle diverse situazioni e sulle possibili strategie di intervento. Questo spazio di libertà mi ha permesso di proporre provvedimenti innovativi e di ottenerne consenso da parte delle autorità locali, in tempi ragionevolmente brevi. Un aspetto importante, proprio perché le strategie di mediazione, per misurarne l'efficacia, necessitano di essere messe in pratica. Nei momenti di difficoltà ho potuto contare in particolare sul mio Direttore di ricerca, André Petitat, che durante i primi anni di mediazione mi è stato indispensabile per «risituarmi» anche negli obiettivi quale antropologa.

I miei primi interventi avevano l'obiettivo di cercare di avvicinare i diversi attori sociali attraverso degli appositi incontri. Tuttavia, in queste occasioni ho dovuto ammettere come soprattutto i rom vi reagissero con indifferenza e diffidenza. Nell'arco di diversi anni di mediazione, ho riscontrato da parte gažé – soprattutto di insegnanti/scolaresche e personale sanitario – l'incoraggiante disponibilità a migliorare i rapporti con i rom. I rom, però, si sono dimostrati reticenti, sostenendo di essere certi dell'esistenza di una specie di complotto cui aderiscono tutti i gažé. Oltre a tali approcci, di tipo generale, volti a smussare con volontà ecumenica i conflitti di base tra gli attori sociali coinvolti, sono intervenuta nelle situazioni che emergevano nel quotidiano, ottenendo qualche risultato, soprattutto dando voce agli uni e agli altri così da affievolire l'astio reciproco ed evitare reazioni estreme<sup>139</sup>.

139. Non stava comunque a me giudicare, per esempio, il prezzo di scambio di merci, oppure se i rom disturbassero effettivamente la popolazione locale con richieste varie o altro, o quanto fossero frequenti i controlli delle forze dell'ordine, eccetera. Nei confronti delle forze dell'ordine, come descritto, non ho criticato la maniera in cui controllavano i documenti dei rom. Mi sono limitata a riportare le lamentele dei rom al comandante della PolCa, domandandogli se potesse indicarmi su quali basi legittimavano tale tipo d'intervento, così che avrei potuto informare i rom che mi chiedevano delucidazioni. Non essendoci nessuna disposizione legislativa, il comandante prese dei provvedimenti per cambiare la maniera di controllare i documenti dei rom, come è avvenuto poche settimane dopo.

E in questo senso «Il mediatore s'impegna, nel suo possibile, a fare una suddivisione equa delle responsabilità» (Bidima 2002: 126). «In tutti i casi, la mediazione si vuole come un passaggio, uno spazio transizionale, un "tra-due", una passerella tra due mondi» (Baranger 2002: 118). «La media-

La mediazione, tuttavia, riusciva unicamente a trovare degli arrangiamenti<sup>140</sup> temporanei, dimostrando come alla base fossero veicolati dall'interesse di ottenere qualcosa in termini economici o di favori e non certamente dalla volontà di cessare una dinamica conflittuale.

In alcune situazioni, i conflitti si sono appianati attraverso degli interventi di mediazione che riuscivano trovare dei compromessi tra le parti coinvolte. Il che, tuttavia, non ha migliorato la convivenza tra i nostri rom e i ticinesi.

Nel gestire i conflitti, come mediatrice, ho cercato di considerare le rappresentazioni e i comportamenti dei rom e dei residenti, le loro rispettive giustificazioni e valori. Spesso, però, non riuscivo a giungere alla comprensione dei comportamenti degli uni e degli altri. Gli aspetti quali, per esempio, "loro sporcano" o rispettivamente "loro ci discriminano" cominciavano ad apparirmi dei pretesti per innescare una situazione conflittuale. L'astenersi dei nostri rom dall'incontrare le persone di riferimento di questioni per le quali solitamente si lamentano ha cominciato ad apparirmi come un'espressione dell'atrito risentito nei confronti dei gažé<sup>141</sup> e anche come una certa volontà di mantenere la distanza da essi. Viceversa, è emerso come l'astio dei residenti verso i rom giocasse un ruolo determinante nelle questioni politiche e sociali locali.

È stata proprio la ripetizione delle dinamiche conflittuali a sollecitarmi ad approfondirle per individuarne le ragioni sottostanti e spesso celate<sup>142</sup>, riprendendo le critiche reciproche e le rispettive giustificazioni e facendole dialogare simmetricamente. Il che ha svelato che gli antagonismi avessero uno sfondo comune, ossia quello di essere veicolati da reciproche rappresentazioni negative che prendevano forma a priori e indipendentemente dalle situazioni puntuali.

Dall'analisi dei vicendevoli sguardi sulle diverse situazioni conflittuali, è emerso come la forte reticenza della popolazione ticinese ad accogliere i rom sia spesso fomentata da stereotipi che per la maggior parte, però, sono smentiti dalla realtà dei fatti. E così dei nostri rom non si può dire che siano indistintamente dei ladri criminali né dei vagabondi, anzi: si spostano con criteri precisi, legati soprattutto ai contatti con la popolazione locale con cui hanno costantemente scambi commercia-

zione s'inscrive nell'ordine negoziato e il potere di decisione si situa tra le mani della parti» (Younes 2002: 53). Non ero direttamente io, quindi, ad entrare in trattative con i residenti o rispettivamente con i rom, come invece accadeva nell'ambito concernente l'aspetto igienico delle aree.

140. «L'arrangiamento è un accordo contingente alle due parti ("tu fai questo, mi sta bene; io faccio questo, ti sta bene") rapportato alla loro convivenza reciproca e non in vista di un bene generale» (Boltanski, Thévenot 1991: 408).

141. «Ma il semplice fatto di non prestarsi alla situazione, [...] di considerarla dall'esterno rifiutando di impegnarsi con gli altri, è una critica in atto» (Boltanski, Thévenot 1991: 277).

142. «La mediazione in caso di conflitti [...] fa sempre appello alla memoria e alle sue occultazioni e all'immaginario sociale» (Bidima 2002: 133). In maniera simile, «il sociologo [...] scopre il nascosto sotto le false apparenze» (Boltanski, Thévenot 1991: 417).

«Si dovrebbe pensare meno in termini di "problemi" da risolvere o da sopprimere, di lavorare sui sintomi e le loro cause, quanto piuttosto in termini di presa in carico a partire dai "segni" che converrebbe trasformare più che eliminare» (Baranger 2002: 115).

li anche pacifici; tengono alla pulizia corporale e all'aspetto fisico secondo norme simili a quelle dei gažé; sono competenti secondo proprie necessità, e, anziché essere degli arcaici fuori moda, sono degli appassionati dell'era consumistica e delle tecnologie innovative.

Più volte sono rimasta pure io stupita dal divario tra l'immagine che mi facevo dei rom e quanto invece osservavo, a volte con sollievo e altre volte meno – in particolare quando ho scoperto che danno oltremodo importanza al conformismo, in special modo legato all'apparenza fisica, tanto da criticarmi per «mancanza di serietà» quando indossavo una maglietta e un paio di jeans. In merito ricordo l'affermazione di una mia conoscente: «Tu, lavorando con gli zingari, non devi neanche preoccuparti di come ti vesti». E invece...

Gli ostacoli legati agli stereotipi e ai pregiudizi, alla sfiducia e alla fiducia altalenanti, che ho incontrato io stessa durante l'esperienza di mediazione, hanno costituito la base del mio divenire antropologa con i rom. I continui avvicinamenti e messe a distanza, le relazioni amichevoli e direi soprattutto quelle conflittuali hanno permesso di tracciare un ponte di riflessione tra l'esperienza di mediazione e quella antropologica. Attraverso le interazioni coi rom ho trasformato il mio punto di vista e mi sono avvicinata alla comprensione della loro cultura, andando oltre le categorizzazioni generali. Mi sono innanzitutto accorta di quanto siano differenziati: taluni allegri, altri scontrosi, ospitali, scortesì, onesti, furbacchioni, eleganti, poco curati, curiosi, menefreghisti, attenti, sbadati, signorili, rozzi, eccetera. La simpatia, o antipatia, che nutro nei confronti di ognuno di loro è del tutto personale. I rom stessi, frequentandomi, hanno sperimentato un modo di essere di una gaži del tutto personale e specifico, che, a loro volta, ha permesso loro di superare, perlomeno momentaneamente, le categorie sui gažé.

L'aspetto legato alla religione ha reso tuttavia più complesse le interazioni poiché, non indentificandomi nella loro fede, talvolta facevo fatica a partecipare ai culti e anche ad ascoltarli nel citare la Bibbia. A loro volta, i rom rimanevano delusi nel constatare che non aderivo al loro credo e che non mi facevo coinvolgere dal loro fervore religioso. L'appartenenza al genere femminile, come sovra categorizzazione gažé/zingari, ha invece aperto la possibilità con le romnià di confrontarci in maniera spontanea. Il riconoscimento comune come genere femminile ha giocato il ruolo di categoria inglobante che andasse oltre la differenza/diffidenza tipicamente presente tra gažé e zingari<sup>143</sup>. La conoscenza reciproca nei rapporti interpersonali come arricchimento mutuo e di conciliazione, tuttavia, non ha spazzato via le categorie di appartenenza zingari/gažé, nemmeno tra i rom e me. La percezione dell'alterità deriva da un costrutto sociale dal quale è difficile sottrarsi,

143. Il che avviene in diversi altri ambiti in cui le persone si identificano variabilmente a seconda delle situazioni, calcando appartenenze o differenze, come per esempio mi accadeva durante gli anni di studi con alcuni studenti anonimi con i quali ci si scambiava un saluto unicamente se ci si incontrava per strada, fuori dal contesto universitario, come un mutuo riconoscimento d'appartenenza alla comunità di studenti che ci distingueva da altri passanti, ma non tra i corridoi dell'Università.

proprio perché racchiude un significato identitario molto forte. In merito riporto quanto scritto da Herzfeld:

«Ogni incontro sul campo è quindi necessariamente una negoziazione continua di presupposizioni culturali e di identità e il progetto antropologico è di conseguenza immerso in questo processo» (Herzfeld 2006: 61).

Tuttora, infatti, mi sorprende a reagire nel pregiudizio. E così, alla richiesta di un franco da parte di una bimba, ho riposto che non mi andava che cominciassero a elemosinare – come taluni fanno nei confronti di gažé. Solo in seguito mi sono resa conto di aver fatto un errore: la bimba mi si è rivolta come a una sua parente, zia o amica di famiglia e non voleva approfittare. In un'altra occasione, avevo un appuntamento con una romní per accompagnarla a un controllo medico, lei si trovava a Rennaz ed io a Losanna, a circa venti chilometri di distanza. Era il primo appuntamento con un membro della comunità rom e ammetto che immaginavo che in genere non rispettassero gli orari. Ero pertanto tentata, per non passare per una persona troppa precisa, di arrivare sul posto con mezz'ora di ritardo. Per finire sono giunta in orario. Al mio arrivo, la signora mi stava aspettando. Nel vedermi, sorrise e così si è rivolta al marito: «Vedi? Ha mantenuto la parola». In una certa misura, quindi, la sfiducia era reciproca.

Pure i rom, infatti, diffidano dei gažé... Nei confronti dei gažé, i nostri rom intessono immagini altrettanto rigide, marcando in questa maniera un'opposizione reciproca. Così, pensano che i gažé li considerino come cittadini di seconda categoria e si sentono discriminati; ragione per la quale talvolta ritengono adeguato ricercare il massimo profitto dalle relazioni con loro. Rispettivamente alcuni non-zingari ritengono che i rom siano indistintamente sporchi e ladri, quindi si sentono nel diritto di discriminarli. Paradossalmente, ne risulta un'ostilità reciprocamente fomentata e costante nel tempo.

Malgrado questa tendenza, ci sono situazioni in cui anche altri residenti e i nostri rom si aprono gli uni agli altri, siglando una relazione pacifica. Le reazioni di diffidenza non sono state le sole a caratterizzare le dinamiche interattive tra di essi: sia gli uni sia gli altri si differenziano, infatti, nel rapportarsi e nel rappresentarsi vicendevolmente. La reciproca diffidenza tra rom e ticinesi, come abbiamo visto, si dissipa in situazioni diverse. L'asimmetria zingari/gažé non preclude neanche che gli uni e gli altri siano attratti da alcuni aspetti delle rispettive culture. Anche le immagini idealistiche o buoniste sono reciproche; tuttavia, non fanno che estrapolare alcuni estratti della cultura dell'altro, sorvolando il contesto generale entro il quale ogni carattere culturale assume un significato. «La realtà rischia allora di trovarsi mal tradotta, folclorizzata per esempio, il che porta a una pseudo comprensione» (Liégeois 2007: 88).

Le relazioni tra i nostri rom e la popolazione ticinese sono contenute tra il polo del rifiuto e quello dell'attrazione, in un continuo riconoscersi nel distinguersi, diffidare nel fidarsi. Le rappresentazioni degli uni e degli altri attingono anche a stereotipi folcloristici e bonari, ma per la maggior parte sono piuttosto sprezzanti.

La diffidenza tra rom e popolazione locale appare, quindi, il principio guida degli sguardi rispettivi e contribuisce a (ri)produrre situazioni conflittuali, nelle quali il ruolo delle rappresentazioni sembrerebbe essere molto forte. Tra i nostri rom e residenti vige un'opposizione di base che porta alla produzione e riproduzione della relazione d'alterità in termini conflittuali.

Si può quindi affermare che i principi guida degli sguardi reciproci tra di essi siano la diffidenza e l'opposizione. Gli stereotipi negativi, anche se facilmente invalidabili, fungono da giustificazione di atteggiamenti scorretti degli uni e degli altri. La percezione dell'alterità tra i nostri rom e i residenti della Svizzera italiana è espressa già nella maniera con la quale gli uni nominano gli altri: «zingari da una parte e gažé dall'altra sono due vicendevoli costruzioni dell'alterità» (Piasere 2007: 29). Zingari e gažé sono due categorie di pensiero costruite mutualmente<sup>144</sup>.

Dalle esigenze pratiche di dover intervenire come mediatrice, sono quindi passata al tentativo di approfondire le dinamiche conflittuali da un punto di vista antropologico. Ne è emerso che non è tanto la differenza culturale o una puntuale situazione a determinare i conflitti, bensì l'appartenenza a un certo esogruppo, in cui gli zingari appaiono un esogruppo dei non-zingari e i gažé l'esogruppo dei nostri rom – in maniera, però, non assoluta, considerando che, come detto e ripetuto, i rispettivi gruppi di appartenenza sono connotati da differenze interne.

Nonostante la valenza relativa dell'opposizione gažé-zingari, si possono tracciare delle tendenze generali, che caratterizzano particolarmente la relazione d'alterità tra di essi.

Come abbiamo visto, alcuni comportamenti dei nostri rom in situazioni in cui interagiscono con i gažé hanno carattere simile a quello che assumono in un contesto endogruppo, ossia tra di essi, come quelli concernenti la maniera di comunicare. Altri atteggiamenti, invece, sono specificamente orientati verso l'esogruppo dei gažé, in particolare se legati al commercio e all'aspetto igienico nelle aree. Talvolta si divertono a provocare un certo scandalo e a calcare gli stessi pregiudizi che i non-zingari hanno di essi. Per certi versi, quindi, si comportano anche in maniera da indurre la gente a nutrire un certo sentimento d'avversità, talvolta consapevoli di rafforzare gli stereotipi che li concernono.

Attraverso questi comportamenti i nostri rom esprimono la loro opposizione verso chi ritengono estranei all'endogruppo, come risposta all'esogruppo specificamente zingaro dei non-zingari... Viceversa, i residenti considerano i rom e si atteggiavano nei loro confronti con una particolare logica esogruppo: l'esogruppo degli zingari in generale cui anche i nostri rom sono assimilati.

Il modo di commerciare dei rom, per esempio, è interpretato senza mezzi termini come una strategia per “fregare” la gente, rinforzando lo stereotipo che siano tutti ladri. E così, le relazioni commerciali sfociano spesso in conflitti, proprio perché concernono rom e non-zingari. Le critiche indirizzate ai rom sono pure am-

144. Nei termini dei calé catalani, i “gažé” o i “non-gitanos” sono nominati “payo” (Lagunas 2005: 47).

bivalenti: allorquando le rappresentazioni siano smentite dai fatti, come spesso è il caso, il loro contrario suscita comunque delle critiche e dei sospetti. I non-zingari tendono a disapprovare anche il contrario di quel che criticano, come abbiamo rilevato nel corso della ricerca.

L'ambito in cui è emerso in maniera lampante l'espressione dell'esogruppo specificamente zingaro è quello igienico. Si è innanzitutto rilevata una netta differenza di reazione da parte dei residenti nei confronti della sporcizia lasciata dai rom e quella verificabile in diverse altre occasioni, che sia per le strade di città, in occasioni di feste locali o nei servizi pubblici – i cui responsabili sarebbero i residenti stessi. In secondo luogo si è appurato come proprio a seguito del miglioramento delle condizioni igieniche delle aree di transito, i rom non hanno più trovato da sostare nel Cantone Ticino. Questi aspetti permettono di affermare che il rifiuto dei rom da parte di non-zingari non è legato unicamente all'aspetto igienico delle aree in cui sostano, anche se contribuisce a etichettare gli zingari in generale come degli indesiderabili.

I nostri rom sono considerati “fuori posto” probabilmente per la maniera in cui si situano nella società dominante, dentro e al contempo fuori, suscitando reazioni di critica e di rifiuto da parte di non-zingari. L'intento delle politiche locali è di allontanare dal proprio spazio abitativo, non tanto la sporcizia, ma gli zingari stessi. Un procedere che in parte ricorda il concetto di “pulizia razziale o etnica” sottostante a episodi storici quali, per esempio, lo sterminio degli ebrei e la guerra dei Balcani, suscitati dall'obiettivo di “purificare” la società da coloro considerati impuri per la loro appartenenza etnica. Il rifiuto verso i nostri rom non è espresso in maniera così estrema, tuttavia gli spari diretti alle loro roulotte e alcune affermazioni nei loro confronti dimostrano come alcuni non-zingari, anche se in minoranza, risentono un astio tuttora molto forte nei confronti degli zingari. I luoghi stessi in cui sono collocate le aree di transito sono spesso accostati a delle discariche o persino usati come tali dalla popolazione locale – espressione della maniera in cui sono considerati gli occupanti delle aree. Rispettivamente, dal punto di vista dei nostri rom, i dintorni delle aree di transito sono il “posto giusto” per gettare rifiuti di ogni genere poiché appartengono ai gazé e, come tali, sono già “sporchi”.

Nel rapporto endo/esogruppo, tra zingari e gazé, emerge tuttavia un'asimmetria di potere, proprio perché, come minoranza, i rom non possono che sottostare alle decisioni politiche della società dominante, ma lo fanno pur sempre a modo loro... adottando diverse tattiche per evitare di essere assimilati e addirittura contagiati dai gazé. I comportamenti specificamente esogruppo dei (nostri) rom rappresentano delle strategie identitarie: oggetto di critiche da parte dei non-zingari, rafforzano la coesione interna della comunità rom. E così, come abbiamo rilevato, i ricordi del passato, in particolare dei tempi nazisti, alimentano l'opposizione dei rom verso i gazé. Il conflitto, quindi, anche per i rom gioca un ruolo importante nel mantenimento della propria identità, contribuendo a evitare un'assimilazione alla società dominante.

Gli aspetti che inizialmente ho interpretato come ostacoli alla convivenza pacifica tra rom e residenti si sono svelati importanti anche per i rom nel rafforzare la messa a distanza nei confronti dei gažé e quindi nel consolidare la coesione di gruppo. I valori di rispetto reciproco nella differenza si sono scontrati con le difficoltà concrete del vivere insieme e con le esigenze dei rom a mantenere una coesione interna.

E sono stati proprio i tentativi di conciliazione a far affiorare il ruolo di una certa rigidità e chiusura da parte dei rom verso i gažé. Attraverso la messa a distanza e la sfiducia, i rom cercano di mantenere la coesione di gruppo. Tali costatazioni confermavano l'ipotesi iniziale secondo cui i rom, e rispettivamente i residenti, procedono a un movimento di apertura e di chiusura costante gli uni in rapporto agli altri, in un maniera però asimmetrica a causa della posizione di dominanti dei gažé rispetto ai rom.

Dall'analisi dei vicendevoli sguardi, aperture e protezioni reciproche, appare, quindi, come il conflitto per questi rom servi a rinsaldare la solidarietà interna e a proteggersi dall'assimilazione. Liégeois ha raggiunto la stessa conclusione sugli zingari in generale:

«L'opposizione ai non-zingari rinforza l'originalità, la coesione e la sensazione di egemonia di gruppo [zingaro]» (Liégeois 2007: 96).

In maniera simile, Chivallon, nei suoi studi sulla diaspora nera, ha affermato che l'aspetto fondamentale che permette un'identità comune di queste persone è il sentimento di discriminazione razziale. Nella resistenza identitaria, questo popolo attinge all'auto-categorizzazione in termini di "razza nera", facendone un marchio di riconoscimento (Chivallon 2006: 53)<sup>145</sup>.

Il Risveglio ebraico è pure esso un esempio di ripiego identitario di una comunità dispersa in tutto il mondo, un risveglio avvenuto in seguito alla Shoah, come reazione alla discriminazione razziale<sup>146</sup>. Gli ebrei rafforzano la propria identità contrapponendola a quella dei responsabili del genocidio, talvolta fino all'eccesso:

«Tutto ciò che non è ebreo è potenzialmente anti-semita [...]. La sfiducia verso l'altro può portare al ritorno a un giudaismo strettamente auto-centrato» (Bistolfi 2005: 156).

145. In proposito cito alcune interessanti considerazioni di Chivallon sulle persone di colore: «La categoria razziale più che la referenza allo Stato o al territorio fornisce la risorsa fondamentale per configurare un legame di appartenenza comune» (Chivallon 2006: 55). «Perché è certamente l'esperienza lunga e in continuazione riattualizzata del confronto all'ordine razziale che forma il substrato fondamentale di quel che stiamo cercando, ossia quel che forma il "foyer" dal quale si sono elaborate le procedure di riconoscenza reciproca – il "legame" – da un legame all'altro, da una nazione all'altra, da uno Stato all'altro» (Chivallon 2006: 43).

146. «La storia del popolo ebreo può riassumersi in un lungo paradosso, quello di un popolo antico del quale la dispersione non ha smussato il sentimento d'unità» (Azria 2000: 24).

Il costante identificarsi nell'opporci ad altri ha quindi anche la funzione di consolidare i legami interni a un gruppo, come è emerso dalla mediazione tra i nostri rom e i residenti nel Cantone Ticino. Il conflitto appare come un aspetto del vivere in società che si presta a essere gestito piuttosto che abrogato<sup>147</sup>.

L'opposizione verso l'esogruppo permette, pure ai nostri rom, di rafforzare la propria identità interna, al pari di altre strategie, come la presa di distanza nei confronti, appunto, di alcuni tratti culturali diffusi nella società dominante.

E, viceversa, l'esclusione dei rom fornisce ad alcune forze politiche l'occasione di dimostrare che proteggono il paese contro una porosità delle frontiere ritenuta troppo grande.

L'interesse antropologico mi ha portato ad approfondire ulteriormente le dinamiche culturali dell'alterità nei suoi diversi aspetti, cercando di situare i rom rispetto alla società dominante. Lo studio sulla relazione culturale d'alterità ha dato risposte, però, circostanziate e riguardanti prettamente i nostri rom, che a loro volta si differenziano al proprio interno anche nel movimento di apertura e di chiusura rispetto ai *gažé*. Alcuni, per esempio, sono più flessibili nella separazione dei ruoli sessuali e lasciano che la donna lavori, mentre per altri sono pratiche assolutamente trasgressive.

Nonostante le diversità, i rom ai quali ci riferiamo ritengono di appartenere a una sola comunità di rom, che effettivamente costituiscono, proprio perché tra di essi intessono continui legami di diverso genere (alleanze matrimoniali, ritrovi pentecostali, collaborazioni commerciali, sentenze della *kris*) – ambiti dei quali condividono grossomodo i valori e le norme sottostanti.

La differenziazione interna della comunità dei nostri rom non preclude, quindi, di tracciare alcune linee generali sulla maniera in cui acquisiscono e rigettano gli aspetti culturali della società dominante.

Su di essi si può senz'altro dire che si sono adeguati ai cambiamenti politici, economici, tecnologici e sociali che hanno caratterizzato il divenire dell'Europa occidentale soprattutto negli ultimi cinquant'anni – sempre, però, alla loro maniera!

A livello politico, i (nostri) rom hanno acquisito la cittadinanza di uno degli Stati d'Europa occidentale da diverse generazioni. Sono pertanto in possesso di un passaporto, soggetti alle imposte e registrati come cittadini. Il potere esterno dello Stato-nazione è quindi penetrato tra questi rom, i quali hanno assimilato anche le sue regole e sanzioni giudiziarie – cui talvolta fanno ricorso per difendersi in questioni che li riguardano – e i benefici del sistema previdenziale, ricercando gli assegni famigliari per madri singole, l'AVS e le cure mediche. Nel frattempo, tuttavia, rifiutano di far ricoverare gli anziani nelle case di cura, preferiscono riferirsi alla *kris* nelle risoluzioni di questioni endogruppo e adottano alcune strategie per fuggire al totale controllo dello Stato, come ad esempio non sposandosi civilmente

147. «I conflitti sono spesso percepiti come delle “aberrazioni” della relazione interpersonale della quale la “norma” sarebbe il “buon intendimento”. È certamente tempo di rompere con questo punto di vista e considerare che è altrettanto “normale” litigare e arrabbiarsi quanto vivere in armonia» (Picard 2008: 89).

e dando cognomi diversi ai figli, oppure differenziando il luogo di domicilio da quello di residenza effettiva. Le dimore fisse delle diverse famiglie sono disposte in vicinanza le une alle altre, ma nello stesso tempo si trovano tra le case dei gazé, per evitare di costituire dei quartieri rom.

In apparenza si confermano quali cittadini, acquisendo un domicilio fisso, pur sempre però mantenendo uno stile di vita semi-nomade e attuando delle strategie per rendersi meno rintracciabili/visibili.

I nostri rom sono quindi riusciti a trovare un compromesso tra il fatto di essere in qualche maniera ancorati e affiliati a uno Stato-nazione e la possibilità di mantenere una certa mobilità e invisibilità. Essi costituiscono una comunità seminomade che circola all'interno di popolazioni sedentarie. Si rendono distinguibili quali rom unicamente in occasioni di soggiorni nelle aree di transito, ma pur sempre in maniera anonima, impiegando soprannomi persino tra di loro ed evitando di apparire nei mass media.

Anche nelle interazioni commerciali evitano di svelare la loro identità rom e fanno uso di soprannomi e di biglietti da visita in cui appaiono come artigiani indipendenti con ditta in Ticino, mentre in realtà sono italiani, spagnoli o francesi senza residenza in Svizzera. In ambito economico, però, si sono adeguati all'era industriale acquisendo nuove attività e tecniche lavorative, rimanendo tuttavia in ambito artigianale e nel commercio ambulante, evitando così il lavoro salariato.

Nelle diverse evoluzioni globali dell'economia, sono riusciti a mantenere un certo tenore di vita dimostrando un interesse per la società consumistica e inserendosi in quella che è nominata "economia informale". Sono rom tuttora seminomadi e per certi versi si può dire che siano privilegiati, rispetto ad altri rom, in quanto riescono a coprire largamente i bisogni di sopravvivenza, sfoggiando un tenore di vita invidiabile persino a taluni svizzeri.

Per quanto riguarda l'istruzione, in generale evitano di scolarizzare i propri figli. Alcuni hanno avuto esperienze scolastiche per poi decidere di evitare di frequentare le scuole in maniera permanente, mantenendo comunque un desiderio d'istruzione che raggiungono attraverso altre modalità (servendosi, ad esempio, della tecnologia). Ne deriva pertanto un tipo di conoscenza che non è omologata dai programmi scolastici.

Come abbiamo detto, in questa comunità rom si può constatare una varietà del tipo di competenze e conoscenze che spazia dall'ambito scientifico, filosofico, psicologico, di cronaca e via dicendo, che per la maggior parte acquisisce dalla televisione e che si trasmette oralmente. Se da una parte questi rom non dimostrano interesse verso l'apprendimento (per esempio dell'arte della pittura o del suonare strumenti musicali, ad eccezione dell'uso della tastiera elettronica), dall'altra parte sono appassionati della musica e ammirano le opere d'arte di diverso genere, soprattutto quelle che incontrano durante i loro spostamenti, come cattedrali, piazze o viali di città. Insomma, questi rom partecipano all'arte con la contemplazione, proprio perché non la sentono come una minaccia alla loro identità, bensì come un arricchimento. Amano così confrontarsi con i cibi diversi e con nuove ricette.

Lo stesso accade in ambito consumistico. I nostri rom acquisiscono diversi segni della riuscita sociale modellati dalla società dominante, calcando valori quali l'apparenza fisica e il conformismo estetico. Tengono quindi ad appropriarsi dei suoi *status symbol* (automobile, vestiti, gioielli, eccetera) e a sfoggiarli il più possibile. Nello stesso tempo, però, non danno alcun valore alla riuscita sociale in termini di conseguimento di diplomi scolastici, preferendo invece tramandare di padre in figlio le competenze professionali.

L'acquisizione delle NTIC, a sua volta, è un supporto al rafforzamento della coesione interna della comunità (di questi) rom, i cui membri interagiscono anche virtualmente condividendo momenti, filmati e foto, soprattutto di tipo religioso<sup>148</sup>. In ambito informatico e mediatico, hanno assimilato le NTIC senza compromettere la loro rappresentazione del mondo, grazie alla tutela di un senso critico rispetto alla società *gaží*. È proprio la comunità interpretativa a carattere denso e forte di significato che gli permette d'aprirsi all'esterno, alla società *gaží*, dalla quale comunque dipendono a livello economico e con la quale interagiscono costantemente.

Quel che consente loro di resistere culturalmente e anche economicamente è probabilmente il fatto che si situano al margine della società dominante pur sempre partecipandovi, mantenendo una forte coesione interna. Il che non preclude la presenza di un certo individualismo. La solidarietà tra di essi è presente in maniera limitata e, come abbiamo visto, perlopiù tra parenti. Non mancano neanche alcune tensioni e conflitti di opinione rispetto alla società dominante.

Il lavoro di interpretazione dei nostri rom è, infatti, costante. Essi prendono e rigettano i diversi aspetti della società dominante in maniera differenziale, pur sempre mantenendo una linea condivisa soprattutto attraverso la religione e la *kris*. La religione e la *kris* fungono da organi di controllo per indurre i membri della comunità a conformarsi alle regole condivise, specialmente in ambito familiare – nel rispetto dei più anziani e in una certa differenziazione nei ruoli di genere – dandone le linee generali di condotta, più o meno assimilate dalle diverse famiglie. L'ambito in cui dimostrano maggiore timore di contagio riguarda, per l'appunto, la famiglia i cui valori li preservano prendendo distanza dalle istituzioni scolastiche, rispettando le decisioni prese dalla *kris* e i valori trasmessi dalla fede pentecostale. La religione e la *kris* garantiscono anche i legami tra le reti familiari e una certa mobilità, inducendo ai ricongiungimenti in occasione dei raduni pentecostali.

La scelta di convertirsi all'evangelismo è strumentalizzata al fine di preservare la coesione interna e il rispetto di valori che la stessa fede evangelista condivide e professa, in particolare per quanto riguarda il modello familiare. Il sentimento religioso per i nostri rom è condiviso collettivamente proprio per diffondere tra di

148. Un fenomeno reso possibile anche dalle NTIC, in cui la socialità e lo scambio di conoscenze e di informazioni avvengono in rete (Castells 1998).

«I conflitti sono spesso percepiti come delle "aberrazioni" della relazione interpersonale della quale la "norma" sarebbe il "buon intendimento". È certamente tempo di rompere con questo punto di vista e considerare che è altrettanto "normale" litigare e arrabbiarsi quanto vivere in armonia» (Picard 2008: 89).

essi il rispetto delle regole interne, anche se apparentemente gioca un ruolo solo individuale. Tuttavia, per i nostri rom l'evangelismo non prende la forma di un fondamentalismo. Essi, infatti, attingono ai suoi dogmi secondo quel che ritengono gli possa servire e con un largo spazio di interpretazione e applicazione differenziale all'interno della loro comunità.

Nelle diverse pratiche quotidiane, i rom partecipano quindi alla società dominante, individuando quegli interstizi che permettono di inserire una presenza tra loro e gli altri, senza compromettersi troppo, tessendo di continuo unioni e separazioni, secondo le circostanze. Si tratta di un perpetuo movimento di apertura e chiusura, in cui i cerchi del "noi" e quello degli "altri" si espandono e si restringono secondo le situazioni.

La relazione d'alterità tra zingari e gazé trova le sue radici nel tempo, ma è pur sempre soggetta a mutamenti: nel corso dei secoli, oltre che riprodotta, è anche prodotta (ossia creata nuovamente), assumendo sfumature diverse. Un carattere di un gruppo culturale può scomparire senza necessariamente che la relazione d'alterità si dissolva; altre produzioni culturali potranno ristabilirla, in maniera da intensificare l'impatto dell'alterità oppure diminuirlo. La produzione e riproduzione dei caratteri culturali partecipa alla distinzione dagli altri, a seconda di come gli uni e gli altri si trasformano.

La percezione della diversità culturale, come si era ipotizzato nello sviluppo della problematica, è quindi per certi versi mutevole nel tempo e dipende dal contesto storico e culturale entro il quale se ne fa l'esperienza. Nelle diverse sfumature e in continuo mutamento della percezione dell'alterità tra rom e non-zingari, vi è tuttavia uno sfondo comune e costante, ossia: l'opposizione reciproca. Indipendentemente da come gli uni e gli altri si trasformano nei diversi aspetti culturali, la relazione d'alterità tra di essi è connotata spesso dal conflitto, com'è emerso nell'esperienza di mediazione.

Le rappresentazioni sui nostri rom slittano in modo particolare in categorie sprezzanti e antitetiche a quel che si considera generalmente la Modernità. Come abbiamo visto con Kymlicka, la definizione di cultura è spesso associata al modello di Stato-nazione, la cui nascita segna l'avvento dell'epoca Moderna. Gli aspetti che costituirebbero la struttura di una cultura sarebbero quindi la lingua, la memoria storica e i confini nazionali, che coinciderebbero con la nazionalità di riferimento, intesa come unica a rappresentare uno Stato.

L'obiettivo di creare un'identificazione patriottica s'accompagna a un certo antagonismo verso tutto quanto contrasta con essa. Gli Stati<sup>149</sup> basano la legittimità della propria esistenza prioritariamente attraverso il territorio dai confini giurisdizionali, entro i quali decidono chi ha il diritto di occuparlo.

149. L'Unione europea cerca anch'essa di costruirsi un'identità coesiva, attraverso la figura dell'immigrante dipinta come un'intrusione che minaccia il benessere interno. «Il discorso europeo sull'immigrazione clandestina si è imposto come un discorso d'unità tra gli Europei» (Duez 2008: 116).

«Quelli che vogliono essere essenzialmente legati a un territorio, radicati in una gleba, hanno tendenza a esaltare la chiusura e a rinchiudersi in dei quadri rigidi ed esclusivisti. [...] La conquista sfrenata delle radici, che fa dell'uomo il prodotto consustanziale di un territorio, esprime spesso il ripiego frivolo su un passato magnificato in opposizione all'instabilità e alle trasformazioni incoative della modernità» (Freddy 2008: 89).

La coesione interna di una nazione comporterebbe, in questi termini, l'esclusione o l'assimilazione di gruppi culturali percepiti come differenti e contrastanti l'idea dello Stato-nazione

In Svizzera, come abbiamo riferito, anche se è uno dei rari Stati che nasce strutturalmente come multiculturale, nei confronti dei nomadi elvetici (jenisch) e stranieri (i nostri rom) il Governo ha adottato diverse strategie per cercare di conformarli al vivere in società, tentando in particolare di fargli abbandonare lo stile di vita nomade e di scolarizzarli, in passato adottando anche l'oppressione...

«Oggi, amplificata da una preoccupazione europea relativa al concetto di possesso, devi "avere" una cultura così come devi "avere" un indirizzo fisso; gli apolidi sono i nuovi "dannati della terra" perché sono stati classificati al di fuori dell'esistenza sociale» (Herzfeld 2006: 167).

I rom sui quali stiamo discorrendo, però, resistono all'assimilazione alla società dominante dimostrando che esistono alternative di identificazione culturale a quella riferita allo Stato-nazione. Privi di un desiderio di costituire una patria, a differenza per esempio degli ebrei<sup>150</sup>, e con uno statuto di marginalità economica, fanno ricorso a strategie di sopravvivenza inserendosi negli interstizi degli Stati-nazione, accettando e rifiutandone variabilmente alcuni dei suoi diversi aspetti e costituendo dei legami di tipo transnazionali<sup>151</sup>.

Gli aspetti che rafforzano la coesione di gruppo dei nostri rom sono la famiglia, il senso comunitario, la *kris* e la religione – che generalmente nel modello di Stato-nazione sono considerati di secondo ordine.

150. Gli ebrei costituiscono una cultura transnazionale rafforzata dal sentimento di discriminazione e pure dalla religione, che mantiene regole piuttosto rigide all'interno della famiglia, con particolare importanza ai legami consanguinei. L'identità ebraica è, però, intrecciata all'esodo e al desiderio di un ritorno alla propria patria, Israele (Bruneau 1995; Sheffer 1993). L'aspetto legato al territorio costituirebbe il tassello identitario degli ebrei in diaspora, il che segna particolarmente la differenza con i nostri rom, come pure il fatto che gli ebrei hanno una religione propria e una cultura di tipo non orale, bensì scritta – aspetti che rafforzano ulteriormente la struttura di cultura. Nelle esperienze diasporiche, inoltre, l'aspetto del nomadismo non è presente. La definizione classica di diaspora è associata all'esodo ebraico che ha dato origine a un'identità di tipo transnazionale attraverso il legame e l'identificazione con il luogo di origine. Tale interpretazione è stata però sorpassata da numerosi studi che hanno dimostrato: «Il carattere potenzialmente instabile della referenza-origine [...] e che oggi non può più costituire un'invariante della definizione di diaspora» (Calafat, Goldblum 2012: 11). La diaspora includerebbe qualsiasi tipo di esperienza in cui gruppi etnici vivono la dispersione geografica che li porta a confrontarsi con la costituzione di una nuova identità (Hettlage 2012: 174).

151. «Il transnazionalismo rappresenta uno spostamento delle identità, per l'appunto nazionali, e delle rivendicazioni politiche e sociali oltre le appartenenze territoriali abituali fondate su scala degli Stati-nazione» (Fibbi, Amato 2008: 7).

Le strategie adottate dai (nostri) rom nel mantenere la propria cultura non sono però del tutto atipiche. Un po' ovunque in Occidente si assiste a rivendicazioni religiose, etniche, politiche e sociali che recuperano o calcano valori quali la fede religiosa, la solidarietà e i legami di prossimità<sup>152</sup>...

Sono movimenti che oltrepassano, pure loro, sia i precetti nazionalisti della cultura identificata nello Stato-nazione, sia quelli della globalizzazione intesa come occidentalizzazione e uniformazione culturale<sup>153</sup>.

È una situazione che suscita accesi dibattiti spesso contesi tra approcci relativisti e universalisti.

L'approccio relativista, detto anche culturalista, proclama la specificità d'ogni cultura, incomparabile ad altre: nel nome del diritto alla differenza, rinuncia alla visione universale e unitaria delle culture e promuove nuove legislazioni in difesa delle specificità culturali.

All'estremo opposto si situa invece chi considera che i diversi gruppi culturali debbano adeguarsi alle regole della società dominante, punto di vista detto "universalista" che sembrerebbe maggioritario un po' ovunque in Occidente e che rispecchia l'avanzata dei partiti nazionalisti. I loro promotori ritengono che i diritti specifici siano anti-costituzionali e che quindi andrebbero contro il principio stesso della parità dei diritti.

Orientamenti, questi, di cui Bistolfi ha scritto:

«Confrontato all'eterogeneità delle appartenenze, ogni lavoro di consolidazione e di allargamento del fondamento di valori universali non può progredire che rifiutando di optare per l'una o l'altra delle due vie immediate che sembrano offrire: la prima sarebbe l'accettazione imprudente di un "differenzialismo" non regolato e portatore di nuovi affronti; la seconda imporrebbe un corpo di valori elaborati in Occidente e qualificati di universali in maniera troppo azzardata» (Bistolfi 2005: 158).

152. «Per certuni la tentazione è grande di ritornare a dei modi più comunitari d'organizzazione sociale e di ripiegarsi su delle forme identitarie tradizionali» (Paugman 2008: 87). Castells (2001) elenca diversi movimenti etnici, ecologisti, sessisti, sociali e altri ancora che seguono questa tendenza.

153. Considerando che «Ogni cultura è in continuo processo di creolizzazione: una cultura non è omeogena né particolarmente coerente; non è mai completata, bensì sempre in costruzione» (Bonnio 2013: 268). «Il meticciamento autorizza la produzione, e non soltanto la riproduzione o la sopravvivenza della differenza» (Foucart 2009: 35). All'origine la creolizzazione era considerata «un processo per il quale le persone, gli animali, le idee e le istituzioni, con radici nel Vecchio Mondo, nascono, crescono e prosperano nel Nuovo Mondo» (Price 2013: 289). Esso fu in particolare applicato all'esperienza della diaspora nera, durante l'epoca coloniale. Dagli anni novanta, il concetto di creolizzazione diviene un paradigma del divenire societario nella sua interconnessione continua tra i diversi gruppi culturali. «Il meticciamento culturale non è altro che l'effetto continuo e costantemente rinnovato del rapporto al mondo del soggetto, sia esso individuale o collettivo» (Chanson 2011: 197). «Appare così che nella storia dei popoli il puro, l'impuro, l'omogeneo e il mischiato, non sono mai indipendenti l'uno dall'altro... La creolizzazione non è che una transizione tra due purità e la purità una tappa tra due mescolamenti» (Benoist 2013: 85).

Si fa anche strada una “via di mezzo” che consisterebbe in un approccio «universalista relativista» che Caillé ha descritto come: «Un’unità da costruire tra uomini presi nelle loro differenze e non senza di esse» (Caillé 1993: 157), partendo dal presupposto che

«La democrazia non si alimenta principalmente di un consenso, poiché ha come condizione sine qua non il riconoscimento del fatto che la divisione tra gli uomini è gestibile, ma non abolibile» (Ibidem 1993: 7).

Dallo studio della produzione e riproduzione della relazione d’alterità dei rom rispetto alla società *gaži* si può affermare che la differenza culturale sia innanzitutto relazionale e, quindi, «se la cultura è relazionale, l’origine culturale non è più una determinante» (Fassin 2001:76).

Nei termini di Georges Devereux (1970) si tratterebbe di una dinamica di «interculturazione antagonista»:

«L’interculturazione antagonista è la nozione fondamentale, indispensabile per la comprensione delle evoluzioni storiche delle società e delle grandi forme di società. [...] Il punto fondamentale è che le culture non sono chiuse nelle loro culture. Al contrario, nei conflitti come negli arrangiamenti, utilizzano le culture degli altri, quando ne intravedono un *atout* per se stessi» (Demorgon 2003: 61).

Tra i rom e residenti ticinesi vige una dinamica di attrazione e repulsione in cui l’endogruppo e l’esogruppo si costituiscono stando in un vicendevole rapporto conflittuale ma anche d’interscambio costante. E, così, ci si accorge che diversi altri gruppi culturali e sociali si (ri)producono combinando differenziazione e uniformazione, identità locale e identità globale, libertà individuali e appartenenze collettive (Wieviorka 2005: 78). Si fa strada una «glocalizzazione» delle pratiche sociali e una «visione cosmopolitica» del vivere in società (Beck 2006)<sup>154</sup>. Nelle metropoli occidentali<sup>155</sup> vi sono svariati quartieri dove si concentrano persone d’appartenenza culturale affine. I cinesi, per esempio, si sono insediati a Milano

154. «L’ottica cosmopolitica si definisce per opposizione alla prospettiva nazionale, basata su un’immaginazione monolitica, di omogeneità culturale e di unità territoriale [...]. Le opposizioni, nazionale/internazionale, dentro/fuori, sono così soppiantate da un’ottica d’ordine cumulativo» (Nedelcu 2012: 39).

155. L’Occidente è così viepiù confrontato anche alle altre civiltà (Huntington 1996: 22) quali la Cina, il Giappone, l’India, l’Islam, la Russia ortodossa, l’America latina e l’Africa – soprattutto quelle in crescita economica straordinaria, come Cina e India. Il modello capitalista di produzione, da una parte, è imitato da altre civiltà; dall’altra parte esse rivendicano e mantengono una propria cultura – all’interno dei propri confini e anche entro quelli d’occidente. I paesi musulmani dalla caduta di Costantinopoli (1453) furono i principali rivali d’occidente, con una “pausa” durante l’era industriale, per poi riprendere tenacemente negli anni ottanta. Il fondamentalismo islamico prende piede alla fine degli anni settanta, come reazione allo smacco dei paesi musulmani ad adattarsi alla nuova concorrenza mondiale data dalla rivoluzione tecnologica. La rivalità con occidente spiega il motivo per il quale «l’islamismo radicale riesce in maniera spettacolare a penetrare nelle zone socialmente escluse dalle società capitaliste avanzate» (Castells 2001: 32).

creando un'ingente quantità d'attività economiche concentrate in quartieri. Le minoranze etniche delocalizzano la propria cultura insediandola in altri Stati<sup>156</sup> formando, nella loro produzione e riproduzione identitaria, «una cultura polifonica, straniera alla chiusura nelle categorie etiche, politiche e territoriali della modernità» (Chivallon 2002: 54).

Diverse persone si aggregano in sistemi solidali di tipo religioso, etnico, sociale e politico, costituendo dei «collettivi affini» (Boltanski 2009: 234) che mettono in dubbio i criteri di struttura di cultura basati sul modello di Stato-nazione, similmente ai nostri rom, con la differenza che questi ultimi non hanno mai abbandonato una certa autonomia culturale e la mantengono senza lottare contro la società dominante, ma inserendosi nei suoi interstizi, tra una nazione e l'altra, tra una città e l'altra, tra una legge e l'altra...

E forse ai nostri rom piace la Svizzera proprio perché molte pratiche che li concernono sono legiferate a livello cantonale, generando degli spiragli entro cui possono valorizzare la loro arte nel rendersi visibili e invisibili, qui e altrove, dentro e fuori... Alcuni dei «collettivi affini» si espandono, pure loro, oltre le frontiere, costituendo delle identità transazionali che interagiscono a distanza anche grazie alle NTIC. Che si tratti di minoranze etniche o sociali, di nuove o antiche comunità religiose...costituiscono sovente delle identità di tipo transnazionale, o trans-statale, improntate su un sentimento di appartenenza che oltrepassa i confini nazionali<sup>157</sup>.

Tali identità tessono legami culturali e/o politico-sociali in maniera indipendente dall'appartenenza nazionale e alle sue limitazioni territoriali. I programmi d'integrazione dei Governi sono confrontati, quindi, a una certa resistenza delle diverse componenti sociali desiderose di rifugiarsi in un ambiente culturale diverso, per certi aspetti, da quello dello Stato adottivo<sup>158</sup> per evitare l'assimilazione alla società dominante – situazioni che generano conflitti di diverse entità.

Gli approcci politico-amministrativi sono volti a contenere le tensioni, talvolta attraverso una mediazione di tipo urgente. L'assunzione stessa di un mediatore in Ticino derivava dall'obiettivo di gestire delle situazioni conflittuali puntuali. L'esperienza di mediazione ha però dimostrato come tra i nostri rom e la popolazione locale si possono trovare degli arrangiamenti, ma non delle risoluzioni delle dinamiche conflittuali.

156. «I ghetti, come ogni microsocietà che lotta per la sua conservazione, si caratterizzano da una coesione relativamente forte, fondata sul mantenimento di una chiusura che esclude lo straniero, su un controllo rigoroso del comportamento dei suoi membri. [...] Numerosi migranti, nel loro radicamento, non cessano di ritrovare e di ricostituire, su terra straniera, il “villaggio” d'origine » (Freddy 2008: 84-85).

157. E così anche i musulmani s'identificano nella comunità detta *Umma*, che abbraccia fedeli da tutto il mondo identificandosi nella legge divina del Corano (la *Char'ia*).

158. L'apparizione del «villaggio planetario» (Mac Luhan 1977: 40) «è accompagnato, contraddittoriamente, dallo schiudersi di numerose nuove identità» (Bouvier 2000: 193), alle quali le persone aderiscono per ritrovare un senso, un'appartenenza, e talvolta per perseguire uno scopo comune diverso, in maniera variabile, dal modello occidentale di società e di nazione.

L'analisi antropologica ha permesso di risalire agli aspetti sottostanti alle dinamiche conflittuali tra i rom e la popolazione ticinese, facendo emergere anche il ruolo ambivalente del conflitto nonché l'asimmetria nella relazione di potere tra gli zingari e i gazé entro la quale, però, i nostri rom – pur non trovando lo spazio concreto per usufruire di aree di transito – riescono a sopravvivere inserendosi negli interstizi della società dominante, proprio perché essa, non vedendo alternative di integrazione rispetto al modello dominante, in fondo consente ai nostri rom di fare un po' "alla loro maniera".

Lo studio di Stefania Pontrandolfo (2013) su alcuni rom di Melfi ha dimostrato come essi si siano assimilati alla società dominante seguendo un processo di dissoluzione identitaria, in particolare rinunciando alla mobilità (come risultato di una sedentarizzazione forzata), diminuendo i contatti tra rom e aumentando quelli con i non-rom, delegando ai non-zingari non solo l'istruzione ma anche l'educazione dei figli, procreando sempre meno e incrementando i matrimoni esogami (il che ha portato anche alla perdita dei cognomi rom). La frammentazione della comunità rom di Melfi ha determinato la diminuzione dell'uso della lingua *romanès*, la perdita di una memoria storica collettiva... Col risultato che questi rom hanno cessato di rappresentarsi come un comunità distinta dagli "altri", dai gazé.

Il percorso intrapreso nella mediazione in un approccio anche antropologico suggerisce la necessità di un dialogo costante tra le diverse componenti del vivere in società, per giungere a un'interpretazione al plurale delle possibilità di (r)esistere culturalmente, sorpassando la definizione rigida di quel che si nomina la Modernità (Herzfeld 2006: 100) e di quel che potrebbero costituire i bisogni di ciascun gruppo culturale, in maniera da favorire una riflessione sui possibili processi di integrazione che non comportino l'assimilazione alla società dominante delle minoranze. E, chissà, che i nostri rom non ci stiano indicando una via per riuscirci...

Un po' come ha affermato Piasere:

«I rom possono davvero essere di spunto, di suggerimento [...] per la costruzione culturale di un nuovo tipo di cittadinanza europea, una cittadinanza pluriidentitaria che non teme le pluriappartenenze, una cittadinanza che si allontani dalle rigidità identitarie dello Stato-nazione e si avvicini semplicemente alla realtà della ricchezza della cittadinanza intesa come l'insieme degli abitanti reali di una comunità locale: e in una città il cosmopolitismo di fatto è sempre maggiore di quello taciuto» (Piasere 2012: 44).

Ad intralciare le "strategie-difese" dei nostri rom, nelle loro prese di distanza dal lavoro salariale o dalla scolarizzazione permanente, nel loro mantenimento di uno stile di vita seminomade, che garantisce anche i ricongiungimenti familiari e religiosi, o ancora nel conservare la loro lingua madre, il *romanès*... non si farebbe che ucciderli culturalmente – aspetto di cui essi sono pienamente consapevoli, ragione per la quale continuano imperterriti a proseguire la loro via, al costo di apparire come degli "zingari indesiderabili" e di mantenere, quindi, un'opposizione con i gazé.

APPENDICE

Dall'ombra alla luce  
Testimonianza di Toscia, pastore kalderaš\*

SCRIVO A FAVORE DI COLADINO 1  
ROBERTO IL CAPITANO DEL  
CORPO SPECIALE PER IL GRUPO  
ZIGANO DELLA CITTÀ DI TORINO  
E TANTISIME VOLTE C. ROBERTO  
E RIMASTO STUPITO DELLE NOSTRE  
TRADIZIONI E USANZE DEL GRUPO  
ROM COSÌ UN GIORNO DECIDE  
DI FARMI SCRIVERE TUTTE LE  
NOSTRE USANZE CHE SONO  
FUORI DI OGNI POPOLO NOMADE  
O ZINGARO O SINTO - E GIOSTRAIC  
E COSÌ MI SONO MESSO A SCRIVERE  
DI MALA VOLGIA PER CHE NON  
SO SCRIVERE PER CHE NON  
FANDO SCUOLA È MOLTO  
DIFICILE METTERE LE PAROLE  
IN SIEME PERÒ O DERISO E  
MI SONO ARMATO DI PASCEZZA  
DI SCRIVERE A MANO NON  
AVENDO ALTRO MODO  
E SPERO DI RIUSCIRE

\* Il testo è stato trascritto con alcune correzioni ortografiche per facilitare la lettura.

CON LA VOLONTA DI DIO E  
COSI' E INCOMINCIATO PROPRIO  
DA TORINO IL 10 GENNAIO 2003  
IO SONO TOSCIA DAL GRUPPO  
ROM CALDARAS CHE VI SCRIVE  
SONO QUESTE POCHE RICCHE E SONO  
MOLTO ONORATO DI POTER  
TRASMETTERE A ALTRE TRIBU  
E COMUNITA SIA SEDENTARIA  
CHE NOMADE PER POTER TRASMETE  
RE QUESTA VERITA' CIO CHE  
DIO HA FATTO NEL GRUPPO ROM  
IO SONO SCRITTO TOSCIA ORA  
SONO UN PASTORE EVANGELICO  
PENTECOSTALE SCRITTO ALLE  
ASSEMBLEE DI DIO IN ITALIA  
E MI RITENGO MOLTO ONORATO  
DI ESSERLO PER POTER TRASMETERE  
ANCORA IN TANTISSIMI ROM CHE  
NON CONOSCONO ANCORA IL  
VANGELHO DI DIO PER GLI  
ROM ERA UN TABU MA

#### PAGINA 1

Scrivo a favore di Coladino Roberto il Capitano del corpo speciale per il gruppo zicano della città di Torino e tantissime volte C. Roberto è rimasto stupito delle nostre tradizioni e usanze del gruppo rom così un giorno decide di farmi scrivere tutte le nostre usanze che sono fuori di ogni popolo nomade o zingaro o – sinto – e giostrai e così mi sono messo a scrivere di mala voglia perché non so scrivere perché non fando a scuola è molto difficile mettere le parole insieme però ho deciso e mi sono armato di pazienza di scrivere a mano non avendo altro modo e spero di riuscire.

#### PAGINA 2

Con la volontà di Dio così ho cominciato proprio da Torino il 10 gennaio 2003. Io sono Toscia dal gruppo rom caldaras che vi scrive solo queste poche righe e sono molto onorato di poter trasmettere a altre tribù e comunità sia sedentaria che nomade per poter trasmettere questa verità ciò che Dio ha fatto nel gruppo rom. Io sono un pastore evangelico pentecostale scritto alle assemblee di Dio in Italia e mi ritengo molto onorato di esserlo per poter trasmettere ancora in tantissimi rom che non conoscono ancora il vangelo di Dio per gli rom era un tabù ma

#### PAGINA 3

ringraziando Dio tantissimi rom sono arrivati alla conoscenza e alla verità pura e genuina – essendo anche un missionario ho conosciuto tantissime persone del Comune di Torino per via della grande tenda missionaria. Io personalmente nell'anno 60 ero in sosta a Monza (MI) un evangelista mi regalò una Bibbia dopo averla letta più volte io veramente mi stupivo delle cose che trovavo nel vecchio testamento della parola di Dio e mi sono innamorato realmente della potenza divina mi sono trovato molto cambiato nel credere in Dio il peccato mi pesava molto e non sopportavo più le bugie.

#### PAGINA 4

E io ho detto se ha cambiato me può cambiare tutti così io ho cominciato a evangelizzare altri rom perché una novità del genere faceva bene a tutti gli rom che ascoltavano la parola del Signore Gesù così facendo ho conosciuto tantissimi rom in Italia e man mano facevamo delle Missioni con la nostra tenda si andava nel Veneto nel Piemonte in Toscana più volte a Roma per 5 o 6 anni abbiamo evangelizzato tutta Italia e sono venuto alla conoscenza di tantissime compagnie di gruppi zicani rom. Il mio desiderio di elencarvi alcuni gruppi.

#### PAGINA 5

Questi 10 gruppi rom che vivono in Italia si conoscono molto bene perché ogni avvenimento si incontrano alle feste come matrimonio come festeggiamenti di onorazioni dei Santi però chi festeggia deve per rispetto invitare da persona o tramite un telefono perché senza invito nessuno partecipa ma agli funerali quando muore un rom di grande titolo oppure di piccolo titolo tutti gli rom partecipano per rispetto perché la morte sia ricco che povero la presenza quasi di tutti gli rom è partecipante.

#### PAGINA 6

Io scrivo solamente di questi rom che vivono in questo Stato italiano e li lavori che trattano più in là vi scriverò da che mondo e mondo c'era sempre il popolo zicano che un tempo vivevano come potevano oggi è molto cambiato benché in Italia non ci sono molti rom piuttosto altri Stati ci sono molto di più posso dire da quando non ci sono più le frontiere l'Italia si è riempita molto di più perché molti rom vanno e vengono a piacimento come questi gruppi.

#### PAGINA 7

Gli rom ciuriaria sono un gruppo di rom venuti dalla Spagna e sono in Italia da 50 anni sono affilatori di lame da taglio come frese allestitori punte dischi da taglio sono dei specialisti di tempere della lama di Toledo della Spagna sono un gruppo di rom poco socievole non amano altri gruppi sono molto solitari sono anni che sono fermi non girano molto sono molto gelosi del loro lavoro non desiderano far sapere a nessun rom il loro mestiere di trattamento della lama di Toledo.

#### PAGINA 8

Poi ci sono gli rom bulgari e rumeni vivono in Italia sono gente che chiedono la carità tantissimi di questi gruppi fanno finta o messa in scena di essere handicappati in questo modo fanno pietà ai passanti e gli italiani sono persone di cuore donano a questi rom che fanno finta di essere zoppi o storpi per ingannare il prossimo tantissimi gironzolano su e giù per tutta Italia ma conosco tanta gente di questo gruppo rom che si sono fermati e lavorano a basso prezzo come muratori e lavoratori come manuali a tutto fare tantissimi rom di questo clan che si sono fermati hanno moltissimo rispetto per tutti progrediscono molto bene.

#### PAGINA 9

Poi ci sono gli rom venuti dalla Polonia da pochi anni noi gli chiamiamo rom polaki vivono nel Piemonte sono rom che trafficano oro brillanti cose molto preziose viaggiano molto sugli aeroplani nel mondo sono molto speciali nel comprare e vendita di preziosi amano molto la vita bella sono gran giocatori al casinò hanno solamente abbigliamento firmati sono eleganti in tutte le cose brindano sempre col scianpan e nelle feste usano molto mangiare tutta roba di gran classe maggior parte tutto pesce nelle loro case hanno dei servienti non toccano nulla sempre serviti con guanti bianchi.

#### PAGINA 10

Poi ci sono gli rom bosniaci vivono da una 20 d'anni qui in Italia non si fermano mai di vagabondare sono tantissimi in tutte le città italiane anche nelle isole del continente pochissimi sono quelli che hanno trovato un terreno agricolo per sosta perché ormai i campi attrezzati in Italia sono molti pochi non bastano a coprire il problema sosta questo gruppo rom vive come può non hanno nessuna attività non possono vivere una vita tranquilla maggior parte di questi rom non sanno leggere né scrivere e sempre il problema sosta non possono mandare gli bimbi a scuola così non possono vivere come si dovrebbe.

#### PAGINA 11

Poi ci sono gli rom cale provengono dalla Francia sono molti anni che sono piazzati in Italia perché in Italia moltissime ditte che costruiscono utensili da taglio come lame, forbici, coltelli questo gruppo rom sono molto specializzati nella vendita di qualsiasi utensile da taglio questo gruppo zicano viaggiano molto per la vendita sono solamente poche famiglie e vanno e viaggiano dalla Italia in tutta la Europa e conoscono tutte le lingue commerciali sono dalle 20 a 30 famiglie sono sempre insieme non si dividono mai.

#### PAGINA 12

Poi ci sono gli rom moldavia provengono dalla Russia sono venditori di tappeti originali con tanto di garanzia dell'origine controllata e altri ornamenti per la casa come tendaggi e copri tavoli e altri gingilli sono gente molto ospitali vengono chiamati gli rom del the deve essere perché questi rom tantissime volte preparano il the con la saousca vuol dire il the deve essere accompagnato con qualche dolci come torta oppure biscotti così facendo il the non da nessun tipo di problema perché ne consumano moltissimo e sono dei rom molto ospitali questi rom moldavia sono sparsi dappertutto sia in Italia che in tutta Europa.

#### PAGINA 13

In Italia ci sono da un po' di anni gli rom korakhané che sono maggior parte nelle grandi metropoli come Roma Milano Torino Bari che sono nei campi attrezzati che sono uomini e donne molto intelligenti perché avevano la scuola obbligatoria conosco tantissimi laureati come avvocati dottori grandi uomini d'affari capitani parastatali nel corpo di polizia nei vigili in tutti i posti di lavoro come taxisti o trasporti merci come camionisti perché loro Stati se ti trovavano senza libretto di lavoro erano guai perciò lavoravano e rendevano molto bene il loro mestieri io come evangelista andavo in mezzo a loro per la Parola di Dio ma questa gente sono musulmano e rimarranno musulmani.

#### PAGINA 14

Poi ci sono gli rom ciukuresti vivono nella Lombardia sono in Italia dal 1936 sono di origine montenegrini dalla parte della Regina Elena sono rom con le carte in regola – sono tantissimi anni che frequentano le scuole ora sono commercianti di macchine automobili alcuni rom altri rom dello stesso clan sono compratori di case e appartamenti da restaurare una volta finite vengono vendute a altri rom che non hanno la capacità del bisnes altri rom del gruppo ciukuresti comprano terreni agricoli e fanno tipo camping a pagamento per altri rom che sostano a loro piacere passando una cifra amichevole tra questi rom il bisnes è molto rispettato.

#### PAGINA 15

Io Toscia sono dal gruppo rom caldarasa che vuol dire calderaio lavoratori di rame e scultori di oggetti come vendita di souvenir. Tutti gli rom elencati hanno le stesse usanze il stesso linguaggio anche se sono altri genologie il costume e le culture sono sempre identiche e come vengo a ripetere le nostre culture sono fuori da tutto il popolo nomadi e per questo mi fa moltissimo piacere nel far conoscere le culture del gruppo rom sparsi dappertutto il mondo con le stesse culture e con lo stesso parlare vi citerò alcuni modi.

#### PAGINA 16

Per esempio quando c'era avvenimento di nascita la mamma e il papà non erano consolati per nulla anzi se non si attenevano alle regole e alle leggi del campo base erano guai seri così dovevano seguire le regole del clan la mamma del nascituro dal giorno della nascita del proprio bimbo per 45 giorni era immonda non poteva toccare nulla fuorché accudire il neonato se per sbaglio toccava un piatto o una tazzina oppure delle posate o biancheria della propria casa queste cose toccate venivano bandite dalla stessa casa; in presenza delle donne anziane la mamma del neonato doveva avere il suo séparé di ogni cosa che serviva per i 45 giorni gli rom maggior parte

#### PAGINA 17

vivono sempre in gruppo così vivendo uniti potevano aiutare uni e gli altri quando cambiavano sosta o si spostavano da un Paese a un altro Paese tutto il clan era composto di 10-20 famiglie che viaggiavano tutti insieme con le proprie auto mezzi e il capo gruppo partiva prima di tutti poi mano mano in fila indiana chi doveva partire per ultimo era il papà del neonato perché la sua moglie è in monda per 45 giorni doveva essere ultimo del gruppo affinché col suo viaggiare non immondava la strada dove passava la carovana; finito la sua penitenza nei suoi 45 giorni di immonda si doveva lavare mani e viso

#### PAGINA 18

con dell'acqua Santa che il povero marito doveva ogni giorno procurarsela alla chiesa più vicina ogni giorno per poi veniva spersoriata su tutto il campo base affinché potesse purificare ogni cosa presente in quei giorni della sua purificazione doveva essere nascosta nella propria abitazione alla vista dell'uomo nel campo base e la donna doveva dormire separata dal marito affinché non fosse contaminato anche il marito così lui poteva parlare e commerciare con gli altri rom poteva rientrare nel clan se la donna rispettava i precetti dopo i 45 giorni si sceglieva i compari perché gli

#### PAGINA 19

rom essere compare è una cosa molto onorata veniva scelto il nome che doveva per forza essere di qualche familiare del papà del neonato così veniva fissato il battesimo della chiesa dove si trovava il gruppo tornati dal battesimo si bandiva delle tavolate di ogni bene sia carne cibi cotti e vino e birra a volontà si banchettava con tanti invitati rom per far capire che questa famiglia ha rispettato il codice zicano tutti gli rom presenti donavano dei regali al neonato questa è una delle nostre culture e che non fosse rispettata questa famiglia veniva espulsa dichiarata immonda da 6 a 12 mesi fuori da tutto il clan zicano.

#### PAGINA 20

Ora vi racconto quando moriva un rom che vuol dire uomo o una romní che vuol dire donna o dei sciavore che significa bambini era una cosa tremenda non bastava la mancanza del defunto ma c'era una grandissima penitenza per i familiari del defunto che sono cose tramandate dai nostri antenati rom e io ve la racconto. Il giorno del funerale tutti i familiari dovevano prepararsi lavarsi vestirsi e mettersi i più belli abiti come se andavano a una gran gala. Il giorno dell'accompagnamento dello scheletro tutti gli rom che hanno partecipato prima di rientrare alla propria dimora si dovevano lavarsi le mani in segno di purificazione. I familiari più stretti per 43 giorni non potevano più lavarsi né farsi la barba

#### PAGINA 21

né cambiarsi abiti né guardarsi nello specchio né andare al bar né TV neanche dormire insieme con la propria moglie un digiuno di 43 giorni non si poteva mangiare nessun tipo di carne né salumi o burro o formaggi nessuna cosa che conteneva grasso nessun tipo di alcol vino birra grappa solamente acqua pietanze che non contenevano grassi finita la penitenza dei 43 giorni potevano lavarsi e cambiarsi e sbarbarsi tutti gli indumenti usati nei 43 giorni venivano bruciati si presume che nella tentazione di Gesù dei 40 giorni gli rom hanno fatto 43 giorni per non sbarbiare perché i morti erano molto importanti per tutti i rom.

#### PAGINA 22

Nei 43 giorni che il lutto era molto stretto in quei giorni si doveva portare 1 bottiglia di acqua ogni mattina per offrire alla memoria del defunto ai rom presenti ogni mattina con lo stesso bicchiere e stessa bottiglia e si doveva fare molta attenzione di dire questa acqua la beviamo alla memoria del tizio caio nel medesimo tempo dei 43 giorni si doveva preparare un'asse da 60 centimetri di lunghezza e 40 di larghezza e ogni giorno che veniva offerta codesta acqua veniva fatta nell'asse una taga per non sbagliare le giornate dell'acqua quest'asse quando finivano le 43 giorni serviva come zattera perché si andava a un fiume e si doveva liberare questa acqua.

#### PAGINA 23

Al defunto in questa maniera si metteva codesta asse come 1 zattera sull'acqua del fiume e sopra codesta asse il bicchiere e la bottiglia che hanno servito per 43 giorni la offerta dell'acqua. Per il defunto con il ultimo cero che sia usato più volte sempre il rito funebre bottiglia bicchiere e cero venivano sistemati sull'asse che serviva come zattera e si accendeva il cero e veniva lasciato andare lungo il fiume il defunto finalmente poteva dissetarsi dell'acqua che gli è stata offerta il morto aveva libero accesso a codesta acqua per potersi dissetare senza questo rito il defunto non aveva accesso dell'acqua dopo questi riti che finivano

#### PAGINA 24

dopo 43 giorni incominciavano altri riti funebri sempre per lo stesso morto che duravano un anno in quel tempo bisognava preparare 4 pomane che significano 4 banchetti funebri la prima pomana era composta in questa maniera: veniva chiamata pomana solamente composta di cibi non grassi vuol dire solamente pesce preparate dalle donne molto specializzate nel preparare 6 pentoloni cibi cotti alla ungherese con 12 bottiglie di vino – 6 bottiglie di acqua tutte le cose che vengono sul tavolo devono essere dispari per esempio 3 candele che venivano accese quando era preparata la pomana e questo succedeva sempre di giorno quando il banchetto era pronto.

#### PAGINA 25

Allora il più anziano era pronto a passare la temuia che significa passare con il toribolo e fare tanto fumo che nella tenda dove si preparava il banchetto funebre era pieno di fumo dell'incenso che bruciava di continuo e poi dopo si alza il più anziano tre volte e pronunciando le parole in lingua rumena domnie sev si primasche comse priminiasche amin per tre volte venivano dette queste parole che vuol dire in lingua italiana Signore Dio accetti questo banchetto al nome del nostro caro defunto poi si diceva il nome del morto con queste parole tal anglaleste che vuol dire davanti a lui.

#### PAGINA 26

Questa era la prima pomana che veniva chiamata pomana non grassa nessuno poteva mangiare di nessuna pomana solamente gli invitati al tavolo della pomana tutti gli avanzi si avanzava tantissimo cibo gli invitati assaggiavano solamente tutto il resto veniva gettato nel fiume corrente affinché a nessuno potesse far gola e poi dopo 6 mesi si ripeteva la pomana – il banchetto ero preparato con dei cibi grassi come carne di manzo che si preparava il gulas – un piatto prelibato ungherese poi c'era la sarmana composta di carne di maiale lonza prima scelta il 30 per cento di carne di manzo tutta trita poi si preparavano

#### PAGINA 27

delle foglie di capucci quelli duri e del riso con la carne trita si faceva dei rivoltini nella foglia del capuccio poi si metteva in un gran tegame sempre tutto ripieno con dei crauti agrodolce poi c'era la terza pentola veniva chiamato il purro porro preparato con della carne bollito di manzo con tantissime verdure realmente una squisitezza poi c'erano altre pentole di cibi cotti si doveva avere 6 pentole di cibi cotti come se fosse una gran festa ogni pomana aumentava tutto sia il mangiare sia il bere sia gli invitati anche le spese aumentavano.

#### PAGINA 28

Questa era la seconda pomana poi dopo nove mesi c'era la terza pomana sempre più noiosa e faticosa la 3 pomana era composta di pesce sempre la stessa cosa veniva fatta la pomana maggiormente con i parenti del defunto questa era la penultima pomana quando c'era l'ultima pomana dovevano radunarsi più rom possibile come a un gran avvenimento di festa di finitura allora veniva moltissima gente rom sinti gagé che vuol dire tanti amici del defunto con la pomana dei 12 mesi si tagliava il lutto e era una pomana molto grande e costosa si spendeva tantissimi milioni perché si comprava anche degli abiti molto costosi per il defunto.

#### PAGINA 29

E si regalavano all'amico del defunto il quale aveva circa l'età del morto questa pomana durava molto di più delle altre quando si finiva il banchetto si presentava colui che indossava l'abito donatoli faceva la parte del morto o le veci e dava ordine ai più anziani riempivano dei bicchieri di vino e davano ai famigliari del morto e allora a sua volta la gettavano sulla terra o sul prato su un terreno pulito a ogni familiare che indossava il lutto veniva strappato dagli anziani o stracciato e tutti coloro che indossavano il lutto dovevano cantare era come un segnale che il lutto con c'era più.

#### PAGINA 30

Ora il morto aveva l'accesso alle vivande e a tutte le cose che nel tempo di 12 mesi gli sono state offerte sia cibi frutta bevande abiti le candele per avere luce non doveva mancare nulla e se per caso il morto aveva il vizio del fumo gli si dovevano offrire anche delle sigarette quali lui fumava e non era ancora finita c'era chi teneva il lutto per 3 anni e ogni anno doveva offrire al morto ogni anno tutte le primizie di tutte i frutti dell'anno quando offriva per il suo defunto e faceva mangiare a tutti poi mangiava anche lui il suo morto aspettava tutte le primizie di ogni cosa prima di lui.

#### PAGINA 31

Nel tempo del lutto non si poteva festeggiare né Pasqua né Natale né partecipare a nessuna festa e non si poteva cambiare né macchina né carovana nessun tipo di commercio perché i precetti dei nostri anziani anche a mala voglia si doveva rispettare per non perdere la nostra cultura secondo loro insegnamento il morto aveva bisogno ancora del cibo e della luce e abiti bevande perché ci tenevano e ci teniamo ancora oggi non più in codesto modo perché si doveva offrire in ogni tempo come birra grappa poi si versava sul terreno con questa parola tal anglaleste e così si andava avanti una vita.

#### PAGINA 32

Ancora oggi gli rom che non conoscono il Vangelo fanno queste pomane noi conoscendo la Parola di Dio abbiamo capito che sono cose molto diaboliche perché tutto il mondo riconosce che la Bibbia è la Parola di Dio dunque apostolo Paolo cita questo insegnamento che non è buona la pomana non per questo non si rispettano i nostri morti perché quando un rom giura sulle tombe dei morti suvi non si va oltre questo giuramento e il più grande che ci sia quando si dice mangia i suvi morti se non si crede a questo giuramento arriva una lite che si finisce tutti all'ospedale o in galera per il giuramento

#### PAGINA 33

che non è creduto: ancora oggi tantissimi tradizioni esistono per esempio la donna romní sposata come riconoscerla che lei è una donna sposata deve avere il capo coperto con un fular di seta oppure un fiocco attaccato alla nuca mentre una scey che vuol dire ragazza non può avere il capo coperto questo distingue donna sposata o ragazza perché il vestimento e gli abbigliamenti sono medesimi gonne lunghe cucite dalle stesse donne le ragazze del campo sosta possono fare ogni cosa in presenza dei genitori può ballare può fare il fidanzamento sempre con la presenza dei genitori mentre una romní la donna sposata non può fare nulla deve solamente accudire la sua casa e famiglia.

#### PAGINA 34

la donna romní del campo zicano o clan dei rom non può fare nulla di ciò che fa una ragazza perché la donna zicana è come un oggetto non può intervenire nel discorso degli uomini non deve far sentire la propria voce solamente può servire il caffè nella radunanza dei maschi che noi rom ne usiamo moltissimo perché noi rom usiamo molto fare visite gli uni agli altri e se non viene offerto il caffè è una gran vergogna per coloro che fanno visita che questa vergogna viene chiamata (lasciau) la donna zicana nel suo abbigliamento che deve essere molto coperto

#### PAGINA 35

che se non è coperta bene viene chiamata donnaccia le veste lunghe e larghe per non far vedere le sagome del corpo donna romní non può attraversare o tagliare la strada dell'uomo o della macchina che esce dal campo o che sta rientrando non può passare quando si incamminano gli rom deve stare in coda nel percorso. Poi nei festeggiamenti la donna non può dare le spalle o girarsi nelle danze non deve mai alzare gli occhi su altri uomini il suo corpo deve essere celato tipo suora. Non deve usare nessun tipo di abbellimento del viso come rossetto smalto tintura per capelli nessuna parte del corpo

#### PAGINA 36

deve essere vistoso ma piuttosto celato questo tipo di donna è molto rispettata dagli uomini e anche dalle donne delle tribù altrove la sua personalità acquista rispetto da tutti mentre altre donne che non si comportano in questo modo vengono dagli rom e romnia molto diffamate e criticate perché tutti gli rom si conoscono e si frequentano e parlano di tutto un po' sia delle macchine case-terreni del ricco del povero fanno pettegolezzi di ogni cosa e criticano uno e altri: la donna maritata non deve farsi vedere quando va al gabinetto deve farlo di nascosto non deve farsi

#### PAGINA 37

non deve far capire nulla di tutto questo. Quando ha le sue cose deve essere nascosta non può andare in giro per le famiglie per esempio quando è incinta non può mettersi in vista ma piuttosto celata perché per gli rom è una vergogna vedere una donna incinta. Le donne sposate devono alzarsi molto presto e non devono toccare nulla prima di essersi lavate mani e viso devono pettinarsi fuori dietro la carovana non si devono vedere i capelli di essa sparsi nel campo deve fare un gomitolino e far un buco e nasconderli dove non si pesta con le scarpe.

#### PAGINA 38

Prima che si alzano gli uomini dal letto non si usa toccare nulla affinché lavato le mani e faccia tra il popolo rom ci sono moltissime regole un rom può sposare una ragazza gaschi che vuol dire sedentaria cioè sedentaria vuol dire una ragazza italiana che dopo il matrimonio questa ragazza italiana si adatta molto presto alla vita nomade e tra marito e la suocera impara molto presto anche il parlare zicano impara le nostre usanze e costumi molto presto. Mentre una scey ragazza (rom) o zicana non può sposar un gascio che vuol dire uomo italiano sedentario perché viene espulsa dal popolo rom il motivo

#### PAGINA 39

che nel tempo le ragazze zicane non si adattavano alla vita sedentaria il motivo era questo tutte le ragazze zicano tornavano a casa materna perché a loro sembrava di essere schiave della casa perché il marito doveva lasciarla sola per via del suo lavoro giornaliero noi popolo nomade tantissimi rom hanno case e terreni attrezzati tipo camping ma non possono rimanere oltre da 1 settimana a 2 settimane poi devono cambiare sosta devono viaggiare d'inverno o estate freddo pioggia nevicata o vento quando un rom se un po' più del previsto sembra che siano schiavi di quel posto sia che abbiano casa o terreno attrezzato

#### PAGINA 40

quando si decide la partenza non c'è più modo di fare sosta per questo siamo chiamati da tanti sedentari figli del (vento) a motivo che siamo sempre in giro per il mondo per di più dobbiamo stare sempre in gruppetti da 10 o 20 famiglie col nostro capo gruppo. Il nostro clan ciuresti sono 327 capi famiglie maggiormente queste famiglie sono composte di 4-5 persone per famiglia e tutti ormai cittadini italiani con servizio di leva perché nel 1928 i nostri antenati sono venuti in Italia parecchie volte provenienti dalla Jugoslavia venivano per compra e vendita di cavalli e bestiame.

#### PAGINA 41

Come oggi la compra e vendita di automobili. Poi col tempo dei gruppi di rom se ne sono andati, chi nella America del Nord, chi nel Sud altri sparsi nell'Europa così sono gli rom vanno sempre in cerca di fortuna quasi tutti i gruppi rom chiamati ciuresti che sono le chelderasa sono quasi tutti più o meno sono parenti o si sono apparentati per via che molti giovani si sono sposati e le famiglie sono aumentate tutti gli rom rimasti in Italia provengono da 4 fratelli il tris avurro si chiamava Jono la sua moglie era la Simsiana 1 dei fratelli si chiamava Ciucuro e siamo noi caldaras Dorro il secondo fratello che sono le Doresti che vivono nel Veneto.

#### PAGINA 42

Noi rom non avendo scuola e non sapendo scrivere o leggere i nostri avi tramandavano fino a oggi le leggende di una volta così viene tramandato uno a altri anche in questo secolo. Così sono i nostri matrimoni tramandati e bisogna stare nelle regole di ciò che vi scrivo sui casi di un (abbiaw) che vuol dire il matrimonio ancora oggi. Quando si nota una ragazza che sia bella e che abbia una buona nomina e che la sua vita non abbia impegni con altri ragazzi e che sia vergine: il papà del ragazzo che può avere da 16 a 20 anni queste famiglie vivono insieme nelle soste con altri rom. Ogni tanto festeggia il papà del ragazzo

#### PAGINA 43

senza farsi notare troppo che lui abbia interessi verso codesta ragazza intanto i giovani si frequentano all'insaputa dei famigliari per vedere se la ragazza è degna di entrare a far parte della sua famiglia. Il papà del ragazzo anche se lui non vuole sposarsi il papà decide così e bisogna fare ciò che il padre vuole. Allora vengono chiamati dal padre due uomini fidati di un'esperienza molto buona per chiedere la mano della ragazza questo si fa dentro un locale già pronto con gli tavoli banditi con delle bevande con trenta o più persone per parlamentare con il padre della ragazza di questo avvenimento.

#### PAGINA 44

Aprono un discorso molto privato affinché il padre della ragazza non si offenda o che si rammarica così prima si brinda con delle bevande molto costose perché la apertura di questo discorso è molto delicato. Dopo aver brindato si mangia dell'affettato un po' di tutto quando si è chiesto il permesso possono fissare il giorno del banchetto del fidanzamento ufficiale ordina il padre della ragazza agli ambasciatori del chiedi mano. Procedere con altri banchetti dopo un po' di giorni si prepara la grande paciv che vuol dire un enorme banchetto per l'onore della ragazza e del padre e di tutta la famiglia della ragazza.

#### PAGINA 45

Per onorare più possibile anche tutti i partecipanti a questo enorme banchetto che può anche costare il prezzo di 5000 Euro il padre del ragazzo deve onorare tutti gli rom che vivono nel Nord d'Italia così facendo non possono più criticare il banchetto che viene preparato con delle bevande molto costose e con delle enormi pentole di cibi cotti preparate dalle stesse donne del campo che è in festa come gulas un mangiare ungherese poi c'è la sarmania che è un mangiare tipico jugoslavo composto di carne di manzo e carne di maiale tritata che si prepara nelle foglie di crauti già messi a mollo da parecchi giorni che vengono fatti dei rivoltini con dei crauti agrodolci poi

#### PAGINA 46

c'è il papricas il cus cus e altri mangiari molto costosi questi sono i cibi cotti poi ci devono essere minimo 6 maiali allo spiedo e 6 agnelli birra alla spina e vini e frutta a volontà quando il banchetto è pronto tutti i parenti e il padre e la madre della ragazza prendono posto e tutti gli invitati che sono minimo 200 persone vengono fatti dei regali ai famigliari più stretti bottiglie di scianpan sempre le tre persone questi regali poi viene preparata un'enorme cesta con dei fiori e bottiglie pregiate che vien presentato il papà del ragazzo al papà della ragazza per chiedere la ragazza.

#### PAGINA 47

Come sposa per il suo ragazzo il padre della ragazza accetta il dono con questo uomo vuol dire che accettato di unire i due giovani così dopo aver mangiato si aprono le danze con grande onore per il padre e per tutti i famigliari della ragazza. Le danze sono tipici jugoslavi che sono molto onorati dal gruppo rom il padre della ragazza è molto soddisfatto dell'onore datogli dice queste parole domani mi porterai 1 bottiglia di grappa e se tu accetterai le mie condizioni allora saremo gkanamik che vuol dire consuoceri dopo 5 o 6 ore pian piano hanno la libertà gli invitati di poter allontanarsi.

#### PAGINA 48

Imbandisce una tavolata di rinfresco e aspetta la venuta del padre del ragazzo che viene con tanti rom con due bandiere con regali cantando e suonando musiche zicane. Arrivando alla dimora del padre della ragazza dove sono seduti moltissimi famigliari della ragazza. Questi rom portano regali ai rom dell'incontro il padre del ragazzo porta nella mano una bottiglia di grappa rivestita in oro con monete e catene e ciondoli quando il padre accetta questa bottiglia e viene strappata deve bere lui e la mamma dalla bottiglia.

#### PAGINA 49

Vuol dire che accettato suo banchetto e si siedono e il padre della ragazza quando comincia a parlare tutti devono ascoltare ciò che vien detto così fissano il giorno delle nozze. Una bandiera rimane sul tavolo del ragazzo e tutto l'oro e gioielli vengono messi sulla ragazza che scende dalla sua carovana e bacia la madre padre e i nuovi famigliari e si dà inizio al matrimonio che dura dai 3 a 4 giorni. Tutti gli invitati viene donata una rosa di seta che verrà portata finché dura il matrimonio tutti i giorni musiche

#### PAGINA 50

hungeresi lungo la giornata che vengono pagate per far onore uni gli altri poi alla sera musiche moderne per i giovani che danzano fino ore piccole all'ultimo giorno il padre della ragazza chiede di mangiare ancora 1 pentola di cibo con la sua figlia il padre del ragazzo non è contento ma purtroppo deve accettare nei giorni del matrimonio gli sposi stanno sempre sotto la tenda in presenza di tutti che vengono fotografati che ogni partecipante offre dell'oro oppure soldi a sposi.

#### PAGINA 51

Quando tutto è finito si taglia la torta e scianpan a volontà. Si fa l'ultimo atto prima di cambiare dimora la sposa il papà della ragazza prende del sale del pane e mette sul ginocchio della propria figlia il ragazzo deve mangiare quel pezzetto di pane con del sale sopra poi il papà dà la sua benedizione agli sposi che in quel momento cambiano dimora la musica e le danze vanno avanti ancora per qualche ora per allegrire i famigliari della sposa perché si sono molto rattristati veder partire la propria figlia che cambia solamente dimora.

#### PAGINA 52

Ma se tutto questo non viene fatto che i due fidanzati decidono di non affrontare tutta questa cultura dei rom e decidono di scappare e di unirsi senza il consenso dei genitori e fuggono e stanno nascosto in qualche motel due giorni il papà della ragazza che in quei giorni è molto infuriato vuole che la sua figlia venga a casa dopo qualche giorno il padre del ragazzo manda degli paciatori per chiedere la mano della ragazza. Il padre dopo aver parlato con la figlia che la figlia dice di sì allora il padre informa gli paciatori che questa vergogna che non è rimasta nelle regole del abiaiv che vuol dire matrimonio

#### PAGINA 53

multato di 10000 Euro il padre del ragazzo poi gli paciatori contrattano dai 30 mila ai 40 mila Euro portano il pagamento dopo qualche giorno la mamma della ragazza prepara la figlia con dei vestiti nuovi e con dei ornamenti in oro poi vengono i paciatori con il papà e la mamma del ragazzo e fanno pace che ha fatto il loro figlio chiedono il perdono e portano via la sposa dopo qualche giorno va lo sposo e la sposa dal papa e dalla mamma della ragazza che poi ricevono dei regali e prende la sua dote in pace.



## Postfazione di André Petitat<sup>159</sup>

Ogni ricerca concerne qualcuno o qualcosa parzialmente estraneo. Ma a gradi diversi. Si dice che l'uomo e la donna, l'adulto e il bambino, il ricco e il povero sono parzialmente estranei l'uno all'altro, anche quando parlano la stessa lingua. Certo. Però quando interviene l'ostacolo della lingua e in più quando la comunità studiata cerca di mantenersi attraverso delle messe a distanza, allora varcare il muro dell'alterità richiede delle qualità particolari. Indubbiamente la curiosità, ugualmente una riconoscenza dell'Altro nella sua differenza, sicuramente un'apertura alla pluralità. Ma tutto ciò non basta ancora. Bisogna poter farsi accettare da questi Altri che osserviamo vivendo con loro. E qui troviamo delle qualità umane decisive: la sensibilità, l'autenticità, l'umorismo, il sapere ridere, lo spirito della risposta pronta e la capacità di restare se stessi. E in più di tutto questo, è necessaria l'abilità, il *savoir-faire* relazionale per indovinare quel che si può dire o tacere, per capire quel che è confidenziale o meno, per saper passare dall'affrontamento diffidente alla distensione allegra.

E leggendo questa ricerca, il lettore capirà da solo le qualità di ricercatrice di Nadia Bizzini, qualità che ha già avuto l'occasione di sviluppare in un interessante lavoro di *maîtrise* sulla Valle Onsernone, qualità che si attengono anche semplicemente alla sua personalità. Perché se si apprende tutto, non si apprende tutto a scuola.

La presente ricerca riguarda gli zingari che hanno mantenuto un modo di vita parzialmente nomade e le relazioni con la popolazione sedentaria ticinese. Piuttosto che farne un riassunto, preferisco dire due parole sul nomadismo zingaro come forma di mobilità. Come ciascuno sa, la nostra società non può far a meno della mobilità. E pensando al treno, alla macchina, all'aereo, alle migrazioni e ai rifugiati, si ha la tendenza a credere che le società moderne siano le più mobili del genere umano. Ma ciò non deve farci dimenticare che la mobilità è presente in tutte le società e che l'*homo sapiens* ha conquistato a piedi e in zattera il pianeta intero. Quali forme di mobilità possiamo distinguere?

La rivoluzione neolitica spinge lentamente i cacciatori-raccoglitori e i pastori verso le terre le meno adatte all'agricoltura. La sedentarizzazione che ne segue è tutta relativa, spezzata da guerre, conquiste, colonizzazioni, spostamenti forzati;

159. Questa postfazione è una traduzione della prefazione del mio rapporto di ricerca redatto per conto del DECS e intitolato "Il conflitto per (re)sistere?" (2012).

spezzata anche dalle catastrofi naturali e dagli spostamenti ecologici. Questa stessa sedentarizzazione, all'interno delle sue unità politiche costituite – circoscrizioni, regni, imperi, ... – sviluppa anche diverse mobilità, quelle degli agenti commerciali, religiosi, militari e amministrativi. Sono queste le mobilità che le nostre società hanno sviluppato a un grado fino ad oggi sconosciuto. Imperi coloniali, guerre, industrializzazione e rivoluzione tecno-scientifica hanno avviato una dinamica di mondializzazione che non si è mai interrotta. La mobilità degli uomini – come quelle della merce, dei capitali, dei tratti culturali e delle invenzioni tecniche – si è mondializzata per il mezzo delle imprese multinazionali e delle organizzazioni governative e non governative.

È probabilmente a seguito a delle persecuzioni che gli zingari si sono messi in movimento verso il X secolo. Hanno dovuto sopravvivere in seno a una civilizzazione agraria, offrendo dei servizi professionali particolari. Dei circa otto milioni di zingari, più di sei oggi sono sedentarizzati; spesso si è ricorso alla forza per fissarli. Per uno Stato moderno una famiglia nomade e apolide è un atomo libero senza interesse né fiscale né militare. Costituisce una comunità nella società che sfugge allo Stato-nazione, modello dominante dell'unità politica moderna. Nonostante tutto, circa un decimo degli zingari hanno tuttora mantenuto un modo di vita parzialmente nomade. Rientrano in quel che oggi chiamiamo economia informale, un settore certamente minoritario ma che si mantiene nonostante la razionalizzazione economica (attività domestiche, educazione dei bambini, cura degli anziani e dei malati, organizzazione di attività culturali e religiose, lavoro in nero e altre attività sotterranee). Sono passati dai margini e interstizi delle società agrarie ai margini e interstizi delle società industriali e post-industriali, dal cavallo attaccato a una carriola all'automobile trainante una roulotte, dalla miseria a un certo agio, almeno per gli zingari nomadi divenuti cittadini dei paesi dell'Europa dell'Ovest.

Una conclusione si impone con evidenza: la sorte della cultura zingara non è più che secondariamente legata alla sopravvivenza del nomadismo; si gioca adesso nei paesi dell'Europa dell'Est, dove gli zingari hanno lo statuto di minoranza sedentaria precaria, soggetta a discriminazioni persistenti. Si gioca anche nelle diaspore zingare che vivono nella povertà, nelle periferie urbane occidentali. La riconoscenza della cultura e della lingua zingare passa da una politica europea e dalle politiche nazionali che vanno in senso contrario rispetto alle ideologie dello Stato-nazione fondate su un monolitismo culturale.

Lo studio di Nadia Bizzini descrive bene l'inventività degli zingari nomadi sia per mantenersi nella loro differenza sia per adattarsi al contesto moderno e post-moderno. Le loro scelte di vita concernenti la famiglia patriarcale e l'evangelismo pentecostale contrastano con le posizioni più moderne e laiche dei rappresentanti ufficiali del popolo zingaro a Bruxelles.

Questa ricerca non idealizza romanticamente il nomadismo. La riconoscenza non è una negazione di sé ma una negoziazione che fa dialogare la cultura dell'altro e la propria, una negoziazione di sé, ma una negoziazione che emana, come dice Helma Lutz (*Dialogue Global*, 2011, I, 3, 7) «un compromesso tra uguaglianza

e *differenza*, non una volta per tutte, ma in permanenza». Questo, Nadia Bizzini l'ha appreso nel suo ruolo di mediatrice culturale e ci propone una via pragmatica e realista. Quando Alexandre Romanès in *Un peuple de promeneurs* (Gallimard 2011, 112) scrive: «Dovremmo avere due vite, una per apprendere, l'altra per vivere», sa bene che è un pio desiderio e che in realtà dobbiamo, gli uni come gli altri, apprendere camminando.

*Prof. André Petitat*



## Glossario

gažé:	Termine attraverso il quale i rom designano gli “altri” che, tradotto dal punto di vista di un osservatore esterno, sarebbero i non-zingari.
zingari:	Termine generale impiegato dai non-zingari per designare l’insieme dei gruppi calé, sinti, manuš, rom e jenisch.
CdS:	Consiglio di Stato.
DI:	Dipartimento delle istituzioni.
DECS:	Dipartimento dell’educazione, della cultura e dello sport.
DT:	Dipartimento del territorio.
PUC:	Piano di utilizzazione cantonale.
<i>Armasuisse</i> :	Centro di competenza della Confederazione per l’acquisto degli armamenti, di sistemi e materiali tecnologicamente complessi, d’immobili e di dati.
PolCa:	Polizia cantonale.
Polcom:	Polizia comunale.
CCN:	Commissione Cantonale Nomadi.
CFR:	Commissione federale contro il razzismo.
FFS:	Ferrovie federali svizzere.
CHF:	Franchi svizzeri.



## Bibliografia

*Agire contro il razzismo*, Fondo progetti per i diritti umani e l'antirazzismo 2001-2005, Berna, Dipartimento federale dell'interno, 2005.

*Aggiornamento rapporto aree transitorie potenziali*, CCN, Locarno, DIONEA SA, 2004-2010.

Agoni M., *Stereotypes, "integration" policies and multiple identities: From a mapping attempt to the experience of some Romanian Roma families in Milan*, Verona, MigRom, 2014.

Agoni M. (e altri), *The immigration of Romanian Roma to Western Europe: Causes, effects, and future engagement strategies*, Report on the extended survey, MigRom, Verona, University of Verona, 2015.

All different/all equal, *DOMINO: A manual to use peer esogruppe education*, Hungary, Council of Europe, 2004.

All different/all equal, *Education pack*, Hungary, Council of Europe, 2004.

Ansart S. (coordonné par), Recherches en travail social, *Le Sociographe, tsigane/gadjé*, Revue IRTS, 2009, n° 28.

Arioti M., *Introduzione all'antropologia della parentela*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

Asséo H., *Les Gypsy Studies et le droit européen des minorités. Faut-il avoir peur des Cultural Studies?*, *Revue d'histoire Moderne et contemporaine*, 2004, 51-4 bis, pp. 71-86.

Asséo H., *L'avènement politique des Roms (Tsiganes) et le génocide*, *Le Temps des médias*, 2/2005, pp. 78-91.

Auber P., Mahon J.F., *Petit commentaire de la Constitution fédérale de la Confédération suisse*, Bern, 1999, art. 19, n° 4.

Augé M., *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, France, Flammarion, 1997.

Augé M., *Pour une anthropologie de la mobilité*, Paris, Payot, 2009.

Augé M., Colleyn J.-P., *L'anthropologie. Que sais-je?*, Paris, PUF, 2004.

*Avanprogetto del Rapporto del Consiglio federale sulla situazione nomadi in Svizzera*, Compendio, 2005.

Azria R., *L'identité juive au miroir de l'histoire*, *Sciences humaines*, 11/2000, n° 110, pp. 34-44.

- Baranger T., Le judiciaire et la prise en compte de la diversité culturelle, in: Younes C., Le Roy E., *Médiation et diversité culturelle*, Paris, Karthala, 2002.
- Barbieri S., Nicolini B., *Zingari: Rom e Sinti*, Piemme, Caritas Italiana, 1994.
- Baronnet M.-P., Les jeunes Tsiganes: le droit au savoir, *Reliance*, 1/2008, p. 130.
- Bataillard P., *De l'apparition et de la dispersion des Bohémiens en Europe*, Paris, Didot Frères, 1844.
- Bauman Z., *Le coût de la mondialisation*, Paris, Hachette, 1999.
- Bechtel G., *Délire raciste et savants fous*, Paris, Bussière, 2006.
- Beck U., *Qu'est-ce que le cosmopolitisme*, Paris, Aubier, 2006.
- Becker H.S., *Outsiders*, Paris, Métailié, 1985.
- Becker H.S., *Les ficelles du métier*, Paris, La Découverte, 2002.
- Becker H.S., *Écrire les sciences sociales*, Paris, Economica, 2004.
- Becker H.S., *Comment parler de la société*, Paris, La Découverte, 2009.
- Benayasag M., Schmit G., *L'epoca delle passioni tristi*, Milano, Feltrinelli, 2007.
- Benoist J., Le pur et le pluriel. Une dialectique de la créolisation, *L'Homme*, 2013/3, n° 207-208, pp. 75-88.
- Berland J.C., *Pāryātān: Peripatetic Artisans and Entertainers in Pakistan*, presentato alla Conferenza dell'American Association for Asian Studies, Tucson, University of Arizona, 1978.
- Berthelot J.-M., *L'intelligence du social*, Paris, PUF, 1990.
- Berthomiere W., Diasporas et Espaces transnationaux, *Revue européenne des migrations internationales*, 2005, vol. 21, n° 2, pp. 249-250.
- Blanc A., Pessin A. (textes réunis par), *L'art du terrain. Mélanges offerts à Howard Becker*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- Blanc M., Edgar B., Doherty J., Meert H., L'immigration et les sans-abri en Europe, *Revue européenne des migrations internationales*, 2006, vol. 22, n° 1, pp. 201-203.
- Blanchy A., Pour aller au-delà du syncrétisme dans l'échange interculturel: une approche ethnométhodologique. Travail social et interactionnisme symbolique: le lexique ethnométhodologique, pour une approche interculturelle, *Pensée plurielle*, 2009/2, n° 21, pp. 81-95.
- Bianco A., *Introduzione alla sociologia dello sviluppo*, Milano, FrancoAngeli, 2004.
- Bidima J.-G., Médiation, mutualité et historicité, in: Younes C., Le Roy E., *Médiation et diversité culturelle*, Paris, Karthala, 2002.
- Bilancio visite aree*, Dipartimento delle istituzioni, Bizzini N., Bellinzona, 2006-2015.
- Bistolfi R., Universaux et enfermement identitaires, *Confluences Méditerranée*, 2005/4, n° 55, pp. 149-163.

- Bizeul D., Que faire des expériences d'enquête? Apports et fragilité de l'observation directe, *Revue française de science politique*, 2007/1, vol. 57, pp. 69-89.
- Bizzini N., *Il conflitto per (r)esistere?*, Rapporto di studio, Dipartimento dell'educazione, della cultura e dello sport (DECS), Repubblica del Canton Ticino, Bellinzona, 2012.
- Bizzini N., Italian Kalderaša between Northern Italy and the Swiss Canton of Ticino. Categorisations, Policies, Everyday Practices, *Nomadic People*, 2018, vol. 22, n° 1, pp. 104-122.
- Boltanski L., Thévenot L., *De la justification*, Mesnil-sur-l'Estrée, Gallimard, 1991.
- Boltanski L., *De la critique*, Saint-Amand, Gallimard, 2009.
- Bordigoni M., Terrain désigné, observation sous contrôle: quelques enjeux d'une ethnographie des Tsiganes, *Ethnologie française*, 1/2001, pp. 117-126.
- Bordigoni M., *Les Gitans. Idées reçues*, Paris, Le Cavalier Bleu, 2007.
- Boudon R., *La logique du social*, Paris, Hachette, 1990.
- Bouillon F., Des migrants et des squats: précarités et résistances aux marges de la ville, *Revue européenne des migrations internationales*, 2003, vol. 19, n° 2, pp. 23-46.
- Bourdieu P., *Sociologie de l'Algérie*, France, Presse universitaire, 1958.
- Bourhis R-Y., Gagnon A., Les préjugés, la discrimination et les relations intergroupes, in Vallerand R-J., *Les fondements de la psychologie sociale*, Montréal, Gaëtan Morin, 1994, pp. 714-772.
- Bouvier P., *La socio-anthropologie*, Paris, Armand Colin, 2000.
- Bruggeman D., Le métier d'enseignant en camion-école, *Pensée plurielle*, 2/2008, pp. 121-137.
- Bruneau M., *Diasporas*, Montpellier, Maison de la Géographie, 1995.
- Cacciari M., *Intervista Cacciari*, Corriere della sera, 8 maggio 2004.
- Cagol M., *Un popolo sconosciuto*, Milano, Associazione per i popoli minacciati, 1995.
- Caillé A., *La démission des clercs*, Paris, La Découverte, 1993.
- Calafat G., Goldblum S., Diaspora(s): liens, historicité, échelles, Tracés, *Revue de Sciences humaines*, 2012, pp. 7-18.
- Calvet G., *Dictionnaire tsigane-français. Dialecte kalderash*, Paris, L'Asiathèque, 1993.
- Calvi F., *Liberi dentro. Zingari e Svizzeri*, Documentario, DVD, TSI, 2007.
- Campana Mirarchi F., *Incontro con bambini nomadi di transito in Ticino*, Bellinzona, Associazione Specchiati e Rifletti, 2010.
- Canevaro A., Walter B., Résister ou capituler?, *Reliance*, 3/2008, pp. 123-126.
- Canut C., La langue romani: une fiction historique, *Langage et société*, 2011/2, n° 136, pp. 55-80.
- Cappelletto F., *Vivere l'etnografia*, Firenze, SEID, 2009.

- Casimir M.J., Rao A. (eds.), *Mobility and Territoriality*, Oxford, Berg, 1992.
- Castells M., *La société en réseau*, Paris, Fayard, 1998.
- Castells M., *Le pouvoir de l'identité*, Paris, Fayard, 2001.
- Cella G-P., *Tracciare confini. Realtà e metafore dei confini*, Bologna, Il Mulino, 2006.
- Chanson P., *Variations métisses. Dix métaphores pour penser le métissage*, Louvain-La-Neuve, Bruylant-Academia, 2011.
- Chivallon C., La diaspora noire des Amériques, Réflexions sur le modèle de l'hybridité de Paul Gilroy, *L'Homme*, 2002/1, n° 161, pp. 51-73.
- Chivallon C., Débattre autour du postmodernisme: commentaires de textes choisis, *L'Espace géographique*, 2004/1, tome 33, pp. 43-58.
- Chivallon C., Le poids de la différence, Hermès, *La Revue*, 2004/3, n° 40, pp. 216-219.
- Chivallon C., Diaspora noire des Amériques: une réflexion conduite à partir de la notion de "lien transétatique", *Autrepart*, 2006/2, n° 38, pp. 39-61.
- Chivallon C., La notion de diaspora appliquée au monde noir des Amériques: l'historicité d'un concept, *Africultures*, 2008/1, n° 72, pp. 20-35.
- Circulaire du Conseil fédéral à tous les gouvernements cantonaux, concernant les mesures à prendre contre les tziganes*, Bern, Conseil fédéral, 11 juillet 1906, pp. 308-309.
- Clochard O., Gastaut Y., Schor R., Les camps d'étrangers depuis 1938: continuité et adaptations, *Revue européenne des migrations internationales*, 2004, vol. 20, n° 2, pp. 57-87.
- Cohn W., *The Gypsies*, Reading (Mass.), Addison-Wesley, 1973.
- Commaille J., *La politique de la famille*, Paris, La découverte, 2002.
- Comunicato stampa*, Commissione federale contro il razzismo (CFR), Berna, 06 dicembre 2012.
- Comunicato stampa*, Commissione federale contro il razzismo (CFR), Berna, 20 marzo 2013.
- Conférenza nomadi RBT, le problematiche e la gestione degli insediamenti abusivi sul territorio del Comune di Milano, S.U.O.S – Bellinzona, Nucleo Problemi del Territorio*, 10 febbraio 2012.
- Cornu-Pauchet M. et al., Introduction, *Revue économique*, 2009/5, vol. 60, pp. 1029-1032.
- Corte Europea dei Diritti dell'Uomo*, Raccolta 2001-I, § 72, 18 gennaio 2001.
- Cossee C., Familles Tsiganes et protection de l'intimité, *Ethnologie française*, XXXII, 2002, pp. 49-59.
- Cossée C., Médias Tsiganes en France et en Hongrie: re-présentation de soi dans l'espace public, *Revue européenne des migrations internationales*, 2010, vol. 26, n° 1, pp. 57-80.
- Cotesta V., *Sociologia dei conflitti etnici*, Bari, Laterza, 1999.
- Cotesta V., *Lo straniero*, Roma-Bari, Laterza, 2003.

- Crepaldi S., *I Bianti. Zingari, vagabondi e camminanti*, Milano, Lampi di stampa, 2008.
- Cuche D., *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte, 2004.
- Cusset Y., Les évolutions du lien social, un état des lieux, *Horizons stratégiques*, 2006/2, n° 2, pp. 21-36.
- Cusset Y., Helfter C., La cohésion sociale à l'épreuve de l'entre-soi, *Informations sociales*, 2008/3, n° 147, pp. 116-119.
- Custódio A.G., Différences culturelles et identité ethnique. Aspects du développement, *Revista da faculdade de letras*, Geografia, 1986, Série I, vol. 1, pp. 41-50.
- Dal Lago A., *Non persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano, Feltrinelli, 2004.
- Dal Lago A., *Un certo sguardo. Introduzione all'etnografia sociale*, Roma-Bari, Laterza, 2002.
- D'Amato G., Fibbi R., Transnationalisme des migrants en Europe: une preuve par les faits, *Revue européenne des migrations internationales*, 2008, vol. 24, n° 2, pp. 7-22.
- De Certeau M., *L'invention du quotidien*, Trebaseleghe, Gallimard, 1990.
- Delamard J., Diaspora, réseau: le poids des mots, le choix des images. Entretien avec Irad Malkin, Tracés, *Revue de Sciences humaines*, 2012, pp. 221-235.
- Dell'Agnese E., Vitale T., Rom e Sinti, una galassia di minoranze senza territorio, in: Rosina A., Amiotti G. (a cura di), *Identità ed integrazione*, Milano, Franco Angeli, 2007, pp. 123-145.
- Demontrond P., Aperçus anthropologiques sur la question des normes sociales, *Communication et organisation*, 2005, pp. 44-55.
- Demorgon J., L'interculturel entre réception et invention. Contextes, médias, concepts, *Question de communication*, 2003, pp. 43-70.
- Derouet J-L., Derouet-Besson M.-C., Présentation, *Éducation et sociétés*, 2/2005, pp. 7-15.
- De Vaux de Foletier F., *Mille anni di storia degli zingari*, Milano, Jaca Book, 1999.
- Devereux G., 1970, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1983.
- Dewitte J., Ni hasard, ni nécessité, *Revue du MAUSS*, 1/2002, pp. 241-272.
- Donegani J-M., Identités contemporaines, traditions, communautés, sociétés, Entretien, *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2008/HS, n° 251, pp. 51-64.
- Dortier J-F. (coord. par), *Familles. Permanences et métamorphoses*, Auxerre Cedex, Sciences Humaines, 2002.
- Douglas M., *Purezza e pericolo*, Bologna, Il Mulino, 1993.
- Doytcheva M. (ss la dir. de), Roms et Tsiganes en Europe méditerranéenne, *Confluences Méditerranée*, Paris, L'Harmattan, 2015, n° 93.
- Duez D., L'Europe et les clandestins: la peur de l'autre comme facteur d'intégration?, *Politique européenne*, 2008/3, n° 26, pp. 97-119.

- Dumont L., *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1996.
- Duranti A., *From grammar to politics*, Berkeley, University of California Press, 1994.
- Durkheim E., *De la division du travail*, Paris, PUF, 1973.
- Durkheim E., *Les règles de la méthode sociologique*, France, Flammarion, 1998.
- Durkheim E., *Il suicidio. Studio di sociologia*, Milano, BUR, 2001.
- Eckmann M., Eser Davolio M., *Pédagogie de l'antiracisme*, Genève, Iès édition, 2002.
- Education for human dignity, kit didattico, Modulo 2 – Il diritto all'alloggio è un diritto umano*, Amnesty international, 2012.
- Ehrenzeller B., Mastronardi P., Schweizer R.J., Vallender K.A., *Die schweizerische Bundesverfassung*, Kommentar, 2. Auflage, Bern, 1999, art. 19, n° 22.
- Elaborazione del passato, studio storico sull'opera Bambini della strada*, Comunicato di stampa, Berna, Dipartimento federale dell'interno, 1998.
- Elhajji M., Arapu D., Communication interculturelle et nouvelles formes de négociation de la citoyenneté, *Diogenes*, 2007/4, n° 220, pp. 110-117.
- Enfants dans la tourmente*, Lausanne, EESP, 2003.
- Engelbrigtson A.I., *Exploring Gypsiness. Power, Exchange and Interdependence in a Transylvanian Village*, Oxford, Berghahn Books, 2007.
- Eyene C., De la nécessaire ouverture du champ identitaire, *Africultures*, 2008/1, n° 72, pp. 8-13.
- Fassin E., Immigration et délinquance: la construction d'un problème entre politique, journalisme et sociologie, *Cités*, 2011/2, n° 46, pp. 69-85.
- Fath S., Le pasteur évangélique Ruben Saillens et le judaïsme, *Archives Juives*, 2007/1, vol. 40, pp. 45-57.
- Filhol E., La loi de 1912 sur la circulation des "nomades" (Tsiganes) en France, *Revue européenne des migrations internationales*, 2007, vol. 23, n° 2, pp. 201-202.
- Filhol E., L'indifférence collective au sort des Tsiganes internés dans les camps français, *Guerres mondiales et conflits contemporains*, 2/2007, pp. 69-82.
- Fonseca I., *Seppellitemi in piedi*, Milano, Sperling e Kupfer, 1995.
- Formoso B., *Tsiganes et sédentaires: La reproduction culturelle d'une société*, Paris, l'Harmattan, 1986.
- Fosztó L., Conversion Narratives, Sincere Hearts, and Other Tangible Signs: Communicating Religious Change among the Transylvanian Roma, *Transition, Nouvelles identités rom en Europe centrale e orientale*, Bruxelles, Boscoboinik & Ruegg, 2009, vol. XLVIII, n° 2, pp. 109-132.
- Fosztó L., Mobilising "culture" and "religion": Ritual practices and social relations among two minority groups in rural Transylvania, *Sociologie Românească*, 2010, vol. VII, n° 1, pp. 132-145.

- Foucart J., Métissage et interculturel: une approche à partir de la transaction, *Pensée plurielle*, 2009/2, n° 21, pp. 27-39.
- Fraser A., *The Gypsies*, Oxford, Blackwell, 1995.
- Freddy R., Le juif comme paradigme de l'étranger dans l'oeuvre de G. Simmel, *Sociétés*, 2008/3, n° 101, pp. 81-90.
- Fredrickson G-M., *Breve storia del razzismo*, Roma, Donzelli, 2002.
- Gallino L. (a cura di), I Rom nella scuola italiana, *Quaderni di sociologia*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2004, vol. XLVIII.
- Gallissot R., Kilani M., Rivera A., *L'imbroglia ethnique*, Lausanne, Payot, 2000.
- Garo M., Les Roms et les organisations évangéliques: entre cultes religieux et stratégie politique?, *Hérodote*, 2005/4, n° 119, pp. 81-94.
- Garo M., *Les Roms. Une nation à devenir?*, Paris, Syllepse, 2009.
- Gli insediamenti sul territorio del Comune di Milano*, Comune di Milano, novembre 2011.
- Godelier M., *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Fayard, 2004.
- Goffman E., *Les rites d'interactions*, Paris, Minuit, 1974.
- Goffman E., *Stigmaté*, Paris, Minuit, 1975.
- Golowin S., *Zigeuner-Geschichten*, Bern, Sinwel-Verlag, 1966.
- Goody J., *La famille en Europe*, Paris, Seuil, 2001.
- Goody J., *La peur des représentations*, Paris, La Découverte, 2006.
- Greilsammer I., Réflexions sur l'identité israélienne aujourd'hui, *Cités*, 2007/1, n° 29, pp. 39-48.
- Gropper R.C., *Gypsies in the City*, Princeton (NJ), The Darwin Press, 1975.
- Guermond Y., L'identité territoriale: l'ambiguïté d'un concept géographique, *L'Espace géographique*, 2006/4, Tome 35, pp. 291-297.
- Hancock I., *A handbook of Vlach Romani*, Columbus (Ohio), Slavica Publishers, 1995.
- Hettlage R., Diaspora: esquisse d'une théorie sociologique, Tracés, *Revue de Sciences humaines*, 2012, pp. 173-195.
- Héritier F., *Une pensée en mouvement*, Paris, Odile Jacob, 2009.
- Herzfeld M., *Antropologia. Pratica della teoria nella cultura e nella società*, Firenze, SEID, 2006.
- Huntington S.P., *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1996.
- Huon P., Séguin M., *Le suicide, comment prévenir, comment intervenir*, Québec, Logiques, 1999.
- Huonker T., Ludi R., *Roms, Sinti et Yéniches*, Genève, Commission indépendante d'experts suisses, 2009.

Ingrao C., Conquérir, aménager, exterminer, *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 2/2003 (58e année), pp. 417-438.

*Integrazione e lotta al razzismo*, Documento programmatico del delegato cantonale, Bellinzona, 2005-2006.

Impagliazzo M., Riccardi A., *Il caso zingari*, Milano, Leonardo International, 2008.

Jodelet D., *Les représentations sociales*, Paris, PUF, 1989.

Jouan M.P., Processus de socialisation et médiation dans les cités, in: Younes C., Le Roy E., *Médiation et diversité culturelle*, Paris, Karthala, 2002.

Kaminski I.-M., *The State of Ambiguity. Studies of Gypsy Refugees*, Dept. of Social Anthropology, Gothenburg, University of Gothenburg, 1980.

Kaprow M.L., La exaltación de lo transitorio. Gitanos en Zaragoza, *Antropológica*, Madrid, 1994, n° 8, pp. 83-106.

Karpati M., Massano S., La scolarizzazione dei bambini zingari e viaggianti in Italia, *Rapporto per la Commissione per le comunità Europee*, Torino, Opera nomadi, 1987.

Kellerhals J., Widmer E., Levy R., *Mesure et démesure du couple*, Paris, Payot & Rivages, 2008.

Kilani M., *Introduction à l'anthropologie*, Lausanne, Payot, 1992.

Kymlicka W., *La citoyenneté multiculturelle*, Paris, La Découverte, 2001.

Laacher S., *Le peuple des clandestins*, Paris, Calmann-Lévy, 2007.

La Cecla F., *Il malinteso*, Roma, Laterza, 2003.

La Cecla F., *Perdersi, L'uomo senza ambiente*, Roma, Laterza, 2011.

Ladányi J., Szelényi I., La formation d'un sous-prolétariat rom, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5/2005, pp. 66-87.

Lafenêtre-Destenabes J., L'école et les familles Tsiganes, *Informations sociales*, 5/2006, pp. 100-105.

*La gestione delle carovane nomadi in Ticino, Polizia cantonale Ticino*, Gendarmeria territoriale, Gruppo nomadi, Baldassari E., Cocchi G., Bellinzona, 2010.

*La gestione delle carovane nomadi in Ticino, Polizia cantonale Ticino*, Gendarmeria territoriale, Gruppo nomadi, Ferrari C., Bellinzona, 2011-2015.

Lagunas D., *Los tres cromosomas, Modernidad, identidad y parentesco entre los Gitanos catalanes*, Granada, Comares, 2005.

Latour B., *Nous n'avons jamais été modernes, Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991.

Lauret P., Identité nationale, communauté, appartenance. L'identité nationale à l'épreuve des étrangers, *Rue Descartes*, 4/2009, n° 66, pp. 20-31.

Le Bras H., Fécondité en Europe: le poids des modèles familiaux, in: Dortier J.-F. (coord. par), *Familles. Permanences et métamorphoses*, Auxerre Cedex, Sciences Humaines, 2002.

- Le Breton D., *La saveur du monde. Une anthropologie des sens*, Métailié, France, 2006.
- Les gens du voyage et l'aménagement du territoire. La situation en 2005*, Fondation Assurer l'avenir des gens du voyage suisses, St-Gall, mars 2006.
- Les gens du voyage et l'aménagement di territoire: la situation en 2010*, Fondation Assurer l'avenir des gens du voyage suisses, St-Gall, Err, 2010.
- Leimgruber W., Meier T., Sablonier R., *L'oeuvre des enfants de la grand-route*, Berne, Archives fédérales, 2000, dossier n° 10.
- Lemaire de Marne P., Premières approches des Rom sédentaires de la banlieu Est de Paris, Paris, *Arts et Tradition Populaires*, 1966, XIV, n° 4, pp. 319-358.
- Lemaire de Marne P., L'organisation d'un groupe tsigane. À propos du livre de Patrick Williams, *Études Tsiganes*, 2012/2, n° 50, pp. 18-47.
- Leresche Y., *Roma Realities*, Decade 2005/2015, Bern, Coopération Suisse, 2009.
- Leresche Y., *Roms. La quête infatigable du paradis*, Gollion (CH), Infolio Éditions, 2015.
- Le Texier E., Barrios des États-Unis: des logiques d'exclusion aux logiques communautaires?, *Raisons politiques*, 3/2004, pp. 25-36.
- Levak B., Karpati M., *Rom sim. La tradizione dei Rom kalderaša*, Lacio drom, Roma, 1984.
- Lévi-Strauss C., *Les structures élémentaires de la parenté*, Berlin, Mouton, 2002 (ed. or. 1947).
- Lévi-Strauss C., *Race et histoire*, Paris, Gallimard, 2007.
- Lévy-Bruhl L., *La différence et l'archaïque*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- Libera circolazione delle persone*, SECO/DFE, Berna, 2011.
- Liégeois J-P., *Tsiganes*, Paris, La Découverte, 1983.
- Liégeois J-P., *Roms en Europe*, Cedex, Conseil d'Europe, 2007.
- Liégeois J-P., *Roms et Tsiganes*, Paris, La Découverte, 2009.
- Lucassen L., Willems W., Cottaar A., *Gypsies and Other Itinerant Groups. A Socio-Historical Approach*, London, McMillan, 1998.
- Lurati O., E i nomi dei Confederati?, *Azione Migros*, 2011.
- Mac Luhan M., *La Galaxie Gutenberg*, Paris, Gallimard, 1977.
- Madame Gitans, médiatrice*, Police cantonale Canton de Vaud, juin 2001, n° 18.
- Malinowski B., *Journal de l'ethnologue*, Paris, Le Seuil, 1985.
- Malique F., Des enfants Tsiganes entrent dans les apprentissages scolaires, *Empan*, 3/2006, pp. 92-101.
- Marazzi A., *Lo sguardo antropologico. Processi educativi e multiculturalismo*, Roma, Carocci, 1998.
- Marta C., Integrazione e opposizione culturale in un gruppo di zingari, *Lacio drom*, 1973, n° 3, pp. 5-63.

- Marta C., *A group of Lovara Gypsies settle down in Sweden*, Stckholms, IMFO, Gruppen Stckholms Universitet, 1979.
- Marvin H., *The Nature of Cultural Things*, New York, Random House, 1964.
- Matras Y., *Romani. A Linguistic Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Mauri L., *La situazione Zingari nel Comune di Milano*, Milano, Servizio Unità Operative specialistiche, 2007.
- Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 2010.
- Mauss M., *Essais sur le don*, Paris. HEC, 2011 (ed. or. 1924).
- Mead G.H., *L'esprit, le soi et la société*, Paris, PUF, 2006.
- Mehr M., Jene, die auf nirgends verbrieft Rechte pochen. Zigeuner in der Schweiz, in: Zülch T. (a cura di), *In Auschwitz vergast, bis heute verfolgt: zur Situation der Roma (Zigeuner) in Deutschland und Europa*, Hamburg, Rowohlt, 1979, pp. 274-278.
- Mehr M., *Kinder der Landstrasse: ein Hilfswerk, ein Theater und die Folgen*, Bern, Zytglogge, 1987.
- Meier T.D., Wolfensberger R., *Eine Heimat und doch keine. Heimatlose und Nicht-Sesshafte in der Schweiz, 16.-19 Jahrhundert*, Zurigo, Chronos-Verlag, 1998.
- Menchinelli S., Il rapporto di una comunità di rom kalderasha con la scuola, *Quaderni di sociologia*, 2004, n° 3, pp. 31-49.
- Merlini F., Boldrini E., *Identità e Alterità*, Milano, Franco Angeli, 2006.
- Messaggio al Parlamento*, Berna, Consiglio federale, 25 novembre 1996.
- Messaggio al Parlamento*, Berna, Consiglio federale 19 novembre 1997.
- Minder A., *Die Korber-Chronik: aus dem Waaderbuch eines Heimatlosen*, Aarau, Renger-Verlag, 1963.
- Miquel C., L'“intrusion professionnelle” d'une sociologue-anthropologue dans l'envers gitan du décor urbain, *Revue européenne des migrations internationales*, 2003, vol. 19, n° 2, pp. 115-125.
- Mircea E., *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965.
- Monnet J., Le commerce de rue, ambulant ou informel et ses rapports avec la métropolisation: une ébauche de modélisation, *Autrepart*, 2006/3, n° 39, pp. 93-109.
- Morelli U., *Conflitto: Identità, interessi, culture*, Roma, Meltemi, 2006.
- Moser P-P., *Autobiographie*, Thusis, P-P. Moser, 2000.
- Muresan R., *Les Tsiganes “au marteau”. Transactions identitaires chez les Chaudronniers de Sarulesti*, Laval, Presses Université de Laval, 2003.
- Narcisio L., *La maschera del pregiudizio*, Roma, Melusina Editrice, 1990.

- Nedelcu M., (Re)penser le transnationalisme et l'intégration à l'ère du numérique. Vers un tournant cosmopolitique dans l'étude des migrations internationales?, *Revue européenne des migrations internationales*, 2010, vol. 26, n° 2, pp. 33-55.
- Nigris D., L'osservazione in etnografia, in Cozzi D. e Nigris D. (ed), *Gesti di cura*, Torino, Colibri, ORISS, 1996, pp. 258-287.
- Nisbet R.A., 1984, *La tradition sociologique*, Paris, PUF.
- Nota a protocollo della seduta di Consiglio di Stato*, Bellinzona, 14 giugno 2006, n° 59.
- Olive J-L., Approche discrète d'un anthropologue au seuil de l'altérité, *Spirale*, 2/2003, pp. 29-63.
- Olivera M., *La tradition de l'intégration. Une ethnologie des Roms Gabori dans les années 2000*, Paris, Petra, 2012.
- Okely J., Donne zingare. Modelli in conflitto, in: Piasere L. (a cura di), *Comunità girovaghe, comunità zingare*, Napoli, Liguori, 1995, pp. 251-293.
- Okely J., La justice des Tsiganes contre la loi des Gadje, *Ethnologie française*, 2/2007, pp. 313-322.
- Osservazioni conclusive*, Comitato consultivo del Consiglio d'Europa della Convenzione quadro per la protezione delle minoranze nazionali, 28 febbraio 2008.
- Paugam S., *Le lien social*, Paris, PUF, 2008.
- Petit A., *Secret et formes sociales*, Paris, PUF, 1998.
- Petit A., *Secret et lien social*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- Petit A., Éducation, normativité et historicité, *Éducation et sociétés*, 1/2003, pp. 87-103.
- Petit A., Éducation diffuse et relation sociale, *Éducation et sociétés*, 2/2005, pp. 155-166.
- Petit A., Relations et éducation, *Éducation et sociétés*, 2/2008, pp. 5-12.
- Petit A., *Le réel et le virtuel*, Genève, Droz, 2009.
- Petit A. (ss la dir. de), Être en société, Le lien social à l'épreuve des cultures, Canada, PUL, 2010.
- Petit A.(a) (ss la dir. de), *La pluralité interprétative, Aspects théoriques et empiriques*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- Petoia E., *Miti e leggende degli zingari*, Roma, Franco Muzzo, 2004.
- Petruzzelli P., *Non chiamarmi zingaro*, Milano, Chiarelettere, 2008.
- Piasere L., *Māre Roma. Catégories humaines et structure sociale. Une contribution à l'ethnologie tsigane*, Paris, Études et Documents Balkaniques et Méditerranées, 1985, n° 8.
- Piasere L., *Popoli delle discariche*, Roma, CISU, 1991.
- Piasere L. (a cura di), *Comunità girovaghe, comunità zingare*, Napoli, Liguori, 1995.
- Piasere L., *Un mondo di mondi*, Napoli, L' Ancora del Mediterraneo, 1999.

- Piasere L., *L'etnografo imperfetto*, Roma-Bari, Laterza, 2002.
- Piasere L., *Buoni da ridere gli zingari*, Roma, CISU, 2006.
- Piasere L., *I Rom d'Europa*, Roma, Laterza, 2007.
- Piasere L., *A scuola. Tra antropologia e educazione*, Firenze, SEID, 2010.
- Piasere L., *Scenari dell'antiziganismo*, Firenze, SEID, 2012.
- Piasere L., *Che cos'è l'antiziganismo?*, in: *Antropologia e teatro*, 2012, n° 3.
- Piasere L. (e altri), *Wor(l)ds which exclude. The housing issue of Roma, Gypsies and Travellers in the language of the acts and the administrative documents in Europe*, Fiesole, Editorial coordination: Fondazione Michelucci Press, 2014.
- Piasere L., *L'antiziganismo*, Macerata, Quodlibet, 2015.
- Piasere L., *La nouvelle Europe? Les Roms s'en occupent!*, in: Leresche Y., *Roms. La quête infatigable du paradis*, Gollion (CH), Infolio Éditions, 2015, pp. 11-15.
- Picard D., *Quête identitaire et conflits interpersonnels*, *Connexions*, 2008/1, n° 89, pp. 75-90.
- Piguet E., *L'immigration en Suisse*, Lausanne, PPUR, 2009.
- Pontrandolfo S., *Un secolo di scuola. I rom di Melfi*, Roma, CISU, 2004.
- Pontrandolfo S., *La dissolution identitaire d'une communauté rom*, Paris, L'Harmattan, 2013.
- Pontrandolfo S., *The disappearance of a Rom community and the rejection of the politics of recognition*, in *Journal of Modern Italian Studies*, 2014, vol. 19, Issue 2, pp. 119-131.
- Price R., *Créolisation et historicité*, *L'Homme*, 2013/3, n° 207-208, pp. 289-311.
- Prise de position concernant l'avant-projet du Conseil fédéral sur la situation des gens du voyage en Suisse*, Fondation Assurer l'avenir des gens du voyage suisses, Bern, 21 septembre 2005.
- Procedura di consultazione sull'avanprogetto di rapporto del Consiglio federale sulla situazione dei nomadi in Svizzera*, Bellinzona, Divisione degli interni, 11 ottobre 2005.
- Raccomandazione (Rec 2004)*, Comitato dei Ministri agli stati membri, Consiglio d'Europa, 2004.
- Raffestin C., *Pour une géographie du pouvoir*, Paris, Librairies Techniques, 1980.
- Rafoni B., *La recherche interculturelle. État des lieux en France*, *Questions de communication*, 2003, pp. 13-26.
- Rao A., *Peripatetic Minorities in Afghanistan: Image and Identity*", in: Orywal E. (a cura di), *Die ethnischen Gruppen Afghanistans. Fallstudien zu Gruppen-identität und Intergruppenbeziehung*, Wiesbaden, Reichert Verlag, 1986, pp. 254-283.
- Rao A., *The Other Nomads. Peripatetic Minorities in Cross-Cultural Perspective*, Boehlau, Koeln, 1987.

- Rapporto di gestione*, Fondazione *Un futuro per i nomadi svizzeri*, Bern, 1999/2010.
- Rapporto al Consiglio di Stato*, CCN, Bellinzona, luglio 2005.
- Rapporto del Consiglio federale sulla situazione dei nomadi in Svizzera*, Berna, Consiglio federale, 2006.
- Rapporto al Consiglio di Stato per la realizzazione di un Piano d'utilizzazione cantonale*, Bellinzona, CCN, 2008.
- Remotti F., Nomadismo e struttura sociale, *Terzo mondo informazioni*, 1975, VI, 7, pp. 9-16.
- Remotti F., *Noi, primitivi*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009.
- Repères, *Manuel pour la pratique de l'éducation aux droits de l'homme avec les jeunes*, Council of Europe, 2002.
- Repertorio delle Religioni Panorama religioso e spirituale del Cantone Ticino*, Trisconi De Bernardi M., Bellinzona, Repubblica e Cantone Ticino, 2007.
- Revelli M., *Fuori luogo. Cronaca da un campo rom*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.
- Ries J., Romany/Gypsy Church or Peole of Good?, in: Stewart M. (a cura di), *Multi-disciplinary approaches to Romany studies*, Budapest, CEU, 2011, pp. 271-279.
- Rigoni I., Les médias des minorités ethniques, *Revue européenne des migrations internationales*, 2010, vol. 26, n° 1, pp. 7-16.
- Rinderknecht K., *Zingari, nomadi misteriosi*, Losanna, Mondo, 1973.
- Rioli M-C., Mémoires tziganes, *Le Monde diplomatique*, 5/2009, pp. 28A-28.
- Rosander G., Peddling in the Northern Countries, *Ethnologia Europea*, 1976, IX, 2, pp. 123-171.
- Sahlins M., *La découverte du vrai sauvage*, Lonrai, Gallimard, 2007.
- Saitta P., Etnografia di un'economia informale in Sicilia, *Etnografia e ricerca qualitativa*, 3/2011, pp. 394-421.
- Saletti Salza C., *Bambini del "campo nomadi". Romá bosniaci a Torino*, Roma, CISU, 2003.
- Saletti Salza C., *Famiglie amputate. Le adozioni dei minori dal punto di vista dei rom*, Roma, CISU, 2014.
- Saletti Salza C., Frequenza e profilo scolastico degli alunni rom xoraxané bosniaci domiciliati a Torino. Un confronto tra etnografia e ricerca quantitativa, in: Gobbo F. (a cura di), *Processi educativi nelle società multiculturali*, Roma, CISU, 2007, pp. 173-189.
- Sclavi M., *Arte di ascoltare e mondi possibili*, Pescara-Milano, Le Vespe, 2000.
- Schor R., Un camp de concentration français. Les Tsiganes alsaciens-lorrains à Crest, *Revue européenne des migrations internationales*, 2006, vol. 22, n° 1, pp. 201-202.
- Scotti G., *Zingaro chi sei?*, Napoli, Ferrara, 1978.

- Sheffer G., Ethnic diasporas: a threat to their hosts?, in: Weiner D., *International Migration and the Security of States*, Boulder, Westview Press, 1993.
- Schultz E-A., Lavenda R.-H., *Antropologia culturale*, Bologna, Zanichelli, 2014.
- Semprini A., *Le multiculturalisme, Que sais-je?*, Paris, PUF, 1997.
- Sentenza Tribunale Federale*, Berna, 28 marzo 2003.
- Seymour M., La reconnaissance du pluralisme national est-elle possible?, in: *Petitot A. (ss la dir. de), Être en société, Le lien social à l'épreuve des cultures, Canada, PUL, 2010, pp. 183-212.*
- Simmel G., *Secret et sociétés secrètes*, Paris, Circé, 1996.
- Singly (de) F., *Sociologie de la famille contemporaine*, France, Armand Colin, 2009.
- Situazione nomadi in Ticino 2006-08*, Baldassari E., Rapporto CCN, Bellinzona, 17 dicembre 2008.
- Srinivas M.N., The social System of a Mysore Village, in: Marriott M. (a cura di), *Village India. Studies in the Little Community*, Chicago, Chicago University Press, 1969, pp. 1-35.
- Stewart M., *The Time of the Gypsies*, Boulder (CO), Westview Press, 1997.
- Sutherland A., *Gypsies. The Hidden Americans*, Prospect Heights (IL), Waveland Press, 1986 (ed. or. 1975).
- Tabin J-P. (e altri.), *Rapport sur la mendicité "rrom" avec ou sans enfant(s)*, Lausanne, EESP, UNIL, 2012.
- Taguieff P.A., *Il razzismo*, Milano, Raffaello Cortina, 1999.
- Tcherenkov L., Laederich S., *The Rroma*, vol. 1: History, Language and Groups, vol. 2: Traditions and texts, Basilea, Schwabe, 2004.
- The right to adequate housing (Art. 11.1): forced evictions: 20 maggio 1997*, General comment 7, 1997.
- Todd E., *La diversité du monde, Famille et modernité*, Parsi, Seuil, 1999.
- Tönnies F., *Communauté et société*, Paris, PUF, 1935.
- Topalova V., Social representations of gypsies in Europe: East-West comparison, Sociological problems, *Special Issue*, 2002, pp. 129-139.
- Tosi Cambini S., *La zingara rapitrice*, Roma, CISU, 2008.
- Tosi Cambini S., Nomads and Camps, in: Piasere L. (e altri.), *Wor(l)ds which exclude. The housing issue of Roma, Gypsies and Travellers in the language of the acts and the administrative documents in Europe*, Fiesole, Editorial coordination: Fondazione Michelucci Press, 2014, pp. 50-53.
- Trevisan P., Fra medici e santi: itinerari terapeutici in una comunità di Roma croati, in: Piasere L. (a cura di), *Italia Romaní*, I, Roma, CISU, 1996, pp. 205-226.

Trevisan P., Scrivere e leggere. Etnografia politica di un corso di alfabetizzazione di adulti sinti, *Annuario di Antropologia*, 2004, n° 4, pp. 141-161.

UNESCO, Dichiarazione Universale dell'UNESCO sulla diversità culturale, 02 novembre 2001, Articolo 1 – La diversità culturale: il patrimonio comune dell'umanità; Articolo 2 – Dalla diversità culturale al pluralismo culturale, UNESCO, 2001.

Varro G., Les étrangers de l'intérieur. Filières, trafics et xénophobie, *Revue européenne des migrations internationales*, 2004, vol. 20, n° 1, pp. 207-209.

Venzi M., La situazione degli zingari nel Ticino dal 1980 al 2002: dall'intolleranza alla comprensione?, *Bollettino storico della svizzera italiana*, 2003, vol. 106, n° 1, pp. 75-96.

Verbunt G., Le dialogue interculturel, éléments de réflexion, *Hommes & Migrations*, 2011/2, n° 1290, pp. 118-126.

Vitale T., Etnografia degli sgomberi di un insediamento rom a Milano, *Mondi migranti, Rivista di studi e ricerche sulle migrazioni internazionali*, 2008, n° 1/08, pp. 59-74.

Weber M., *Économie et société*, Paris, Agora, 1995.

Weber F., *Manuel de l'ethnologue*, Paris, PUF, 2009.

Whitot de Wenden C., *Atlas des migrations dans le monde*, Paris, Autrement, 2005.

Wiernicki K., *Nomadi per forza. Storia degli zingari*, Milano, Rusconi, 1997.

Wieviorka M., *La différence. Identités culturelles: enjeux, débats et politiques*, La tour d'Aigues, De l'Aube, 2005.

Williams P., The invisibility of the kalderash of Paris, *Urban Anthropology*, 1982, vol 11, n° 3-4, pp. 315-346.

Williams P., *Mariage Tsigane*, Paris, L'Harmattan, 1984.

Williams P., Pour une approche du phénomène pentecostiste chez les Tsiganes, *Études Tsiganes*, 1984, 30, 2, pp. 49-51.

Williams P. (a cura di), *Une ethnologie des Tsiganes*, *Études Tsiganes*, 1994, n° 2.

Williams P., Sans territoire fixe, *Projet*, 2006/6, n° 295, pp. 11-17.

Williams P., Les Alsaciens-Lorrains romanichels pendant la Première Guerre mondiale. Un cas d'école?, *L'Homme*, 2007/2, n° 182, pp. 89-95.

Williams P., Une ethnologie des Tsiganes est-elle possible?, *L'Homme*, 2011/1, n° 197, pp. 7-23.

Williams P., *Il miracolo e la necessità. Lo sviluppo del movimento pentecostale fra gli zingari in Francia*, Roma, CISU, 2012.

Williams P., *Études Tsiganes*, 2012/2, n° 50, pp. 18-47.

Yoors J., *Zingari. Sulla strada con i rom lovara*, Roma, Irradiazioni, 1990 (ed. or. 1967).

Yoors J., *Crossing*, Roma, Irradiazioni, 2009 (ed. or. 1971).

Younes C., Le Roy E., *Médiation et diversité culturelle*, Paris, Karthala, 2002.

Zakharthouk J-M., *L'enseignant, un passeur culturel*, Paris, ESF, 1999.

Zatta J-D., Tradizione orale e contesto sociale: i Roma sloveni e la televisione, in: Piasere L., *Italia Romani*, I, Roma, CISU, 1996, pp. 179-203.

Zizek S., *La violenza invisibile*, Milano, Rizzoli, 2008.

Finito di stampare  
presso la Tipografia Stazione SA  
Locarno  
il 12 settembre 2019  
giorno di S. Guido



## Collana «L'OFFICINA»

Nuove ricerche sulla Svizzera italiana

---

1. ANDREA GHIRINGHELLI  
*Il Ticino della transizione 1889-1922*  
prefazione di Roland Ruffieux
2. PAOLO MANTOVANI  
*La strada commerciale del San Bernardino*  
presentazione di Rinaldo Boldini
3. ROBERTO BIANCHI  
*Il Ticino politico contemporaneo 1921-1975*  
prefazione di Roland Ruffieux
4. GIULIO VISMARA, ADRIANO CAVANNA, PAOLA VISMARA  
*Ticino medievale*  
prefazione di Flavio Cotti
5. PIER GIORGIO GEROSA  
*Un microterritorio alpino - Corippo dal Duecento all'Ottocento*  
prefazioni di Catherine Lalumière e Fulvio Caccia
6. RODOLFO HUBER  
*Emilio Motta - Storico Archivista Bibliografo*
7. PIERRE CODIROLI  
*Tra fascio e balestra - Un'acerba contesa culturale (1941-1945)*  
presentazione di Arturo Colombo
8. MICHELE PICENI, MARIA BRAMBILLA, VITTORIO BRAMBILLA  
*La soppressione dei conventi nel Cantone Ticino*  
prefazione di Antonio Gili
9. POMPEO MACALUSO  
*Storia del Partito Socialista Autonomo*  
prefazione di Jean-Claude Favez
10. RODOLFO HUBER  
*Locarno nella prima metà dell'Ottocento*  
prefazione di Diego Scacchi, premessa di Romano Brogginì
11. PAOLO OSTINELLI  
*Il governo delle anime. Strutture ecclesiastiche nel Bellinzonese e nelle Valli ambrosiane (XIV - XV secolo)*  
prefazione di Giuseppe Chiesi
12. STEFANIA BIANCHI  
*Le terre dei Turconi*  
Introduzione di Raul Merzario
13. IVANO FOSANELLI  
*Verso l'Argentina*  
*Emigrazione, insediamento, identità tra Otto e Novecento*  
prefazione di Teresa Isenburg

14. GIULIO FOLETTI  
*Arte nell'Ottocento*  
*La pittura e la scultura del Cantone Ticino (1870-1920)*
15. MAURIZIO BINAGHI  
*Addio, Lugano bella*  
*Gli esuli politici nella Svizzera italiana di fine Ottocento (1866-1895)*  
prefazione di Nicola Tranfaglia
16. FAUSTO FORNERA  
*Losone, patrizi e patriziato nel contesto comunale*  
prefazione di Francis Python
17. POMPEO MACALUSO  
*Liberali antifascisti - Storia del Partito Liberale Radicale Democratico Ticinese*  
prefazione di Gabriele Gendotti
18. FABRIZIO VISCONTINI  
*Alla ricerca dello sviluppo*  
prefazione di Remigio Ratti
19. ANDREA PAGANINI  
*Un'ora d'oro della letteratura italiana in Svizzera*  
prefazione di Michele Fazioli
20. *La rivolta della Leventina. Rivolta, protesta o pretesto?*  
a cura di Mario Fransioli e Fabrizio Viscontini  
prefazione di Gabriele Gendotti  
presentazione di Roland David
21. GIUSEPPE RUSCONI  
*Ecclesiastici ticinesi a Roma nel Settecento*  
presentazione di Flavio Cotti  
prefazione di Fabrizio Panzera
22. SILVIA SARTORIO  
*L'ora della carità - Il vescovo Jelmini, la Chiesa ticinese e i rifugiati (1943-1946)*  
presentazione di mons. Pier Giacomo Grampa  
prefazione di Fabrizio Panzera
23. LORENZO PLANZI  
*Luigi Sturzo e il Cantone Ticino*  
presentazione di Francis Python  
prefazione di Fabrizio Panzera
24. RALF HECKNER  
*Giovanni Battista Pioda*  
a cura di Rodolfo Huber  
presentazione di Moreno Bernasconi  
prefazione di Andrea Ghiringhelli
25. *Sonvico - Un viaggio dalle origini ai giorni nostri*  
a cura di Yvonne Camenisch e Danila Nova-Toscanelli  
presentazione di Battista Ghiggia

26. ALESSANDRO ZANOLI  
*Francesco Chiesa e i suoi romanzi*  
prefazione di Tatiana Crivelli
27. POMPEO MACALUSO  
*Tra due guerre. Problemi e protagonisti del Ticino (1920-1940)*
28. ENRICO MORRESI  
*Giornalismo nella Svizzera italiana 1950-2000*  
Volume I . 1950-1980
29. ENRICO MORRESI  
*Giornalismo nella Svizzera italiana 1950-2000*  
Volume II . 1980-2000
30. *Per tutti e per ciascuno*  
*La scuola pubblica nel Cantone Ticino dall'Ottocento ai giorni nostri*  
a cura di Nelly Valsangiacomo e Marco Marcacci
31. ILARIA MACCONI HECKNER  
*Crisi della parrocchia*  
*ed erosione del tradizionale stile di vita dei cattolici negli anni Cinquanta*  
prefazione di Valerio Lazzeri  
introduzione di Fabrizio Panzera
32. FABIO BALLINARI  
*Il Ticino e la lotta al fuoco*  
*Storia sociale di un rischio collettivo (1803-1918)*  
presentazione di Francis Python  
prefazione di Luigi Lorenzetti
33. LORENZO PLANZI  
*Il Collegio Papio di Ascona*  
*Da Carlo Borromeo alla diocesi di Lugano*  
presentazione di Pierre-Yves Fux  
prefazione di mons. Pier Giacomo Grampa
34. NADIA BIZZINI  
*Gli altri noi*  
*Rom e residenti nella Svizzera italiana: etnografia e mediazione*  
presentazione di Luca Filippini  
introduzione di Leonardo Piasere

#### IN PREPARAZIONE

---

LEONARDO MALATESTA  
*L'invasione della Svizzera*  
*Piani di guerra italiani dal 1861 al 1943*

ALESSANDRO RATTI  
*Cattolicesimo e libertà*  
*Vita e pensiero di Vincenzo Dalberti (1763-1849)*