

Nomadismo e razzializzazione della povertà: il caso dei rom e dei sinti

Sergio Bontempelli

Africa Insieme

ABSTRACT

Nomadism and Racialization of Poverty: The Case of Roma and Sinti. Roma minorities are usually labelled as ‘nomads’, both in Italy and in Europe. Although in its literal or primary meaning the term ‘nomad’ simply refers to a ‘traveller’ or a ‘peripatetic’ community, in the common use it evokes a wider range of implications. Above all, the term ‘nomad’ implies the idea of primitiveness: a ‘nomadic’ group is usually perceived as a group having an ancestral culture and identity, and ‘nomadism’ is often a mark of ‘backwardness’. This article reconstructs the debate on poverty and destitution in the nineteenth century, and argues that in the Victorian age the terms ‘nomad’ and ‘nomadic tribes’ were used to refer to ‘wandering poors’ and to ‘vagabonds’. The stigma that had surrounded the term ‘vagabond’ throughout the centuries of the modern era was thus transferred to the term ‘nomad’. In the same period, the Roma minorities were labelled as ‘nomadic groups’ and became the ‘new vagabonds’ of the contemporary age. In the final part, the article claims that the identification between ‘nomadism’ and ‘vagrancy’ is also at the root of the more recent public policies on Roma minorities in Italy.

Keywords

Romaphobia, Roma, Sinti, vagrancy, nomadism

Quei ‘nomadi’ che non si spostano

Nel 2011, in una dettagliata inchiesta sulla condizione dei rom, dei sinti e dei caminanti in Italia,¹ la Commissione per i Diritti Umani del Senato si soffermò sulla definizione dei rom come ‘nomadi’, egemone nel dibattito pubblico italiano fino agli anni Ottanta del secolo scorso e ancora oggi diffusa nel senso comune (Senato della Repubblica 2011, 46-48). Il *report* finale della Commissione osservava che, “a differenza di quanto comunemente si crede, la stragrande maggioranza dei Rom, Sinti e Caminanti presenti sul territorio italiano *non è nomade* e ha anzi uno stile di vita sedentario” (46). Seguendo una linea argomentativa tipica di molti testi di divulgazione, i senatori si premurarono di precisare che i rom e i sinti non erano – o non erano più – dediti a quelle forme di mobilità circolare ‘nomadi’ tipiche, ad esempio, dei lavoratori circensi.

È però abbastanza singolare definire ‘nomadismo’ un semplice *movimento migratorio a carattere periodico*, e anzi stupisce che i membri della Commissione non abbiano mai problematizzato l’uso di tale termine: nell’italiano corrente, chi si sposta di frequente per motivi di lavoro può essere definito, a seconda dei casi, un ambulante, un pendolare, un lavoratore

stagionale o un emigrante/immigrato; nella letteratura sociologica e storiografica, d'altra parte, sono ben note le migrazioni interne di tipo circolare o temporaneo, e gli studiosi non usano mai il termine 'nomadismo' per indicarle e descriverle (Gallo 2012; Colucci e Gallo 2014).

Termini come 'nomade' e 'nomadismo', a ben guardare, indicano qualcosa di più del mero esercizio di mestieri legati alla mobilità, e sono fortemente connotati: evocano culture di un lontano passato, usanze primitive, modalità arcaiche di organizzazione sociale. Nella percezione comune, i nomadi per antonomasia sono i cacciatori-raccoglitori della preistoria, i beduini dell'Arabia pre-islamica o i barbari delle steppe che premevano ai confini dell'Impero romano: gruppi che, con una buona dose di semplificazione, sono generalmente percepiti come primitivi e incivili. Gli stessi dizionari non mancano di segnalare questa connotazione a un tempo esotica e arcaizzante: così, per esempio, nell'edizione 2002-2003 il *Devoto-Oli* definiva il nomadismo come “[l']aspetto culturale corrispondente alla mancanza dell'insediamento stabile e quindi allo spostamento perpetuo o periodico del gruppo o della comunità (*specialmente tribale*) per lo più associato alla caccia, alla pastorizia o alla guerra” (Devoto e Oli 2003, 1359. Corsivi miei).

Caccia, pastorizia, guerra, comunità 'tribali': è un simile universo di significati che viene evocato quando si parla di nomadismo. Chiedersi se i rom conducano davvero una vita itinerante rischia allora di essere un esercizio intellettuale scarsamente produttivo: la vera domanda da porsi è piuttosto *chi, quando, e perché* ha cominciato a definire 'nomadi' (con un termine dal significato inferiorizzante) le comunità rom e sinte che vivono in Italia e in Europa. Nelle prossime pagine cercheremo di ricostruire, sia pure per sommi capi, la genealogia di questa immagine così radicata nel senso comune.

Erranti della preistoria...

Nel 1865 John Lubbock diede alle stampe *Pre-historic Times*, una monumentale opera dedicata alle origini delle civiltà umana. Studioso eclettico, cultore di scienze naturali e sociali, primo presidente del Royal Anthropological Institute e amico personale di Darwin, Lubbock fu una delle figure più influenti del positivismo ottocentesco (Lubbock 1865; Fleure e Montalenti 1934; Roscoe 1995, 494). Il volume del 1865 ebbe un'ampia risonanza, ben al di là del pubblico britannico, e definì il lessico stesso degli studi sulla preistoria: le nozioni di Paleolitico e Neolitico, familiari anche ai non specialisti, derivano direttamente da quel testo.

Proprio la distinzione tra le diverse età della pietra contribuì a delineare un'immagine ben definita dell'evoluzione umana: secondo questa visione, nei tempi più remoti la nostra specie era passata da un'economia di caccia e raccolta fondata sul *nomadismo* a un modello sociale *sedentario* e agricolo; il 'salto' dalla *vita itinerante* a quella *stanziale* aveva rappresentato il primo passo del lungo percorso verso la costruzione di civiltà culturalmente sofisticate e tecnologicamente evolute (Liverani 1995, 902). Questa partizione tra Paleolitico

e Neolitico è ancor oggi largamente condivisa dagli studiosi, e qui non si tratta di contestarla o metterla in dubbio: quello che è in questione è l'approccio evolucionistico-lineare tipicamente ottocentesco, che faceva del 'nomadismo' lo stadio più primitivo e infantile della storia umana.

Simili teorie non nascevano solo dall'osservazione di inerti reperti archeologici. Il testo di Lubbock dedicava ben tre capitoli (137 pagine sulle 517 dell'intero volume) ai selvaggi 'moderni': a quei popoli, cioè, che pur vivendo nel diciannovesimo secolo progredito e industrializzato, avevano mantenuti usi, costumi e forme di organizzazione sociale immaginati come uguali ai nostri antenati primitivi (1865, 335-472). E del resto, tutta l'antropologia evolucionistica finì per veicolare un'immagine arcaizzante dei nativi americani, e in parte anche degli africani e degli asiatici: molte popolazioni, su cui proprio in quel periodo si stava esercitando il dominio sempre più aggressivo del colonialismo europeo, vennero descritte come comunità rimaste a uno stadio evolutivo primordiale (Harris 1971, 218 e ss.). Il 'nomadismo' entrò insomma a far parte di quella ricca costellazione lessicale usata per *inferiorizzare* i colonizzati, anche al di là delle intenzioni della coeva ricerca antropologica e archeologica.

... e vagabondi moderni

Due decenni prima della pubblicazione di *Pre-historic Times*, le grandi città della Gran Bretagna vittoriana conobbero una rilevante crescita della povertà urbana, alimentata dagli impetuosi processi di industrializzazione e dalla grave crisi economica dei primi anni Quaranta. Tra i nuovi poveri che affollavano le aree industriali c'erano i migranti irlandesi, che lasciavano le loro terre per cercare opportunità di lavoro, e che finivano spesso nei circuiti della marginalità sociale più estrema; vi era poi una colonia di italiani, ancora numericamente contenuta, ma molto visibile perché composta in larga parte da musicisti di strada, suonatori di organetto e mendicanti; infine, vi erano i poveri 'autoctoni', spesso contadini urbanizzati e operai espulsi dai circuiti produttivi (Croley 1995; Sponza 2005; Alliegro 2007, 114-122).

Per spiegare l'origine delle nuove forme di emarginazione i commentatori dell'epoca – giornalisti, intellettuali, ma anche uomini politici e di governo – fecero riferimento alla dicotomia *poveri degni* versus *poveri indegni*, radicata nel pensiero cristiano sin dalla prima età moderna: tale dicotomia venne riformulata ora nei termini di un'opposizione radicale tra i lavoratori poveri (*working poors* o semplicemente *poors*) e i vagabondi (*vagrants*). Se i primi, gli *working poors*, erano virtuosi, industriosi, dediti al lavoro e dunque meritevoli di assistenza, i *vagrants* erano coloro che sceglievano di vivere in strada, rifiutavano il lavoro salariato, si mantenevano con l'elemosina e si opponevano ai codici di rispettabilità propri dell'etica borghese e vittoriana. Il mondo della *underclass* e il nascente proletariato industriale venivano così suddivisi tra una classe operaia 'degnata' e un insieme di soggetti 'indegni', non rispettabili, incapaci di acquisire le virtù del cittadino onesto (Croley 1995, 80-92).

Due aspetti di questa dicotomia interessano direttamente il nostro discorso. In primo luogo, la cultura vittoriana dell'epoca cominciò a definire 'nomadi' (*nomads*) coloro che fino a quel momento erano stati chiamati per lo più *vagrants* o 'vagabondi'. In secondo luogo, il 'nomadismo' (cioè il vagabondaggio) attribuito a queste fasce più marginali della società inglese fu sempre più spesso interpretato come un vero e proprio tratto razziale: i 'nomadi' erano tali non per scelta, per costrizione o per abitudine, ma per le caratteristiche intrinseche delle comunità a cui appartenevano.² In tal modo un problema di natura sociale – la marginalizzazione urbana dei segmenti più poveri della popolazione – veniva *eticizzato* e *razzializzato*: quei nuovi poveri erano visti cioè non come il frutto di processi di pauperizzazione, ma come gruppi estranei alla società inglese, caratterizzati da specifici tratti culturali e razziali, dediti *da sempre* al vagabondaggio e a mestieri fondati sulla mobilità e sull'itineranza.

Proprio a partire da questa lettura etnico-razziale si dipanava l'indagine sui quartieri popolari di Londra condotta da Henry Mayhew, scrittore e polemista britannico. In un testo divenuto un classico dell'etnografia sociale – *London Labour and the London Poor*, pubblicato in due volumi nel 1861-1862 – Mayhew esplorava le variegate *forme di vita* dei bassifondi londinesi, soffermandosi in particolare sui personaggi e sui mestieri più legati a quella che oggi definiremmo esclusione sociale: mendicanti, giocolieri, artisti di strada, prostitute, contrabbandieri, ma anche carbonai, spazzacamini, battellieri o addetti alla pulizia delle strade.

Queste figure costituivano, per Mayhew, una vera e propria 'razza', distinta dal popolo inglese per cultura, abitudini di vita e persino per caratteristiche fisiche e somatiche. L'autore di *London Labour* ipotizzò anzi che tutte le civiltà evolute (e dunque 'stanziali') fossero circondate e assediate da razze più primitive, e che queste ultime vivessero in modo parassitario, depredando gli uomini 'civili' dei frutti del loro lavoro e del loro ingegno:

Nei mille milioni di esseri umani che si dice costituiscano la popolazione dell'intero globo, esistono [...] due razze distinte e profondamente marcate, ossia gli erranti e gli stanziali, i vagabondi e i cittadini, le *tribù nomadi* e quelle civilizzate [...]. Inoltre, ciascun gruppo civilizzato o stabile ha generalmente al proprio interno delle orde erranti, che in qualche misura ne sono predatori. (2012, 2)

È singolare come nessuno abbia fino ad ora applicato questi fatti alla spiegazione [...] dell'attuale nostra società. Anche noi [...] siamo circondati da orde erranti [...] – poveri, mendicanti e sbandati, che possiedono solo quello che riescono a predare alla parte produttiva, previdente e civilizzata della comunità [...]. Le *razze nomadi* d'Inghilterra comprendono [...] erranti abituali, mendicanti e ladri che dormono in granai, tende e ripari di fortuna, operai vagabondi, [...], venditori ambulanti, imbonitori, braccianti avventizi, e tutta quella vasta classe che vive vendendo, esibendo o facendo qualunque cosa in giro per il territorio. (2012, 3-4)³

Qui, potremmo dire, l'analisi di Mayhew si ricongiungeva idealmente con la ricostruzione di Lubbock, il cui testo sarebbe uscito pochi anni dopo: l'autore di *Pre-historic Times* si concentrava sul nomadismo preistorico, di cui ritrovava alcune tracce nelle comunità 'non

civilizzate' del mondo contemporaneo, come se una sorta di residuo di epoche primitive fosse sopravvissuto alla modernizzazione. Mayhew partiva invece dal versante opposto, dalla società inglese del suo tempo, dove però vivevano quelle 'orde di nomadi' che erano eredi dirette di civiltà più antiche e meno evolute.

L'analisi di Mayhew, che si presentava come asettica e disinteressata, era in realtà carica di giudizi (e pregiudizi) morali. In *London Labour*, i 'nomadi' erano i nemici giurati dell'intero sistema di valori su cui si fondava la civiltà inglese:

Il nomade [...] si distingue dall'uomo civilizzato per la propria ripugnanza verso un lavoro regolare e continuo; per la mancanza di previdenza nel predisporre riserve per il futuro; per l'incapacità di percepire conseguenze appena discoste dalla percezione immediata [...]; per l'amore dei balli libidinosi [...]; per il desiderio di vendetta; per la labile concezione della proprietà; per l'assenza di castità tra le donne e il disprezzo per l'onore femminile; e, infine, per il vago senso della religione, per una rozza idea del Creatore e la totale assenza di qualunque apprezzamento per la grazia dello Spirito Divino. (2012, 3)

L'uso del termine 'nomadi' per indicare un insieme di figure sociali legate alla marginalità sociale si ritrovava anche al di fuori del mondo anglofono. Nel suo studio ormai classico sulla Parigi di inizio Ottocento, *Classes laborieuses et classes dangereuses: à Paris pendant la première moitié du XIXe siècle*, Louis Chevalier spiegava per esempio che le classi popolari della città erano spesso etichettate come 'nomadi' e considerate primitive, barbare e incivili. Haussmann, il noto urbanista, scrisse che Parigi era in mano a "una turba di nomadi," Henri Lecoutourier che era diventata "un accampamento di nomadi": entrambi intendevano così stigmatizzare i ceti più umili, ma anche la nascente classe operaia, vista dagli osservatori borghesi come un'orda di 'selvaggi' estranei alla civiltà e alla cultura della Francia (Chevalier 1976, 467-472).

Il termine 'nomadismo' si diffuse poi ulteriormente alla fine del secolo: con la disgregazione dei grandi imperi d'Antico Regime e la progressiva affermazione dei nuovi stati europei, il trinomio stato / nazione / popolo produsse nuove forme di controllo sulla mobilità, e portò di conseguenza a un inasprimento della legislazione contro i vagabondi. In questo contesto, la parola 'nomade' finì per indicare le composite popolazioni erranti dedite alla mendicizia e all'accattonaggio, oggetto delle occhiate attenzioni dei poteri pubblici e delle forze di polizia (Wagniar 1998; Wagniar 1999, 44; Asséo 2007; Azéma 2018, 80).

In Italia la diffusione del termine – e delle idee ad esso associate, come la propensione all'ozio, il rifiuto del lavoro e l'atavismo – si deve soprattutto alla Scuola positiva di Cesare Lombroso. È ben conosciuto e spesso citato un passo, tratto da *L'uomo delinquente* (1876), in cui il padre della criminologia ottocentesca etichettava come 'nomadi' le popolazioni del Mezzogiorno italiano:

La radice prima del brigantaggio meridionale, della mafia e della camorra, altro non era [...] che *la trasmissione atavica di usanze di popoli nomadi e di tribù selvagge vissute nella preistoria*, favorita

dall'ozio in cui vivevano le plebi di Napoli e di Palermo, loro legittime eredi. (Citato in Salvadori 1981, 197. Corsivo mio)

I rom, nomadi *par excellence*

La criminalizzazione ottocentesca del vagabondaggio, che qui abbiamo descritto in modo molto sommario, meriterebbe – è quasi superfluo precisarlo – ben altro approfondimento. In questa sede, tuttavia, le brevi e schematiche osservazioni che abbiamo proposto finora sono sufficienti a evidenziare una questione, relativamente marginale ai fini dello studio del fenomeno in sé, ma decisiva nell'economia del nostro ragionamento: coloro che per secoli erano stati generalmente definiti e stigmatizzati come 'vagabondi' o 'erranti' furono ora sempre più spesso chiamati 'nomadi', un termine che appariva forse più conforme alla mentalità scientifica del tempo. Così, gran parte delle connotazioni negative associate allo 'stereotipo del vagabondo' di età moderna – l'immoralità, la propensione al furto e all'inganno, la mancanza di virtù, l'ozio, il rifiuto del lavoro – vennero trasferite nella figura del 'nomade' che ne divenne di fatto il sostituto funzionale (Daniele 2011, 140-143; Bontempelli 2015). A queste immagini se ne aggiunsero poi altre più legate alla mentalità positivista dell'epoca, come quelle dell'atavismo e della primitività: i 'nomadi' furono rappresentati come residui di epoche arcaiche sopravvissuti nel cuore della modernità industriale.

I tratti distintivi della figura del 'nomade' furono precocemente attribuiti anche alle popolazioni rom, perché da secoli gli 'zingari' erano concepiti come i vagabondi *par excellence* (Bontempelli 2015). Del resto, le metafore del 'nomade' e del 'primitivo' non erano una novità assoluta nella cultura europea. Il termine 'nomadismo' era usato già in età moderna come sinonimo di vagabondaggio, e i rom erano stati definiti 'nomadi' almeno a partire dal *De Asia*, il testo scritto nel 1461 da Enea Silvio Piccolomini, il futuro Papa Pio II (Campigotto et al. 2020, 55-56). Anche l'idea della primitività non era del tutto originale: nel Cinquecento e nel Seicento, viaggiatori e missionari avevano spesso paragonato le popolazioni 'esotiche' del Nuovo Mondo alle comunità rurali dell'Europa occidentale ("le Indie di quaggiù"), e paralleli analoghi erano stati proposti tra i gruppi rom che attraversavano le città del Vecchio Continente e i popoli 'selvaggi' incontrati nelle Americhe (Pagden 1989, 68-140; Campigotto et al. 2020, 102-103). La cultura ottocentesca riprese questi paragoni, ma li collocò all'interno dei nuovi regimi discorsivi razziali e coloniali, conferendo loro nuovi significati.

Il tema del nomadismo dei rom fu inoltre al centro di una ricca produzione letteraria, nonché di vari tentativi di formalizzazione scientifica, che presero corpo nella cosiddetta 'ziganologia' e, in ambiente anglosassone, negli studi sul folklore (o *gypsylore*).

Nell'ambito della letteratura il 'nomade' divenne un'icona romantica ricca di mistero e di fascino: gli 'zingari' furono raffigurati come uomini primordiali e quindi liberi, selvaggi, a contatto col respiro della Natura, estranei alle convenzioni sociali imposte dal progresso tecnologico. Al contempo, e con un paradosso solo apparente, il gitano vicino alla natura –

quindi in qualche modo animalesco – finì per condividere i difetti delle bestie ferine: fu dipinto cioè come un individuo violento, incapace di controllare le passioni, ingannatore, sleale, persino crudele (Cossetto 2002; Vaux de Foletier 2003, 237-257). Quando poi i romanzi o le novelle indugiavano sulle figure femminili, allo stereotipo etnico si aggiungeva quello di genere: la donna ‘zingara’ era seduttrice, sensuale, istintiva ma anche perversa e tentatrice.

Emblematico, da questo punto di vista, è il personaggio di Carmen, protagonista dell’omonima novella di Mérimée del 1845 (e poi dell’opera di Bizet del 1875). La storia è ben nota: Carmen, gitana spagnola, si innamora di Don José, un militare di origini basche; il loro amore è reso impossibile, oltre che dalla gelosia dell’uomo, anche dalle intemperanze della giovane. Quest’ultima ha una sessualità incontenibile, ed è incapace di tenere a freno le passioni. Operaia in una fabbrica di sigari, ma insopportabile alle costrizioni del lavoro salariato, uccide una collega nel corso di una lite e si ricongiunge con una banda di gitani. Vive una breve e tormentata relazione con Don José, ma lo tradisce e lo inganna a più riprese. Libera e disinibita, sa essere anche bugiarda e sleale (Mérimée 2004). Come ha scritto Turrini,

la zingara [Carmen] [...] attraversa e incrocia tutti i tropi dell’Altro: il femminile, l’etnico e il proletario. Dominano la paura e il desiderio del diverso. Carmen mostra apertamente le armi della sua seduzione [...]: il suo fascino irresistibile deriva dal suo legame viscerale con la libertà e dallo sfuggire ogni radicamento. (2009, 15)

La ‘ziganologia scientifica’ – rappresentata da autori come George Borrow, Paul Bataillard o, in Italia, da Adriano Colocci – si sforzò invece di trovare il luogo di origine di questi ‘nomadi’. Riprendendo un filone di ricerca avviato alla fine del Settecento, e basandosi sulle analogie tra il *romanès* (la lingua dei rom) e l’antico sanscrito, gli studiosi concordarono sull’antica provenienza indiana di rom e sinti. Quegli ‘erranti’ che attraversavano le strade d’Europa vennero così compiutamente *stranierizzati*: furono cioè definiti a partire da una lingua propria (il romanès), da un’origine comune (l’India) e da un insieme di ‘usi e costumi’ arcaici (Daniele 2011, 152-156).

La ‘teoria del nomadismo’ nell’Italia del Dopoguerra

Questa sia pur sommaria carrellata sulle origini della teoria del nomadismo rom ci consente ora di tornare al punto di partenza, e di porre nuovamente la questione che abbiamo sollevato nelle prime righe del presente articolo: il termine ‘nomadi’ non allude soltanto ai (veri o presunti) mestieri girovaghi praticati dai rom, e non indica neppure una generica predisposizione culturale all’itineranza e alla mobilità. Per la sua storia, per le connotazioni di cui è carico e per i sottintesi che veicola, esso richiama una costellazione semantica legata da una parte all’antico ‘stereotipo del vagabondo’, e dall’altra alle immagini esotiche e arcaizzanti ereditate dal positivismo ottocentesco:

esiste una immagine ben radicata nel senso comune, che orienta e struttura quella che potremmo chiamare la percezione 'folk' dei rom. È l'immagine di donne e uomini 'nomadi', abitanti nei campi e nelle baraccopoli, organizzati in 'tribù' e famiglie allargate, portatori (e portatrici) di una cultura premoderna, arretrata, a tratti quasi primitiva; donne e uomini che vivono di espedienti, che hanno con il 'nostro' mondo – con la 'civiltà' più evoluta in cui sono loro malgrado immersi – un rapporto quasi esclusivamente predatorio, e che dunque sopravvivono ora chiedendo l'elemosina, ora rubando, ora operando nei circuiti dell'illegalità e della criminalità. (Bontempelli 2022, 15)

Che questa complessa costellazione semantica sia rimasta – per così dire – 'agganciata' al concetto contemporaneo di nomadismo, tanto da esserne difficilmente scindibile, lo dimostrano le vicende italiane degli ultimi decenni, su cui vale la pena soffermarsi brevemente.

Negli anni Sessanta e Settanta la teoria del nomadismo rom venne fatta propria dai pochi volontari – per lo più legati alla Chiesa – che in quel periodo cominciarono a impegnarsi nell'assistenza alle popolazioni rom e sinte. Nell'Italia del Dopoguerra e del *boom* economico la povertà, l'emarginazione sociale e l'esclusione abitativa erano ancora diffuse in ampi settori della popolazione italiana, e i rom vivevano spesso nelle condizioni più estreme di indigenza: il mondo cattolico, grazie alla rete delle parrocchie e dei suoi enti assistenziali, era in molti casi l'unico a farsi carico delle famiglie rom più povere e disagiate.

All'epoca, il termine 'nomadi' era già stato depurato dalle più odiose connotazioni razziali che aveva assunto soprattutto in epoca fascista, e non era più usato in senso deliberatamente denigratorio: per gli attivisti delle associazioni, al contrario, esso indicava una differenza culturale che andava compresa, rispettata e ascoltata. I rom non erano una 'razza vagabonda' da discriminare ed escludere, ma un popolo dotato di una propria cultura, di tradizioni millenarie e di una saggezza antica trasmessa di generazione in generazione.

Tra i principali sostenitori di questa tesi 'culturalista' vi era la studiosa di pedagogia Mirella Karpati, fondatrice del Centro Studi Zingari, e i volontari raccolti nell'Associazione Opera Nomadi, nata nel 1965 come costola laica dell'OASNI (Opera Assistenza Spirituale ai Nomadi in Italia), cioè dell'organismo pastorale della Chiesa Cattolica deputato all'evangelizzazione dei rom e dei sinti (Piasere 2018, 79-94; Bontempelli 2022, 40-41).

Nelle elaborazioni teoriche della nuova associazione – così come nei testi di Karpati – divenne centrale la cosiddetta "tesi della deculturazione." Secondo questa lettura, gli 'zingari' erano finiti nei circuiti della marginalità perché erano stati incapaci di adattarsi al mondo contemporaneo: i loro 'mestieri tradizionali' erano stati travolti dall'industrializzazione, e gli stili di vita nomadi si erano rivelati incompatibili con l'organizzazione del lavoro propria delle società sedentarie. I rom erano condannati a perdere la loro cultura originaria (a "deculturarsi," appunto) e a cadere nella devianza e nell'emarginazione sociale. Per contrastare questi processi era necessaria un'opera rieducativa e formativa: i rom e i sinti dovevano imparare a 'modernizzarsi', adeguandosi agli stili di vita e ai vincoli della società in cui erano immersi (Bravi 2009, 89-93; Bontempelli 2022, 42-44).

In questa tesi della deculturazione tornava così a far capolino, sia pure in un contesto storico completamente nuovo, quell'idea di primitività che aveva ispirato le inchieste ottocentesche sui 'vagabondi' e sui 'nomadi'. Le condizioni sociali di emarginazione in cui vivevano molti rom erano ancora una volta interpretate a partire da una presunta sfasatura temporale: pur vivendo nell'epoca contemporanea, ed essendo quindi parte a tutti gli effetti del 'nostro' mondo, gli 'zingari' erano visti cioè come una sopravvivenza di civiltà arcaiche, a tratti quasi preistoriche, rimaste 'intrappolate' negli interstizi della modernità. Le stesse ricerche del Centro Studi Zingari, pur ispirate – come abbiamo visto – a uno spirito di apertura e di rispetto nei confronti dei rom, finirono per ribadire quello stereotipo del vagabondo, intriso di pregiudizi morali, che aveva permeato gli studi del diciannovesimo secolo. Così, per esempio, Karpati scriveva nel 1963 a proposito dei bambini rom:

io stessa ho potuto osservare che la loro è un'intelligenza intuitiva, incapace di astrazione, fortemente influenzata dalla sfera affettiva, guidata più da tendenza istintiva che da riflessione. È un'intelligenza che definirei 'primitiva', indifferente alle contraddizioni e al principio di causalità, dominata da una rappresentazione del mondo nella quale non ci sono confini fra il reale e l'irreale, fra il fatto e il desiderato. (1963, 89-90)

Gli stessi antropologi non sfuggirono a queste descrizioni primitiviste. Nel 1985, ad esempio, un giovane Francesco Remotti equiparò esplicitamente i rom agli uomini del Paleolitico:

Tracce di cultura paleolitica sono reperibili [...] sia negli zingari europei sia nelle tribù nomadi dell'India contemporanea [...]. Di fronte ai prodotti dell'agricoltura essi manifestano il tipico atteggiamento dei raccoglitori: sembra che essi non riconoscano la proprietà privata dei frutti della terra e una certa parte del loro cibo quotidiano dipende in effetti dalla raccolta esercitata nelle campagne [...]. Ma soprattutto può essere interessante notare come l'ambito della raccolta si sia ampliato: gli oggetti della raccolta non sono semplicemente i prodotti della terra o dell'agricoltura o dell'allevamento domestico, ma anche i prodotti dell'attività industriale della società in cui vivono [...]. L'ampliamento dell'ambito della raccolta è costituito soprattutto dal furto e dal *manghel*, cioè l'andare mendicando per le strade [...]. Riferendoci alla mentalità del raccoglitore ci spieghiamo [...] la totale assenza di senso di colpa che possiamo notare in coloro che si dedicano ai furti quotidiani [...]. L'immagine che gli zingari hanno dei gagé [non rom] – assimilati alla selvaggina che viene cacciata nella foresta – è oltre modo significativa del loro atteggiamento di raccoglitori. (1985, 40-41)

Il paese dei campi

Gli esiti delle politiche ispirate alla tesi della deculturazione sono ben noti nella letteratura specialistica, e sono stati oggetto di ampie ricostruzioni storiografiche (Sigona 2005; Bravi 2009; Daniele 2011, 110-122; Bontempelli 2022, 37-82). Qui ci limitiamo a ripercorrerle molto sommariamente.

Secondo Opera Nomadi, i rom e sinti avevano bisogno anzitutto di luoghi di accoglienza specifici: essendo 'nomadi', dovevano cioè essere ospitati in campi e aree attrezzate, non in abitazioni convenzionali né tantomeno in case popolari o alloggi sociali. Nei campi andavano promosse poi azioni educative che favorissero l'inserimento nella società e nel mondo del

lavoro: gli ‘zingari’ dovevano mandare i figli a scuola, seguire corsi di formazione professionale e soprattutto ‘abituarsi alle regole’ (rispetto di tempi e orari, pagamento di bollette e utenze ecc.). Sulla base di questa impostazione, già alla fine degli anni Sessanta nacquero i primi *campi-sosta*, costruiti sul modello dei campeggi per turisti, ma destinati ad accogliere gruppi ritenuti itineranti e girovaghi. I campi, inizialmente avviati in forma sperimentale da singoli comuni, si trasformarono in uno strumento ordinario di accoglienza alla fine degli anni Ottanta, quando pressoché tutte le regioni approvarono leggi “per la tutela dell’etnia rom”: tali leggi prevedevano di istituire, nei territori maggiormente interessati dalle presenze di rom e sinti, delle apposite *aree di sosta per nomadi*.

Nel frattempo, a partire dalla fine degli anni Ottanta l’Italia divenne meta di rilevanti flussi migratori intra-europei, che coinvolsero anche le minoranze rom dei paesi dell’Est: giunsero così, in rapida successione, prima i rom bosniaci, macedoni e montenegrini in fuga dalla guerra della ex-Jugoslavia, poi i rom kosovari, infine i gruppi provenienti dalla Romania. Molti di loro erano richiedenti asilo e profughi di guerra, e avrebbero dovuto usufruire dei diritti connessi alla protezione internazionale, tra cui il beneficio di un alloggio temporaneo: in Italia, invece, il “campo nomadi” rimase lo strumento privilegiato e pressoché unico di accoglienza per le comunità etichettate come “zingare.” Così, moltissimi rom stranieri finirono nelle aree di sosta ufficiali, oppure negli insediamenti informali e non autorizzati, dove trovavano riparo le famiglie escluse dall’accoglienza istituzionale. L’Italia divenne in tal modo – per usare una definizione coniata nel 2000 da un’importante organizzazione internazionale di rom – il “paese dei campi” (Errc 2000; Bontempelli 2022, 78).

In questi insediamenti andarono ad abitare non solo famiglie che non avevano mai praticato mestieri ‘girovaghi’ o stagionali – a dimostrazione ulteriore del fatto che il ‘nomadismo’ attribuito ai rom ha ben poco a che fare con una presunta propensione all’itineranza – ma anche gruppi dall’identità etnica incerta, che nei loro paesi non si consideravano rom o che si erano largamente mescolati con le popolazioni maggioritarie. Nella Jugoslavia di Tito, per esempio, molti rom avevano perduto da tempo l’uso della lingua *romanès*, i matrimoni misti erano frequenti, e gli stessi dati dei censimenti evidenziavano diffusi processi di ‘jugoslavizzazione’ (Bontempelli 2022, 60-61). Ancor più emblematico è il caso dei *tismănari*, un etnonimo diffuso nella zona sud-occidentale della Romania: identificati come un semplice sotto-gruppo rom da molti antropologi rumeni, i diretti interessati si definivano invece di etnia mista, e spiegavano che lo stesso termine *tismănari* nella loro lingua significava semplicemente mescolati, meticci (Bontempelli 2009, 164-168; Bontempelli 2022, 71-73). Questi esempi dimostrano che nelle aree di sosta non sono finiti soltanto i rom e i sinti, o coloro che si auto-identificavano come tali: in molti casi è stato lo stesso dispositivo istituzionale del campo nomadi a *fabbricare* rom, cioè a classificare come ‘zingari’ gruppi dall’identità fluida, resi iper-visibili dalla loro condizione di indigenza (e dal loro *status* di stranieri e migranti). Il

campo nomadi ha funzionato dunque come un potente dispositivo di *etnicizzazione della povertà*: il che ci riporta ancora una volta alle vicende ottocentesche, e alle retoriche che razzializzavano il mondo della marginalità e dell'esclusione sociale.

Campi nomadi e deprivazione educativa

Come abbiamo visto, i primi campi nomadi nacquero negli anni Sessanta e Settanta, cioè proprio nel periodo in cui – sotto la spinta di forti proteste popolari per il diritto alla casa – molte città promuovevano programmi di superamento delle baraccopoli. L'azione di alcuni sindaci, e la mobilitazione di ingenti risorse economiche da parte del governo nazionale, consentì di smantellare i molti insediamenti di baracche, tende o abitazioni improprie – dalle storiche 'borgate' di Roma alle 'favelas italiane' dei quartieri popolari di Torino e Milano – che ancora punteggiavano le periferie delle grandi città, e di garantire ai loro abitanti l'accesso agli alloggi popolari. Così – con un apparente paradosso – mentre molti disoccupati, sottoproletari ed emigranti interni uscivano dalla loro condizione di marginalità abitativa e varcavano le soglie di una casa in muratura, migliaia di rom e sinti venivano relegati in nuove baraccopoli etniche, chiamate eufemisticamente "campi sosta per nomadi" (Bontempelli 2022, 48-49).

Gli effetti di lungo periodo di questa vera e propria segregazione razziale (Errc 2000, 14-20) si sono fatti sentire in particolare tra i giovani e i giovanissimi. I campi, spesso lontani dai centri urbani e mal serviti dal trasporto pubblico, ostacolano la normale frequenza scolastica, e i servizi di scuolabus sono in molti casi insufficienti e inadeguati. I pochi dati disponibili ci parlano di una vera e propria deprivazione educativa subita dai giovani rom: alcune indagini condotte tra il 2011 e il 2012, per esempio, avevano rilevato alti tassi di abbandono scolastico (il 42% solo nel primo ciclo di istruzione), e rilevanti tassi di analfabetismo (attorno al 10%) tra i ragazzi e le ragazze con meno di 20 anni. Dati più recenti, relativi agli insediamenti di Roma, sembrano indicare un ulteriore peggioramento della situazione: tra i rom che abitano nei campi della capitale si registra infatti un calo costante, anno dopo anno, delle iscrizioni alla scuola dell'obbligo (Bontempelli 2022, 130-131). Questi dati non riguardano naturalmente tutti i rom, perché non tutti sono finiti nei campi nomadi: la segregazione abitativa riguarda una quota per fortuna minoritaria – anche se molto rilevante – delle minoranze rom e sinte presenti in Italia (Bontempelli 2022, 48 e ss.). È però un problema che dovrebbe interrogarci e farci riflettere.

Conclusioni: il nomadismo come stigma

La nostra analisi ha preso le mosse dalla questione del nomadismo. Gli osservatori più attenti, e gli attivisti impegnati nella tutela dei diritti di rom e sinti, contestano la definizione di 'nomadi' e mostrano – spesso con il supporto di dati puntuali e ricerche ben documentate – che i rom non praticano più da tempo mestieri e attività itineranti. Questa argomentazione, però, non coglie nel segno, perché presuppone che il termine 'nomadismo' sia un semplice sinonimo di

mobilità stagionale o circolare. In realtà, come abbiamo cercato di dimostrare, l'idea del 'nomade' – erede del più antico stereotipo del vagabondo – incorpora una costellazione ben più complessa di significati, che ruotano attorno all'immagine della sfasatura temporale: rom e sinti sono percepiti cioè come un insieme di gruppi che, pur vivendo nel tempo presente, provengono da epoche più arcaiche, e sono portatori di tradizioni, mentalità e modi di vivere propri di un passato lontano. Non a caso, in molta letteratura di divulgazione i tratti distintivi (o presunti tali) dell'identità rom vengono descritti quasi sempre come sopravvivenze di antichissime pratiche, risalenti all'origine indiana e alle primigenie migrazioni degli 'antenati' dei rom.

Di fatto, questa immagine primordialista funziona come un vero e proprio stigma, e come dispositivo retorico di inferiorizzazione. È necessario perciò ribadire che i rom e i sinti vivono nel tempo presente, nella stessa modernità in cui viviamo 'noi': le culture dei rom, come dice Piasere, "sono il frutto della storia, e in particolare della storia dei rapporti con i non zingari; non si sono costruite avulse dalla storia europea, sulla luna o in un altro mondo" (1999, 18).

Note

¹ I gruppi riconducibili all'universo "romanò" sono stati per decenni definiti "zingari," un eteronimo che ha finito per avere connotazioni dispregiative. Gli attivisti usano oggi l'espressione "minoranza *romani*" (*romani* è il femminile di *romanò*), oppure fanno riferimento ai principali sotto-gruppi in cui si articola tale minoranza: in Europa si parla di "rom, sinti e kalè," mentre in Italia si usano più spesso le espressioni "rom e sinti" o "rom, sinti e caminanti." La distinzione tra i sotto-gruppi è di natura fondamentalmente linguistica: i rom parlano dialetti più vicini all'originario sostrato indiano, le lingue sinte sono ricche di prestiti dal tedesco, mentre i "caminanti" siciliani non parlano (e probabilmente non hanno mai parlato) il *romanès* (Bontempelli 2013 e 2022, 16). Per facilitare la lettura, e per non appesantire il testo con termini di uso non comune, si parlerà di seguito di "rom e sinti," o più semplicemente di "rom." Si segnala che la parola "sinti" è usata da alcuni autori come indeclinabile, mentre in altri autori viene declinata al femminile e al plurale ("un sinto," "i sinti" le "lingue sinte" ecc.): nel testo si seguirà questo secondo uso.

² Bisogna ricordare che, all'epoca, il termine 'razza' non aveva ancora acquisito quelle marcate connotazioni fisiologiche, biologiche o addirittura genetiche che si ritroveranno successivamente, alla fine del diciannovesimo secolo e poi nel cuore del Novecento. La nozione di 'razza' aveva ancora contorni sfumati, e il suo significato poteva oscillare – spesso anche nel medesimo autore – tra un generico 'carattere nazionale' e una vera e propria differenza somatica, individuabile nella forma della testa o in altre caratteristiche fisiche. Si veda Olender 1991; Todorov 1991, 164-184; Mosse 1999, 42-57; Higham 2002, 11.

³ Le espressioni che Mauro Cotone ha tradotto con "tribù nomadi" e con "razze nomadi" compaiono nel testo originale rispettivamente come "nomadic tribes" e come "nomadic races" (Mayhew 1861, 1 e 2).

Riferimenti

Alliegro, Enzo Vinicio. 2007. *L'arpa perduta. Dinamiche dell'identità e dell'appartenenza in una tradizione di musicanti girovaghi*. Lecce: Argo.

Asséo, Henriette. 2007. "L'invention des nomades en Europe au XXe siècle et la nationalisation impossible des Tsiganes." In *L'Identification des personnes. Genese d'un travail d'Etat*, a cura di Gerard Noiriel, 161-180. Paris: Belin, 2007.

- Azéma, Ludovic. 2018. "La stigmatisation du nomade au XIXe siècle." In *Variations juridiques sur le thème du voyage*, a cura di Lycette Condé, 79-95. Toulouse: Presses de l'Université Toulouse.
- Bontempelli, Sergio. 2009. "Le frontiere dell'identità. I rom rumeni in Italia." In *Intercultura, nuovi razzismi e migrazioni*, a cura di Ilaria Possenti, 149-168. Pisa: Plus.
- . 2013. "Cominciamo dall'ABC." *Corriere delle Migrazioni*, 18 novembre. <http://www.corrieredellemigrazioni.it/2013/11/18/cominciamo-dallabc/>. Ultimo accesso 9 ottobre 2022.
- . 2015. "L'invenzione degli zingari. La questione rom tra antiziganismo, razzismo ed etnicizzazione." *Iperstoria* 6: 43-56. <https://iperstoria.it/article/view/326>. Ultimo accesso 2 luglio 2022. DOI: <https://doi.org/10.13136/2281-4582/2015.i6.326>.
- . 2022. *I rom. Una storia*. Roma: Carocci.
- Bravi, Luca. 2009. *Tra inclusione ed esclusione. Una storia sociale dell'educazione dei rom e dei sinti in Italia*. Milano: Unicopli.
- Campigotto Antonio, Massimo Aresu, Patrizia Bianchetti, e Leonardo Piasere. 2020. *Questo genere di uomini: testi su egiziani, cingari, zingari, zingani nell'Italia moderna (1422-1812)*. Roma: Cisu.
- Chevalier, Louis. 1976. *Classi lavoratrici e classi pericolose. Parigi nella rivoluzione industriale*. Traduzione di Silvia Brillì Cattarini. Roma-Bari: Laterza.
- Colucci, Michele, e Stefano Gallo. 2014. "Introduzione." In *L'arte di spostarsi. Rapporto 2014 sulle migrazioni interne in Italia*, a cura di Michele Colucci e Stefano Gallo, vii-xix. Roma: Donzelli.
- Cossetto, Milena. 2002. "L'immagine degli zingari nel tempo: letteratura." In *U Baro Drom. La lunga strada. Documenti, scritti, mappe, illustrazioni*, a cura di Wolftraud de Concini, Bolzano: Soprintendenza Scolastica, https://www.provincia.bz.it/formazione-lingue/didattica-formazione-docenti/risorse-storia.asp?publ_action=300&publ_image_id=535917. Ultimo accesso 10 maggio 2022.
- Croley, Laura Sagolla. 1995. "A Working Distinction: Vagrants, Beggars, and the Laboring Poor in Mid-Victorian England." *Prose Studies: History, Theory, Criticism* 18 (1): 74-104. DOI: 10.1080/01440359508586545. Ultimo accesso 10 maggio 2022.
- Daniele, Ulderico. 2011. *Sono del campo e vengo dall'India. Etnografia di una collettività rom ridislocata*. Roma: Meti.
- Devoto, Giacomo, e Gian Carlo Oli. 2003. *Il dizionario della lingua italiana. Edizione 2002-2003*. Firenze: Le Monnier.
- Errc. 2000. *Il paese dei campi. La segregazione razziale dei rom in Italia*. Roma: Carta.
- Fleure, Herbert, e Giuseppe Montalenti. 1934. *Lubbock, John, barone di Avebury*. Roma: Enciclopedia Treccani. [https://www.treccani.it/enciclopedia/lubbock-john-barone-di-avebury_\(Enciclopedia-Italiana\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/lubbock-john-barone-di-avebury_(Enciclopedia-Italiana)/). Ultimo accesso 27 maggio 2022.
- Gallo, Stefano. 2012. *Senza attraversare le frontiere. Le migrazioni interne dall'Unità a oggi*. Roma-Bari: Laterza.
- Harris, Marvin. 1971. *L'evoluzione del pensiero antropologico. Una storia della teoria della cultura*. Traduzione di Pier Giovanni Donini e Marta Sofri. Bologna: il Mulino.
- Higham, John. 2002. *Strangers in the Land: Patterns of American Nativism, 1860-1925*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Karpati, Mirella. 1963. *Ròmano Them (Mondo Zingaro)*. Roma: Missione Cattolica degli Zingari.
- Liverani, Mario. 1995. "La 'Rivoluzione' neolitica e la fine delle ideologie." *Studi Storici* 36 (4), ottobre- dicembre: 901-921. DOI: 10.2307/20566735.

- Lubbock, John. 1865. *Pre-historic Times. As Illustrated by Ancient Remains, and the Manners and Customs of Modern Savages*. London-Edinburgh: Williams and Norgate.
- Mayhew, Henry. 2012. *Il lavoro e i poveri nella Londra vittoriana*. Traduzione parziale di Mauro Cotone. Roma: Gangemi.
- Mérimée, Prosper. 2004. *Carmen*, a cura di Silvia Lorusso. Venezia: Marsilio.
- Mosse, George L. 1999. *Il razzismo in Europa dalle origini all'Olocausto*. Traduzione di Livia De Felice. Milano: Mondadori.
- Olender, Maurice. 1991. *Le lingue del paradiso. Ariani e semiti: una coppia provvidenziale*. Traduzione di Roberta Ferrara. Bologna: il Mulino.
- Pagden, Anthony. 1989. *La caduta dell'uomo naturale. L'indiano d'America e le origini dell'etnologia comparata*. Traduzione di Igor Legati. Torino: Einaudi.
- Piasere, Leonardo. 1999. *Un mondo di mondi. Antropologia delle culture rom*. Napoli: L'Ancora del Mediterraneo.
- . 2018. *La Chiesa nomade. Per un'antropologia storica dell'evangelizzazione cattolica dei rom e sinti in Italia*. Milano: Meltemi.
- Remotti, Francesco. 1985. "La struttura sociale." In *Chi sono gli zingari*, a cura di Ezio Marcolungo e Mirella Karpati, 39-53. Torino: Edizioni Gruppo Abele.
- Roscoe, Paul B. 1995. "The Perils of 'Positivism' in Cultural Anthropology." *American Anthropologist* 97 (3): 492-504. DOI: 10.1525/aa.1995.97.3.02°00080.
- Salvadori, Massimo L. 1981. *Il mito del buongoverno. La questione meridionale da Cavour a Gramsci*. Torino: Einaudi.
- Senato della Repubblica 2011. Commissione Straordinaria per la Tutela e la Promozione dei Diritti Umani, *Rapporto Conclusivo dell'Indagine sulla Condizione di Rom, Sinti e Caminanti in Italia*. Roma, XVI Legislatura.
<https://www.senato.it/documenti/repository/commissioni/dirittiumani16/RAPPORTO%20ROM%20.pdf>. Ultimo accesso 10 maggio 2022.
- Sigona, Nando. 2005. "I confini del 'problema zingari'. Le politiche dei campi nomadi in Italia." In *Stranieri in Italia. Migrazioni globali, integrazioni locali*, a cura di Tiziana Caponio e Asher Colombo, 267-293. Bologna: il Mulino.
- Sponza, Lucio. 2005. "Gli italiani in Gran Bretagna: profilo storico." *Altreltalie* 30 (gennaio-giugno): 4-22.
- Todorov, Tzvetan. 1991. *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*. Traduzione di Attilio Chitarin. Torino: Einaudi.
- Turrini, Mauro. 2009. "Tra stigma e riappropriazione. La questione dell'origine degli 'zingari' e dei 'rom'." *Zapruder*, 19: 8-25. http://storieinmovimento.org/wp-content/uploads/2014/10/Zap19_2-Zoom1.pdf. Ultimo accesso 10 maggio 2022.
- Vaux (de) de Foletier, François. 2003. *Mille anni di storia degli zingari*. Traduzione di Mirella Karpati. Milano: Jaca Book.
- Wagniar, Jean-François. 1998. "Les migrations des pauvres en France à la fin du XIXe siècle: le vagabondage ou la solitude des voyages incertains." *Genèses* 30: 30-52. DOI: <https://doi.org/10.3406/genes.1998.1495>.
- . 1999. *Le vagabond à la fin du XIXe siècle*. Paris: Belin.

Sergio Bontempelli è operatore sociale e responsabile degli sportelli per stranieri dei Comuni della provincia di Pistoia. Si occupa da decenni di questioni legate al razzismo e alla discriminazione contro le popolazioni rom e sinte. Ha fondato la Ong Osservazione, e ha collaborato ai *Libri Bianchi sul Razzismo in Italia* curati da Lunaria. È autore del testo *I rom. Una storia*, Roma: Carocci 2022. sergiobontempelli@gmail.com